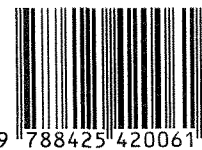


Este libro describe con originalidad y claridad ejemplares el proceso conceptual de innovación y cambio elaborado por Hobbes en el pensamiento político y que ha influido notablemente en los problemas fundamentales de la modernidad política. El estudio no trata, sin embargo, de establecer una relación sistemática, y por definición interminable, de las posiciones de Hobbes con respecto a sus contemporáneos o predecesores, sino de definir cierto número de lugares teóricos en los que la contribución del filósofo pueda ser analizada y descrita.

Estos lugares teóricos son las relaciones entre el individuo y el Estado, entre el lenguaje y el poder, así como los conceptos de la guerra, la propiedad, el Estado, la ley, el derecho a castigar... Su análisis permite destacar las contribuciones más importantes de la filosofía política de Hobbes: el individuo universal, la semiología del poder, la voluntad política pública y, por último, la discordancia entre la institución jurídica del Estado y la violencia política. Una atenta lectura del pensamiento político de Hobbes refleja así una interpretación no historicista de la filosofía política moderna.



ISBN 84-254-2006-7



9 788425 420061

Herder

www.herder-sa.com
e-mail: editorialherder@herder-sa.com

◆◆◆
Hobbes y el pensamiento político moderno Y. Ch. Zarka

◆◆◆
Biblioteca de Filosofía

Yves Charles
Zarka

Hobbes y el pensamiento político moderno

2/1287 Cop 164

Índice

| | |
|--|----|
| <i>Prólogo</i> | 13 |
| <i>Tabla de abreviaturas</i> | 15 |
| | |
| Capítulo I | |
| RECORRIDO DE LOS FUNDAMENTOS DE LA POLÍTICA MODERNA | 17 |
| 1. Interés histórico e interés filosófico | 17 |
| 2. La idea de una historia no historicista de la filosofía política | 19 |
| 3. ¿Por qué Hobbes? | 27 |
| | |
| Primera parte | |
| INDIVIDUO Y ESTADO | |
| | |
| Capítulo II | |
| EL HÉROE DE GRACIÁN Y EL ANTIHÉROE DE HOBBS | 33 |
| 1. Singularidad del héroe y universalidad del individuo | 33 |
| 2. La primacía del héroe | 35 |
| 3. La destitución del héroe | 42 |
| 4. El individuo como antihéroe | 51 |
| | |
| Capítulo III | |
| LA IDEA HOBBSIANA DE FILOSOFÍA POLÍTICA | 54 |
| 1. Crisis y proyecto | 54 |
| 2. Los <i>Elements of Law</i> : constitución del individuo y función del Estado | 57 |
| 3. El <i>De Cive</i> : respuestas a tres objeciones | 64 |
| 4. El <i>Leviathan</i> : autorización, decisión e interpretación | 69 |

Segunda parte
LENGUAJE Y PODER

| | |
|---|-----|
| Capítulo IV | |
| TEORÍA DEL LENGUAJE | 75 |
| 1. Del problema a la teoría del lenguaje | 75 |
| 2. Significación y referencia | 79 |
| 3. Lógica de la sintaxis | 86 |
| 4. Ética de la pragmática | 89 |
| Capítulo V | |
| LA SEMIOLOGÍA DEL PODER | 97 |
| 1. Niveles de lectura del sistema ético-político | 97 |
| 2. Física de la fuerza y semiología del poder | 98 |
| 3. Taxonomía de los signos | 103 |
| 4. El lenguaje: sistema particular y eficiencia general | 117 |
| 5. Regímenes de funcionamiento | 124 |
| 6. Código de lectura de los signos | 132 |

Tercera parte
CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA POLÍTICA

| | |
|---|-----|
| Capítulo VI | |
| DE LA GUERRA | 139 |
| 1. El estado de naturaleza: ¿contrasentido o modelo? | 139 |
| 2. El modelo del estado de guerra y las tres clases de guerra | 140 |
| 3. La posibilidad de la guerra y las tres causas de guerra | 148 |
| 4. La lógica de la guerra | 155 |
| Capítulo VII | |
| DE LA LEY | 159 |
| 1. La ley en general y sus especificaciones | 159 |
| 2. La ley natural: palabra de hombre y palabra de Dios | 165 |
| 3. La ley civil y la escritura del poder | 173 |
| 4. La interpretación de la ley: la letra y el sentido de la ley | 183 |
| Capítulo VIII | |
| DE LA PROPIEDAD | 187 |
| 1. Propiedad y poder | 187 |
| 2. El derecho sobre las cosas: <i>dominium/proprietas</i> | 191 |
| 3. El derecho sobre las personas: <i>dominium/potestas</i> | 198 |
| 4. La soberanía: <i>dominium/auctoritas</i> | 207 |

Índice

| | |
|--|-----|
| Capítulo IX | |
| DEL ESTADO | 213 |
| 1. Representación, persona civil y Estado | 213 |
| 2. La teoría política sin representación: la institución de la persona civil en <i>Elements of Law</i> y en <i>De Cive</i> | 214 |
| 3. El Estado y el orden jurídico: la teoría de la representación política en el <i>Leviathan</i> | 225 |
| Capítulo X | |
| DEL DERECHO A CASTIGAR | 246 |
| 1. El derecho a castigar como problema | 246 |
| 2. La antinomia del derecho a castigar y del derecho de resistencia | 250 |
| 3. El fundamento imposible de encontrar a priori del derecho a castigar | 254 |
| 4. Crimen y castigo: la ética del soberano y el fundamento a posteriori del derecho a castigar | 265 |
| Cuarta parte | |
| HOBBS EN EL ESPEJO DE DOS CONTEMPORÁNEOS | |
| Capítulo XI | |
| HOBBS Y FILMER: <i>REGNUM PATRIMONIALE Y REGNUM INSTITUTIVUM</i> | 273 |
| 1. El juicio de Filmer | 273 |
| 2. Convergencias sobre la soberanía | 275 |
| 3. <i>Regnum patrimoniale</i> y <i>regnum institutivum</i> | 280 |
| 4. Voluntad soberana privada o voluntad soberana pública | 285 |
| Conclusión | 288 |
| Capítulo XII | |
| HOBBS Y PASCAL: DOS MODELOS DE TEORÍA DEL PODER | 289 |
| 1. Más allá de las convergencias | 289 |
| 2. Institución e institucionalización | 290 |
| 3. Adecuación e inadecuación | 295 |
| 4. Efectos de la razón y razón de los efectos | 300 |
| Conclusión | 302 |
| Conclusión | |
| LAS APORTACIONES DE HOBBS | 303 |
| <i>Origen de los estudios</i> | 307 |
| <i>Bibliografía selectiva</i> | 309 |
| <i>Index nominum</i> | 327 |

Prólogo

Esta obra está elaborada, en una primera versión, a partir de unos estudios que fueron el tema de una conferencia pronunciada en Francia y de una separata publicada en Francia y en el extranjero, estudios que hemos modificado y revisado para integrarlos en este volumen y cuyo ordenamiento es el resultado de varios años de reflexión sobre la obra de Hobbes. Esta ordenación y la modificación que implica permiten poner de manifiesto unas posturas que sólo estaban implícitas en las primeras versiones de los textos. A través de los diferentes prismas bajo los cuales se considera la filosofía de Hobbes, como se verá claramente, se analizan a la vez los problemas y los conceptos fundamentales del pensamiento político moderno. Algunos estudios cuyo objeto es confrontar las posiciones del filósofo inglés con las de algunos de sus contemporáneos (Gracián, Filmer, Pascal, etc.) subrayarán también los cambios y las brechas abiertas en el pensamiento moderno.

Tabla de abreviaturas

Las referencias a las obras de Hobbes se indican según las siguientes reglas: título abreviado en mayúsculas y en cursiva, seguido del capítulo en números romanos, después el párrafo (si lo hubiese) en cifras arábigas y, por último, la página de la edición inglesa o latina indicada a continuación (y en la bibliografía). A esto se añaden dos casos particulares: para el *Leviathan*, la página de la edición francesa se indica después de una barra oblicua que la separa de la página de la edición inglesa. Cuando remitimos a un pasaje de la versión latina del *Leviathan*, lo indicamos explícitamente. Para los *Elements of Law*, la indicación indispensable de la primera o de la segunda parte sigue inmediatamente al título abreviado (por ejemplo: *EL I*, o *EL II*). A menudo hemos modificado las traducciones utilizadas.

| | |
|-----------------------|---|
| <i>EW</i> | <i>English Works</i> 10 vols.+ 1 vol. de índices y cuadros (ed. W. Molesworth). |
| <i>OL</i> | <i>Opera latina</i> , 5 vols. (ed. W. Molesworth). |
| <i>Works</i> | <i>The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes.</i> |
| <i>Oeuvres</i> | <i>Edition Vrin des oeuvres complètes de Hobbes.</i> |
| <i>Answ. Bramhall</i> | <i>An Answer to Bishop Bramhall's Book, called «The Catching of the Leviathan»</i> (ed. Molesworth, <i>EW IV</i> , trad. Lessay, <i>Oeuvres</i> , t. XI-1). |
| <i>AW</i> | <i>Critique du «De Mundo» de Thomas White</i> (ed. J. Jacquot y H.W. Jones). |
| <i>B</i> | <i>Behemoth</i> (ed. Tönnies, trad. Borot, <i>Oeuvres</i> , t. IX). |

| | |
|-----------------------|--|
| <i>Considerations</i> | <i>Considerations upon the Reputation</i> [...], (ed. Molesworth, <i>EW IV</i> , trad. Lessay, <i>Oeuvres</i> , t. XII - 1). |
| <i>Correspondence</i> | <i>The Correspondence of Thomas Hobbes</i> , (ed. Malcolm, <i>Works</i> , 2 vols.). |
| <i>D</i> | <i>A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England</i> (ed. Cropsey, trad. L. y P. Carrive, <i>Oeuvres</i> , t. X). |
| <i>DCi</i> | <i>De Cive</i> (ed. Molesworth, <i>OL II</i> , para la edición Warrender cf. bibliografía). |
| <i>DCo</i> | <i>De Corpore</i> (ed. Molesworth, <i>OL I</i>). |
| <i>DHo</i> | <i>De Homine</i> (ed. Molesworth, <i>OL II</i>). |
| <i>EL</i> | <i>Elements of Law</i> (ed. Tönnies, trad. Triomphe, <i>Oeuvres</i> , t. II). |
| <i>FD</i> | <i>A Minute of First Draught of the Optiques</i> . |
| <i>Lev</i> | <i>Leviathan</i> (versión inglesa ed. MacPherson, trad. Tricaud ; versión latina, ed. Molesworth, <i>OL III</i>). |
| <i>Lib. N</i> | <i>Of Liberty and Necessity</i> (ed. Molesworth, <i>EW IV</i> , trad. Lessay, <i>Oeuvres</i> , t. XI - 1). |
| <i>Lib. N. Ch</i> | <i>The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance</i> (ed. Molesworth, <i>EW V</i> , trad. Foisneau, <i>Oeuvres</i> , t. XI - 2). |
| <i>Obj</i> | <i>Objectiones ad Cartesii Meditationes</i> (ed. Molesworth, <i>OL V</i> , y ed. de las <i>Oeuvres de Descartes</i> por Adam y Tannery, <i>AT</i> , XI - 1). |

Capítulo I

Recorrido de los fundamentos de la política moderna

1. INTERÉS HISTÓRICO E INTERÉS FILOSÓFICO

La obra que tienes ante ti desarrolla los cambios, la transformación y la modificación conceptual operados por Hobbes en el pensamiento político. Cierta número de problemas nodales de la modernidad política parten de este concepto. Para definir los retos a los que se enfrenta esta obra, me esforzaré primero en precisar la perspectiva general a la vez historiográfica y filosófica en la que se inscribe, e indicaré después los puntos sobre los que trata el examen de la intervención conceptual de Hobbes.

La perspectiva general de mis investigaciones, tanto en esta obra como en mis trabajos anteriores, se cierne sobre el momento en que la filosofía política, particularmente la del siglo XVIII, forja conceptualmente las posiciones éticas, jurídicas y teológicas que determinan los fundamentos de la política moderna. El camino que señala marca un sentido a la vez histórico y filosófico. Histórico, porque los textos que comprende son textos del pasado, cuyo estudio se somete a unos criterios de exactitud histórica. Filosófico, porque estos textos no son simples vestigios de una época pasada, son especialmente portadores de unos interrogantes que se elevan hasta el concepto de las determinaciones concernientes a la naturaleza del valor y el fin de lo político, y nos hacen comprender este aspecto. En este sentido, el interés histórico que concedo a las filosofías políticas del pasado no puede dissociarse del interés filosófico. Ésta es una posición que supo-

ne dos cosas concernientes al estatuto de la historia de la filosofía, por una parte, y a la relación entre el pasado y el presente de la filosofía política, por otra. Sobre el primer punto debo decir que los retos propiamente filosóficos de las filosofías políticas del pasado sólo pueden restituirse o reactivarse desde un punto de vista filosófico. Sobre el segundo punto, opino que en la misma medida en que los textos de filosofía política del pasado abren las determinaciones de lo político al pensamiento, proporcionan recursos teóricos para renovar nuestra propia reflexión.

No obstante, esta relación del interés histórico y del interés filosófico está lejos de ser evidente. Incluso puede decirse que algunos de los autores contemporáneos más notables del campo de la filosofía política y de la historia de la filosofía política, se han dedicado a desvincular tajantemente los dos intereses y a presentar esta desvinculación como la condición necesaria de una filosofía política auténtica, por una parte y, por otra, de una comprensión histórica exacta de las obras del pasado. Conviene subrayar la convergencia de las posiciones sobre esta desvinculación porque los autores llegan a ella a menudo por unas vías en parte diferentes y en parte opuestas totalmente. Por un lado se quiere promover la idea de una filosofía política auténtica, y con este fin se sostiene que la filosofía política tiene por objeto una esencia o una verdad universal relativa a un orden político mejor y a un orden político más justo. De suerte que la intervención de la historia, en particular la de la historia de la filosofía, desplaza los retos de la filosofía política hasta el punto de exponerla a una decadencia historicista. Por otro lado, se sostiene, desde una perspectiva igualmente historicista, que no hay más esencia de lo político que lo verdaderamente universal o de carácter permanente, pero que todo texto político depende del contexto intelectual y discursivo históricamente determinado en el que aparece y en el que se encuentra su sentido y su valor. De suerte que sólo una aproximación histórica permite alcanzar una comprensión exacta de las obras de filosofía política del pasado. Esta vez, la promoción de la idea de una historia históricamente exacta del pensamiento político parece suponer que se dejen de lado las

pretensiones filosóficas, o, más exactamente, la particularización extrema de estas pretensiones en función de los diferentes contextos histórico-discursivos.

¿Es posible salir de esta alternativa, en mi opinión inútil, de una filosofía política que sólo afirma su identidad alejándose de la historia y, en particular, de la historia de la filosofía política y de un historicismo que sólo construye una historia del pensamiento al precio de extenuar la idea de filosofía política? Los diversos caminos que presento aquí se basan en la posibilidad de una respuesta positiva a esta pregunta.

2. LA IDEA DE UNA HISTORIA NO HISTORICISTA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En esta corta introducción no pretendo tratar todas las implicaciones teóricas de esta idea, sino solamente precisar algunos de sus aspectos a través de un examen más detallado de las dificultades que encuentran los autores, atrapados en la alternativa indicada anteriormente, principalmente Leo Strauss¹ y Quentin Skinner.²

No se puede subrayar suficientemente la importancia de los estudios de Leo Strauss dedicados a la genealogía de la decadencia de la filosofía política en el mundo moderno y contem-

1. La obra de Leo Strauss es actualmente muy conocida en Francia. En estos últimos años ha aparecido un número considerable de traducciones. Nosotros, para nuestro propósito, solamente nos referiremos a dos obras: *Droit naturel et histoire*, Plon, París, 1954, y *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, PUF, París, 1992, y particularmente a los dos primeros estudios de esta obra, «¿Qué es la filosofía política?» (pp. 15-58) y «La filosofía política y la historia» (pp. 59-78).

2. Los trabajos de Q. Skinner tienen dos aspectos. Unos se refieren a la historia del pensamiento político, cf. en particular *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, 1978. Otros son metodológicos, como prueba está la bibliografía, bastante completa, que aparece al final del primer volumen. Nosotros citamos en particular a «Meaning and understanding in the history of ideas», en *History and Theory*, 8, 1969, pp.

poráneo. Esta decadencia, según él, se debe a la modificación fundamental de la relación entre filosofía e historia que no sólo ha introducido sino que ha impuesto el historicismo bajo sus diferentes formas. Esta modificación consiste en la reorientación histórica de las cuestiones filosóficas, intensificadas progresivamente desde la formación de la idea de una filosofía de la historia en el siglo XVIII hasta las investigaciones contemporáneas sobre las corrientes del pensamiento y de la vida social y sus orígenes históricos, pasando por la elevación hegeliana de la historia de la filosofía al rango de disciplina filosófica y la «escuela histórica» del siglo XIX. Así, «el historicismo no es solamente una escuela filosófica más, sino un elemento activo muy poderoso que afecta más o menos a todo el pensamiento contemporáneo. Si es posible hablar de un espíritu del tiempo, podemos afirmar con toda seguridad que el espíritu de nuestro tiempo es historicista».³ El historicismo es además tan poderoso que el mismo Leo Strauss habla de él en términos historicistas de «espíritu del tiempo».⁴

Para mostrar la amplitud de esta nueva discusión, L. Strauss cambia de punto de vista para situarse en la perspectiva no historicista cuyo modelo nos da la filosofía clásica. Desde este punto de vista, que es también en el que las cosas se dan en la verdad de su naturaleza, es evidente que:

La filosofía política no es una disciplina histórica. Las cuestiones filosóficas que conciernen a la naturaleza de las cosas políticas y del orden político mejor, o del orden político justo, difieren fundamentalmente de las cuestiones históricas, que tratan siempre de los seres individuales. [...] En particular, la filosofía política difiere fundamentalmente de la historia de la filosofía política. Es totalmente imposible confundir la cuestión de la naturaleza

3-53, y a «Conventions and the understanding of speech acts», *The Philosophical Quarterly*, vol. 20, 1970, pp. 118-138. Véase también el artículo de J.-F. Spitz, «¿Cómo leer los textos políticos del pasado? El programa metodológico de Quentin Skinner», en *Droits* 10, PUF, 1989, pp. 133-145.

3. «La filosofía política y la historia», art. cit., p. 60.

4. Cf. *ibid.*, p. 61.

de las cosas políticas así como la respuesta a esta cuestión con la manera en que este o aquel filósofo o todos los filósofos abordaron esta cuestión filosófica, la examinaron, o la resolvieron.⁵

Esto no implica que la filosofía política tenga que ser absolutamente indiferente a la historia en general y a su propia historia en particular, éstas solamente tienen el papel subordinado de preliminares o de auxiliares exteriores. No son partes integrantes de la filosofía política.

De este modo es posible comprender las operaciones por las que el historicismo suprime «la distinción fundamental» entre cuestión filosófica y cuestión histórica y olvida el sentido mismo de la filosofía política. Expondré cuatro:

1. El historicismo considera decisiva la existencia de una dependencia de cada filosofía política con la situación histórica en la que aparece. Esta dependencia es decisiva, principalmente porque está pensada como una dependencia esencial, es decir, como una dependencia fuera de la cual una enseñanza política no puede ni valer ni, incluso, ser comprendida. Pero el historicismo no ve que la relación de una filosofía política con el contexto en que aparece pueda ser pensada de un modo muy diferente. Por ejemplo, que los filósofos del pasado han podido presentar lo que ellos tenían por la verdad de lo político en unos términos que la hiciesen aceptable en el marco de las opiniones dominantes de su época.

2. El historicismo establece una relación esencial entre filosofía y el contexto histórico en el que aparece, resultando así que todo paso de una enseñanza política de un contexto a otro modifica profundamente su significado. En consecuencia, no sólo las respuestas, también las cuestiones son diferentes según los momentos de la historia. Ya no hay cuestiones perennes de filosofía política. Ésta se desmenuza en una multiplicidad de dis-

5. *Ibid.*, p. 59.

cursos donde el historicismo se complace en subrayar sus contradicciones. A todo esto podría añadirse que la noción de «filosofía política» se convierte en una categoría simplemente nominal que sólo remite a una multiplicidad heterogénea de discursos.

3. El historicismo, además, pone entre paréntesis la cuestión de la verdad de una enseñanza y hasta la destruye: «Para comprender una enseñanza seria, es necesario estar seriamente interesados, tomarlo en serio; en otras palabras, debemos estar dispuestos a considerar la eventualidad de que sea simplemente verdadera. El historicista como tal niega esta eventualidad en lo que concierne a toda filosofía del pasado.»⁶

4. Por último, el historicismo sustituye las cuestiones de filosofía política sobre lo mejor y lo justo en política, habiendo puesto en duda su sentido, por unas cuestiones históricas.

La afirmación de la identidad de la filosofía política supone, según Strauss, que restablezcamos las cuestiones en sí mismas anhistóricas concernientes a la naturaleza y al valor de lo político.

El camino seguido por Quentin Skinner es simétricamente opuesto. Su objeto es en apariencia muy distinto. Consiste en definir los principios metodológicos de una interpretación históricamente exacta de los textos políticos del pasado. Se trata, pues, de poner de manifiesto las características de la comprensión en el campo de la historia del pensamiento político. Sin embargo, este proyecto no puede llevarse a cabo sin determinar el orden de los textos políticos y de su objeto. Intentaremos saber qué queda de la filosofía política cuando se establece el tipo de historia de las ideas propuesto.

Como recuerda J.-P. Spitz en un artículo reciente, para Q. Skinner la pregunta oportuna en materia de historia de las ideas políticas es ésta: «¿Qué es lo que el autor de un texto quería comunicar a sus lectores en el momento en que escribía, diri-

6. *Ibid.* p. 70.

giéndose al público al que se dirigía, y empleando los enunciados que empleaba?».⁷ En efecto, hay dos ideas centrales: la de la intención y la del contexto discursivo. Contrariamente a una versión tradicional del historicismo, que se dedica a dar una explicación causal de la manera como las circunstancias económico-sociales determinan el contenido intelectual de un texto político dado, Q. Skinner elabora lo que se podría caracterizar como una forma de historicismo más refinada, en la que la comprensión del contenido de un enunciado depende de su inscripción en un contexto discursivo determinado, en el que prevalece un vocabulario normativo y unas convenciones dominantes.⁸ En efecto, un texto no se reduce a un encadenamiento de proposiciones dotadas de significado, tiene también una fuerza ilocucionaria⁹ por la cual es al mismo tiempo un acto. Ahora bien, es en esta fuerza ilocucionaria donde reside la intención del autor. Se trata de un elemento determinante en la comprensión del texto. La intención no debe entenderse como «una intención de hacer algo». Bajo esta forma, la intención sólo designaría las motivaciones de un autor, que son a la vez anteriores y exteriores al contenido del propio texto. La intención de que se trata debe entenderse como «una intención de hacer algo». Bajo esta forma, caracteriza «*the point of the action for the agent who performed it*»,¹⁰ es decir, el propósito mismo de la acción, lo que hace el autor de un texto escribiéndolo.¹¹ Ahora bien, el conocimiento de esta intención no se puede alcanzar si nos atenemos al texto solamente. Se supone que además sabemos en qué contexto del discurso se inscribe, es decir, qué preguntas tiene a la vista, qué tipo de respuestas intenta aportar, en qué medida estas respuestas se acomodan a las suposiciones y a las convenciones predo-

7. «¿Cómo leer los textos políticos del pasado?...», art. cit., p. 144.

8. Cf. «Meaning and understanding...», art. cit.

9. Sobre la relación de Skinner con Austin, cf. «Conventions and the understanding of speech acts», art. cit.

10. «Meaning and understanding...», art. cit., p. 44.

11. Cf. igualmente *The Foundations of Modern Political Thought*, op. cit., prólogo p. XIII.

minantes del debate intelectual y político, o si rompen con ellas. El conocimiento de la inscripción de un texto en este contexto proporciona un elemento determinante para la interpretación del texto mismo.

Desde ahora, toda la cuestión es saber cuáles son las consecuencias de esta concepción sobre el estatuto y el objeto de la filosofía política. Estas consecuencias reproducen e incluso refuerzan las de las versiones más tradicionales del historicismo. Así, todo enunciado está concebido como inevitablemente ligado a una intención particular, suscitada por unas circunstancias particulares, que pretende aportar una respuesta a un problema particular. La apertura del texto al contexto histórico-discursivo tiene como efecto retroactivo encerrarlo en una época y restringir a ella sus desafíos. Skinner deduce las consecuencias últimas de su propio camino: 1) la historia del pensamiento nos permite, según él, descubrir que no hay ni conceptos intemporales, ni incluso cuestiones perennes de filosofía política; 2) correlativamente, no hay una esencia o una verdad de lo político, sólo hay una variedad esencial de presupuestos morales y de compromisos políticos.¹²

Ésta es, pues, la alternativa a la cual nos enfrentamos. La idea de una historia de la filosofía política no historicista podría permitirnos salir de ella, fundando de otra manera la relación de la filosofía política con su propia historia. Para mostrar su posibilidad, me limitaré aquí a dos consideraciones.

La primera afecta al estatuto paradójico del historicismo. Se supone que éste funda el principio de su validez sobre la historia misma. Ahora bien, como ha subrayado L. Strauss, el historicismo no se funda sobre la simple evidencia histórica, sino sobre una tesis filosófica: precisamente la que afirma el carácter esencialmente histórico del pensamiento, del conocimiento, de

12. Cf. «Meaning and understanding...», art. cit., p. 52.

la verdad, de la filosofía y de los valores políticos.¹³ O dicho en otros términos, el historicismo no se apoya sobre la constatación incuestionable de un hecho, sino sobre la interpretación de ese hecho. Y como tal, no constituirá él el final inevitable de toda consideración de la historia y en particular de la historia de la filosofía política. Y menos aún cuando la interpretación en la que se apoya es muy discutible. Así, para no tomar más que un ejemplo, el historicismo pretende una exacta comprensión histórica de las obras del pasado y, como hemos visto, piensa conseguir-la recuperando la intención o el propósito del autor a partir del contexto (o más bien de la reconstitución o de la reinterpretación de este contexto), de las cuestiones que lo han suscitado (o más bien, de las cuestiones que se supone que lo han suscitado) y de las reacciones a las que ha dado lugar. Este método, sin duda, puede permitir algunos descubrimientos que aclaran un pasaje determinado, un punto particular de una obra. Pero cuando un autor afirma varias veces que no pretende hablar de una forma particular de Estado sino del Estado en general, cualquiera que sea el lugar y el tiempo, ¿interpretarlo en función de una coyuntura particular es verdaderamente comprender lo que dice? Desde luego podrá objetarse que no hay que tomar siempre al pie de la letra lo que dice un filósofo, porque su intención efectiva o su propósito es a veces diferente de la intención que proclama. Pero entonces hay que admitir que no se hace una historia de la filosofía política, ni del pensamiento político, sino una historia de las ideologías. Es posible dudar de que el historicismo pueda recuperar cualquiera de los retos propiamente filosóficos de las obras de filosofía política del pasado.

Mi segunda consideración trata la relación entre la filosofía política y la historia de la filosofía política. A este respecto, hay que señalar que L. Strauss no consigue mantener hasta el final la separación tan cacareada entre las cuestiones de la una y de la otra. En efecto, queda restablecida una relación interna entre

13. Cf. «La filosofía política y la historia », art. cit., p. 70.

los dos órdenes de consideraciones por la constatación según la cual «“nuestras ideas” políticas sólo parcialmente son nuestras ideas»,¹⁴ por que la mayor parte de ellas son ideas heredadas que exigen ser dilucidadas por medio de una historia filosófica. Esta exigencia de explicitación histórica es propia, según L. Strauss, de la filosofía política moderna que se ha constituido modificando los conceptos de la filosofía política clásica u oponiéndose a ellos. El trabajo de dilucidación intenta en lo sucesivo clarificar la base no inmediatamente accesible a partir de la que pensamos. Así, la filosofía política moderna «necesita la historia de la filosofía o la ciencia política como parte integrante de su propio trabajo». ¹⁵ Él no trata de retornar subrepticamente al historicismo, porque esta reintegración de la historia de la filosofía política no implica en modo alguno que relativicemos la idea de verdad o el principio de preferencia, y que en definitiva renunciemos a ella. La tarea que debe desempeñar la historia de la filosofía política consiste en realizar este esfuerzo especial que intenta «transformar el conocimiento heredado en conocimiento auténtico dando vida de nuevo al descubrimiento original». ¹⁶ Pero lo que aquí quiere decir L. Strauss, y que se comprende considerando su concepción de la relación entre los antiguos y los modernos, puede aplicarse a la relación de la filosofía política moderna consigo misma. Las nociones de Estado, de soberanía, de gobierno, de democracia, etc., que forman el meollo de la filosofía política, dependen en su mayor parte de unos conocimientos heredados y requieren una dilucidación histórica, a partir de la cual se plantean claramente las cuestiones de lo verdadero y lo falso, lo deseable y lo indeseable. Ahora bien, esta aclaración sólo puede hacerse restituyendo los retos filosóficos que han elevado estas nociones a concepto. Ésta me parece que debe ser la tarea de una historia filosófica de la filosofía política.

14. *Ibid.*, p. 74.

15. *Ibid.*, p. 78.

16. *Ibid.*, p. 77.

3. ¿POR QUÉ HOBBS?

Esta tarea de elucidación filosófica me ha animado a bucear en la obra de Hobbes. ¿Por qué Hobbes? Por tres razones.

La primera¹⁷ porque su filosofía me parece portadora de unas preguntas fundamentales encubiertas inevitablemente por una interpretación exclusivamente histórico-política. El hecho de que sus obras políticas mayores¹⁸ hayan sido escritas antes o durante la guerra civil inglesa parecía, en efecto, determinar definitivamente su sentido como un intento de responder en el plano teórico a los diferentes aspectos de la crisis política que sufría su país. Esto no es falso, evidentemente, pero no podría explicar la amplitud de los retos filosóficos de su obra. Para percibirlos, es necesario desplazar la mirada y 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, uno de cuyos momentos constituye la política. Entonces vi claramente que esta filosofía comportaba unos recursos insospechados relativos a las posiciones metafísicas que sostenían las concepciones políticas.

En efecto, el proyecto de Hobbes de refundación racional implica dos aspectos: una reconstrucción racional de la ciencia de la naturaleza, por una parte, y una reconstrucción racional de la ética y de la política, por otra. La cuestión es, pues, saber si esta doble reconstrucción, que reduce lo real a materia en movimiento, pero que, al mismo tiempo, eleva al hombre a actor decisivo en la construcción de su propio mundo social y político, puede ser pensada a partir de un principio único. Me ha parecido que esta era la cuestión: la lógica y la filosofía primera de Hobbes proporcionan en efecto una crítica de la metafísica de la esencia e inducen a una redefinición de la relación del conocimiento con

17. Esta primera razón presidió la redacción de *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987.

18. Recordemos que las tres principales obras políticas de Hobbes, los *Elements of Law*, el *De Cive* y el *Leviathan* datan respectivamente de 1640, 1642 y 1651.

el ente, que permiten explicar que se establezca una nueva relación del hombre con el mundo.¹⁹

La segunda razón es que la filosofía política de Hobbes restituye, bajo una forma de definiciones y de deducciones puramente racionales, unos conceptos elaborados lentamente desde el siglo XIV hasta el comienzo del XVII: individuo, poder, soberanía, persona, Estado, ley, etc. En este sentido es a la vez un final y un punto de partida. Ella proporciona la versión canónica, por así decirlo, que adoptan las interrogaciones políticas modernas. Mejor dicho, es posible descubrir en la dinámica interna por la que ella reelabora de una obra a la otra los procesos por los que, por una parte, el concepto de Estado como orden institucional que dispone de unos derechos y de un poder específicamente políticos, supone la domesticación de la figura del príncipe;²⁰ por otra parte, la cuestión política central es la de saber cómo una multiplicidad de voluntades individuales pueden convertirse en una voluntad política única;²¹ por último, una de las cuestiones jurídicas centrales es la de saber cómo fundar un derecho penal que no contravenga al individualismo ético.²²

La tercera razón es que Hobbes percibe, tal vez más claramente que otros, el carácter paradójico de lo político, siempre

19. La filosofía primera de Hobbes comenzó a ser elaborada antes de la redacción de su primera obra política. Véase sobre este punto nuestro estudio «First Philosophy and the foundation of knowledge», en *Cambridge Companion to Hobbes*, editado por Tom Sorell, Cambridge, Cambridge University Press, que aparecerá en 1995; véase igualmente el *De Principiis*, trad. de Luc Borot, en *Philosophie*, 23, pp. 5-21. Véase también el conjunto de los textos sobre la filosofía primera anteriores a la publicación del *De Corpore* en 1655, en particular la *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, redactado hacia 1643, Vrin-CNRS, París, 1973.

20. Cf. más adelante el capítulo IX «Del Estado».

21. Cf. más adelante el capítulo VIII «De la propiedad».

22. Cf. más adelante el capítulo X «Del derecho a castigar».

premio entre lenguaje y violencia, derecho y poder, razón y pasiones. Comencemos por la primera serie: lenguaje/derecho/razón.

La importancia del lenguaje aparece ya en la ética que define al hombre no sólo como un ser pasional sino también como un ser dotado de palabra.²³ Esta expresión ha de tomarse en el sentido amplio: el hombre no es simplemente un ser que habla, es un ser que llega a ser lo que es por la palabra. La palabra confiere al hombre las dimensiones más propias de su existencia tanto como individuo como en su relación con los demás. Ahora bien, la obra más considerable de la palabra humana es instituir el Estado por el pacto social. Los términos de este pacto cimentan originariamente la distribución de los derechos y de los deberes, es decir, definen la amplitud de los derechos políticos de la soberanía y de la obediencia de los súbditos. La palabra da, pues, el ser al Estado como institución jurídica. Más aún, el Estado como ser jurídico artificial está fundamentalmente unido al lenguaje. Esto puede verse, por ejemplo, a nivel de la teoría de la ley civil.²⁴ La validez de ésta se apoya en dos cosas: que ella sea la expresión de la voluntad soberana y que sea conocida de los súbditos. Es por la palabra y, más esencialmente, por la escritura por la que se realiza la notificación de la ley. La teoría del pacto y la de la ley civil, así entendidas, implican una concepción de la razón política que, cuando el Estado sigue la lógica interna de su funcionamiento máximo, no sea trascendente y exterior sino idéntica a la razón de los súbditos. Al final de esta primera serie, puede decirse que el Estado es un ser artificial y de razón.

Pero está también la otra serie: violencia/poder/pasiones. En primer lugar, la violencia es una violencia arcaica, prepolítica. Aquella a la que lleva la dinámica pasional de las relaciones interhumanas cuando no existe poder político.²⁵ Pero esta violencia no desaparece como por ensalmo con la institución del Estado.

23. Cf. *La décision métaphisique de Hobbes, op. cit.*, pp. 272-292.

24. Cf. más adelante el capítulo VII «De la ley».

25. Cf. más adelante el capítulo VI «De la guerra».

Se hace simplemente virtual porque se instaura una nueva dinámica de las relaciones entre los hombres, que tienden a que el Estado disponga de un poder de coacción. Al final de esta segunda serie, el Estado aparece como un ser artificial de poder.

El Estado no es, pues, ni lo uno ni lo otro, Estado de razón o Estado de poder, sino lo uno y lo otro. Esto es precisamente lo que le hace frágil, portador de los gérmenes indestructibles de sus crisis, incluso de su propia disolución.

He aquí, sumariamente esbozados, algunos lugares concretos de un recorrido realizado aquí mismo en el pensamiento de Hobbes. Volviendo a la propia obra, este recorrido tiene como fin proporcionar algunas aclaraciones sobre el concepto de lo político, y, más precisamente, sobre las articulaciones internas del concepto moderno de lo político.

Así pues, el trabajo propiamente hobbesiano del concepto en la formación de los problemas y de los conceptos fundamentales del pensamiento político moderno constituye el objeto de las páginas que siguen. Lo que significa que no pretendo ni establecer una confrontación sistemática de las posiciones de Hobbes con las del conjunto de los pensadores políticos más importantes de su tiempo, ni determinar su inscripción en las principales direcciones del pensamiento político del siglo XVII. Mi meta es más modesta: se trata de recuperar, en unos puntos particulares, las modificaciones que Hobbes hizo experimentar a unos problemas centrales de la esfera ético-política. Estos puntos son las relaciones entre individuo y Estado, entre lenguaje y poder, y el valor de unos conceptos fundamentales como la guerra, la ley, la propiedad, el Estado y el derecho a castigar. La obra acaba con el estudio de la reflexión del pensamiento de Hobbes en el espejo de dos contemporáneos muy diferentes entre sí: Filmer y Pascal

Primera parte

INDIVIDUO Y ESTADO

Esta primera parte tiene dos puntos cruciales. El primer capítulo tiene como función poner en evidencia las implicaciones de la aparición de una nueva concepción del individuo. En el paso de la estética de la singularidad heroica de Gracián a la universalidad del individuo en Hobbes se juega la puesta en escena de una nueva comprensión de la esfera ético-política. El segundo capítulo ofrece un análisis de las fases sucesivas de la construcción de esta nueva comprensión de la esfera ético-política en los *Elements of Law*, en el *De Cive* y en el *Leviathan*.

Capítulo II

El héroe de Gracián y el antihéroe de Hobbes

1. SINGULARIDAD DEL HÉROE Y UNIVERSALIDAD DEL INDIVIDUO

Singular es la figura teórica de la obra de Gracián.¹ Es heredera en varios aspectos de los tratados del Renacimiento sobre el cortesano y el príncipe, participa del contexto teórico-cultural de la Contrarreforma y marca los rasgos de un héroe que permanece al margen de la concepción del hombre que establecen las corrientes dominantes del pensamiento moral y político del siglo XVII. No podemos dejar de sorprendernos por el contraste de la concepción de la singularidad individual —que constituye la base del héroe— con la nueva noción del individuo que elaboran los filósofos y los moralistas desde antes de mediados del siglo XVII y que, precisamente, borra esta singularidad para promover una imagen más universal del hombre. Esta nueva concepción del individuo implica una reinterpretación de la primacía, de la superioridad y de la excelencia que definían al héroe, reinterpretación que lo transforma en una ficción cuyo contenido ya no es real sino imaginario. El héroe de Gracián cede el paso a una concepción antiheroica del individuo.

Este contraste es el que yo querría examinar en la medida en que no me vea obligado a reducirlo a una pura y simple oposi-

1. Baltasar Gracián (1601-1658): para el texto original de sus obras nos referimos a las *Obras Completas* (= OC) editadas por Arturo del Hoyo, Aguilar, Madrid, 1960. Las traducciones francesas utilizadas las iremos indicando oportunamente. Sobre la vida y la obra de Gracián, cf. M. Batllori y C. Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, 1969.

ción. En efecto, tanto los elementos constitutivos del mundo en el que vive el héroe de Gracián, como los principios que rigen su conducta, se encuentran en las doctrinas antropológicas de autores como Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld, etc. Del lado del mundo social, nos encontramos con la distinción, incluso con el repudio, entre ser y parecer, con la idea de la inversión de valores, con un concepto del lenguaje y de unas conductas cifradas que es indispensable descodificar. Del lado de la conducta del hombre, encontramos la necesidad de apartarse de los otros, de gobernar su apariencia para colocarse en una situación de superioridad. Por lo tanto, el héroe de Gracián ya no tiene cabida aquí. Necesariamente algo ha pasado para que la osadía esencial del héroe haya desaparecido y otras determinaciones la hayan sustituido. Las reglas que Gracián concibe en el marco de un modo de empleo de las cualidades y de las capacidades excepcionales del héroe en lo sucesivo se encontrarán integradas en el análisis del comportamiento de un individuo que ya no tiene nada de heroico. ¿Cómo comprender este desplazamiento, es decir, esta recuperación y esta ruptura a la vez?, ¿qué ha ocurrido para que lo que en Gracián valía para un pequeño número se haya universalizado a la generalidad de los mortales, cambiando profundamente de sentido? Me gustaría mostrar que este desplazamiento tiene como razón de ser una modificación que interviene en la concepción de la tendencia fundamental que define el comportamiento humano. Esta modificación, además, tendrá unas consecuencias determinantes en el plano político. En efecto, la concepción moderna del Estado saca de ella sus principios antropológicos. El tipo humano del héroe entra así, en el plano moral y político, en una larga fase de regresión —lo que no quiere decir anulación— y su reaparición, mucho más tarde, coincidirá con una reconsideración de los principios de la política.

2. LA PRIMACÍA DEL HÉROE

Los dos primeros capítulos de *El Héroe*² dibujan de entrada el marco en el que se desarrolla la concepción del prototipo del héroe según Gracián. Este marco es la distinción entre ser y parecer, realidad y máscara, cosa y signo, es decir, un universo escindido en el que la añagaza, la trampa, la ilusión y el engaño son sus datos constitutivos.³ Esta concepción se desarrollará en toda su amplitud en *El Criticón*.⁴ En este texto, el universo cambia de aspecto y de forma en función de la visión que tienen de él dos personajes que van de peregrinos por el gran teatro del mundo. El mundo en general, tanto el natural como el social, es una fachada móvil y engañosa, que sufre una inversión general de valores.⁵ Todo el problema para cada uno de ellos estriba en no caer en la trampa de las apariencias engañosas, de las vanas ostentaciones, e, incluso, del lenguaje, que también está cifrado: cuando se habla, a menudo se dice más o distinto de lo que parece que se dice.

En este reino del engaño, que cala totalmente en las relaciones de los hombres,⁶ la regla de conducta permanente del héroe es ocultar a los otros la extensión de su capacidad y, a la vez, intentar penetrar en el corazón del otro.⁷ Esta regla no es un principio

2. OC, pp. 1-69, reedición de la traducción de Joseph de Courbeville, Champ libre, París, 1973.

3. Una teología del pecado es la que explica esta escisión del ser y aparecer, así como del reino correlativo del engaño en el mundo. La obra de Gracián se inscribe en el marco del pensamiento teológico de la Contrarreforma y participa plenamente de la estética barroca que es su expresión en el plano del arte. Cf. B. Pelegrín, *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Actes Sud, 1985.

4. *El Criticón*, OC, pp. 515-1011.

5. Cf. Augustin Redondo, «Monde à l'envers et conscience de crise dans le Criticón de Baltasar Gracián», en *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Vrin, París, 1979, pp. 83-97.

6. Henry Méchoulan, «Individu et société dans la pensée baroque espagnole», en *Studia leibnitiana*, Sonderheft 10, Franz Steiner Verlag.

7. Cf. *El Héroe*, I, OC, p. 8, trad. p. 19: «Jóvenes héroes, para quienes la gloria tiene encanto, vosotros que pretendéis la verdadera grandeza, esforzaos

de duplicidad propio del héroe, más bien es un medio para utilizar para sus propios fines la duplicidad universal. Se comprenden las dos primeras máximas del arte de conducta: 1. hacerse impenetrable, no mostrarse nunca tal cual es; 2. y, en particular, ocultar los sentimientos del corazón, no dejar que se conozcan las pasiones, porque sin esto el heroísmo sufrirá un golpe mortal. En efecto, mostrar nuestra pasión es darles a los demás unas armas que se volverán contra nosotros. Estas máximas suponen una interpretación de las relaciones interhumanas en términos de poder y de dominación: un hombre que ha comprendido a otro, está en situación de dominarlo; por el contrario, aquel a quien nadie comprende escapa al poder de los demás.

Se comprende que el heroísmo se defina ante todo como un autodomínio que debe procurar una ventaja y una superioridad sobre los demás. Este dominio de sí mismo tiene dos aspectos: uno práctico, pues se trata de una técnica que consiste en un arte de hablar y de actuar; el otro estético, que trata de una estilística de las maneras, de la gracia o de ese «no sé qué» indefinible sin el cual todas las técnicas del mundo serían ineficaces. Pero antes de abordar algunos puntos de esta técnica de dominio de sí y de esta estética del estilo, importa decir algunas palabras de las cualidades y de las perfecciones excepcionales que distinguen al héroe y que, cuando se encuentran agrupadas, hacen de él un ser extraordinario.

En la raíz de toda grandeza está primero el espíritu, o más exactamente el *entendimiento*. Esta parte principal se compone de otras dos: un *fondo de juicio* y una *elevación de ingenio* que, según Gracián, forman un prodigio cuando se encuentran.⁸ La armonía de estos atributos es esencial al héroe. Notemos de paso que Gracián da a esta división del *entendimiento* en *ingenio* y *juicio* el aspecto de una verdadera reforma de las categorías filosó-

en adquirir la perfección de que hablo. Que todos os conozcan para ser estimados por todos; pero que nadie os penetre: con esta conducta un fondo medio-crescente parece grande, y un gran fondo parece como infinito.»

8. *El Héroe*, III, OC, p. 9.

ficas de las facultades del alma.⁹ A la multiplicación de las facultades del alma en los filósofos, que conduce en definitiva a la confusión entre espíritu y voluntad, Gracián opone la distinción entre *ingenio* (cuya más fina expresión es *la agudeza*, lo que hay más acerado y penetrante en el espíritu), y *juicio* (que fundamenta la prudencia).

El espíritu y el juicio dependen de la naturaleza y del arte. Por un lado, la fuerza, la prontitud y la sutileza del espíritu son un don de la naturaleza o de Dios y son como destellos de la divinidad. Pero el espíritu también hace intervenir al arte, incluso al artificio. Esto explica el desarrollo monumental en Gracián de un arte del espíritu o de un *arte de ingenio*, que abre la retórica a un campo que, si no había ignorado, al menos había descuidado:

Los antiguos han encontrado unos métodos para el silogismo, un arte para el tropo; han dado forma a la agudeza poniéndola, por respeto o por desinterés, sólo en el temple del ingenio. Se contentaban con admirarla [...]. No llegaron a analizarla, hasta el punto de que no encontramos ningún estudio y mucho menos una definición de ella.¹⁰

No consideraré aquí más que dos características de este arte del espíritu: 1. En el Discurso III de su obra *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián se impone como objetivo *la agudeza de artificio*, que se refiere a la belleza sutil, por oposición a *la agudeza de perspicacia*, que da acceso a las verdades complejas, descubriendo la más secreta. 2. Los tropos o las figuras, que son unas formas para la retórica tradicional, se convierten en materia en el marco de su análisis de la agudeza de ingenio. Se trata, pues, de hablar de la forma o del estilo tomando como materia lo que, hasta entonces, no era considerado más que como forma:

9. Cf. la introducción a *La pointe ou l'art du génie (Agudeza y arte de ingenio)*, trad. integral por Michèle Gendreau-Massaloux y Pierre Laurens, prólogo de Marc Fumaroli, L'Age d'homme, París, 1983, pp. 17-33.

10. *La pointe ou l'art du génie*, op. cit., Discurso I, trad. p. 41.

El ingenio de agudeza usa unos tropos y unas figuras retóricas como instrumentos para expresar sus rasgos con refinamiento, pero éstos no rebasan el estadio de fundamentos materiales de la sutileza y, todo lo más, de adorno del pensamiento.¹¹

El análisis de la agudeza de artificio está ligado al uso de las palabras y del lenguaje. Se le considera como un aspecto constitutivo del héroe, porque a menudo una palabra o un rasgo de lenguaje inmortaliza un hecho o una acción.

Esta primera determinación del carácter del héroe basta para explicar el hecho de que el prototipo del héroe no se aplica solamente al hombre de guerra o al hombre de Estado, sino que puede abarcar también a otras clases de hombres, ya se ocupen de literatura, de erudición o de religión. No obstante, la lista de las actividades posibles del héroe no es ilimitada, en cambio, siempre se requiere que el cargo comporte alguna excelencia. Sin embargo, en el conjunto de menesteres que pueden dar lugar al desarrollo del prototipo del héroe, la figura del príncipe y la del guerrero mantienen su primacía.

Pero las perfecciones del espíritu no bastan para definir al héroe, es preciso que a ellas se añadan unas cualidades de corazón y de gusto. La necesidad que tiene el héroe de poseer un gran corazón se debe a que la acción o la ejecución pertenecen a una dimensión distinta de la del espíritu. Los efectos son proporcionados a las causas, de modo que es preciso tener un gran corazón para producir unas acciones de la misma naturaleza. Más allá de la gloria adquirida e incluso del exceso de adversidad, el corazón busca triunfos nuevos. Así, la magnanimidad y el valor ocupan el primer lugar en el orden de la acción. Además, es necesario que el héroe tenga un gusto excelente en la medida en que un espíritu elevado no se conjuga con un gusto mediocre. El arte aquí también desempeña su papel, hay una cultura del gusto, como hay una cultura del ingenio, que la naturaleza había empe-

11. *Ibid.*, Al lector, trad. p. 39.

zado (*hay cultura de gusto, así como de ingenio*). El gusto tasa el precio justo de las cosas, añade una estima proporcionada al valor del objeto.

Estas son las tres dimensiones espirituales, activas y estéticas, que configuran la persona del héroe, el cual, en un mundo escindido por la diferencia ontológica y existencial del ser y del parecer, realiza las grandes acciones y los altos hechos que se conservan en la memoria de la humanidad. Las cualidades y perfecciones del héroe solamente son tales porque son facultades de su ser que resplandecen a los ojos de los demás. Permiten obtener la eminencia en lo mejor, es decir, esta superioridad que singulariza al héroe y hace de él un ser que nunca es segundo ni copia de un modelo, sino un ser único en su género.

Sin embargo, se precisa mucho para que el paso de las cualidades del héroe a sus efectos sobre los demás sea inmediato. Este paso o transición exige un dominio de sí que se despliegue, como hemos indicado, en una técnica y en un estilo. La tecnología de sí mismo del héroe supone primeramente un conocimiento propio y, en particular, de su cualidad dominante. Este conocimiento debe escapar a la trampa deformante del falso espejo que somos para nosotros mismos. En otras palabras, los engaños de la apariencia no son solamente exteriores sino también interiores. El héroe primero debe descifrarse a sí mismo antes de penetrar en la máscara de los otros. Este conocimiento de sí mismo se requiere en la medida en que permite al héroe tomar conciencia del tipo de actividad en la que puede sobresalir, es decir, no equivocarse de heroísmo. Pero no es suficiente con conocerse, también tiene que conocer a la fortuna. El héroe de Gracián, en muchos aspectos como el príncipe de Maquiavelo, es elegido por ella. Conocer a la fortuna, es conocer el momento en que nos es favorable y el momento en el que se retira.

Este triple conocimiento, el de sí mismo, el de los demás y el de la fortuna, asegura al héroe un dominio de sí que toma la forma de un arte de sí. Sabemos ya que el hecho de desvelar sus pasio-

nes conduce al héroe a su perdición. El arte de sí intenta ocultar su interior, su ser o su fondo a falta de poder modificar su naturaleza. Los principales escollos del heroísmo se encuentran paradójicamente en las cualidades mismas que lo constituyen, porque estas cualidades en todo momento corren el riesgo de llevar al que las posee a una cólera sin freno y a una codicia sin medida. Por ello, si las pasiones entran necesariamente en la inclinación del héroe, deben permanecer ocultas; sin esto el valor se torna en cólera y el amor a la gloria en codicia.

Pero el héroe sólo alcanza su plena forma y se convierte verdaderamente en artista de sí mismo, cuando la técnica de sí se refuerza con una gracia, con unas maneras y un estilo que aportan este suplemento que no es nada y a la vez lo es todo. No es nada, porque no se puede definir y es casi imperceptible; lo es todo porque sin él las máximas de conducta se reducen a un ejercicio apurado e ineficaz. La concepción del héroe en Gracián es, en su momento último, una concepción estética. Y es que nada es más difícil que jugar con el parecer. La apariencia no se maneja fácilmente, precisamente porque no hay que dar a los demás la impresión de que se emplea. El principal escollo del heroísmo es aquí la afectación, que no es más que una degradación de la ostentación que deja ver lo que no hay que mostrar, es decir, se deja ver como una alabanza muda de sí mismo. La afectación es una ostentación que se traiciona a sí misma. Así pues, hay que reforzar el artificio con un segundo artificio que encubre al primero y lo convierte en naturaleza. De ahí que Gracián desarrolle una estética del estilo, de la forma y de la gracia que culmina en la noción de *despejo*, que designa un «no sé qué» posible de reconocer sin poder definirlo. La estética del *despejo* es una estética de la superficie, que paradójicamente llega al fondo de las perfecciones y de los valores, porque sin ello nada podría elevarse hasta la excelencia.

Esta es la figura del héroe de Gracián: depende a la vez de una técnica y de una estética que tiene por objeto él mismo individualmente. Esta consideración es importante ya que si, como hemos

subrayado, la acción política no constituye el único campo en el que puede manifestarse el heroísmo, el hombre de Estado nos da, sin embargo, el tipo heroico por excelencia en la medida en que conjuga valentía y prudencia. ¿Hay que decir por esto que en Gracián la concepción del héroe se vincula a la política? Las numerosas referencias a la acción política o militar, a los hombres de Estado antiguos o más recientes que sirven para ilustrar la conducta y el carácter del héroe, podrían llevarnos a pensar así. Las posibles comparaciones con Maquiavelo parecen ir en el mismo sentido de afirmar la existencia de una política fundada en esta idea del héroe. En efecto, ¿no dedicó Gracián una obra que titula *El Político* a Fernando el Católico?

Yo opongo un rey a todos los reyes que lo han precedido, y lo propongo a todos los reyes que vendrán después de él. Es Don Fernando el Católico, el gran maestro en el arte de reinar, *el oráculo mayor de la razón de Estado*.¹²

La noción de razón de Estado —punto central del pensamiento político de la época— que aparece desde las primeras líneas de la obra, parece apoyar la idea de una política del héroe. Ahora bien, es forzoso hacer constar que, en este texto, Gracián nos ofrece, más que un tratado político del arte de gobernar, un tratado del gobierno de sí que hace de Fernando el Católico el más perfecto y el más grande de los reyes. Además, el concepto de razón de Estado no se inscribe aquí en modo alguno en la perspectiva de un maquiavelismo político.¹³ Todo lo contrario, en el texto citado, este concepto designa lo que los contemporáneos de Gracián llaman la verdadera razón de Estado e identifican con la ley divina. Esta verdadera razón de Estado ha servido de punta de

12. *El Político Don Fernando el Católico*, OC, p. 37, trad. Joseph de Courbeville, Ediciones Gérard Lebovici, París, 1984, p. 19.

13. Hablamos aquí de maquiavelismo o de posteridad política de Maquiavelo y no de Maquiavelo mismo, porque, como todos sabemos, la noción de razón de Estado no existe en la obra del autor de *El Príncipe*.

lanza para el combate contra el maquiavelismo a toda una categoría de pensadores españoles que intentaban instaurar una subordinación de lo político a lo religioso. La obra de Gracián no es tanto un tratado político como una estética con finalidad religiosa del héroe político. El propio juicio de intenciones de la obra lo atestigua en cierto modo:

Esta obra más que un cuerpo de historia, será el alma de la política de Fernando; más que un relato de sus hechos, será un discurso sobre su manera de tener éxito en ellos; más que un panegírico de un solo rey, una crítica de varios.¹⁴

Este discurso sobre el alma de la política y la manera de conseguir el éxito en ella sólo conserva del *Príncipe* de Maquiavelo los aspectos que descartarán los teóricos de la razón de Estado, para elaborar unos modos de racionalización de la práctica gubernamental que tienen por objeto el poder del Estado y no el del príncipe.

Pero la figura del héroe de Gracián está fuera de tiempo por otra razón todavía: la constitución de una teoría del individuo que implica su destitución.

3. LA DESTITUCIÓN DEL HÉROE

La destitución del héroe se da bajo la forma de un resultado en un autor más tardío como La Rochefoucauld. La comparación de La Rochefoucauld con Gracián está justificada no sólo por el hecho de que no es un pensador sistemático sino un moralista autor de máximas, sino también y sobre todo porque la reinterpretación del tipo heroico ocupa en él un lugar descolante. La destitución como resultado teórico podrá restablecerse después en la perspectiva de unas elaboraciones teóricas de mayor fuerza. Comencemos por el resultado:

14. *El Político Don Fernando el Católico*, OC, p. 37, trad. p. 19.

La desigualdad que se observa en la valentía de un número infinito de hombres valientes se debe a que la muerte se presenta a su imaginación de un modo diferente, y se le hace presente más en un tiempo que en otro. Así sucede que, después de haber despreciado lo que no conocían, temen al fin lo que conocen. Hay que evitar considerarla en todas sus circunstancias, si no se quiere creer que sea el mayor de los males. Los más hábiles y los más valerosos son los que emplean los pretextos más razonables para impedir considerarla. Pero todo hombre que sabe verla tal como es, encuentra que es algo espantoso [...]. Igualmente es conocer mal los efectos del amor propio, el pensar que pueda ayudarnos a no hacer caso de lo que debe necesariamente destruirlo, y la razón, en la que creemos encontrar tantos recursos, es demasiado débil en este encuentro para persuadirnos de lo que queremos.¹⁵

Tres observaciones a propósito de este texto.

1. En primer lugar, encontramos, trasladadas a La Rochefoucauld, unas descripciones del mundo social y de la conducta humana que figuran en Gracián, sin que ello implique la existencia de una influencia del segundo sobre el primero. En particular, la diferencia entre el ser y el parecer, el poder engañoso de la apariencia, la reinterpretación de la vida pasional en este marco, el deseo de gloria casi ilimitado que anima a ciertos hombres y los lleva a dominar a otros. También encontramos algunos aspectos del carácter del héroe: «Aunque la naturaleza dé algunas ventajas, no es ella sola, sino la fortuna con ella la que hace los héroes».¹⁶ Sin embargo, estas descripciones se desarrollan dentro de un contexto moral que invierte su significado:¹⁷ lejos de especificar la singularidad y la supe-

15. La Rochefoucauld, *Maximes*, edición de 1678, máxima 504, ed. J. Truchet, Garnier, París, 1967, pp. 114-115.

16. *Ibid.*, máx. 53, p. 18.

17. En su libro *Morales du Grand Siècle* (Gallimard, París, 1948, reed. en Gallimard «Idées», 1976, p. 155-180), Paul Bénichou analizaba con gran fuerza y claridad, bajo el título «La démolition du héros», la manera como la teología moral pesimista de origen agustiniano y jansenista que es la base de la antropología de las *Máximas* conducía a una destrucción del ideal heroico de

rrioridad de la naturaleza de un individuo excepcional, lo reinscriben en la perspectiva de un análisis universalizable del comportamiento humano. Dicho de otro modo, el carácter del héroe se reinterpreta a partir de un principio de explicación válido, excepto por alguna diferencia modal, para la condición humana en general.

Quando los grandes hombres se dejan abatir por la magnitud de sus infortunios, muestran que sólo los soportaban por la fuerza de su ambición, y no por la de su alma y que, pese a su gran vanidad, los héroes están hechos como los otros hombres.¹⁸

La grandeza del héroe viene a ser, pues, la grandeza imaginaria de una vana ilusión; lo que el héroe conserva de realidad le es común con los otros hombres. Igualmente, en el texto anterior, la desigualdad de valentía, en donde se supone que reside el desprecio a la muerte, es en realidad la manera por la que algunos hombres se excusan en conocerla. El heroísmo, vaciado de su contenido, queda como una figura afectada de negatividad. La desproporción entre los grandes hombres y las gentes comunes no es más que una caracterización irónica para calificar dos comportamientos que sólo difieren en la modalidad:

El desprecio que los grandes hombres manifiestan por la muerte, el apego a la gloria es lo que les priva de su visión; en cambio, en

la aristocracia y, más generalmente, de «toda forma de espiritualismo, incluso cristiano, que no va acompañada de una negación absoluta de los valores humanos, [de] toda forma de virtud o de grandeza sospechosa de pactar con la naturaleza y con el instinto» (*ibid.*, p. 127). Paul Bénichou tenía presente principalmente al héroe tal como lo había concebido Corneille. Aunque nos parezca que los análisis del autor conservan toda su fuerza de convicción, veremos no obstante en la antropología de La Rochefoucauld menos una demolición del héroe que una reinterpretación de sus determinaciones más características. Lo que viene a ser negar la consistencia propia del héroe, pero también conservar sus rasgos bajo el aspecto de la figura ilusoria con la que algunos hombres dibujan imaginariamente su propia vida y su conducta.

18. *Maximes*, máx. 24.

las gentes comunes el efecto de sus cortas luces les impide conocer la magnitud de su desgracia y les deja la libertad de pensar en otra cosa.¹⁹

2. En la destitución del héroe se realizan tres operaciones: descentrado, devaluación y universalización.

Comencemos por el descentrado. Hemos visto que, en Gracián, el conocimiento de sí mismo es a una de las condiciones esenciales del heroísmo. Mejor dicho, la especificidad del héroe consiste, en primer lugar, en alcanzar la verdad sobre sí mismo. Ahora bien, en La Rochefoucauld, pasa exactamente lo contrario: toda la fuerza del heroísmo consiste a partir de ahora en un desconocimiento o una ceguera sobre sí mismo. El deseo de gloria no es nada más que la imagen de una pretensión ilusoria de un dominio sobre sí y sobre los demás. El descentrado con respecto a sí mismo, en un sentido, reconduce al héroe a la condición común de los hombres y, en otro sentido, permite conocer el proceso que lo distingue. En lo sucesivo, es el amor propio el que nos da este doble principio de explicación, porque envuelve esencialmente un poder de ilusión sobre sí mismo, y porque esta ilusión puede adoptar diversas formas.

No se puede atravesar las tinieblas de sus abismos ni medir su profundidad [se trata del amor propio]. Ahí está a cubierto de los ojos más penetrantes, ha dado mil vueltas y revueltas, todas imperceptibles. Ahí a menudo se muestra insensible a sí mismo, concibe, alimenta y cría, sin saberlo, un gran número de afectos y de odios; forma algunos tan monstruosos que, cuando los ha sacado a la luz, los niega o no puede resolverse a reconocerlos como propios.²⁰

La devaluación de las cualidades de corazón y de gusto está en correlación directa con el descentrado de sí. En una simetría, una vez más sorprendente, con respecto a las posiciones de Gracián sobre el gran corazón y la excelencia del gusto, La Roche-

19. *Ibid.*, máx. 504.

20. *Maximes* (1.^a edición de 1664), máx. 1.

foucauld pone en el principio de las grandes acciones unas pasiones mediocres y le quita al gusto la capacidad de una justa evaluación de las cosas.

Sobre el primer punto: Estas grandes y brillantes acciones que deslumbran la vista, las exhiben los políticos como efectos de los grandes proyectos, en lugar de lo que son ordinariamente, efectos del humor y las pasiones. Así la guerra entre Augusto y Antonio, que se atribuye a la ambición que tenían de hacerse los amos del mundo, quizá no fuera más que un efecto de los celos.²¹

Sobre el segundo punto: En todas estas diferencias de gusto que se acaban de señalar, es muy raro, casi imposible, encontrar esta clase de buen gusto que sabe dar su precio a las cosas, que conoce todo su valor y que se dirige generalmente a todo [...]. Cuando se trata de nosotros, nuestro gusto no tiene ya esta exactitud tan necesaria, la preocupación lo trastorna, todo lo que se refiere a nosotros se nos presenta bajo otra apariencia.²²

Se comprende, pues, que ya no pueda concebirse el heroísmo como el modo de la primacía, sino como la forma de un efecto particular del principio universal del amor propio. En lo sucesivo, las jerarquías y las distinciones no pueden tener otro contenido que establecerlas, sobre el fondo de una condición común, en su origen (el amor propio) y en su prueba última (la muerte), para todos los hombres: «Cualquiera que sea la desproporción que haya entre los grandes hombres y las gentes comunes, hemos visto mil veces a los unos y a los otros recibir la muerte con la misma cara [...]».²³

3. Deseo de gloria y desprecio a la muerte son dos máscaras imaginarias de estos dos conceptos: amor de sí/miedo a la muerte, que definen la condición del héroe destronado y lo reconducen como el hombre caído. Hay, por supuesto, una teoría del

21. *Maximes*, máx. 7.

22. *Réflexions diverses*, X, «Des goûts», edición Truchet, *op.cit.*, pp. 202-203.

23. *Maximes*, máx. 504.

pecado que subyace a esta figura antiheroica del hombre en su —segunda— naturaleza, así como unas implicaciones políticas. Pascal nos ofrece su elaboración teórica más significativa.

Uno de los aspectos más importantes de la antropología teológica, que destruye al héroe para reconducirlo hacia el hombre caído, consiste en una reinterpretación del amor de sí y del temor a la muerte. Esta reinterpretación, profundamente marcada por el agustinismo, introduce la distinción de los dos estados de la naturaleza humana (según que consideremos al hombre como el Adán creado o como el Adán pecador) definidos por Pascal en *Écrits sur la Grâce* y en la carta del 17 de octubre de 1651.²⁴ De los dos estados del hombre resulta que el amor de sí y el temor a la muerte no pueden ser considerados unívocamente. En efecto, cuando se pasa de la primera a la segunda naturaleza del hombre, este amor y este temor permanecen idénticos a sí mismos como tendencias naturales y universales, pero sufren una modificación fundamental en su objeto, su valor y su significado. En Adán creado, el hombre está animado de un amor infinito a Dios y de un amor finito a sí mismo con referencia a Dios. La proporción del amor (infinito o finito) con su objeto (infinito o finito) está regulada por el orden de dependencia justa del hombre a Dios. Este orden de dependencia y esta proporción se encuentran en el horror a la muerte. Éste, en efecto, «era natural para Adán inocente, porque, siendo su vida muy agradable a Dios, debía ser agradable para el hombre: y la muerte era horrible, cuando ponía fin a una vida conforme a la voluntad de Dios».²⁵ Sin embargo, por la inversión del orden de dependencia (entre el hombre y Dios) en Adán pecador, el amor que el hombre se tiene se convierte en un amor propio que sólo se refiere a sí mismo, según una doble

24. Carta a M. y Mme. Périer sobre la muerte de su padre, 17 de octubre de 1651, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Lafuma, Seuil, París, 1063, pp. 275 B-279 B.

25. Carta del 17 de octubre de 1651, p. 277 B.

modalidad por la que el hombre se constituye a la vez en el centro de sí mismo y en el centro de todo lo que no es él:

Así se ha amado a él solo, y a todas las cosas para él, es decir, infinitamente. Éste es el origen del amor propio. Era natural para Adán, y justo en su inocencia; pero se volvió criminal e immoderado después de su pecado.²⁶

El amor a sí mismo se hace entonces concupiscencia —en sus tres formas—²⁷ unida a la ignorancia del verdadero bien. Correlativamente, el horror a la muerte se hace injusto y defectuoso en nosotros.²⁸ El hombre concebido en la figura de Adán pecador no tendrá más afán que intentar asegurar desesperadamente ser el foco de su yo (deseo de gloria, de poder y de riqueza) e impedirle pensar en la muerte (diversión).²⁹ El deseo de grandeza, en lo sucesivo, ya no es más que la otra cara de la miseria.

La reinterpretación (devaluación) y la extensión (a la humanidad entera) de los rasgos que se suponía que caracterizaban al héroe, permiten comprender la desaparición de la figura total del héroe en la teoría política. El orden político no depende ya de la virtud o del valor del príncipe. El gobierno de los hombres ya no tiene como modelo y condición de su éxito el gobierno de sí. El orden político resulta de la dinámica interna de la concupiscencia universal. Lo que se trata de comprender es el proceso por el cual el orden sale del desorden, la justicia de la fuerza, la moral del odio: «Se han fundamentado y sacado de la concupiscencia unas reglas admirables de policía, de moral y de justicia. Pero en el fondo, este ruin fondo del hombre, este *figmentum malum*

26. *Ibid.*

27. Cf. fr. 545.

28. Carta del 17 de octubre de 1651, p. 278 A.

29. Se encontrará una cuasi identidad textual en Pascal (fr. 597) y en La Rochefoucauld sobre este punto (*Réflexions morales, op. cit.*, p. 283).

sólo está encubierto. No se ha suprimido».³⁰ Los mecanismos de establecimiento del poder se convierten en el objeto propio de la política. La política, arrancada de la dimensión ético-estética del gobierno de sí, puede ser fundamentada en su orden (el de la concupiscencia) como regulación del comportamiento de unos hombres cuyo deseo generalizado de preeminencia no es más que el resultado de un desposeimiento de sí:

Si ellos [Platón y Aristóteles] han escrito de política era como para poner orden en una casa de locos. Y si han aparentado que hablaban como de una gran cosa, es porque sabían que los locos a los que hablaban creían ser reyes o emperadores. Tienen en cuenta sus principios para moderar su locura lo mejor que se pueda.³¹

Las cuestiones centrales de la política son ahora las del origen, justificación y funcionamiento del poder. El origen del poder³² está en el paso de un ejercicio de la fuerza inicial que establece un partido dominante, al funcionamiento simbólico que asegura la reproducción del poder adquirido. Si hay un paso necesario de la necesidad a la imaginación, es porque el poder político no puede fundamentarse únicamente en la fuerza: al contrario, supone que la guerra debe cesar y que el poder se institucionalice en forma de unos signos y unos códigos sociales («este hábito es una fuerza»)³³ El problema de la justificación está directamente ligado al de la institucionalización por los signos. La fuerza sólo puede establecerse válidamente si no aparece como una fuerza tiránica. De ahí el problema: cómo emparejar la fuerza y la justicia. Pero, a falta de poder regular lo político según un ideal de justicia³⁴ o según una ley natural,³⁵ se justifica la fuerza:

30. Fr. 211.

31. Fr. 533.

32. Cf. fr. 828.

33. Fr. 89.

34. Cf. fr. 44.

35. Cf. fr. 60.

«No pudiendo fortificar la justicia se ha justificado la fuerza a fin de que lo justo y lo fuerte estén juntos y haya paz, que es el soberano bien». ³⁶ Por último, sobre la cuestión del funcionamiento del poder, el orden político aparece, siempre a distancia de su propia verdad, como el reino de la inadecuación. Se podría entrar en la cuestión de las opiniones del pueblo ³⁷ o en la gradación de los puntos de vista. ³⁸ Más esencial es, tal vez, que la inadecuación se deba a que el orden político implica una dimensión de lo oculto. Así, el establecimiento de los grandes se apoya en la verdad oculta de su estado natural, ³⁹ y así también las leyes y las costumbres sólo poseen su autoridad y su apariencia de justicia porque se oculta la «verdad de la usurpación». ⁴⁰

Sin embargo, la desmitificación del héroe real llegó a su punto culminante en el momento mismo en que parece restablecerse la idea de un conocimiento o de un gobierno de sí del príncipe. Como el hombre que ha sido nombrado rey por error del pueblo, los grandes están obligados a tener un doble pensamiento:

Si el pensamiento público os eleva por encima del común de los hombres, que el otro os haga bajar y os mantenga en una perfecta igualdad con todos los hombres; porque éste es vuestro estado natural. ⁴¹

El conocimiento que los grandes, príncipes o reyes, deben tener de sí mismos, implica también un desdoblamiento de sí que desencanta las grandezas establecidas y el prestigio de la apariencia con la conciencia de la igualdad de la naturaleza de los hombres.

36. Fr. 81; cf. fr. 85, 103.

37. Cf. fr. 93.

38. Cf. fr. 90.

39. Cf. *Trois discours sur la condition des grands*, op. cit., p. 366 A y B.

40. Fr. 60; cf. más adelante capítulo XII «Hobbes y Pascal: dos modelos de teoría del poder».

41. *Trois discours sur la condition des grands*, op. cit., p. 366 B.

4. EL INDIVIDUO COMO ANTIHÉROE

El nacimiento de una concepción antiheroica del individuo no es exclusivamente el resultado de una antropología teológica del hombre caído. Esta idea tiene un alcance mucho más general, y las teorías políticas dominantes del pensamiento moderno parecen, dentro de su misma diversidad, estar ligadas a ella. Cuando nos remontamos de La Rochefoucauld y de Pascal a Hobbes, que escribe sus principales obras en la misma época en que Gracián redactaba las suyas, encontramos una reinterpretación de los rasgos característicos del héroe, por su universalización y su subordinación a unas tendencias comunes a la humanidad entera. El alcance teórico de la inversión del héroe en antihéroe supera ampliamente una corriente de pensamiento determinada. Se pueden señalar algunos de sus retos en la ética de Hobbes a propósito de la teoría de las pasiones, de la definición del deseo de poder, del concepto valor y de la importancia de un hombre.

En primer lugar, sabemos que Hobbes fundamenta su deducción de la vida pasional y de relación del hombre sobre dos principios: el deseo de la conservación propia y el temor a la muerte (violenta), que son las dos caras de una sola tendencia del individuo a perseverar en su ser. ⁴² De este posicionamiento de principio resulta una redefinición del conjunto de las pasiones que homogeneiza la economía del sistema de los afectos humanos con una reinterpretación de las determinaciones que, tradicionalmente, podían tener el carácter de virtudes aristocráticas. Incluso podemos seguir en Hobbes este trabajo de reinterpretación, por ejemplo en el caso del valor y de la magnanimidad. Hobbes pasa de una definición del valor como «la ausencia de temor en presencia de cualquier mal» o, en sentido más restringido, «el desprecio a las

42. Cf. Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987, pp. 255-309.

heridas y a la muerte»,⁴³ a una definición que hace de él una pasión compleja en la que se conjugan la aversión (es decir el temor) de un mal y la esperanza de superar su perjuicio.⁴⁴ Igualmente, la magnanimidad pasa de ser considerada como gloria bien fundada sobre la experiencia cierta de la posesión de un poder suficiente⁴⁵ al de simple desprecio (sin referencia a su carácter bien fundado) de los auxilios e impedimentos mínimos.⁴⁶ Más comúnmente, Hobbes rechaza la distinción tradicional entre pasión de lo concupiscible y pasión de lo irascible, por reducción de las segundas a las primeras. En segundo lugar, el deseo de poder, lejos de ser propio de un pequeño número de hombres, globaliza a la humanidad entera: «Pongo en primer lugar, a título de inclinación general de toda la humanidad, un afán perpetuo y sin tregua de adquirir poder, un afán que sólo cesa con la muerte».⁴⁷ En tercer lugar, el valor o la importancia de un hombre pierde su carácter moral o ejemplarizador para reducirse, como en el caso de las cosas, a su precio en un sistema generalizado de intercambio mutuo de servicios. Así pues, el valor no es «una grandeza absoluta, sino algo que depende de la necesidad y del juicio de los otros».⁴⁸ En este contexto, la pretensión universal de los hombres de estimarse y hacerse estimar por encima de toda ponderación, se convierte, paradójicamente, en la prueba más segura de su igualdad.

Así, la búsqueda del poder, de la gloria, de la victoria real o simbólica, reinterpretada a partir del deseo de perseverar en el ser, lejos de caracterizar la preeminencia o la excelencia de un tipo particular de hombre, es sólo el resultado de un esfuerzo interminable para vencer un temor a la muerte que iguala las condiciones.

43. Cf. *EL*, I, IX, 4, p. 38. Cf. Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, París, Belin, 1991, p. 55-91.

44. Cf. *Lev*, VI, p. 123/p. 51.

45. Cf. *EL*, I, IX, 20, p. 47.

46. Cf. *Lev*, VI, p. 123/p. 52.

47. *Ibid.*, XI, p. 161/p. 96.

48. *Ibid.*, X, p. 152/p. 83.

Solamente consideraremos dos de las consecuencias políticas de la desaparición del prototipo de héroe. Por una parte, falta toda precisión que pueda caracterizar al soberano por unas cualidades naturales o por un tipo de educación. La cuestión está totalmente desplazada de la institución (o educación) del príncipe a la institución del Estado. La convención social fundadora tiene la función de proporcionar las condiciones jurídicas de la existencia del poder, y no la de designar el tipo de hombre que será apto para asumirlo. Por otra parte, en la teoría del ser artificial del Estado, los conceptos de soberanía y de persona civil sólo confieren en definitiva al soberano una función de mediación en la constitución jurídica del orden político.

De ese modo, podemos decir que la abolición del héroe en las doctrinas antropológicas del siglo XVII figura entre las condiciones por las que la teoría política se desplaza de una consideración del príncipe a una racionalización de los mecanismos del poder y de la institución del Estado.

Capítulo III

La idea hobbesiana de filosofía política

1. CRISIS Y PROYECTO

¿Qué dice exactamente la filosofía política de Hobbes? Para responder adecuadamente, conviene ante todo situarla en el marco más general de su filosofía. La elaboración de esta filosofía se sitúa en el punto de encuentro de un proyecto y de una crisis. El proyecto era considerable y, en algunos aspectos, comparable a los de algunos de sus grandes contemporáneos. Hobbes creía, en efecto, emprender una reconstrucción racional del saber humano en su conjunto a fin de introducir en él el orden, la certeza y la verdad. Esta reconstrucción racional suponía emprender un doble camino. El primero, analítico, pretendía alcanzar, con la aplicación de un método resolutivo, los conceptos más universales y los términos más generales, por encima de los cuales no cabe que se eleve el conocimiento humano. El segundo, sintético, por la aplicación de un método compositivo, tenía por objeto encontrar o producir progresivamente, según una deducción rigurosa, todos los conocimientos a los que el hombre podría llegar. A diferencia de Descartes, que ambicionaba también llegar al conocimiento deductivo de todas las cosas que el hombre puede saber, la especificidad del propósito de Hobbes radicaba, por una parte, en que las preocupaciones lingüísticas recobraban un lugar preponderante y, por otra, en que creía reintroducir la política en el campo de la filosofía. La crisis era de un orden distinto al proyecto, pero tan considerable como éste. Se trataba del comienzo de la guerra civil inglesa, cuya historia debía escribir más tarde el propio Hobbes en una obra titulada *Behemoth*. Las

primeras líneas de esta obra subrayan suficientemente la importancia que esta crisis tuvo para el filósofo:

Si en el tiempo y en el espacio hubiese grados de alto y bajo, creo verdaderamente que el punto más elevado del tiempo sería el período transcurrido entre los años 1640 y 1660. Porque aquel que, desde este lugar como desde la montaña del Diablo, hubiese considerado el mundo y observado las acciones de los hombres, particularmente en Inglaterra, hubiese podido contemplar el espectáculo de todas las clases de injusticia y de todas las formas de locura que el mundo pueda ofrecer.¹

La guerra civil, que trastornó profundamente las estructuras políticas y sociales de Inglaterra, confirmó a Hobbes que correspondía a la filosofía, como si antes no se hubiera hecho nada, fundamentar el saber político de modo que se hiciese ver a los hombres la necesidad del Estado y su estructura interna, con vistas a evitar la discordia, el conflicto y la guerra. La filosofía civil debía construir teóricamente un saber cuya función fuera de carácter práctico. Esta utilidad práctica de la filosofía de Hobbes la subrayaría en el *Leviathan* oponiéndola a la vana filosofía de los inventores de utopías:

Ni Platón, ni ningún otro filósofo han puesto en orden, ni probado de manera suficiente, ni siquiera probable todos los teoremas de moral creados para enseñar a los hombres a gobernar y a obedecer; espero que en un momento u otro mi trabajo pueda ir a parar a manos de algún soberano que lo conozca por sí mismo (porque es corto, me parece, y claro) sin la ayuda de un intérprete interesado o envidioso, y que, con el ejercicio de su plena soberanía, dando su protección a la enseñanza oficial de mi obra, convierta esta verdad especulativa en utilidad práctica.²

1. *B*, I, edición Tönnies, Londres Frank Cass, 1969, p. 1; *Oeuvres de Hobbes*, t. IX, introd., trad. y notas de Luc Borot, Vrin, París, 1990, p. 39.

2. *Lev*, XXXI, pp. 407-408/p. 392.

Hay en esta afirmación menos ingenuidad de lo que pueda creerse a simple vista tras una primera lectura. Hay, en cambio, mucha fe en la razón. Contrariamente a la imagen caricaturesca que se ha dado a menudo, la eficacia práctica de la filosofía política en Hobbes se apoya en la idea de que el uso y el desarrollo de la razón, tanto del lado del detentador del poder como del lado de los súbditos, son el medio más seguro de mantener la estabilidad del Estado y la paz civil, es decir, en definitiva, el ser y el bienestar de los individuos.

Las dos obras que acabamos de citar, *Behemoth* y *Leviathan*,³ definen así una antinomia: la que opone la existencia conflictiva y miserable de los hombres cuando es destruido el Estado, por una parte, y por otra, la existencia tranquila e industriosa que llevan cuando se aplica la justicia garantizada por el poder soberano del Estado. La experiencia del proceso de descomposición social que acompaña a la disolución del Estado ha contribuido a que nuestro filósofo formulase unas preguntas que animarán su pensamiento: ¿por qué las sociedades y los Estados pueden ser destruidos? ¿Por qué razón los hombres son conducidos a veces a la rebelión, a la sedición y a la guerra?

Esta doble pregunta carecería de novedad si hubiese llevado a Hobbes a la investigación de las causas fácticas del nacimiento y de la caída de los Estados. Ahora bien, no es éste el caso. La búsqueda de las causas, tomada dentro del marco del proyecto filosófico general del filósofo inglés, cambiaba totalmente de sentido: no podía ya mantenerse en el plano de un análisis de los hechos históricos. Al contrario, implicaba pasar del conocimiento de las causas de los hechos al de las causas de los principios, es decir, del relato a la deducción, de las circunstancias particulares a los principios universales, de la his-

3. Behemot y Leviatán son dos nombres de animales, el uno terrestre y el otro marino, que Hobbes toma del libro de Job. El primero simboliza para él la violencia de la guerra civil, mientras que el segundo significa el eminente poder del Estado.

toria civil a la filosofía civil. Uno de los virajes más importantes que Hobbes realiza en el campo de la filosofía política o civil consiste en darle un razonamiento demostrativo, descubriendo sus principios no en la historia sino en la naturaleza humana. De este modo inventó un nuevo estilo de pensamiento o, si se prefiere, una nueva manera de plantear el problema político, que a partir de entonces quedaba separado de las circunstancias particulares de las épocas, los lugares o las costumbres de los pueblos. En otras palabras, la historia se convertía en una fuente de ejemplos de los que eventualmente podían sacarse unas lecciones, pero no en una fuente de principios de los que pudiesen deducirse unas consecuencias. Sin embargo, en estas consecuencias deducidas de principios debía, según Hobbes, consistir la filosofía política. Este nuevo estilo de pensamiento, desde luego, iba a repercutir sobre el contenido del problema político mismo: ¿por qué los hombres libres por naturaleza, iguales e independientes son inducidos a asociarse para constituir un Estado? ¿Cómo una multiplicidad de voluntades individuales puede dar origen a una voluntad política única? ¿Cuáles son las causas internas que debilitan y acaban por destruir el Estado? Decíamos que la elaboración de la filosofía se situaba en el punto de encuentro de un proyecto y de una crisis, pero el proyecto modifica el sentido de la crisis para dar origen a un saber ético y político nuevo.

2. LOS *ELEMENTS OF LAW*:

CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO Y FUNCIÓN DEL ESTADO

Hobbes ha reescrito y ha reelaborado varias veces su doctrina ética y política. Los *Elements of Law* son su primera versión. Dos hechos significativos, el uno externo y el otro interno, deben ser tenidos en cuenta en la lectura de esta obra.

El hecho externo es que la obra, escrita en inglés en 1640, fue publicada diez años más tarde en forma de dos tratados separados, el primero lleva por título *Human Nature* y el segundo *De*

corpore politico.⁴ Aunque los títulos de estos dos tratados no hayan sido escogidos por el propio Hobbes, designan los temas principales abordados en la obra. Así, en el momento de la transición,⁵ Hobbes escribe: «La primera parte de este tratado está dedicada enteramente al estudio del poder natural y del estado natural del hombre [...] En ésta [la segunda parte], se estudia la naturaleza del cuerpo político y sus leyes, también llamadas leyes civiles».⁶ Esta simple presentación del plan de la obra manifiesta dos decisiones fundamentales que determinan su contenido. Por una parte, el estudio de la constitución interna del individuo y el de las relaciones establecidas entre los hombres podrán hacerse con independencia de toda consideración sobre el Estado. Mejor dicho, lo que Hobbes llama estado de naturaleza designa precisamente la condición de los hombres fuera de la existencia del poder político. Por otra parte, ya no podrá considerarse al Estado o cuerpo político como una realidad natural producida por una tendencia espontánea, sino, al contrario, como una realidad artificial creada por la voluntad. Esta doble decisión tendrá unas consecuencias que rebasarán la obra del propio Hobbes; por un lado, abre el camino a los numerosos tratados sobre la naturaleza humana que se suceden en los siglos XVII y XVIII y, por otro lado, traza el camino de las teorías políticas para las que la existencia del Estado está subordinada a la preservación del ser y del bienestar de los individuos. Pero Hobbes no se contenta con abrir y trazar caminos, él mismo acomete resueltamente el definir la constitución de las facultades cognoscitivas y pasionales del hombre, para mostrar cómo el despliegue de las relaciones interhumanas conduce irresistiblemente a un conflicto universal, que pone en peligro la existencia del hombre individualmente y, por último, demostrar la creación voluntaria del Estado.

4. Paradójicamente se dio este título en latín a un tratado escrito en inglés.

5. Este momento de transición no corresponde al tiempo en que los editores de 1650 habían dividido la obra original para hacer dos tratados.

6. *EL*, II, I, 1, pp. 107-108.

En el plano de la constitución afectiva y cognoscitiva del individuo, el hombre se caracteriza por ser un ente de deseos y de palabra. El hombre es en primer lugar un ser de deseos. Las seis pasiones primitivas (apetito/aversión, amor/odio, placer/dolor) que definen su individualidad, son únicamente modalidades o especificaciones de una tendencia primitiva: el deseo. ¿Qué es el deseo? El deseo es un esfuerzo (*conatus, endeavour*) por el que tendemos a buscar lo que contribuye a preservar nuestro ser. El objeto del deseo es, desde luego, un objeto exterior que ayude a mantener nuestro ser, pero es también, y más fundamentalmente, nuestro mismo ser. Lo que deseamos más que cualquier otra cosa, lo que fundamenta el deseo de las cosas exteriores, es el deseo de continuar siendo. El deseo es ante todo un deseo de sí. A partir de este deseo fundamental de uno mismo, se opera una primera diferenciación en función de nuestras relaciones con los objetos exteriores. Y según busquemos un objeto que pueda contribuir a mantener nuestro ser o nos alejemos de un objeto que pueda perjudicarnos, sentimos apetito o aversión. Este primer par de pasiones tiene dos modalidades. En primer lugar, cuando está presente el objeto del apetito o de la aversión, se habla de objeto de amor y objeto de odio. En segundo lugar, cuando el apetito o la aversión se consideran como lo que produce en nosotros un efecto subjetivo agradable o desagradable, se habla entonces de placer o de dolor.

Esta definición de la vida afectiva del hombre en función del deseo de sí permite comprender que no haya en él un fin último exterior a la existencia humana misma. Por consiguiente, la felicidad no puede consistir en el reposo y la satisfacción que procura la posesión de un objeto último de amor, sino al contrario, en la persecución constante y constantemente renovada del placer: «En vista de que todo placer es apetito, y que el apetito presume un fin más lejano, sólo podría satisfacerse en la continuación [...]. Por consiguiente, la felicidad (entendida como el placer continuo) no consiste en haber alcanzado el éxito, sino en haberlo alcanzado en el momento presente».⁷ Así, el hombre, como

7. *Ibid.*, I, VII, 7, p. 30.

ser de deseos, estará constantemente en movimiento, en busca de satisfacciones y de placeres nuevos, de tal modo que «abandonar la carrera, es morir».⁸ Pero esta constitución dinámica de la actividad no basta para definir al hombre, en efecto, es necesario que a ella se añada un elemento específico de su constitución cognoscitiva.

El hombre no es solamente un ser de deseos, es también un ser de palabra. La palabra, o más precisamente, el poder que la produce es lo que distingue fundamentalmente al hombre del animal. En efecto, si nos limitamos a las sensaciones y a la imaginación, nada permite trazar una línea de diferenciación clara entre la vida animal y la vida humana. Como el animal, el hombre experimenta unas sensaciones que son el resultado de la acción de los objetos exteriores sobre los órganos de los sentidos. A partir de estas sensaciones, se forman unas imágenes que persisten incluso cuando el objeto exterior se aleja o desaparece. Estas imágenes se unen entre sí según un orden preestablecido derivado de la presentación de las sensaciones. Lo que constituye la especificidad del hombre, lo que emancipa su constitución mental de la del animal, es un poder muy particular: una capacidad de lo arbitrario, de la que nace el lenguaje. «Un nombre o apelativo es el vocablo que un hombre impone arbitrariamente como marca destinada a recordarle una idea referida a la cosa a la que él se la impone».⁹ La palabra modifica por completo la constitución mental y afectiva del hombre, arrancándolo de la condición animal y haciendo de él un ser para el que la ciencia, la justicia o la ley tienen un sentido. Significativamente, Hobbes dirá más tarde en el *Leviathan* que, sin la palabra, «no hubiese habido entre los hombres más República, sociedad, contrato y paz que entre los leones, los osos y los lobos».¹⁰

Pero aparece una dificultad que salta inmediatamente a la vista: ¿cómo la palabra puede entrar en la definición de la constitu-

8. *Ibid.*, I, IX, 21, p. 48.

9. *Ibid.*, I, V, 2, p. 18.

10. *Lev*, IV, p. 100/p. 27.

ción individual del hombre cuando lo que supone ella es una relación con los demás? Mejor dicho, ¿cómo puede la palabra explicar la existencia de la sociedad o del Estado cuando parece ser ella misma una institución social? ¿No se desploma Hobbes bajo el peso del reproche que se le dirigirá más tarde, de que habla del hombre natural describiendo al hombre civil? La respuesta a estas preguntas está en una distinción hecha por el propio Hobbes entre la noción de marca y la de signo. Dicho de otro modo, antes de la creación y del uso del lenguaje por el cual los hombres se significan mutuamente sus pensamientos, cada individuo puede, en virtud del poder de lo arbitrario inherente a su naturaleza, utilizar de manera enteramente privada unas marcas como recordatorio: «Una marca es, pues, un objeto perceptible por los sentidos, que un hombre establece voluntariamente para sí mismo, a fin de acordarse de una cosa pasada, para cuando esta cosa se presente de nuevo a sus sentidos. Así obran los hombres que, al pasar por un acantilado junto al mar, dejan en él una marca para acordarse de su primer peligro y evitarlo».¹¹ El hombre posee, pues, una capacidad privada de crear unas marcas y sólo a medida que surge la complejidad de las relaciones entre los hombres, este poder de marcar se transforma plenamente en la facultad de hablar.

La definición del hombre como ser de deseos y como ser de palabra conduce necesariamente de la consideración del individuo a la de las interrelaciones humanas. Hobbes se sitúa aquí fuera de toda configuración histórica: más que decir lo que significó la existencia humana cuando el Estado no existía o cuando ya no existe, se trata de dibujar un modelo teórico. Ahora bien, lo que define las relaciones entre los hombres en el estado natural, es una doble inquietud. Primeramente, cada hombre está inquieto por tener que encontrar constantemente nuevos objetos que

11. *EL*, I, V, 1, p. 18.

le permitan persistir en el ser. En segundo lugar, todo hombre está también inquieto por las intenciones de cada uno de los demás. En otras palabras, la presencia ajena introduce un factor de incertidumbre que aumenta la inquietud del individuo solitario. Más aún, esta incertidumbre transforma la inquietud en temor. Desde este momento las relaciones humanas están socavadas interiormente por la desconfianza, la rivalidad y la búsqueda mutua de superioridad. Lo que Hobbes llama el estado de guerra no es nada más que esta condición en la que los hombres, divididos interiormente entre el temor a la muerte y la búsqueda de la gloria, caen inevitablemente en unas relaciones de enemistad. Pero es también el estado en que se despierta en cada uno de ellos la conciencia de la necesidad de instituir un poder político que, respetándolos a todos, pueda establecer los principios de una paz y de una concordia civiles.

La preservación del ser y del bienestar de los ciudadanos depende de la institución voluntaria del Estado o cuerpo político. Hobbes lo define como «una multitud de hombres, unidos en una sola persona para un poder común, para su paz, su defensa y su beneficio comunes». ¹² El Estado o el cuerpo político es la unión de una multitud anteriormente desprovista de todo derecho y conflictiva. ¿Cuál es la naturaleza de esta unión y cómo se lleva a cabo? La unión es el producto de un acuerdo entre las voluntades de los hombres, por tanto es artificial. El Estado es un ser artificial comparable, dice Hobbes, «a una creación a partir de la nada realizada por el espíritu humano». ¹³ Este artificio político, cuyo fin es defender la vida y los bienes de los individuos, debe estar dotado del poder y de los derechos que le permitan realizar su función, es decir, gozar de una soberanía absoluta e indivisible. Absoluta, en el sentido de que es independiente de cualquier otro poder o de cualquier derecho humano, y en

12. *Ibid.*, I, XIX, 8, p. 104.

13. *Ibid.*, II, I, 1, p. 108.

el sentido de que dispone de un poder coercitivo al que, en principio, nada ni nadie puede resistirse. Indivisible, en el sentido de que la soberanía no puede compartirse entre diferentes personas o diferentes instancias sin negarse a sí misma. ¿Cómo se instituye esta soberanía absoluta? Por una convención: el pacto social. Los términos y las modalidades de este pacto quedan muy indecisos en el marco de la obra que analizamos. Hobbes indica simplemente que cada hombre «se obliga para con un solo hombre, o para con un solo consejo, nombrado y establecido por todos, a realizar las acciones que el mencionado hombre o consejo le pida que haga». ¹⁴ Hobbes reelaborará su concepción del pacto social en su tratado *De Cive*, en donde se convertirá en un pacto de cada miembro de la comunidad con cada uno de los demás, y sobre todo en el *Leviathan*, en donde recibirá un contenido sustancialmente diferente en función de una teoría nueva de la autorización.

Resta aún una cuestión importante que concierne precisamente al paso del estado de naturaleza al estado civil, donde, en efecto, no se ve bien qué es lo que hace posible este paso. Cómo se puede pasar de una lógica de enfrentamiento y de guerra a un pacto social que compete a una lógica jurídica. En otras palabras, cómo pasar del hecho al derecho. En este punto es donde se ha de situar el segundo hecho significativo, esta vez interno, que puede introducir al estudio de los *Elements of Law Natural and Politic*. Ahora bien, si se tratase de un autor distinto de Hobbes, habría que traducir este título por «Elementos de derecho natural y político» y no, como debe ser, por «Elementos de la ley natural y política». Se trata de un hecho significativo interno, porque Hobbes fuerza el vocabulario inglés para que corresponda término por término la noción de *law* con el término latino *lex* (ley) y la noción de *right* con el término latino *jus* (derecho), cuando en realidad el sentido de las dos palabras ingle-

14. *Ibid.*, I, XIX, 7, p. 234.

sas no se corresponde plenamente con las dos palabras latinas. Esta cuestión terminológica obliga a referirse a un punto doctrinal extremadamente importante, que precisamente trae aparejado el paso de las cuestiones de hecho a las cuestiones de derecho. En efecto, Hobbes define el derecho natural como la «libertad irreprochable de usar nuestra capacidad y nuestro poder naturales»¹⁵ para preservar nuestra vida. Este derecho es un derecho racional, ya que tiene como finalidad la conservación de nuestro ser. Sin embargo, este mismo hecho se vuelve contradictorio en el estado de naturaleza porque, confiriendo a cada uno el derecho sobre todas las cosas, justifica la declaración del estado de guerra. Para evitar esta contradicción, la razón humana se ve obligada a formar la idea de una ley natural, que tiene un contenido muy diferente del derecho natural. La ley natural consiste en una obligación o una interdicción por la que nuestra razón nos ordena hacer o no hacer algo. Los preceptos de la ley natural son «los que nos muestran las vías de la paz».¹⁶ En otras palabras, la clave del paso del estado de naturaleza al estado civil no consiste solamente en el despliegue de la vida pasional interhumana, sino también en el despliegue de la capacidad de determinar racionalmente lo que más conviene a la preservación de nuestro ser.

3. EL *DE CIVE*: RESPUESTAS A TRES OBJECIONES

A pesar de los cambios a veces importantes, el contenido del *De Cive* en su conjunto concuerda totalmente con el de los *Elements of Law*. Hacemos notar que en el *De Cive*, los cambios más importantes se refieren a la ausencia del largo proceso sobre la naturaleza humana y también en la misma obra se añade una parte final sobre la religión, que no figura en los *Elements of Law*.

15. *Ibid.*, I, XIV, 6, p. 202.

16. *Ibid.*, I, XV, 1, p. 206.

Verdaderamente, no es necesario que volvamos a tratar aquí los puntos que acabamos de examinar. En cambio, lo que recordaremos del *De Cive* está relacionado con el hecho de que este tratado fue la primera obra política publicada (1642) por Hobbes. Como la primera edición dio lugar a algunas objeciones, nuestro filósofo sintió la necesidad de responder a ellas en la segunda edición (1647). Las respuestas a las objeciones (anónimas) están consignadas en unas notas particularmente interesantes. Así pues, abordaremos esta obra con el examen de tres de ellas.

El contenido de la primera nota¹⁷ es una respuesta de Hobbes a una objeción referente a su crítica de la definición aristotélica del hombre como «animal político». Para Hobbes, la crítica de esta definición, es decir, la negación de que haya en el hombre una disposición natural a la sociedad, es capital porque ésta gobierna a la vez su concepción del estado de naturaleza y su concepción del Estado. Sin embargo, el objetor ve de entrada la dificultad: negar que haya una disposición natural del hombre a la sociedad, ¿no es poner un escollo en el umbral de la doctrina civil? Porque si no existe una tendencia natural a la sociedad, ¿no equivale a decir que la soledad conviene al hombre por naturaleza, es decir, en cuanto hombre? Y en este caso, ¿no se anula en su principio mismo el proyecto de una filosofía civil? Para que la idea de una política tenga sentido, es preciso superar la objeción de la soledad. Para resolver esta dificultad, Hobbes en su nota hace una distinción capital entre el deseo de sociedad, en el sentido más amplio del deseo de compañía, es decir, de reunión o de encuentro, y la capacidad de vivir en sociedad en el sentido estricto de sociedad política. Se trata de distinguir la disposición a relacionarse con los demás, que debe suponerse incluso en el estado de naturaleza, de la disposición constitutiva de la sociedad política. El fundamento de la primera explica el encuentro y agrupación de los hombres; el fundamento de la segunda, la unión

17. *DCi*, I, 2, nota, p. 158.

civil. Ahora bien, estos dos fundamentos son diferentes, porque si los hombres tienden a unirse es porque la soledad perpetua les resulta penosa. Esto puede comprobarse fácilmente tanto en el caso de los niños, que necesitan a los demás para que les ayuden a vivir, como en el caso de los adultos, que los necesitan para vivir bien. La naturaleza obliga a los hombres a unirse para mantenerse en el ser y en el bienestar. No obstante, esta disposición a relacionarse no puede en modo alguno considerarse como una disposición a la sociedad política. El ejemplo de los niños es de nuevo particularmente aleccionador, ya que, aunque necesiten a los demás para vivir, lo ignoran todo sobre la fuerza de los pactos que constituyen la sociedad civil. De ahí la afirmación según la cual no es la naturaleza sino la educación —entendida como el conocimiento de los males del estado de naturaleza— la que hace al hombre apto para la sociedad. Esta distinción permite a Hobbes establecer la existencia de una disposición natural de los hombres a unirse, negando la existencia de una disposición natural a la sociedad política, fundamentada voluntariamente por el pacto social.

La segunda nota¹⁸ se refiere a la afirmación de Hobbes de que haga lo que haga un hombre en el estado de naturaleza, no comete injusticia con respecto a los otros. Para devolver en contra de su objetor el sentido de esta afirmación, Hobbes vuelve a examinar el principio del derecho natural de cada uno de conservarse a sí mismo. Siendo cada cual el único juez de los medios más adecuados para asegurar su conservación, en lo que un hombre hace, no hay nada que pueda humanamente (como no sea divinamente) llamarse injusto. Pero la objeción tiene también otro alcance, sin duda más profundo, claramente expresado por la cuestión: «*Si filius patrem interfecerit utrum patri injuriam non fecerit*».¹⁹ Más allá de la respuesta puntual que da la nota, el verdadero reto de la objeción concierne de hecho a la maldad del hombre. ¿Es el hombre de Hobbes, como dirá más tarde Rousseau, un

18. *Ibid.*, I, 10, nota, pp. 164-165.

19. *Ibid.*, p. 165.

«extraño animal [...] que cree que su bien va unido a la destrucción de toda la especie»? En resumidas cuentas, ¿es el hombre por naturaleza malo? La respuesta a esta pregunta carece totalmente de equívoco: no. No hay, según Hobbes, ni un odio a la humanidad, ni un deseo desenfrenado de poder que resulte de la constitución interna del hombre. Si el deseo de poder y de dominación predomina en el estado de naturaleza, y si la violencia que de él resulta transforma a los hombres en enemigos los unos de los otros, no se infiere en modo alguno que se deba a la naturaleza del individuo. En otras palabras, la enemistad no es el resultado de una tendencia espontánea de la naturaleza humana. Todo hombre por naturaleza desea simplemente perseverar en el ser. Lo que hace a los hombres agresivos y violentos es más bien la dinámica pasional que se establece en el contexto del estado de naturaleza. Cuando no existe poder político, la inquietud que hay en cada individuo se transforma inevitablemente en temor a los demás, por la incertidumbre general que reina sobre las intenciones de los otros hombres. Por ello, cuando se instituye el Estado, se podrá establecer una dinámica pacífica de las relaciones humanas.

La tercera nota²⁰ es directamente política. Comporta en efecto las respuestas a dos objeciones presentadas contra la idea de que el poder del Estado debe ser absoluto. La primera objeción se refiere a las consecuencias de un poder de estas clases características sobre las condiciones de los hombres sometidos a él. En efecto, ¿otorgar un poder absoluto a los reyes no es dejarles las manos libres, dándoles la libertad y los medios de someter a sus súbditos a una condición miserable? ¿Quién les impedirá que cometan toda clase de extorsiones y de violencias? Entonces, ¿en dónde está la ventaja, subrayada con tanto énfasis por Hobbes, de pasar del estado de naturaleza al estado civil? ¿Se ha ganado algo sustituyendo la violencia de varios contra los que era posible y legítimo defenderse, por la arbitrariedad y la violencia de uno solo, al que es imposible resistirse? A la concepción del poder absoluto, el objetor anónimo opone la existencia en algunos pue-

20. *Ibid.*, VI, 13, nota, pp. 224-225.

blos de un procedimiento solemne por el que los príncipes juran no violar las leyes.

La objeción es fuerte. La respuesta está bien razonada: consta de tres argumentos. 1. En primer lugar Hobbes asume completamente su concepción del poder absoluto. Sí, el Estado debe detentar un poder absoluto, porque sin él no dispondría de los medios necesarios para alcanzar su fin, a saber, asegurar la defensa y la protección de los súbditos. Sí, es cierto que esta concepción del poder político implica que el que lo detenta no está sometido a las leyes civiles que promulga, por tanto, haga lo que haga, no puede cometer injusticia con respecto a los súbditos, sino solamente con respecto a Dios. 2. Sin embargo, ¿por qué habría que temer que los reyes hagan mal uso de este poder? ¿Por qué van a intentar arruinar a sus súbditos? Al obrar así, ¿no pondrían de nuevo en tela de juicio su propio poder? La respuesta de Hobbes a la objeción es la siguiente: el poder de los reyes es equivalente al que sus súbditos les dan, por consiguiente, para un rey, perjudicar a sus súbditos es perjudicarse a sí mismo. 3. Pero esta respuesta sigue siendo insuficiente, porque supone que los reyes actúen siempre racionalmente y que vean siempre claramente que su poder reside en la prosperidad de sus súbditos. Hobbes lo sabe y él mismo subraya: «*Quin princeps aliquando inique faciendi animun habere possit, negandum non est*». ²¹ Pero la existencia de un juramento o de una limitación del poder de los reyes no cambiaría en nada el riesgo de un mal uso, siempre posible, del poder que les queda. En efecto, además del hecho de que el juramento no tiene en sí mismo un valor jurídico propio, aunque se imagine alguna limitación, sería necesario dejar a un príncipe el poder suficiente para tener a todo un pueblo bajo su protección. Ahora bien, este poder de protección será siempre suficiente, cuando el príncipe hace un mal uso de él, apartándolo de su finalidad legítima, para convertirlo en un instrumento de opresión del pueblo. La objeción queda, pues, muy debilitada, pero no totalmente refutada.

21. *Ibid.*, pp. 224-225.

Es verdad que la vida en sociedad implica siempre algunos riesgos o algunas incomodidades, pero no hay en ello nada que pueda compararse al estado de miseria y al peligro permanente de muerte que prevalecían en el estado de guerra de todos contra todos. Si los hombres querían evitar estas incomodidades, hubiesen tenido que ser suficientemente virtuosos para gobernarse a sí mismos según las leyes morales que les dicta su razón. Como no es éste el caso, cada cual debe considerarse al menos como parcialmente responsable de la amargura que puede ocasionar a veces la vida civil.

La segunda objeción es más histórica. Consiste en sostener que nunca ha existido tal poder absoluto en la cristiandad. La respuesta de Hobbes aquí es categórica: esta afirmación es falsa. Todo poder político, por ser soberano, ha sido y será absoluto, aunque esto no esté explícitamente reconocido. Sin poder absoluto no hay soberanía y, en consecuencia, no hay Estado. Este principio es válido también para cualquiera que sea el régimen político considerado. El poder en una democracia es exactamente el mismo que en la aristocracia o en la monarquía. Pero, más allá de este principio, hay que reconocer que el Estado sólo asume plenamente su fin cuando el soberano usa la prudencia, es decir, cuando actúa en función del conocimiento de las reglas que gobiernan el artificio político.

4. EL LEVIATHAN: AUTORIZACIÓN, DECISIÓN E INTERPRETACIÓN

En el *Leviathan*, Hobbes vuelve a tratar y desarrollar varios temas que ya hemos examinado. Pero el conjunto de la doctrina está pensado de nuevo, refundido y reelaborado para superar algunas dificultades, incluso las contradicciones que figuraban en las obras que hemos considerado. Mencionaremos, pues, tres puntos importantes de este escrito monumental, porque modifican, precisan y completan el contenido de las obras anteriores.

El primer punto trata de la teoría de la convención social. Si bien el *Leviathan* reitera, y con qué fuerza, la idea de que el Estado está fundado por un acto voluntario por medio del cual cada hombre se compromete con cada uno de los otros a conferir a un tercero (el futuro soberano) el derecho a gobernarlo, la formulación del pacto y su contenido están profundamente modificados. Veamos la nueva formulación del pacto social: «Una convención de cada uno con cada uno [se ha] producido de tal manera que es como si cada uno dijese a cada uno: *Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea mi derecho de gobernarme a mí mismo, a la condición de que tú le transfieras tu derecho y autorices todos sus actos del mismo modo*. Una vez hecho esto, la multitud así unida en una persona recibe el nombre de ESTADO, en latín *CIVITAS*».²² Una de las nociones centrales de este texto, en todo caso la que merecerá nuestra atención, es la noción de autorización. En efecto, el pacto social es una convención de autorización. ¿Qué debemos entender con esto? Para responder a esta pregunta, importa precisar el tipo de relación que la autorización establece entre los súbditos y el soberano, así como el estatuto de la voluntad soberana (la del Estado o de la república). La autorización, que concierne ante todo a la relación entre los súbditos y el soberano, permite resolver una dificultad considerable de los *Elements of Law* y del *De Cive*, que consistía en que los hombres, al convertirse en súbditos del Estado, aparecían como seres pasivos, desprovistos de todo derecho, sometidos a la omnipotencia del poder político. A partir de ahora, con la noción de autorización, se establece un tipo muy diferente de relación, por la que los súbditos son los autores de un querer político, y el soberano es el actor. En otras palabras, la relación de autorización implica que el soberano actúa en nombre de los súbditos y los súbditos actúan por medio del soberano. Así, a los súbditos ya no puede considerárseles como sometidos a una obediencia simplemente pasiva, ni como desprovistos de todo derecho. Después, en lo que concierne a la autoridad soberana, la

22. *Lev*, XVII, 227, p. 177.

convención de autorización permite concebirla no como extraña a las voluntades de los súbditos, sino al contrario, como su expresión. Con esto Hobbes aporta una solución a un problema político central, que además él ha inventado, el de la formación de un ser político cuya voluntad sea también la de todos los particulares.²³

El segundo punto se refiere a la teoría de la ley, más particularmente a la de la ley civil o ley positiva. Una fórmula de la versión latina del *Leviathan* nos da con una brevedad sorprendente el significado de la ley: «*Authoritas, non veritas, facit legem*, la autoridad, no la verdad, dicta la ley».²⁴ La ley es la expresión de la voluntad del que dispone del derecho a mandar.²⁵ Como tal, no tiene como criterio de validez ni la razón de los particulares, ni la de los juristas. Hobbes hace así del soberano el único legislador y, por consiguiente, la única fuente de la legalidad política. Así, se encuentra reconsiderada teóricamente una tradición fuertemente arraigada en el pensamiento jurídico inglés, la que consistía en hacer de la costumbre o del derecho común (*Common Law*) la fuente principal de una jurisprudencia que gobierna la sociedad. Pero, al hacer de la ley el producto de la autoridad y no de la verdad, ¿no se corre el peligro de hacer de ella algo irracional? ¿Debe interpretarse el principio como la expresión de un decisionismo político opuesto a un racionalismo jurídico? En absoluto, el mismo Hobbes lo dice claramente: «Por tanto la ley no procede de esta *juris prudentia* o sabi-

23. Sobre el conjunto de estos puntos, cf. más adelante el capítulo IX «Del Estado».

24. *Lev*, versión latina, XXVI, *OL*, III, p. 202. La misma idea se repite en una obra muy importante de Hobbes sobre la ley, se trata del *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1971, p. 55 y *Oeuvres de Hobbes*, t. X, introducción, traducción y notas de Lucien y Paulette Carriève, Vrin, París, 1990, p. 29.

25. Cf. más adelante el capítulo VII «De la ley».

duría de los jueces delegados, sino de la razón de este hombre artificial que estudiamos aquí, es decir, de la República y de sus mandatos».26 Además, la notificación, es decir, el hecho de que se lleve a conocimiento de los súbditos, es la condición *sine qua non* de la obligatoriedad de la ley. En efecto, nadie puede estar obligado a lo que no conoce o a lo que no comprende. En otras palabras, lejos de abrir la vía a una oscura y peligrosa concepción de la trascendencia irracional de la voluntad del Estado, la teoría de la ley es, por el contrario, uno de los lugares privilegiados en donde es posible comprender por qué en Hobbes la razón del Estado no podría ser en definitiva de una naturaleza distinta de la de los particulares.

Por último, el tercer punto se refiere a una cuestión que ocupa aproximadamente la mitad del *Leviathan*. Se trata de la interpretación de las Sagradas Escrituras. ¿Por qué se ha dedicado una extensión tan considerable al estudio de la exégesis bíblica en una obra ética y política? Por dos razones, por una parte, porque la Biblia contiene la ley divina revelada y conviene saber si, obedeciendo al soberano, actuamos o no en conformidad con las leyes divinas. Por otra parte, porque el relato bíblico ha sido objeto de múltiples interpretaciones muy divergentes las unas de las otras, que han suscitado la constitución de sectas opuestas y han proporcionado el pretexto para unas guerras de religión durante las cuales se destruyó la paz civil. Se comprende que la doctrina política del *Leviathan* debía incluir una reflexión sobre las consecuencias políticas de la religión. Pero también se comprende que la intención de Hobbes no era en modo alguno definir la verdad en materia de fe, sino solamente someter el poder eclesiástico al poder político.

Segunda parte

LENGUAJE Y PODER

La nueva comprensión de la esfera ético-política, cuyas fases de desarrollo acabamos de considerar, concede un lugar central a la cuestión de relación entre lenguaje y poder. Ciertamente, desde Platón y Aristóteles, la filosofía política viene uniendo el problema del hombre como ser hablante y el de la ciudad. Sin embargo, lo que caracteriza el pensamiento de Hobbes es, por una parte, la reelaboración que emprende de la teoría del lenguaje y, por otra, el lugar destacado que juega la noción de signo (lingüístico o no) en la constitución de su doctrina del poder individual y del poder político. Los dos capítulos siguientes tienen por objeto estudiar los diferentes aspectos de la teoría de Hobbes sobre el lenguaje y mostrar que la doctrina ético-política de la autoridad y del poder no compete a la física sino a la semiología.

26. *Lev*, XXVI, p. 317/p. 288. Cf. más adelante el capítulo VII «De la ley».

Capítulo IV

Teoría del lenguaje

1. DEL PROBLEMA A LA TEORÍA DEL LENGUAJE

Si hay un problema que se encuentre en todos los niveles de la obra de Hobbes, es el del lenguaje. Ya se trate de la lógica, de la física, de la ética, de la política o de la teología, y cualquiera que sea la irreductibilidad de estos diferentes campos, todos coinciden en la importancia y la función que concede al lenguaje.

En lo concerniente a la lógica, basta con recordar que su campo se despliega en una teoría de los nombres, de la proposición, del silogismo y del método, para atestiguar de entrada su relación esencial con la función lingüística: el espacio lógico es un espacio lógico-lingüístico. Digo lógico-lingüístico y no gramático-lingüístico. Varias veces, en efecto, Hobbes distingue las consideraciones lógicas de las consideraciones gramaticales. Así, en el *De Corpore*,¹ cuando se trata de distinguir los nombres simples de los nombres compuestos, Hobbes cuida de hacernos ver que en filosofía, a diferencia de lo que ocurre en gramática, un nombre no tiene por qué constar necesariamente de una sola palabra, sino de todas las palabras que, unidas, expresen el nombre de una sola cosa. No es la unidad morfológica, sino la unidad de significado la que constituye la unidad del nombre. Mientras que, para los gramáticos, la expresión *cuerpo animado que siente* está compuesta de cuatro nombres, para los filósofos sólo constituye uno. La misma idea se encuentra en el *Leviathan*:

1. *DCo*, II, 14, pp. 21-22.

Hay que observar aquí que por denominación no se entiende siempre una sola palabra, como en la gramática, sino a veces un gran número de palabras asociadas en una perífrasis. Porque éstas: *el que, en sus acciones, observa las leyes de su país*, sólo constituyen una denominación equivalente a esta palabra: *justo*.²

En lógica, la unidad del nombre está en función de la unidad o de la identidad de la referencia. La distinción entre nombres simples y nombres compuestos no puede tener el mismo sentido en lógica que en gramática: el nombre simple no se distingue del nombre compuesto por la preposición, sino que lo caracteriza el que sea el más común o el más universal en su género, mientras que el nombre compuesto es el que se hace menos universal por añadirse a otros nombres. Es preciso disociar la lógica del lenguaje, que considera las dimensiones semánticas y sintácticas del empleo de las denominaciones en la formación de las proposiciones y de los silogismos, de la gramática, que es propia de cada lengua y depende de la contingencia histórica. La diferencia entre lógica y gramática, en Hobbes, está en el seno mismo de la función lingüística y no entre un arte de pensar, que se alcanzaría reflexionando sobre las operaciones (al menos en derecho) a-lingüísticas del espíritu, y un arte de hablar. Como no es posible en filosofía construir un lenguaje en el que, como en matemáticas, las denominaciones y las expresiones estén sometidas de entrada a las exigencias de la lógica y no dejen lugar a las ambigüedades y a los equívocos inherentes al uso corriente de las lenguas históricas,³ la función de la lógica en filosofía será la de proporcionarnos los principios de un empleo correcto de las denominaciones de las lenguas, para reducir los equívocos y permitir el razonamiento. Ahora bien, una de las fuentes principales de los equívocos que han afectado al discurso filosófico, hay que buscarla en la flexión de la gramática y de la lógica: se trata del verbo ser. El análisis lógico de

2. *Lev*, IV, p. 103/p. 30.

3. *Cf. EL*, I, V, 7-8, pp. 20-21.

la sintaxis del discurso debe darnos los medios de reducir las ilusiones producidas por la formación de expresiones gramaticalmente congruentes, pero lógicamente incorrectas. La lógica, en Hobbes, es indisociablemente ciencia de la razón y ciencia del lenguaje.

A partir de aquí, es posible comprender el lugar de honor que ocupa el lenguaje en el conocimiento de la naturaleza. En efecto, los principios del saber son objeto de definiciones nominales a partir de las cuales la ciencia de la naturaleza se despliega como un discurso sobre el mundo. Esta preponderancia del lenguaje es correlativa a la reducción de la experiencia a una simple función discriminatoria que, por sí sola, no permite ni fundamentar ni garantizar absolutamente la verdad de las teorías, sino simplemente atestiguar su valor explicativo. Vemos ya hasta qué punto el conocimiento de la naturaleza difiere, en Hobbes, del que tenía Bacon. Mientras para Bacon había que abandonar las palabras para volver a las cosas, para Hobbes sólo puede haber un saber de las cosas por la mediación de las palabras.

No obstante, Hobbes no considera el lenguaje solamente como instrumento de conocimiento, admite otros usos. Así, el comienzo del capítulo III del *De Corpore* distingue, por una parte, las clases de discursos cuyo rasgo común es enunciar algo, como las interrogaciones, las súplicas, las promesas, las amenazas, los deseos, las órdenes y las quejas y, por otra parte, la única clase de discurso que no se contenta con enunciar algo, sino que afirma y que niega, a saber, la proposición. Esta última es la única susceptible de verdad y de falsedad, la única propiamente filosófica. Sin embargo, las primeras clases de discursos, lejos de ser olvidadas, ocupan un lugar preponderante en la ética. En efecto, en ella se vuelve a tratar el lenguaje en una antropología de la vida pasional interhumana:

Lo mismo que las pasiones humanas son el comienzo de todos sus movimientos voluntarios, también son el comienzo de la palabra, que es el movimiento de su lengua. Los hombres, deseando mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las ideas y las

pasiones que tienen, y habiendo inventado el lenguaje con este fin, por este medio han transferido todo este discurso mental [...] en discurso verbal, con el movimiento de su lengua.⁴

Si las pasiones están en el origen del movimiento de la lengua que produce la voz, la voz sólo se convierte en signo lingüístico en la medida en que la relación con su significado se debe a una institución arbitraria: la pasión crea la voz, lo arbitrario de la institución crea la palabra. La palabra, una vez constituida, repercute sobre la dinámica de la vida pasional del hombre y lo arranca definitivamente de la condición animal. La ética de Hobbes confiere al hombre el estado de un ser de palabra.⁵ Se establece, pues, una verdadera pragmática lingüística, que condiciona totalmente la teoría política del pacto social.

Por último, toda la teología de Hobbes introduce una reflexión sobre el lenguaje, tanto en la teología natural, en la que se trata de la palabra natural de Dios, como en la teología revelada, en la que se trata de la palabra profética que, en un tiempo en el que ya no hay profetas, sólo nos es accesible en el texto de las Sagradas Escrituras. El problema del lenguaje esta vez es el del texto y su interpretación.

En todo caso, esta comprobación del lugar preponderante que ocupa el lenguaje en todos los niveles de la obra, no puede garantizar, por sí sola, que Hobbes posea una teoría unificada y coherente del lenguaje. Más aún, la multiplicidad de estos campos de aplicación del lenguaje no constituye una respuesta sino más bien un problema: el de la existencia. Precisamente esta teoría del lenguaje es la que intentaremos explicar mediante el análisis de los aspectos semánticos, sintácticos y pragmáticos constitutivamente ligados a la función lingüística. Estos tres aspectos aparecen en un texto del *De Corpore*, que concentra en pocas

4. *Ibid.*, I, V, 14, p. 23.

5. Para un estudio detallado de la ética del hombre como ser de palabra, cf. nuestro libro *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., pp. 255-356.

líneas muy densas la teoría hobbesiana del lenguaje. La explicación de este texto nos servirá de hilo conductor del presente capítulo:

«*Quoniam autem Nomina, ut definitum est, disposita in oratione, signa sunt conceptuum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum, quo sensu enim intelligi potest sonum hujus vocis lapis esse signum lapidis, alio quam ut is qui vocem eam audisset colligeret loquentem de lapide cogitasse?*»⁶

Ahora bien, puesto que, según se ha definido, los nombres ordenados en el discurso son los signos de los conceptos, es evidente que no son los signos de las cosas mismas, ya que ¿en qué sentido puede comprenderse que el sonido de la palabra *pedra* sea el signo de una *pedra*, si no es en éste: que aquel que oye esta palabra infiere que el que habla ha pensado en una *pedra*?

2. SIGNIFICACIÓN Y REFERENCIA

Recordaré en primer lugar el enfoque semántico del lenguaje. Este enfoque está explícitamente contenido en nuestro texto: «Puesto que, según se ha definido, los nombres [...] son los signos de los conceptos, es evidente que no son los signos de las cosas mismas». La afirmación no admite equívocos: los nombres que forman el discurso implican una doble relación: por una parte, con el pensamiento que significan y, por otra, con la cosa o las cosas que nombran, denotan o designan. Esta distinción entre significación y referencia es un elemento muy importante de la semántica de Hobbes.⁷ Indica, en efecto, que esta semántica introduce una estructura a tres niveles: la palabra, el pensamiento y la cosa. La palabra (*vox*), como signo (*signum*), significa el pensamiento, y por medio de esta significación, adquiere el estatuto de nombre (*nomen*) por el que designa cosas. Cier-

6. *DCo*, II, 5, p. 15.

7. Cf. Michel Malherbe, *Hobbes, ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, París, 1984, pp. 43-44.

tamente, hay pasajes en los que Hobbes utiliza *significare* allí donde se esperaría más bien *nominare* o *denotare*,⁸ pero cuando tematiza las cuestiones de la significación y de la denominación, es para referir la primera al pensamiento y la segunda a la cosa. Empecemos por la significación:

La palabra o discurso es el encadenamiento de los vocablos que los hombres han establecido arbitrariamente para significar el encadenamiento de los conceptos de las cosas que pensamos. Así, lo que el vocablo es a la idea o al concepto de una cosa única, la palabra lo es al discurso mental.⁹

La voz es la condición material y por tanto necesaria del lenguaje, pero no es la condición suficiente. Para que el uso de la voz se convierta en lenguaje, se necesitan dos condiciones suplementarias: 1. Que este uso no sea natural: la voz solamente adquiere el valor de signo lingüístico, cuando pierde el carácter de signo natural de las pasiones para convertirse en signo arbitrario del pensamiento. Sólo hay lenguaje en función de una voluntad de dar algo a *comprender* a alguien. Lo arbitrario de la significación permite, además, explicar tres fenómenos lingüísticos: el carácter histórico de las lenguas (algunos vocablos desaparecen y se crean otros nuevos); la diversidad de las lenguas (si el lenguaje fuese un signo natural del pensamiento, todos los pueblos hablarían la misma lengua); la posibilidad individual de usar vocablos nuevos para significar inventos o descubrimientos (como hacen los matemáticos y los filósofos). 2. La segunda condición del lenguaje es que la voz no carezca de contenido, como cuando se repite un texto que se ha aprendido de memoria sin comprender su sentido. En este caso, hay un complejo verbal pero no hay lenguaje, porque el lenguaje requiere una intención, al menos parcialmente cumplida, de significación.

8. Por ejemplo, en el capítulo IV de *Leviathan*, Hobbes emplea a veces el verbo *to signify* cuando se trata de la referencia del nombre.

9. *DHo*, X, 1, p. 88.

La relación arbitraria entre el signo lingüístico y su significado explica que la intención de significación pueda cumplirse más o menos adecuadamente. Se cumple inadecuadamente cuando el discurso verbal es equívoco o ambiguo, es decir, cuando las palabras suscitan en el espíritu unos pensamientos distintos de aquellos para los que se han previsto.¹⁰ En cambio, se cumple adecuadamente cuando la concomitancia de la concepción y de la palabra que significa esta concepción (*that signify such conception*) confiere la evidencia al discurso. Esta evidencia es, en efecto, *meaning with our words*.¹¹ La evidencia del discurso, es decir, el que cumpla adecuadamente la intención de significación, aparece a la vez como la norma y como un caso particular del uso del lenguaje. La norma, porque la evidencia supone que los términos empleados sean objeto de unas definiciones nominales que fijen su significado. Un caso particular, porque el procedimiento de las definiciones sólo es posible en la ciencia. En la práctica ordinaria del lenguaje, no solamente el sentido de las palabras no lo establece el locutor sino que, además, el significado de una frase cualquiera depende tanto del fin, de las circunstancias y del contexto del discurso, como de las palabras empleadas.¹² Esto equivale a decir que el equívoco o el malentendido nunca podrá suprimirse totalmente del ejercicio cotidiano del lenguaje.

Lo mismo que el vocablo significa la idea, el discurso verbal significa el discurso mental. Pero sería totalmente falso concluir de ello el carácter simplemente instrumental del lenguaje. En efecto, el discurso mental, previo al discurso verbal, no tiene una estructura propiamente lingüística: está constituido por concepciones o representaciones unidas por unos principios de asociaciones (contigüidad y parecido) y no de nombres, de proposiciones o de silogismos mentales. El discurso verbal no es la simple réplica del discurso mental: el uso de las palabras inaugura nuevos caminos del espíritu, que están en el fundamento de la ciencia.

10. *EL*, I, V, 14, pp. 23-24, y *Lev*, IV, pp. 109-110/pp. 35-36.

11. *Ibid.*, I, VI, 3, p. 25.

12. *Ibid.*, V, 8, p. 21.

Para pasar del problema de la significación al de la referencia, conviene considerar la relación del *signum* con el *nomen*. Ahora bien, si todos los nombres son signos, no es cierto que todos los signos lingüísticos sean nombres. El lenguaje no está constituido por unos nombres yuxtapuestos los unos a los otros. Volveremos a tratarlo con más precisión en el examen de la sintaxis del discurso, pero podemos ya observar que los signos de cantidad como *omne*, *quodlibet*, *aliquod*, que marcan la universalidad o la particularidad, no son nombres sino partes de nombres.¹³ Su función en el discurso verbal no es denominar sino determinar la denotación o la referencia del nombre al que se añaden, es decir, indicar la extensión en la que se ha tomado el nombre. Considerada desde el punto de vista de la referencia, la teoría del lenguaje se convierte en una teoría general de la denominación. Fijémonos, en primer lugar, en que la denominación es tan arbitraria como el significado. Entre los nombres y las cosas que ellos designan, no hay ningún parecido que pueda dar fundamento alguno a la idea de que la naturaleza de las cosas haya sugerido sus nombres. Para sostener esta arbitrariedad de la denominación, Hobbes remite a la figura mítica de un primer o de unos primeros creadores de nombres: Dios o los hombres. Esta idea de una imposición originaria de los nombres está compensada a veces con el argumento más histórico de que el uso haya fijado las denominaciones. Pero, cualquiera que sea el origen de los nombres, la designación es siempre arbitraria, la sostiene un acto de la voluntad. El artificio de la designación atestigua la exterioridad del orden de los nombres con respecto al orden de las cosas.

¿Qué puede ser objeto de denominación? ¿Cuál es la extensión del campo de referencia del lenguaje? Hobbes aborda esta cuestión en el *De Corpore*,¹⁴ en donde establece un procedimiento que consiste en ampliar progresivamente el campo de referencia. En efecto, si Hobbes parte de la afirmación de que no es neces-

rio que todo nombre sea el nombre de algo, no es para poner en duda la idea de una intención referencial del nombre, sino al contrario, para extenderlo más allá del campo de las cosas existentes. En un primer momento, amplía el campo de referencia más allá de las cosas que existen, a las imágenes o a los fantasmas de estas cosas, que pueden ser designados por nombres. Después, más allá de las cosas existentes y de sus representaciones, hay unos nombres como *futuro*, que se refieren a algo que, no sólo no existe todavía, sino que no sabemos si existirá. Si el lenguaje puede referirse a unas cosas futuras, con mayor razón podrá referirse a unas cosas pasadas (aunque Hobbes no lo diga explícitamente), es decir, a unas cosas de las que sabemos que han existido, pero que ahora no existen. Más aún, las palabras como *imposible* y *nada* son también nombres, aunque no puedan designar una cosa real ni siquiera posible. El campo de referencia del lenguaje se amplía, más allá de la designación de objetos presentes, pasados o futuros e incluso posibles, a un algo que puede ser simplemente ficticio. Sin duda es en este sentido como hay que entender la afirmación con que acaba el párrafo seis del capítulo II, que dice que todo nombre tiene una relación con algo nombrado (*ad aliquod nominatum*), aunque esta cosa nombrada no sea siempre una cosa que exista en la naturaleza. La intención referencial es constitutiva de la función del nombre, pero la cosa así designada tanto puede ser verdaderamente existente como simplemente ficticia.

El campo de referencia, así abierto, está estructurado. A esta estructura corresponde una teoría de las clases de nombres. Hobbes distingue cuatro clases de nombres: las denominaciones de cuerpos, las denominaciones de accidentes, las denominaciones de fantasmas y las denominaciones metalingüísticas de denominaciones. Las denominaciones de cuerpos son nombres concretos (sustantivos o adjetivos: *cuerpo*, *móvil*, *figurado*, etc.) que se refieren a una cosa que nosotros pensamos que existe. La denominación de accidentes son nombres abstractos (*corporeidad*, *movilidad*) que designan no la cosa misma sino sus propiedades. La distinción entre nombres de cuerpos y nombres de propie-

13. *DCo*, II, 11, pp. 19-20.

14. *Ibid.*, II, 6, pp. 15-16.

dades no agota el campo de referencia del lenguaje. Las denominaciones de apariencias (*visión, color*) se refieren en efecto a la concepción que tenemos de una cosa. En último lugar, las denominaciones metalingüísticas (*universal, particular*) permiten al lenguaje referirse a sí mismo y tematizar sus propios pasos.¹⁵ Esta teoría de las clases de nombres es de una importancia capital cuando pasamos a la proposición. En efecto, la proposición consiste en la unión de dos nombres (el sujeto y el predicado) por la que se concibe que el segundo nombre designa la misma cosa que la que designa el primero. La unión del sujeto y del predicado hace referencia a los dos términos de una cosa idéntica.¹⁶ La condición general de validez de una proposición supone, por consiguiente, que el sujeto y el predicado puedan tener un campo de referencia común: es necesario que el predicado designe todo lo que designa el sujeto, como en *el hombre es un animal*. Así se comprende que en toda proposición verdadera las denominaciones relacionadas deben pertenecer a la misma clase: ser dos nombres de cuerpos, dos nombres de accidentes, dos nombres de apariencias o dos nombres de nombres. Los principales errores que obstaculizan el conocimiento humano resultan de unir denominaciones de clases diferentes, que llevan a proposiciones falsas. El interés principal del capítulo V del *De Corpore*, en el que se examinan los siete casos de uniones falaces de determinaciones, estriba en que muestra que estas uniones dan origen a proposiciones comúnmente admitidas en metafísica o, más generalmente, en filosofía. Hobbes nos da aquí el principio que sirve de base a su crítica de la metafísica aristotélica y de la metafísica cartesiana. Esta crítica consiste en un análisis lingüístico del significado y de la referencia de las denominaciones, de la validez de las relaciones proposicionales y de la necesidad de las demostraciones. Sobre este punto, la conclusión de Hobbes es clara: la metafísica como discurso sobre el ser o sobre la esencia de las cosas se apoya en un abuso del lenguaje.

15. *Lev*, IV, pp. 107-108 / pp. 33-34.

16. *DCo*, III, 2, p. 27.

La teoría de la denominación continúa con una exposición de las distinciones de denominaciones que no pretende simplemente establecer una clasificación, sino describir la constitución de los términos y explicar las operaciones nuevas que permite su uso. El examen de las distinciones considera las determinaciones desde el punto de vista de su extensión. La primera distinción es la de los nombres positivos y los nombres negativos. Los primeros designan la semejanza, la igualdad o la identidad de las cosas que consideramos, mientras que los segundos designan la diversidad, la desemejanza o la desigualdad. Los nombres propios (*Sócrates*) y los nombres comunes (*hombre, filósofo*) forman parte de los nombres positivos. Los nombres negativos están contruidos con la adición de la partícula negativa al nombre positivo (*no-hombre, no-filósofo*), y abarcan toda la extensión de las cosas a las que no conviene el nombre positivo. Lo importante es subrayar que la negación supone el lenguaje. En efecto, no hay más ideas negativas que cosas negativas. Si podemos representarnos la diferencia que hay entre blanco y negro, en cambio no podemos tener ninguna idea específica del no-blanco, que envuelve no solamente al negro, sino también a los otros colores distintos del blanco. El lenguaje, condición de la negación, lo es también de la contradicción: en efecto, ésta no tiene lugar ni en las cosas ni en las ideas, solamente pueden ser llamados contradictorios dos nombres, de los que uno es positivo y el otro negativo. La segunda distinción se establece entre los nombres que no designan más que una sola cosa y los que designan varias cosas. Según Hobbes, los primeros comprenden los nombres propios (*Homero*), las descripciones definidas (*el que escribió la Iliada*) y los demostrativos (*este, aquel*), los segundos son los nombres comunes. Aquí también solamente los nombres pueden ser comunes o universales, sólo ellos poseen esta capacidad de designar una pluralidad de cosas individuales, pero de ningún modo una clase distinta de los individuos que ella abarca. El lenguaje es también condición de una universalidad que no existe ni en las cosas ni en las representaciones mentales. La tercera distinción abarca los nombres de primera y los nombres de segunda intención.

Los primeros designan realidades (*hombre, piedra*), mientras que los segundos designan otros nombres (*universal, particular, género, especie*, etc.). Si el lenguaje habla de las cosas, abre también la posibilidad de una autorreferencia por la que puede describir sus propias operaciones. Las otras distinciones entre nombres absolutos y relativos, concretos y abstractos, simples y compuestos, suponen esta diferencia entre lenguaje de objeto y metalenguaje, que impide transponer a las cosas lo que sucede en los nombres por los que las designamos.

3. LÓGICA DE LA SINTAXIS

Podemos ahora pasar al aspecto sintáctico de la teoría del lenguaje. El examen de los signos de cantidad ya ha sugerido este aspecto. En otras palabras, la semántica no puede estar totalmente aislada del análisis sintáctico. Si volvemos al texto del que partimos, podemos observar que la indicación de la sintaxis interviene en la semántica: «Ahora bien, ya que, según su definición, los nombres *ordenados en el discurso* son los signos de los conceptos, es evidente que no son los signos de las cosas mismas» (el subrayado es nuestro). Igualmente dice en el *De Homine*: «La palabra o discurso es el *encadenamiento de los vocablos* que los hombres han establecido arbitrariamente para significar el encadenamiento de los conceptos de las cosas que pensamos.¹⁷ Solamente hay lenguaje cuando hay disposición o encadenamiento de las denominaciones. Así pues, la distinción entre unos aspectos semánticos y sintácticos del lenguaje no es más que una abstracción exigida por el análisis, en cambio estos aspectos están indisolublemente unidos en el ejercicio efectivo del lenguaje.

Esto está confirmado por el hecho de que la estructura sintáctica del lenguaje permite explicar el paso de la marca (*nota*) al signo (*signum*), que se presupone por la referencia semánti-

17. *DHo*, X, 1, p. 88.

ca del *signum* con el *nomen*. La primera función de las palabras es la de servir de marcas sensibles para recordar (*to recall*) el pensamiento y facilitar el recuerdo. Como marcas sensibles, las palabras pueden ser objeto de un uso individual. La marca verbal es así un recordatorio, aparte de otros posibles, permite a cada uno acordarnos más fácilmente de los pensamientos que hemos tenido. En cambio, las palabras sólo se convierten en signos en un encadenamiento discursivo. Para que haya signo es necesario que haya una articulación sintagmática de las palabras.

En el plano de la organización sintáctica del lenguaje, importa distinguir dos categorías de términos: los categoremas y los sincategoremas. Aunque Hobbes no use explícitamente esta distinción, ella nos sirve de base para el análisis del encadenamiento de las palabras en unos enunciados. Recordemos que los categoremas son términos que tienen una significación por sí mismos, mientras que los sincategoremas sólo adquieren un sentido o una función por su unión a los categoremas. Los signos de cantidad ya señalados, la partícula negativa que forma un nombre negativo, etc., son ejemplos de sincategoremas. Todas las partes del discurso no tienen el mismo valor. No obstante, si ese valor sincategoremático de los términos que acabamos de indicar no parece constituir ningún problema, no sucede lo mismo con el sincategorema importante que es el verbo *ser*. El examen de la categoría del verbo *ser* ocupa un lugar preponderante en la teoría del lenguaje y, más particularmente, de la proposición. Todo el esfuerzo de Hobbes tiende a mostrar que este verbo sólo tiene una función de signo de conexión (*signum connexionis*) que sirve para enlazar la denominación-sujeto con la denominación-predicado. El verbo *ser* se reduce a su función de cópula e indica:

La consecución o incompatibilidad que pueden existir entre dos denominaciones. Así, cuando decimos que *un hombre es un cuerpo*, queremos decir que la denominación de *cuerpo* es necesariamente consecutiva a la de *hombre*, no habiendo aquí sino dife-

rentes denominaciones de la misma cosa: *el hombre*. Y esta consecución se expresa uniendo las dos denominaciones por medio de la palabra *es*.¹⁸

El verbo *ser*, al enlazar las dos denominaciones de una proposición, las refiere a una sola y misma cosa. Evidentemente, sería un error tener este verbo por una determinación, es decir, negar la diferencia de valor de las partes del discurso:

Así, cuando decimos: *un hombre, es, un cuerpo vivo*, no queremos decir que el *hombre* es una cosa, el *cuerpo vivo* otra y el *es* o *ente* una tercera; sino solamente que el *hombre* y el *cuerpo vivo* son la misma cosa, porque la consecución: *si esto es un hombre, es un cuerpo vivo*, es una consecución verdadera, expresada por la palabra *es*.¹⁹

Decir que la palabra *ser* no es ni una denominación de cosa ni una denominación del ser, es decir que el ser no puede ser legítimamente el objeto de una enunciación, que es solamente signo de unión de los términos de un enunciado proposicional. Sin embargo, hay una tendencia casi irreprimible del lenguaje que nos lleva a hacer del ser un objeto del discurso. El verbo *ser* es en particular la fuente principal de las ilusiones metafísicas. Los metafísicos que, como Aristóteles, pretenden hablar del ser, se dejan atrapar por el lenguaje. Por ignorancia de la organización sintáctica del discurso, han tomado la palabra *ser* como un categorema, atribuyéndole, además de su función de enlace de las denominaciones, una significación propia que consiste en llamarle ser. La palabra *ser* se convierte así, falazmente, en sujeto o predicado de las proposiciones metafísicas.

La tentativa hobbesiana de poner obstáculos al desplazamiento lingüístico del ser-signo al ser-objeto comporta dos momentos. El primero es lógico, consiste en mostrar que la función de signo de unión no es una virtud propia del ser, sino que también

18. *Lev.*, XLVI, p. 690/p. 684.

19. *Ibid.*, p. 691/p. 685.

puede ser asumida por una flexión o una terminación del verbo empleado.²⁰ Así, la proposición *el hombre es andante* (*homo est ambulans*) es equivalente a esta otra *el hombre anda* (*homo ambulat*). El segundo momento es histórico. En efecto, Hobbes buscó la existencia de alguna lengua en la que el verbo *ser* no asumiese la función de cópula: «Si se encontrase una lengua carente de un verbo correspondiente al latín *est* y a nuestro *es* [*is*] o a nuestro *ser* [*bee*], los hombres que la emplearían no serían menos capaces de inferir, de concluir o, en general, de razonar, de lo que lo eran los griegos o los latinos».²¹ Hobbes creyó encontrar esta lengua en el hebreo: «Porque en lugar de cópula, ellos [los hebreos] utilizaban la *aposition* de las dos denominaciones; así sucede en el Génesis I, 2, en donde se dice: *la tierra cosa informe*, lo que nosotros nos vemos obligados a redactar según la fórmula siguiente: *la tierra era informe*».²² Pero este ejemplo no es muy concluyente, porque únicamente en el presente de indicativo el equivalente hebraico del verbo *ser* no se utiliza como cópula. Así Hobbes tiene que reinterpretar ciertas expresiones bíblicas en las que el verbo *ser* parece tener una función de signo de unión. No obstante, el camino es claro: intenta reducir los equívocos de los que puede ser causa el verbo *ser* por medio de un análisis de la función respectiva de las diferentes partes del discurso, que conduce a un intento radical de pensar la proposición sin el ser.

4. ÉTICA DE LA PRAGMÁTICA

Los aspectos semánticos y sintácticos que hemos examinado hasta ahora estarían separados de toda práctica discursiva real si no estuviesen ligados al aspecto pragmático del lenguaje. El tex-

20. *DCo*, III, 2, p. 27.

21. *Lev.*, XLVI, pp. 690-691/pp. 684-685.

22. *Lev.*, versión latina, edición W. Molesworth, *OL* III, XLVI, pp. 497-498, trad. p. 698. Para que el análisis de la teoría de Hobbes hubiese sido completo, hubiese sido necesario examinar también la función del ser en el juicio de existencia.

to inicial del *De Corpore* ya lo indica: «Porque, ¿en qué sentido puede entenderse que el sonido de la palabra *pedra* sea el signo de una *pedra* si no es en éste: que el que oye esta palabra infiere de ella que el que habla ha pensado en una *pedra*?» Todo uso de las palabras ejerce una función y tiene sus raíces en un contexto. Esta función y este contexto definen la dimensión pragmática del lenguaje.

La función del lenguaje está inscrita en la definición misma del signo lingüístico: los «hombres se significan el uno al otro, por la relación y el orden de las palabras, lo que conciben o piensan de cada cuestión, y también lo que desean, o temen, o lo que despierta en ellos alguna otra pasión». ²³ El signo lingüístico tiene como función la comunicación. Pero ésta, lejos de estar accidentalmente unida al significado y a la sintaxis de nuestro discurso verbal, está unida indisolublemente a ellas. Así, el paso de la marca al signo, que hemos tratado anteriormente en el plano sintáctico, interviene ahora en el plano pragmático. La comunicación lingüística no se establece con unas unidades sin relación. Entre los tres aspectos del lenguaje no hay ninguna relación de anterioridad o de posterioridad. Las palabras sólo significan el pensamiento en el orden del discurso y para comunicar este pensamiento a alguien. La intención de significado del que hablábamos hace poco, está envuelta en la función de comunicación. Hablar es siempre hablar a un interlocutor real o posible.

Esta unión de la pragmática a la semántica y a la sintaxis está confirmada por el hecho de que el examen de la función del discurso verbal, que tiene un papel considerable en la ética y en la política, interviene en la lógica y en la teoría de la ciencia. En efecto, la enseñanza y el progreso de las ciencias, necesarios para el bien general de la humanidad, encuentran su condición de posibilidad en la comunicación. El lenguaje establece un espacio de interlocución sobre el que se apoyan la elaboración y la transmisión del saber: la invención no muere con el inventor. El lenguaje, en Hob-

23. *Lev.*, IV, p. 101/p. 28.

bes, es siempre hablado o escrito y nunca solamente mental, se comprende que sea imposible considerar la producción de enunciados fuera de la existencia de un espacio de interlocución.

Sin embargo, el estudio de la función del lenguaje sigue siendo abstracto mientras no esté situado en un contexto. Por ejemplo, el espacio de interlocución que sirve de base a la producción y al progreso de las ciencias sólo es posible en el contexto político de la paz civil. En efecto, en el estado de guerra:

No hay lugar para una actividad industriosa, porque su fruto no está asegurado y, por consiguiente, no hay ni agricultura, ni navegación, ni creación de riquezas que pueden ser importadas por mar; no hay construcciones cómodas; no hay aparatos capaces de mover y levantar las cosas que exigen mucha fuerza para hacerlo; no hay conocimiento de la faz de la Tierra; no hay letras; no hay sociedad; y, lo peor de todo, hay temor y riesgo continuos de una muerte violenta; la vida del hombre es entonces solitaria, menesterosa, penosa, casi animal y breve. ²⁴

La ciencia y la técnica no son posibles más que en el Estado en el que las relaciones interhumanas estén regidas por unas normas político-jurídicas. El tipo de relaciones que mantienen los hombres entre sí proporcionan el contexto en el que se ejerce la función discursiva y define lo que podríamos llamar el régimen de funcionamiento de la comunicación. ²⁵ Hobbes sitúa el estudio de los contextos lingüísticos en la lógica. Así, en el capítulo XIII de los *Elements of Law*, después de recordar que los capítulos anteriores han tratado de los poderes y de los actos del espíritu humano considerados en cada hombre independientemente de los otros, Hobbes examina los efectos de estos poderes y de estos actos en las relaciones interhumanas. Ahora bien, estos efectos son unos signos por los que conocemos el pensamiento, la voluntad o las intenciones de los otros. Entre estos signos, el lenguaje ocupa un lugar privilegiado:

24. *Ibid.*, XIII, p. 186/p. 124; cf. *DCo*, I, 7, pp. 6-9.

25. Cf. más adelante el capítulo V sobre «La semiología del poder».

Entre estos signos, algunos no pueden simularse con facilidad: como las acciones y los gestos, particularmente si son repentinos. He mencionado algunos de ellos, por ejemplo en el capítulo nueve, a propósito de las diferentes pasiones de las que son signos. Hay otros que pueden fingirse: son los vocablos o la palabra, y de su uso y de su efecto voy a hablar aquí.²⁶

El carácter propio de los signos lingüísticos, por oposición a los otros signos (gestos, comportamientos, actitudes, etc.) es la ambivalencia. El lenguaje puede revelar a los otros tanto nuestros pensamientos y nuestras intenciones, como enmascararlos. El *Leviathan* insiste en el hecho de que la palabra, que es lo característico del hombre, tiene un valor totalmente diferente del que tiene la voz en los animales de una misma especie: «Estas criaturas, aunque tengan voz para darse a conocer una a otra sus deseos y sus otros afectos, carecen del arte de las palabras por el que algunos saben presentar a los otros lo que es bueno bajo la apariencia del mal, y lo que es malo bajo la apariencia de bien».²⁷ Esta ambivalencia del lenguaje explica que posibilite, en las relaciones humanas, la enseñanza y la persuasión, los buenos y los malos consejos, la promesa y la amenaza, el apaciguamiento o la excitación de las pasiones.²⁸ El lenguaje no es un instrumento de comunicación neutro. Por una parte, puesto en un contexto determinado de relación, el sentido de lo que se dice depende también de la persona que habla, de sus intenciones e incluso de su actitud: «Como quiera que las palabras son los signos de los que nos valemos para expresar las opiniones y las intenciones de unos con los otros, no obstante, por el hecho de que su equivocidad es tan frecuente según la diversidad de los contextos y del conjunto en que se inscriben (la presencia del que habla, el hecho de ver sus gestos y de conjeturar sus intenciones deben ayudar a liberarnos de ella), debe ser extremadamente difícil des-

26. *EL*, I, XIII, 1, p. 64.

27. *Lev*, XVII, p. 226/p. 176.

28. *EL*, I, XIII, 1-7, pp. 64 - 68.

cubrir lo que pensaban o querían decir los hombres que nos han dejado desde hace tiempo».²⁹ Por otra parte, hablar es también actuar, no sólo porque nuestro discurso produce sobre los otros un efecto que contribuye a modificar el contexto relacional (así, la enseñanza tiene como signo el acuerdo y como efecto la concordia, mientras que la persuasión tiene como signo la controversia y como efecto la discordia), sino también, y sobre todo, porque la palabra es en sí misma un acto, cuando, por ejemplo, prometemos algo o amenazamos a alguien.

Observemos que el capítulo XIII de los *Elements of Law* precede inmediatamente a los capítulos dedicados al derecho natural y a la ley natural. La teoría de los contratos y de los pactos consiste esencialmente en un análisis de los actos de palabra y de las obligaciones que crea el simple hecho de pronunciar estas palabras. Así, entre decir «*I will that this be thine tomorrow*, quiero que esto te pertenezca mañana» y decir «*I will give it thee tomorrow*, te lo daré mañana», existe una gran diferencia, «porque las palabras *I will* de la primera frase significan un acto presente de la voluntad, mientras que en la segunda significan un acto futuro de la voluntad».³⁰ En el primer caso, el sentido de la frase hace de ella el cumplimiento de un acto presente, en el segundo, su sentido expresa claramente que no es el cumplimiento de un acto presente: «Por ello la primera frase que concierne al presente, transmite un derecho futuro, mientras que la segunda que concierne al futuro, no transmite nada en absoluto».³¹

Sin embargo, si un acto de palabra pone en relación a dos interlocutores, no puede dissociarse de un régimen más general de comunicación que hace intervenir al conjunto de las relaciones interhumanas. Ahora bien, si consideramos las relaciones que prevalecen entre los hombres en el estado de naturaleza, en donde no existe un poder civil para proporcionar las reglas de lo jus-

29. *Ibid.*, 8, p. 68.

30. *Lev.*, XIV, p. 194/p. 134.

31. *Ibid.*

to y de lo injusto y hacerlas respetar, y en donde cada uno tiene la libertad de interpretar en función de su interés particular las palabras del otro, el régimen de comunicación es un espacio de interlocución truncado en el que reinan la mentira, el malentendido y la sospecha.³² En otras palabras, la intención de comunicar está minada por una contradicción interna y permanente, porque cada cual se erige en intérprete privado a la vez de su propio discurso y del discurso del otro, cada cual toma su propia razón como la razón o la norma universal. De este régimen contradictorio de comunicación, así como del medio de superarlo, parece tratar Hobbes cuando escribe:

Considerando que el que habla a otro tiene la intención de hacerle comprender lo que dice, si le habla en un lenguaje que el que escucha no comprende, o emplea una palabra en un sentido distinto del que él cree que tiene esa palabra para el que escucha, igualmente tiene la intención de hacer que el otro no comprenda lo que él dice, con lo que se contradice a sí mismo. Por consiguiente, hay que suponer siempre que el que no tiene la intención de engañar concede a aquel a quien se dirige la interpretación personal de su discurso.³³

Para pasar del régimen contradictorio a un régimen normal de comunicación, es decir, para que exista un espacio de interlocución auténtico, es necesario desplazar la instancia interpretativa de mi discurso; y es necesario también que yo tome al otro como medida del sentido de lo que digo, y que el otro haga lo mismo con respecto a mí. En otras palabras, es preciso que cada uno de los interlocutores acepte no llevar su subjetividad a la categoría de norma universal: que la unilateralidad del yo sea sustituida por una reciprocidad del yo y del otro. Ahora bien, esta alternativa entre unilateralidad y reciprocidad no es otra cosa que la alternativa del derecho de cada uno sobre toda cosa, que es la forma específica del derecho natural en el estado de guerra, y las

32. Cf. más adelante el capítulo VI «De la guerra».

33. *EL*, I, XIII, 10, p. 69.

leyes naturales o preceptos morales que prescriben el reconocimiento recíproco como condición de la paz. En efecto, el derecho natural aplicado a toda cosa, que cada uno se concede a sí mismo, remite únicamente a la esfera del yo, es como si cada uno se dijese a sí mismo: «Si es contrario a la razón que yo mismo sea el juez del peligro que corro, entonces es de razón que sea otro hombre el juez. Pero la misma razón que hace a otro hombre juez de las cosas que me conciernen, me hace igualmente juez de lo que le concierne a él. Y, por consiguiente, tengo razón al juzgar su juicio, sea en mi beneficio o no».³⁴ Y a la inversa, las leyes naturales prescriben la reciprocidad, que sólo puede tener lugar en base a una conmutatividad de mí y del otro. Así, el principio que resume el conjunto de las leyes naturales consiste en una regla de conmutatividad: «*Que un hombre se imagine que está en el lugar de la parte con la que trata; y recíprocamente éste en la suya*».³⁵ La condición de existencia de un régimen de comunicación no contradictoria o de un espacio de interlocución auténtico es una condición moral. Las leyes naturales nos proporcionan las normas éticas del ejercicio del lenguaje. Pero precisamente esta ética no tiene ninguna efectividad en el estado de naturaleza. Si las leyes morales son concebidas por la razón de cada individuo y vividas como una exigencia práctica interior, solamente pueden regular, efectivamente, las relaciones interhumanas y constituir un régimen de comunicación normal en el Estado, es decir, en la paz civil. Dicho de otro modo, el lenguaje mantiene una doble relación con la ética: en un sentido, encuentra en ella los principios que condicionan su ejercicio, tanto en lo que concierne al progreso de las ciencias como a la comunicación cotidiana. Pero, en otro sentido, el lenguaje, en última instancia, es la condición de la realización de un mundo ético, ya que la existencia del Estado, sin el que este mundo no puede existir, es el producto de un acto de palabra por el que cada uno, dirigiéndose a cada uno, con su decir se hace fundador de la instancia política que debe ase-

34. *Ibid.*, XIV, 8, p. 72.

35. *Ibid.*, XVII, 9, p. 92.

gurar el respeto a las leyes de la naturaleza. Se comprende que Hobbes pueda escribir:

La invención más noble y más provechosa de todas fue la de la PALABRA, que consiste en unas *denominaciones* o *apelaciones* y en establecer una relación entre ellas, invención gracias a la cual los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y también se los declaran el uno al otro, para su utilidad natural y para comunicarse entre sí, y sin la cual no hubiese habido entre los hombres más República, sociedad, contrato y paz que entre los leones, los osos y los lobos.³⁶

Este texto, que resume los aspectos semánticos, sintácticos y pragmáticos del lenguaje, subraya su papel esencial en la institución de un mundo ético-político específicamente humano. La doble relación del lenguaje con la ética, lejos de revelar un círculo, indica el carácter privilegiado del momento de la convención social: momento privilegiado en el que los hombres, en lo sucesivo conscientes de que la unilateralidad del derecho sobre toda cosa, que consiste en erigir su subjetividad en norma universal, sólo conduce al enfrentamiento, a la miseria y a la muerte, se encuentran puntualmente colocados en una situación ética de reciprocidad y encuentran un lenguaje común para ejercer, en un cara a cara de cada uno con el otro, este acto de palabra profundador que lleva al ser la primera y sin duda la más considerable de las obras humanas: el edificio político. La función del Estado, nacido de esta actuación verbal, será en definitiva perpetuar este momento privilegiado pero puntual, asegurando la efectividad de las normas éticas sin las cuales los hombres ya no pueden entenderse.

Al terminar este análisis de los diferentes aspectos del lenguaje en Hobbes, creo que es posible decir no sólo que en él se encuentra una teoría unificada y coherente del lenguaje, sino, además, que de esta teoría depende la unidad y la coherencia de su filosofía.

36. *Lev*, IV, p. 100/p. 27.

Capítulo V

La semiología del poder

A signe is not a signe to him that giveth it, but to him to whom is made; that is, to the spectator.

Leviathan, XXXI

1. NIVELES DE LECTURA DEL SISTEMA ÉTICO-POLÍTICO

La filosofía ética y política de Hobbes puede ser objeto de una lectura a diferentes niveles. Esta situación se debe esencialmente a que, en la elaboración de su doctrina, Hobbes no se ajusta siempre a los principios que él mismo enuncia, como principios constitutivos de la ciencia, a saber, el uso de un lenguaje cuyas definiciones nominales aseguren la univocidad de sus significados. Entiéndaseme bien: no digo, ni mucho menos, que Hobbes no emplee los procedimientos de la ciencia en el campo ético y político. Todo lo contrario, la trascendencia de su doctrina estriba precisamente en su gran coherencia de conjunto. Lo que yo digo es que esta coherencia está salpicada de unas analogías que a veces se presentan como esquemas de inteligibilidad. Pensemos, por ejemplo, en la analogía que aparece en el capítulo X del *Leviathan*, en donde la tendencia del hombre a acrecentar su poder se compara «con el movimiento de los cuerpos pesados, que muestran cada vez más impetuosidad a medida que recorren más camino».¹ Estas analogías son las que han suscitado unas lecturas del conjunto de

1. *Lev*, X, p. 150/p. 81.

la doctrina en términos de física mecanicista. Sin duda alguna, la física constituye el terreno a partir del cual se despliegan la ética y la política, pero éstas no pueden reducirse a aquélla. La teoría de las pasiones, la dinámica de relación que conduce al estado de guerra, la institución y el funcionamiento jurídico del Estado, no pueden ser explicados en términos de movimiento y de composición de movimientos. Los efectos del poder de un hombre o del poder político, por el contrario, están definidos en función de una noción que no tiene cabida en física, la del signo. Tanto la ética del poder de un hombre como la teoría del poder político hacen intervenir a diferentes niveles una modalidad específica de una relación semiológica entre un significante y un significado. Esta relación, que se puede ver desde los *Elements of Law* hasta el *De Homine*, adquiere un carácter francamente sistemático en el *Leviathan*. Si la física del *De Corpore* introduce una teoría de la materia en movimiento, el *Leviathan* aporta lo que hay que llamar, sin ningún género de anacronismo, una semiología ético-política. Nosotros aquí querríamos mostrar los principios de esta semiología.

2. FÍSICA DE LA FUERZA Y SEMIOLOGÍA DEL PODER

Todo poder produce efectos. Así es como Hobbes compara el poder motor del cuerpo físico con el poder motor del espíritu.

Este poder del espíritu que llamamos motor difiere del poder motor del cuerpo, en que el poder motor del cuerpo es el poder por el que él mueve a otros cuerpos, es lo que llamamos fuerza (*strenght*); pero el poder motor del espíritu es aquel por el que el espíritu da el movimiento animal al cuerpo en el que existe; los actos de este poder son nuestros afectos y nuestras pasiones.²

Sin embargo, aunque el poder motor del cuerpo o fuerza (*strenght*) y el poder motor del espíritu (constituyendo éste el

poder propiamente humano cuando se une al poder cognoscitivo) producen unos efectos y pueden compararse, su diferencia es considerable tanto a nivel del valor del efecto como al de su modo de producción. En efecto, el poder del cuerpo compete a una física de la materia en movimiento, mientras que el poder humano, cuyo estudio pertenece a la ética, compete a una semiología.

Desde el punto de vista físico, el poder se mide por sus efectos futuros, que son tanto más grandes cuanto mayor es el *impetus* de un cuerpo, es decir, la velocidad instantánea de su *conatus*. Ahora bien, hay dos clases de efectos futuros: 1. el impulso que un cuerpo es capaz de dar a otro cuerpo mediante el choque y 2. el trabajo que un cuerpo es capaz de efectuar. A este nivel pues no puede hablarse de signo.

Desde el punto de vista ético, «el poder de un hombre (si tomamos la palabra en su sentido universal) consiste en los medios presentes para obtener algún bien aparente futuro. Y es, ya original, ya instrumental».³ El poder humano produce unos efectos futuros específicos que consisten en obtener un bien aparente. Supone el paso de un primer umbral que lleva de lo cuantitativo a lo cualitativo, del simple efecto físico a la obtención de un bien. Este umbral es el de la representación, en la que toda reacción fisiológica se transforma en una apariencia subjetiva. Como el bien aparente es una proyección del deseo, la finalidad que está inscrita en esta definición del poder (como medio con vistas a un fin) no es más que el modo bajo el cual se le presenta subjetivamente el poder al hombre. Así pues, la causa final, como pretende el *De Corpore*,⁴ puede ser reducida a la causa eficiente o al poder activo.

Este poder activo del hombre produce unos efectos que deben permitir la conservación de la vida. Nuestros poderes naturales

3. *Lev.*, X, p. 150/p. 81.

4. *DCo*, X, 7, p. 117.

2. *EL*, I, VI, 9, pp. 27-28.

(cualidades del cuerpo y del espíritu) y nuestros poderes instrumentales (riqueza, reputación, amigos, suerte) producen unos efectos directos cualitativos. El poder aquí sólo se le considera en su valor de uso, sin referencia al intercambio, y se mide por sus efectos directos.

En consecuencia, al umbral cualitativo se añade un segundo umbral que lleva de la producción de efectos cualitativos a la producción de signos. Todas las pasiones y los comportamientos humanos se convierten en intercambios de signos por los que el hombre se agota manifestando su poder.

El salto del uso al intercambio, del efecto directo al efecto mediatizado por los signos, modifica la definición del poder: «Y puesto que el poder de un hombre resiste los efectos del poder de otro hombre y los obstaculiza, el poder simple no es nada más que el exceso de poder de un hombre sobre el poder de otro». ⁵ En el intercambio, el poder de un hombre no se mide por sus efectos directos, sino en relación al poder de los otros. Por consiguiente, sólo es poder el exceso significativo, es decir, lo que en el poder o por algún otro medio es signo de poder. La misma fuerza es menos valorada por sus efectos físicos directos que, indirectamente, por estos efectos en cuanto signos: «Las acciones que proceden de la fuerza del cuerpo (*strenght of body*) y de la violencia manifiesta (*open force*) son honorables, como signos que son y consecuencia de un poder motor; éste es el caso de la victoria en una batalla o en un duelo, y *haber matado a su hombre*». ⁶

Esta relación del poder con los signos es de tal calibre que un poder real pero que no se manifieste por esos signos es sólo un poder escaso reducido a sus efectos directos (es el caso de la ciencia, porque sólo pueden reconocer sus signos los que ya la poseen y la ciencia no constituye una superioridad con respecto a ellos) e inversamente, la apariencia de un poder al que no corresponde la realidad de ese poder, es un poder (es el caso de

5. *EL*, I, VIII, 4, p. 34.

6. *Ibid.*, VIII, 5, p. 35.

la elocuencia, que produce signos aparentes de sabiduría sin dominar realmente el saber).

En otras palabras, no sólo los signos significan poder, sino que un poder solamente tiene realidad —cuando se lo considera en las relaciones interhumanas a nivel de sus efectos indirectos y no en sí mismo a nivel de sus efectos directos— en cuanto que es significado. La teoría del valor expresa esta necesidad de la relación del poder con los signos, así: «El *valor* o la ESTIMACIÓN del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio, es decir, lo que se daría para disponer de su poder». ⁷ El poder, en el intercambio, sólo existe en cuanto que es capaz de ofrecerse como espectáculo por medio de unos signos a la mirada de los demás, quienes expresan la evaluación que hacen de ellos por medio de otros signos: los signos de honor: «Según los signos de honor y de deshonor, estimamos y evaluamos el precio o el VALOR de un hombre». ⁸ Estos signos son actos, gestos, comportamientos y palabras. El valor del hombre dentro de la red del intercambio no es ni un absoluto moral, ni la estima que se tiene a sí mismo, sino que es simplemente su precio.

Podemos coger cualquiera de nuestros poderes naturales o instrumentales, veremos que sólo existe como poder por los signos que lo significan en el intercambio. A este respecto, es notable el ejemplo de la riqueza: «Las riquezas son honorables como signos del poder de quien las ha adquirido. Y los dones, los gastos, la magnificencia de las viviendas, el vestido y las cosas parecidas son honorables en cuanto que son *signos* de la riqueza». ⁹ Hobbes no dice que la riqueza sea por sí misma un poder, sino que lo es en cuanto que es un signo del poder que la ha adquirido, o en cuanto que se manifiesta por unos signos como los dones,

7. *Lev*, X, p. 151/p. 83.

8. *EL*, I, VIII, 5, p. 35.

9. *Ibid.*

los gastos o el vestido. La riqueza es, pues, a la vez significativa y significado, y en esta relación con el signo es un poder. En cambio, sin liberalidad que la transforma en signo «os expone a las asechanzas de la envidia».¹⁰

En el plano ético, el poder es el significado de los signos o significantes, significantes que lo hacen existir como poder y producen ellos mismos el significado, ya que un signo de poder es por sí mismo un poder. Por tanto, la ética de Hobbes compete a una semiología.

Del mismo modo, cuando se pasa de la ética del poder (*potentia*) humano a la política del poder (*potestas*) del Estado, este poder sólo pertenece al campo político porque no es ni únicamente ni esencialmente violencia manifiesta, es decir, porque se fundamenta y se despliega en una red de relaciones simbólicas.

Así, el poder del Estado es instituido por la actuación verbal del pacto social, e incluso del despótico: «No es la victoria de las armas la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto», que el vencido manifiesta «ya con palabras explícitas, ya con otros signos suficientes de su voluntad (*by other sufficient signes of the Will*)».¹¹

Son también los signos los que rigen su funcionamiento, de manera que, por ejemplo, la violencia infligida por un soberano a un súbdito sólo tiene carácter político si está codificada en los signos del derecho: «El mal infligido por la autoridad pública, sin pública condena oficial precedente, no debe recibir el nombre de pena, sino de acto hostil, porque el hecho en virtud del cual un hombre es castigado debe ser primero juzgado por la autoridad pública, para ser una transgresión de la ley».¹² El poder sólo es político en cuanto que es productor de signos codificados por el derecho. En este sentido, la *potestas* es a la vez *potentia* y *jus*, com-

10. *Lev.*, X, p. 150/p. 82.

11. *Ibid.*, XX, pp. 255-256/pp. 211-212.

12. *Ibid.*, XXVIII, p. 354/p. 332-333.

petiendo la dimensión del poder enteramente a la función simbólica.

Así pues, la ética y la política son competencia de una semiología y no de una física. Lo que no quiere decir que desaparezca la dimensión física —ésta está presente cada vez que se trata del uso de la fuerza— sino que esto sólo quiere decir que, por su misma esencia, el poder individual y el poder político no se reducen al simple uso de la fuerza, sino que se dedican a ver, a oír, a escribir. Se trata ahora de estudiar el primer aspecto de esta semiología, constituido por una taxonomía de los signos.

3. TAXONOMÍA DE LOS SIGNOS

Considerados desde el punto de vista de la relación del significante con el significado, los signos se distribuyen en tres categorías: signos naturales, signos convencionales y signos sobrenaturales.

A) Signos naturales

Cuando vemos con tanta frecuencia que los mismos antecedentes van seguidos de los mismos consiguientes, que cada vez que vemos el antecedente buscamos el consiguiente, o cuando vemos el consiguiente nos cercioramos de que ha habido el mismo antecedente, entonces llamamos a la vez al antecedente y al consiguiente signos el uno del otro, como las nubes son signo de la lluvia que ha de venir y la lluvia un signo de las nubes que han pasado.¹³

Encontramos esta definición del signo a la vez en los *Elements of Law*, en el *Leviathan* y en el *De Corpore*. Seis observaciones sobre el signo natural.

1. En el caso del signo natural, la relación del signo con su significado es una relación de consecución entre un acontecimiento antecedente y un acontecimiento consiguiente. Pero esta

13. *EL*, I, IV, 9, p. 15.

relación no debe ser simplemente única o accidental. Para que haya signo, es necesario que la relación haya sido objeto de varias percepciones anteriores. La aptitud para distinguir y reconocer los signos depende de la experiencia.

2. El consiguiente o el antecedente pueden ser indiferentemente signo el uno del otro. Es signo del otro, aquel que es objeto de una percepción actual. Así, un antecedente visible puede ser el signo de un consiguiente invisible provisoriamente, éste es el caso en la conjetura del futuro, y un consiguiente visible puede ser el signo de un antecedente definitivamente invisible, es el caso de la conjetura del pasado.¹⁴

3. La lectura de los signos naturales, al estar fundada en la experiencia, no incluye ninguna certeza absoluta, porque «si los signos aciertan veinte veces y fallan una, puede apostarse veinte contra uno a que el acontecimiento se producirá, pero no se puede concluir universalmente que ahí hay una verdad».¹⁵ La lectura de los signos naturales incumbe únicamente a la conjetura, y el valor de las conjeturas depende de la mayor o menor experiencia adquirida.

4. Hobbes habla de antecedente y de consiguiente y no de causa y efecto. El primer par depende de la imaginación, mientras que el segundo depende de la razón e incluye la certeza. Además los hombres —Spinoza lo recordará en el *Tratado teológico-político*— se sienten tanto más inclinados a buscar los signos, cuanto menos conocen las causas naturales. Éste es el origen de la superstición; a falta de conocer las causas de su buena o mala suerte, los hombres tienden a atribuir a «unas cosas accidentales el valor de pronóstico».¹⁶ Otro ejemplo, lo bello es un signo del bien sin ser su causa; en cambio, lo útil es una causa del bien sin ser su signo.¹⁷

5. Hay signos naturales del poder de un hombre y de sus pasiones. Así, la eminencia de las facultades del cuerpo o del espí-

14. Cf. *Lev*, III, p. 98/p. 24-25.

15. *EL*, I, IV, 10, p. 16.

16. *Lev*, XII, p. 172/p. 108.

17. Cf. *DHo*, XI, p. 101.

ritu es un signo de poder; por ejemplo, la belleza o la fuerza del cuerpo y las cualidades intelectuales (salvo la ciencia, que se adquiere artificialmente) o morales del espíritu. Son signos naturales de las pasiones unos hechos y unos gestos, por ejemplo, el rubor del rostro es un signo natural de la vergüenza, la risa es un signo natural de una gloria repentina. En el tratado de *El hombre* Descartes considera también este tipo de signos: «En cuanto a los otros movimientos exteriores, que no sirven para evitar el mal o para seguir el bien, sino solamente para atestiguar las pasiones, como aquellos en que consiste el reír y el llorar, sólo se hacen ocasionalmente [...]».¹⁸ Encontramos también consideraciones similares en el *Discurso físico de la palabra* de Gerauld de Cordemoy a propósito de los signos de las pasiones.¹⁹ La fisiología cartesiana es una semiofisiología porque pone en correlación las funciones mecánicas del cuerpo y su significación biológica.

Para Hobbes hay además unos signos naturales del honor civil y unos signos naturales del culto religioso: «Existen algunos signos de honor (tanto en atributos como en acciones) que son naturalmente así: entre los atributos de *bueno, justo, liberal*, etc., se cuentan en este número; igualmente entre las acciones, las *súplicas, los agradecimientos y la obediencia*».²⁰

6. Los signos naturales pueden ser engañosos porque pueden estar simulados para producir la ilusión de la existencia de la pasión que significan habitualmente.²¹

B) Signos convencionales

Esta segunda categoría de signos está constituida por dos sub-categorías: signos arbitrarios y signos de institución.

18. Descartes, *Oeuvres*, AT, XI, p. 194.

19. *Oeuvres philosophiques*, editadas por Pierre Clair y François Girbal, PUF, París, 1968, pp. 207 y 209.

20. *Lev*, XXXI, p. 400/p. 384.

21. Cf. *EL*, I, XIII, 1, p. 64; cf. también Cordemoy, *op. cit.*, p. 209.

a) *Signos arbitrarios*

Una MARCA es pues un objeto perceptible por los sentidos, que un hombre establece voluntariamente (*erecteth voluntarily*) para sí mismo, a fin de recordar así una cosa pasada, cuando esta cosa se presenta de nuevo ante sus sentidos. Así, los hombres que habiendo pasado cerca de un acantilado dejan en él una marca para recordar su peligro y evitarlo. Entre el número de estas marcas, están las voces humanas (a las que llamamos nombres o apelativos de las cosas) perceptibles por el oído.²²

1. Un objeto cualquiera, con tal de que sea perceptible, puede ser utilizado como marca. La falta de toda relación natural entre la marca y lo que tiene como función marcar, implica la indiferencia del objeto que sirve de marca. No obstante, una marca puede ser mejor que otra según cumpla mejor o peor la función que le está asignada.

2. Un objeto cualquiera sólo se convierte en marca en virtud de una decisión voluntaria. Hay arbitrariedad, pues, en la asignación de un objeto como marca. La relación entre el significante y el significado no es una relación de semejanza ni de consecución observadas en la experiencia. Esta posibilidad de lo arbitrario es propia del hombre. Lo arbitrario es el umbral que permite distinguir al hombre del animal, y a partir de lo cual será posible la mutación a la vez intelectual y pasional que constituye la singularidad del hombre.

3. La utilización de la marca es individual, el hombre establece voluntariamente unas marcas para sí mismo (*to himself*). Las marcas no suponen ningún pacto interhumano o social. Al contrario, a partir de ellas es posible todo pacto interindividual.

4. La función de la marca es permitir el recuerdo. En efecto, los pensamientos en el discurso verbal son evanescentes, su recuerdo desaparece a medida que pasa el tiempo y que otras impresiones llegan a nuestros sentidos. La marca es un recordatorio sensible que permite ampliar el campo del recuerdo por la faci-

22. *EL*, I, V, 1-2, p. 18.

lidad con la que recuerda un pensamiento lejano. La marca es marca de un pensamiento y no de una cosa; el lenguaje primeramente es sólo una forma particular de ella.

El primer uso de los nombres es servir de *marcas* o de *notas* para el recuerdo. Otro uso se aplica cuando muchos utilizan las mismas palabras, para significar por su conexión y orden de estas palabras, lo que conciben o piensan de cada cuestión; y también lo que desean, temen, o despierta en ellos alguna otra pasión. Cuando se usan así, las palabras se llaman signos.²³

1. La voz humana, como toda marca, es perceptible por los sentidos, en este caso por el oído. En su función de marca para la memoria del individuo, se distingue en que libera al hombre de una percepción simplemente actual e inmediata del mundo. Por los vocablos el hombre puede recordar en todas circunstancias sus pensamientos.

2. Toda voz no constituye como tal un lenguaje: «En cuanto a la comunicación verbal dentro de una misma especie animal, no es un lenguaje, pues las voces de los animales, que significan la esperanza, el temor, la alegría y otras pasiones, no se expresan por su libre albedrío sino por la necesidad de su naturaleza [...]».²⁴ Para que la voz sea una marca y no el signo natural de una pasión, no debe comportar ninguna relación natural con su significado. Así, el grito es una voz sin ser una marca: «Estos gritos no son, sin embargo, un lenguaje, porque no dependen de la voluntad, sino que brotan por el poder de la naturaleza, a partir del sentimiento particular de cada uno: el temor, la alegría, el deseo y las otras pasiones; eso no es hablar, y es evidente si pensamos en el hecho de que los animales de la misma especie tienen voces idénticas y los hombres tienen voces diferentes».²⁵ Lo arbitrario de la institución de la voz humana como marca implica la diferencia de las voces de los individuos, mientras que la naturaleza impone la

23. *Lev*, V, p. 101/p. 28.

24. *DHo*, X, 1, p. 88.

25. *Ibid.*, pp. 88-89.

semejanza de las voces de los animales. El movimiento natural del lenguaje (*the motion of his tongue*) es una condición física necesaria pero no intelectualmente suficiente de la palabra.

3. Además del acto voluntario de institución, la marca verbal supone que lo significado sea un pensamiento: «La comprensión, propia del hombre consiste en comprender no solamente la voluntad del hombre, sino también sus concepciones y sus pensamientos, por el hecho de que los nombres de las cosas se siguen y se unen para formar las afirmaciones, las negaciones y las otras formas de expresiones verbales».²⁶ La comprensión de la palabra es la comprensión de un pensamiento, que puede no estar unida de ninguna forma al *hic et nunc* de las circunstancias actuales.

4. La función de las marcas verbales es, pues, recordar (*to recall*) nuestros pensamientos, transfiriendo nuestra *discursión* mental en forma de discurso verbal. Hay, pues, yuxtaposición de una cadena mental y de una cadena verbal, que permite que el encadenamiento de los pensamientos evanescentes se fije y se ordene. El uso de las palabras tiene una función constituyente en el pensamiento, de manera que «*ratio [...] is but oratio*». Así, las diferencias entre nombres concretos y nombres abstractos, nombres de cosas y nombres de discurso, nombres particulares y nombres universales, hacen posible la constitución de las significaciones universales de la ciencia.

Pero si la razón es oración, si no hay pensamiento racional sin discurso verbal, esto no implica que toda palabra transmita una significación. El discurso verbal, una vez constituido, puede funcionar en falso: «Esto es lo que ocurre con los mendigos que, cuando recitan el *Padrenuestro*, van uniendo unas palabras que aprendieron en la infancia de sus nodrizas, de sus compañeros o de sus profesores, sin tener en el espíritu unas imágenes o unas ideas que respondan a las palabras que dicen».²⁷ Así, el lenguaje, por un lado, hace posible la ciencia, y por el otro, será un factor de incertidumbre en cuanto a su significado.

26. *Lev*, II, pp. 93-94/ p. 20.

27. *EL*, I, V, 14, p. 23.

5. La marca verbal se convierte en signo cuando pasa de un uso individual a una función de comunicación. El aspecto sonoro de la voz encuentra aquí su principal aplicación. Pero la arbitrariedad misma del signo lingüístico hace de esta comunicación un problema: «He dicho que las palabras han salido de una convención humana, alguien tal vez me preguntará cuáles son los hombres cuyas convenciones tengan el valor suficiente para asegurar a la humanidad un beneficio como el del lenguaje; en efecto, no es verosímil que los hombres se hayan reunido un día para fijar por decreto la significación de las palabras y su encadenamiento».²⁸

¿Cómo pasar de la marca al signo de comunicación?, ¿el lenguaje tiene como condición a la sociedad, o la sociedad al lenguaje? Y porque Hobbes hace de la palabra y de la comunicación verbal la condición de la sociedad, y no al revés, su filosofía política es una semiología del poder y no una sociología del poder.

6. La comunicación se ha constituido poco a poco, de un hombre al otro «según lo que la necesidad, madre de todos los inventos, les enseñó; al pasar el tiempo, estas lenguas se fueron haciendo más ricas en todas partes».²⁹ El estado de naturaleza nos da el modelo anhistórico de una tal constitución, que se desarrolla en él en un proceso de reconocimiento. En efecto, en este estado el lenguaje es causa del acercamiento de los hombres y causa de su conflicto, antes de ser causa de su unión en el Estado. El primer esfuerzo de comunicación hace necesario un segundo, y éste otros, sin que sea necesario suponer una convención colectiva al principio, ya que el estado de naturaleza es precisamente el del equívoco y el de la comunicación trunca. El primer acto lingüístico colectivo será la convención social. La función del poder político será el hacer posible una comunicación unívoca.

7. Las palabras se convierten en signos para la comunicación no una a una, sino en el orden y la relación del discurso; el enunciado y la articulación sintagmática de las palabras es lo único

28. *DHo*, X, 2, p. 89.

29. *Lev*, IV, p. 101/p. 28.

que permite comunicar el pensamiento. Al tema nominalista, según el cual lo universal no está en las cosas sino en el lenguaje, responde, desde el punto de vista político, la construcción de una universalidad o de una generalidad del Estado que es un producto del lenguaje.

8. La palabra no es la simple expresión natural de las pasiones, sin embargo, las pasiones introducen nuevas inflexiones o nuevas formas de discurso. Las maneras de hablar que expresan las pasiones son, por una parte, las mismas que expresan nuestros pensamientos, y por otra parte, son diferentes. Así, «Todas las pasiones pueden expresarse generalmente en indicativo, como *amo, temo, me alegro, delibero, quiero, ordeno*. Pero algunas tienen sus modos de expresión particulares, que, no obstante, no son afirmaciones, salvo cuando sirven para inferir una cosa distinta de la pasión de la que proceden». ³⁰ La deliberación se expresa en subjuntivo; el deseo, en imperativo, bajo la forma de una orden, de un consejo o de una súplica, según que el interlocutor esté obligado a obedecer o no lo esté; la vanagloria, la indignación, la piedad y el rencor en optativo; del deseo de conocimiento hay una expresión peculiar que se llama interrogativa. Los actos de palabra dependen pues de una pragmática.

b) Signos instituidos

Los signos instituidos forman la segunda subcategoría de los signos convencionales.

Es, por consiguiente, necesario considerar aquí qué argumentos y signos son suficientes para el conocimiento de lo que es la ley (*what arguments, and signes be sufficient for the knowledge of what is the Law*); en otras palabras, cuál es la voluntad del soberano, tanto en la monarquía como en toda otra forma de gobierno. ³¹

30. *Ibid.*, VI, p. 128/p. 56.

31. *Ibid.*, XXVI, p. 318/p. 289.

Exceptuada la ley de naturaleza, pertenece a la esencia de todas las demás leyes (*it belongeth to the essence of all other lawes*) el que deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, sea por escrito, sea por algún otro acto que claramente dimane de la autoridad soberana. ³²

Pero no basta con que la ley sea escrita y publicada, es necesario también que existan unos signos manifiestos (*manifest signs*) de que dimana de la voluntad del soberano. ³³

1. Los signos instituidos son tan arbitrarios como las marcas o los signos verbales que los individuos usan de modo privado. Pero, a diferencia de éstos, los primeros presuponen la convención social y por tanto la institución del poder soberano. Estos signos son producidos exclusivamente por la instancia política, es decir, por el Estado y, más precisamente, por su representante: el soberano. Son, pues, signos civiles o políticos. Todos los otros no son más que signos privados producidos por individuos particulares. A la producción y a la interpretación privada de los signos se superpone en el Estado una producción y una interpretación política de los signos.

2. Los signos instituidos son arbitrarios porque la relación del significante con el significado depende de la voluntad del soberano. No obstante, se distinguen de los signos arbitrarios privados porque esta relación debe ser siempre adecuada y manifiesta. Así, mientras que un individuo puede hablar sin decir nada, o decir una cosa distinta de la que piensa, el signo instituido requiere una exacta coincidencia de la voluntad política significada y del signo.

3. El signo pertenece a la esencia misma de la ley civil, porque pertenece a esta esencia el ser conocida y comunicada de manera explícita. Así, la noción de signo aparece en la definición de la ley civil: «Yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, el conjunto de las reglas que el Estado, oralmente, por escrito, o por algún otro signo suficiente (*sufficient sign*,

32. *Ibid.*, p. 319/p. 290.

33. *Ibid.*, p. 319/p. 291.

signum idoneum) de su voluntad le ha ordenado usar para distinguir lo correcto de lo censurable, es decir, para establecer lo que es contrario a la ley y lo que no es contrario a ella». ³⁴ Toda la teoría del derecho está fundada en la doble determinación del signo instituido como suficiente y manifiesto.

4. El signo instituido debe ser en primer lugar un signo suficiente (*sufficient sign, signum idoneum*). La noción de signo suficiente pertenece a la teoría de la autorización. El soberano, autorizado por los súbditos en el pacto social, autoriza a su vez las leyes. La ley es un acto de voluntad, es decir, una orden expresada de palabra o por escrito. La ley es por esencia un acto de lenguaje verbal o gráfico. La adecuación caracteriza la relación del significado con el significante, afecta a la relación entre la voluntad del soberano y los signos que la expresan. Precisamente, la adecuación está en el centro mismo de la ley civil, en la relación entre la letra y el sentido. Ahora bien, la letra y el sentido son una única cosa en el sentido literal del texto escrito, al que el juez subalterno debe referirse necesariamente. De modo que, aunque la ley pueda expresarse por la escritura o por la palabra, la escritura resulta privilegiada porque sólo en el texto escrito hay un sentido literal, y por tanto adecuación del significante con el significado, a pesar de que la materialidad del texto pueda a veces presentar dificultades de interpretación. Esta adecuación permite a la ley civil explicitarse y ser universalmente comunicable. ³⁵

5. El signo instituido es además un signo manifiesto (*manifest sign*). El signo manifiesto duplica el signo adecuado sin repetirlo. En efecto, el signo manifiesto es signo de autenticación y no de autorización. Esta vez el signo permite reconocer que un texto procede del soberano: «La dificultad estriba en la evidencia de la autoridad emanada del soberano. Y la remoción de esa dificultad depende del conocimiento tanto de los libros oficiales como de los consejos, de los ministros y de los tribunales públi-

34. *Ibid.*, p. 312/ p. 282.

35. Cf. más adelante el capítulo VII «De la ley».

cos, cosas todas que autentifican adecuadamente las leyes». ³⁶ El signo manifiesto duplica el signo adecuado autenticándolo, es un signo de signo, una escritura de escritura.

6. La escritura es el modelo del signo suficiente y del signo manifiesto. Porque si hace posible el carácter explícito y universalmente comunicable de la ley, garantiza también su permanencia. La escritura es esencial a la existencia de la ley civil, por oposición a la ley de naturaleza y, por tanto, al funcionamiento jurídico del Estado. Así, cuando el pueblo es iletrado, hay que encontrar un sustituto de la escritura: «En los tiempos antiguos, antes de que la escritura fuese de uso corriente, a menudo se ponían las leyes en verso, para que el pueblo llano, complaciéndose en cantarlas o recitarlas, pudiera más fácilmente retenerlas en la memoria». ³⁷ La ley supone una permanencia, de la que la escritura proporciona el modelo, la falta de escritura no dispensa de la necesidad de que la ley se inscriba en la memoria: aprender de memoria los mandamientos, relacionarlos con los dedos de la mano (como prescribía Salomón), repetirlos en todas circunstancias, grabarlos sobre los montantes de las puertas (como prescribía Moisés). Todas estas cosas constituyen otros modos de escribir. La permanencia de la ley es esencial para la existencia de un derecho civil y de un derecho penal; sin la escritura o uno de sus sustitutos, la existencia del Estado, si no es imposible necesariamente, al menos, es precaria.

Por último, para confirmar el valor de la escritura como modelo del signo suficiente, puede añadirse el argumento constante en Hobbes, según el cual la costumbre y la tradición no hacen derecho. Ahora bien, la falta de escritura tiende a reducir la ley a la costumbre, es decir, el derecho al hecho. Así, la escritura está vinculada a la esencia del Estado.

7. Si la escritura es el modelo del signo político instituido, no es su única especie. Están además, por una parte, los signos de honor civil, como los blasones, las armaduras, los escudos, y sobre todo: «Los títulos *honoríficos*, como duque, conde, marqués,

36. *Lev*, XXVI, p. 320/p. 292.

37. *Ibid.*, XXVI, p. 319/p. 291.

barón». ³⁸ Los títulos de nobleza dependen de la institución y no directamente de la herencia. Por otra parte, existen signos del culto oficial a Dios: «Los atributos que el soberano designe para hacer de ellos unos signos de honor, en el culto tributado a Dios, deberán conservarse en la memoria y utilizarse como tales por los particulares en el culto público». ³⁹

C) Signos sobrenaturales

Dios declara sus leyes de tres maneras: por los dictados de la *razón natural*, por la *revelación* y por la *voz* de algún hombre cuyo crédito ante los otros asegura por medio de milagros. De aquí se deduce que la palabra de Dios es triple: *racional, sensible y profética*. Y a estos tres casos corresponden tres tipos de audición: *recta razón*, sentido sobrenatural y la fe. ⁴⁰

Por consiguiente, cuando decimos que Dios habla inmediatamente a los hombres, hay que comprender que esta fórmula designa la manera (cualquiera que sea) con que Dios da a entender su voluntad. Ahora bien, estas maneras son múltiples, y hay que buscarlas solamente en las Sagradas Escrituras, pues aunque a menudo se dice que Dios le habló a éste o a aquél, sin expresar el modo como lo hizo, existen también muchos pasajes en que nos indican los signos por los que estos hombres debían reconocer su presencia y sus mandatos; y de estas indicaciones podemos comprender cómo ha hablado él a un gran número de personas. ⁴¹

Lo que se denominan *milagros* son las obras admirables de Dios; por consiguiente, a los milagros se les llama también *maravillas*. Y porque en su mayoría se han realizado para poner de manifiesto sus mandamientos divinos en unas ocasiones en las que los hombres, sin la presencia de milagros, propenden fácilmente por su razonamiento natural particular, a dudar y a preguntarse lo que Dios ha mandado o no ha mandado, los milagros corrientemente son llamados *signos* en las Sagradas Escrituras, en el sentido en que los

38. *Ibid.*, X, p. 158/p. 91.

39. *Ibid.*, XXXI, p. 396/p. 380.

40. *Ibid.*, XXXI, p. 396/p. 380.

41. *Ibid.*, XXXVI, p. 459/pp. 450-451.

latinos los llamaban *ostenta* y *portenta*, porque muestran y significan de antemano lo que el Todopoderoso hará que suceda. ⁴²

1. Así pues, para Dios hay tres maneras de hablar a los hombres, la palabra natural de la razón, la palabra sensible sobrenatural y la palabra profética sobrenatural. Aquí sólo nos interesan las dos últimas, porque la palabra natural no supone la intervención de signos sobrenaturales. En cambio, la doctrina de los signos sobrenaturales afecta, por una parte, a la revelación del mandato de Dios a un individuo singular: el profeta, y, por otra, a las obras por las que Dios acredita a un profeta ante los hombres: los milagros.

2. La doctrina de los signos sobrenaturales compete a una exégesis bíblica, en la que, por una interpretación a la vez externa (crítica histórica) e interna (comprobación de los textos), se trata de saber qué son estos signos o cuáles son sus funciones, ya que «dado que en nuestros días ya no se producen milagros, ya no quedará ningún signo por el cual se reconozcan las pretendidas revelaciones o inspiraciones de un particular; ni existirá obligación de prestar oídos a una doctrina más allá de lo que está conforme con las Sagradas Escrituras, que desde el tiempo de nuestro Salvador reemplazan a toda otra profecía y compensan adecuadamente su falta». ⁴³

3. Observemos en primer lugar que los signos sobrenaturales constituyen una categoría aparte; en efecto, no son ni naturales ni arbitrarios. Los signos sobrenaturales se oponen a los signos naturales, así, para que haya milagro, se requieren dos condiciones: a) que el acontecimiento sea insólito, es decir, muy raro. «El primer arco iris que se vio era un milagro porque era el primero, y en consecuencia el acontecimiento era insólito y servía como signo procedente de Dios, trazado en el cielo, para asegurar a su pueblo que no habría ya más destrucción universal del mundo por las aguas». ⁴⁴ En cambio, en nuestros días el arco iris

42. *Ibid.*, XXXVII, pp. 469-470/p. 462.

43. *Ibid.*, XXXII, p. 414/p. 491.

44. *Ibid.*, XXXVII, p. 470/p. 463.

es frecuente y ya no es milagroso, tanto para los que conocen sus causas naturales como para los que no las conocen. *b)* También es necesario que el acontecimiento «no sea posible imaginar que se realice por medios naturales, sino solamente, de modo directo, por la mano de Dios».⁴⁵

Los signos sobrenaturales tampoco son signos arbitrarios, porque dependen únicamente de la voluntad de Dios que se da a conocer por medio de ellos, y como su finalidad es dar crédito al profeta de Dios ante los hombres, sólo pueden cumplir esta función si suscitan por sí mismos, y no en virtud de una convención previa, la idea de que son los efectos inmediatos de la omnipotencia divina. No existe un estatuto específico de los signos sobrenaturales. La relación del significante con el significado no puede explicarse en términos de relación de experiencia o de institución humana, porque los signos sobrenaturales son muestra de una voluntad particular y extraordinaria de Dios.

4. Entre los signos sobrenaturales están aquellos por medio de los cuales Dios habla inmediatamente a un hombre particular en una revelación personal. Así, un sueño, una aparición, o una visión, son signos. «En otros términos, una cosa que signifique la presencia de Dios (*as a sign of Gods presence*)».⁴⁶ Del mismo modo, en el caso de los ángeles: «No es la forma sino la función lo que hace a los ángeles. Ahora bien, su función es significar la presencia de Dios en unas operaciones sobrenaturales».⁴⁷

Los signos sensibles sobrenaturales ponen de manifiesto una presencia inmediata de Dios. Pero estos signos son siempre particulares, ya que solamente se revelan a un individuo singular, y se producen en función de las opiniones y de la idiosincrasia particular del profeta. Spinoza lo recordará. Por consiguiente, para Hobbes, ningún otro hombre puede saber con certeza si realmente Dios se le ha aparecido al profeta, o si sólo se trata de un impostor que confunde sus sueños con la realidad.

45. *Ibid.*, p. 470/pp. 462-463.

46. *Ibid.*, XXXVI, p. 459/p. 451.

47. *Ibid.*, XXXIV, p. 437/p. 428.

5. A falta de la certeza de que la palabra del profeta sea la palabra de Dios, los milagros tienen la función de suscitar la creencia de que es así, es decir, dar crédito a las palabras del profeta. Pero los milagros no constituyen una garantía suficiente para crear una fe legítima, ya que, como atestiguan las mismas Escrituras, los milagros de un falso profeta pueden engañar a un verdadero profeta y, por tanto, mucho más fácilmente al común de los mortales que, naturalmente, por falta del conocimiento de las causas, tiende a ver milagros en todas partes. Por consiguiente, es necesario un segundo signo, a saber, la enseñanza de la religión establecida. Así, Moisés prescribió la regla según la cual no hay que «tener como profeta a aquel que enseña una religión distinta de la establecida por el lugarteniente de Dios (que entonces era Moisés)».⁴⁸

4. EL LENGUAJE: SISTEMA PARTICULAR Y EFICIENCIA GENERAL

La taxonomía de los signos permite revelar el doble valor del lenguaje. En efecto, el lenguaje está constituido por una categoría particular de signos, los signos arbitrarios; específicamente diferentes de los signos naturales y de los signos sobrenaturales. Estos signos forman un sistema de comunicación distinto de los otros sistemas constituidos por los signos naturales de las pasiones y de los comportamientos o por los signos de que Dios se ha valido para hablar sobrenaturalmente a los hombres. Sin embargo, en su especificidad misma es donde el lenguaje implanta el principio de su eficiencia general.

1. Como hemos visto, los signos del lenguaje se distinguen por un rasgo fundamental: la arbitrariedad de la relación del significante fónico con el significado mental. Y esta arbitrariedad produce toda la ambivalencia del lenguaje. Porque, si por un lado permite registrar y comunicar el pensamiento, sabemos también

48. *Ibid.*, XXXVII, p. 476/p. 469.

que, una vez constituido, puede funcionar sin contenido o ser utilizado para expresar una cosa distinta de lo que se piensa. Hobbes resume esta ambivalencia en una frase: «A medida que los hombres disponen de un lenguaje más rico, se hacen más sabios o más locos de lo que son ordinariamente». ⁴⁹ Así, la palabra tiene un valor ambiguo, porque lo arbitrario de su relación con el pensamiento hace de ella el lugar de los contrarios, es decir, de la verdad y del error, del sentido y del no-sentido, de la confesión y de la tergiversación, del juego y de la ofensa. A los cuatro usos legítimos de la palabra: registrar el pensamiento, darlo a conocer, expresar la intención y la voluntad y seducir, corresponden término a término cuatro abusos: el mal registro del pensamiento por el abuso de palabras de significación dudosa, el error que se sigue del empleo de términos metafóricos es el hecho de dar como su voluntad lo que no lo es, el hecho de herir a los otros: «Una tragedia bien representada no afecta menos que un crimen». ⁵⁰ Así los signos verbales son los que pueden ser simulados más fácilmente. Y lo mismo ocurre con la escritura:

Aunque las palabras sean los signos que tenemos de las opiniones y de las intenciones de unos y de otros, por el hecho de que tan frecuentemente son equívocas, según la diversidad de las estructuras del discurso y del conjunto en el que se inscriben (la presencia del que habla, el hecho de ver sus actos y de conjeturar sus intenciones debe ayudarnos a liberarnos de estos elementos): debe ser extremadamente difícil descubrir lo que pensaban y querían decir los hombres que nos han abandonado desde hace mucho tiempo, y que no han dejado otra significación de sus pensamientos que sus libros. ⁵¹

El texto de las Sagradas Escrituras estará ahí para atestiguar la dificultad de recobrar el sentido de lo que transmite. La escritura es un lugar de ambivalencia, proporciona por un lado el

49. *Ibid.*, IV, p. 106/p. 32.

50. *EL*, I, XIII, 7, p. 68.

51. *Ibid.*, 8, p. 68.

modelo del signo instituido suficiente y manifiesto, pero puede igualmente ser el lugar de una diferencia insuperable entre la letra y el sentido. Esta ambivalencia interna del signo lingüístico proferido o escrito explica al mismo tiempo su eficiencia general.

2. La eficiencia general del lenguaje afecta primero al signo natural. En efecto, si las pasiones introducen nuevas inflexiones en la palabra, de rebote la palabra modifica las pasiones: «Estas formas de dicción son expresiones o significados voluntarios de nuestras pasiones. Pero no son signos ciertos, ya que pueden utilizarse si se quiere, tanto si los que los utilizan sienten estas pasiones, como si no las sienten». ⁵² La palabra instaure en las pasiones y en las relaciones interhumanas la dimensión de la comedia. Así, los hechos y los gestos, aunque se prestan más difícilmente al fingimiento, se vuelven equívocos. La palabra introduce su propia ambivalencia en los signos naturales de las pasiones. Afecta de arbitrariedad al signo natural e introduce la incertidumbre en la misma naturaleza. Entonces se comprende que: «El lenguaje no hace al hombre mejor, sino más poderoso». ⁵³ La palabra tendrá un papel fundamental en la dinámica inflacionista de los signos en el estado de naturaleza.

Por otra parte, si la palabra introduce la incertidumbre en el signo natural, sólo ella permite que se instaure el orden político: «Porque sin él [el lenguaje] no habría ninguna sociedad humana, ninguna paz y, por consiguiente, ninguna educación». ⁵⁴ La palabra mantiene una doble relación con el Estado.

Por un lado, la institución del Estado opera una mutación en el lenguaje, haciéndonos cruzar el umbral que conduce de la palabra equívoca y trunca del estado de naturaleza a la escritura adecuada y manifiesta del estado civil. Desde los signos arbitrarios pri-

52. *Lev*, VI, p. 129/p. 57.

53. *DHo*, X, 4, p. 92.

54. *Ibid.*, 3, p. 91.

vados a los signos instituidos públicos, aquí la cuestión del lenguaje está tomada de nuevo en la problemática política.

Pero lo contrario es igualmente verdadero, porque la producción del Estado es el resultado de una actuación lingüística y más particularmente verbal, que introduce un funcionamiento específico de los signos: «El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere un derecho es una declaración o expresión mediante uno o varios signos suficientes y voluntarios, de que hace esa renuncia a su derecho o transferencia o de que ha renunciado a él o lo ha transferido a quien lo acepta. Estos signos están constituidos solamente por unas palabras, por unos actos o (como ocurre más a menudo) por palabras y actos a la vez». ⁵⁵ El contrato es un intercambio de signos, implica por consiguiente una capacidad de emitirlos, de recibirlos y de reconocerlos. Lo que significa que los seres con los que es imposible tal intercambio, no son capaces de contratar, por ejemplo, las bestias brutas: «En efecto, como no comprenden nuestro lenguaje, no comprenden o aceptan ninguna transferencia de derecho, y no pueden transferir ningún derecho a otra parte», ⁵⁶ o Dios, con el que no tenemos relación directa, salvo en el caso de revelación sobrenatural.

Así, los signos intervienen en la definición del contrato, en la caracterización de su objeto y en la delimitación de sus condiciones de validez. Aunque los signos verbales no sean los únicos en hacer posible un contrato, siempre se presupone la capacidad lingüística, así las formas de contrato están estudiadas en su formulación verbal: «Los signos explícitos son unas palabras que se pronuncian comprendiendo su significado. Tales palabras conciernen al *presente* o al *pasado* como *yo doy, otorgo, he dado, he otorgado, quiero que esto te pertenezca*; o al futuro como *daré, otorgaré*; estas palabras de carácter de futuro entrañan una PRO-

55. *Lev*, XIV pp. 191-192/p. 131.

56. *Ibid.*, p. 197/p. 137.

MESA». ⁵⁷ Toda relación jurídica presupone el lenguaje. El pacto social tiene como base una teoría de la enunciación actuante.

El lenguaje tiene también un papel fundamental en el funcionamiento jurídico del Estado. Esta vez es la escritura la que define la ley civil, por oposición a la ley de naturaleza que depende únicamente de la palabra (así la ley de naturaleza sólo tiene una universalidad *in foro interno*, sin efecto *in foro externo*): «Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley: una parte de ellas es escrita, y se llama ley civil; la otra, no escrita, se la llama ley natural». ⁵⁸ Al individuo particular, juez de los medios de su propia conservación, en virtud del derecho natural, la ley civil sustituye una regla universal de diferenciación de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, de lo tuyo y lo mío. Pero la validez universal de la ley civil supone que en el Estado cada individuo pueda tener conocimiento de ella. La escritura pertenece a la esencia de la ley civil, porque a esta esencia pertenece la propiedad de conocerla y comunicarla de manera explícita. Si todo el mundo sabe quién es el soberano en virtud del acto de instauración del Estado, es necesario además que conozca cuál es su voluntad. La escritura es el fundamento, a la vez y correlativamente, de la universalidad de la ley y de su comunicabilidad. Quedan excluidos de esta universalidad aquellos que no pueden comprender los signos de la ley (animales, niños, locos, etc.). Para que un ser participe en una relación jurídica debe ser, como sabemos, capaz de comprender los signos arbitrarios. Sobre esta capacidad de hablar se fundamenta la teoría de la persona jurídica (el niño es una persona jurídica sólo virtualmente, en función de su próxima adquisición de la palabra). Para que un ser pertenezca a un Estado, es necesario, al menos en derecho, que sepa leer.

No hay una universalidad de la ley civil que preexistiría a la escritura por la que es comunicada, como tampoco hay pensa-

57. *Ibid.*, p. 193/p. 133.

58. *Ibid.*, XXVI, pp. 314-315/p. 285.

miento universal sin el uso de la palabra. Los signos lingüísticos, tanto en la teoría del derecho como en la teoría del conocimiento, no tienen una simple función instrumental, sino una función constituyente.

La eficiencia del lenguaje se ejerce también a nivel de los signos sobrenaturales, ya que éstos no se nos dan inmediatamente en una revelación sobrenatural, sino mediatamente en el texto de las Sagradas Escrituras. La interpretación de las visiones, de los sueños o de los milagros debe hacerse sobre un texto, es decir, sobre unos signos lingüísticos. La interpretación aquí es exégesis, porque «la cuestión no es de obediencia a Dios, sino de *cuándo* y *qué* dijo Dios». ⁵⁹ Aquí habrá que distinguir lo que en el texto rebasa nuestro entendimiento y lo que puede recibir de él un sentido asignable. Y en este último caso, se deben distinguir dos niveles de sentido: el sentido propio y el sentido metafórico. Así, la palabra *espíritu* en las Escrituras casi siempre está tomada en sentido metafórico, en cambio: «Encuentro que REINO DE DIOS en las Escrituras emplea casi siempre para designar un *reino en el sentido propio*, un reino constituido de modo peculiar por los sufragios del pueblo de Israel, consistente en que los israelitas eligieron a Dios como su rey, por un pacto concertado con él sobre la promesa hecha por Dios de darles posesión del país de Canaán». ⁶⁰

3. Por último, la eficiencia general del lenguaje se ejerce también en otro plano: el lenguaje es el intérprete general de todas las otras categorías de signos. Aquí está la función propia del nominalismo, que consiste en determinar la significación de las palabras que empleamos para hablar de las otras categorías de signos. Así, hay que distinguir la definición de una denominación de lo que no le pertenece y que sólo pertenece a un juicio de valor que emitimos sobre una palabra, una opinión, un ges-

59. *Ibid.*, XXXIII, p. 415/p. 403.

60. *Ibid.*, XXXV, p. 442/p. 434.

to, una acción: «Por ello al razonar hay que ponderar las palabras que, además de la significación que imaginamos por su naturaleza, tienen también un significado propio de la naturaleza, de la disposición y del interés del que habla. Tal ocurre con los nombres de las virtudes y de los vicios, ya que uno llama *cordura* a lo que otro llama *temor*; uno llama *crueledad* a lo que otro llama *justicia*; uno llama *prodigalidad* a lo que otro llama *magnanimidad*; uno llama *gravedad* a lo que otro llama *estupidez*, etc.». ⁶¹

Del mismo modo, desde el punto de vista político, hay que tener cuidado con el significado de la idea de *acto único de un pueblo*; a este respecto, sólo la unidad del representante (del soberano) constituye la unidad de la persona y por tanto del acto. En los otros casos, si los actos de hombres múltiples parecen concurrir a un fin único, o si esta multitud actúa a instigación de uno de ellos, no se trata en modo alguno del signo de un acto único, sino de actos múltiples de una multitud inconexa.

Por último, la falta de comprensión de la palabra *herejía* puede hacer que tengamos como un signo de ella lo que no lo es. La herejía significa únicamente una opinión privada a la que se añade nuestra indignación; ninguna religión es herética en sí. Sin embargo, en el Estado, la herejía designa una opinión privada condenada por el jefe de la Iglesia, es decir, el soberano; no es posible, pues, sin caer en el absurdo, pedirle al soberano que condene las palabras y los actos de una doctrina herética.

Si el lenguaje es el intérprete general de todos los otros signos, no hay que proyectar en ellos lo que depende simplemente de un desplazamiento de la significación lingüística.

61. *Ibid.*, IV, p. 109/p. 36.

5. REGÍMENES DE FUNCIONAMIENTO

Llamamos régimen de funcionamiento a la simulación de un sistema general en el que todas las categorías de signos entran en una dinámica de producción, de interpretación y de intercambio. Un régimen de funcionamiento debe tener una coherencia, es decir, debe obedecer a unos principios generales de producción, de interpretación y de intercambio de los signos. Un régimen de funcionamiento se define, por una parte, por el centro (o centros) de producción y por el centro (o centros) de interpretación que, según los casos, pueden ser idénticos o distintos, y, por otra parte, por los principios generales que rigen la producción de los signos. En el sistema ético-político-teológico de Hobbes se distinguen tres regímenes de funcionamiento: inflación (estado de naturaleza), autorregulación (estado civil) e interpretación (reino de Dios).

A) Régimen de inflación

1. El estado de naturaleza es un régimen de funcionamiento de los signos caracterizado, por una parte, por la multiplicidad de los centros de producción y de interpretación de los signos, y, por otra, por la identidad de estos dos tipos de centro. En efecto, cada individuo se dedica a producir unos signos por los que pone de manifiesto su poder, y se dedica igualmente a interpretar los signos procedentes de los otros. El estado de naturaleza se caracteriza por la falta de un centro jerárquicamente dominante como lo es el poder político. Así es como puede interpretarse la igualdad de hecho y la igualdad de derecho de los individuos. Igualdad de hecho: «La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien a veces un hombre es manifiestamente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, considerándolo en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan considerable que uno pueda reclamar para sí una ventaja a la que otro no pueda aspirar tanto como

él». ⁶² Igualdad de derecho es la libertad «que cada hombre tiene de usar como quiera su propio poder, para la conservación de su propia naturaleza; en otras palabras, de su propia vida; y, en consecuencia, de hacer todo lo que considere, según su juicio y razón, como los medios más aptos para lograr ese fin». ⁶³ Esta doble igualdad caracteriza una situación en la que cada individuo es, con el mismo título que los demás, un centro autónomo de producción y de interpretación de los signos. Los centros son en el estado de naturaleza a la vez múltiples y autónomos.

2. Pero la igual autonomía de los centros individuales de producción y de interpretación de los signos, lejos de asegurar una estabilidad del régimen de funcionamiento, es el origen de una *rivalidad* permanente: «De esta igualdad de las aptitudes se deriva la igualdad de la esperanza de alcanzar nuestros fines. Ésta es la causa de que, si dos hombres desean la misma cosa y en modo alguno es posible que lo disfruten ambos, se convierten en enemigos». ⁶⁴ Los centros autónomos y múltiples están, pues, en *competencia*.

3. Por el hecho de la incertidumbre que el signo arbitrario (la palabra) introduce en los signos naturales de las pasiones y de los comportamientos, todo mensaje (palabra, hecho, gesto, actitud) es cifrado, sin que se dé nunca la cifra, o, al menos, cada individuo sólo descifra los signos de los otros con incertidumbre. Dicho de otro modo, el estado de naturaleza es necesariamente el del equívoco, el de la tergiversación y el de la comunicación truncada. Es el reino del malentendido, por no existir un código natural y universal de interpretación de los signos. La incertidumbre generalizada y el malentendido implican esta vez la *desconfianza* mutua de los centros múltiples y autónomos en competencia.

4. El reto de la producción y la interpretación de los signos en el estado de naturaleza es, para cada individuo, la preservación

62. *Ibid.*, XIII, p. 183/p. 121.

63. *Ibid.*, XIV, p. 189/p. 128.

64. *Ibid.*, XIII, p. 184/p. 122.

de su existencia, porque el medio más seguro de preservarla es la reproducción y la acumulación del poder: «De este modo pongo, en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e incesante afán de poder, que sólo cesa con la muerte. La causa no siempre es que un hombre espere alcanzar un placer más intenso del que ya ha conseguido, o que no sea posible contentarse con un placer moderado, sino más bien que no puede asegurarse, si no es adquiriendo ventaja, el poder y los medios de los que depende el bienestar que se posee en el momento presente». ⁶⁵ Esta inclinación general de la humanidad no es una tendencia innata. Se trata entonces de saber cómo los individuos pueden reproducir y acumular su poder. La respuesta es clara: «Cada hombre espera que su compañero lo estime tanto como él se aprecia a sí mismo, y a cada signo de desdén o de menosprecio, se esfuerza naturalmente, en la medida en que se atreve a ello [...] en arrancar un mayor reconocimiento de sus contendientes, infligiéndoles algún daño y a los demás con escarmientos parecidos». ⁶⁶ La reproducción y la acumulación del poder sólo se obtienen con el aumento de los signos de reconocimiento, y el sentimiento subjetivo que provoca este aumento es la *gloria*.

5. Competencia, desconfianza y gloria: éstas son las tres causas de guerra, estos son los tres caracteres de la relación entre los centros múltiples y autónomos de producción y de interpretación de los signos. La guerra es en su esencia una inflación no dominada de los signos, aunque no haya batalla o violencia manifiesta: «Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar o en los combates efectivos, sino que se da en el espacio de tiempo en el que la voluntad de enfrentarse está suficientemente probada». ⁶⁷

6. Queda por saber cuáles son en régimen de inflación los principios generales que gobiernan la producción de los signos. Pueden señalarse dos: *a)* un principio circular de intensificación;

65. *Ibid.*, XI, p. 161/p. 96.

66. *Ibid.*, XIII, p. 185/p. 123.

67. *Ibid.*, XIII, pp. 185-186/p. 124.

b) un principio centrífugo de extensión. Estos dos principios están implicados en el valor: «El valor o ESTIMACIÓN de un hombre es, como para el de todas las demás cosas, su *precio*; es decir, lo que se daría para disponer de su poder. Por consiguiente, no es una magnitud absoluta, sino algo que depende de la necesidad y del juicio de los otros». ⁶⁸

En régimen de inflación, lo imaginario afecta al valor. Una cosa o una persona sólo tienen valor en la medida en que el comprador se lo da: «Y como en las otras cosas, así en lo que concierne a los hombres no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre puede (es el caso de la mayoría) atribuirse el más alto valor posible: su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás». ⁶⁹ En otras palabras, cuanto más valor se conceda al poder de un hombre, más aparece este valor como deseable o útil, y más aumenta su valor.

Ahora bien, la estimación del valor se hace mediante unos signos, los signos del honor: «Los signos del honor son aquellos por los que percibimos que un hombre reconoce el poder y el valor de otro». ⁷⁰ El aumento del valor de un hombre coincide con el aumento de los signos por los que los otros reconocen su poder. Y este aumento sólo es posible mediante un aumento paralelo de los signos de honorabilidad: «Son HONORABLES aquellos signos por los que se reconoce en un hombre un poder o una superioridad sobre su competidor». ⁷¹ Signos de honor/signos de honorabilidad, ésta es la espiral inflacionista de los signos. Esta espiral viene determinada por un doble crecimiento de los signos: 1. un principio de acumulación limitado por la intensificación circular de la pareja de signos de honor/signos de honorabilidad; 2. un principio de acumulación ampliada por extensión centrífuga de la misma pareja de signos a un número mayor de hombres.

68. *Ibid.*, X, pp. 151-152/p. 83.

69. *Ibid.*

70. *EL*, I, VIII, 6, p. 35.

71. *Ibid.*

7. Ésta es, pues, la espiral inflacionista de los signos, que explica que el estado de naturaleza se hunda en la guerra y que esta guerra sea universal. El poder se significa en unos signos o significantes que tienen como significado la reproducción y la acumulación del significante.

B) Régimen de autorregulación

1. La institución del Estado, para establecer la condición necesaria y suficiente de la paz, debe transformar el régimen de inflación de los signos en un régimen de autorregulación. Esta autorregulación se define primeramente por la existencia de un centro jerárquicamente dominante de producción y de interpretación de signos. Este centro, el poder político, no suspende la producción de los signos por los individuos particulares convertidos en súbditos del Estado, sino que se superpone a ella.

2. El carácter dominante del centro político de producción de los signos implica una desigualdad de este centro con los centros individuales particulares, que le impide quedar él mismo preso en la espiral inflacionista. La unidad de la instancia política es necesaria para fundamentar la unidad del código jurídico-político. El Estado es uno por esencia, pero esta unidad no es necesariamente la de un individuo (monarquía), puede ser también la de un consejo (aristocracia, democracia). La unidad de la persona civil es pues jurídica, es la unidad de una voluntad artificial producida por el pacto social.

3. El centro político dominante fundamenta la unidad del Estado, porque produce unos signos adecuados y manifiestos, es decir, unos signos que funcionan a la vez como un tipo de signo particular y como un código universal y unívoco de interpretación de los signos producidos por los súbditos. Ya hemos visto que aquí estaba precisamente el carácter de la escritura instituida de la ley civil, en la que, por una parte, la letra y el sentido coinciden en el sentido literal, y que, por otra parte, sirve de norma para interpretar los signos producidos por los individuos. El código jurídico constituido por los signos instituidos sufi-

cientes y manifiestos se autointerpreta y, de rebote, sirve de norma a la interpretación de los signos privados de los súbditos. Para los signos instituidos, el valor y el sentido del significante están regulados por el significado (la voluntad del soberano) y no por los otros individuos, ya se trate de simples súbditos, ya de juristas o de jueces subalternos.

4. El régimen de inflación era el reino del malentendido. Resolver el malentendido es afirmar el derecho. Los signos producidos por los súbditos en lo sucesivo se interpretan por la instancia política en lo que en ellos afecta al dominio público, es decir, a la sociedad y al Estado. En otras palabras, si los individuos convertidos en súbditos conservan la libertad de producir signos, ninguno de ellos puede erigirse en centro universal de interpretación, pues ésta compete únicamente a la instancia política. La comunicación social es posible por la separación que introduce el Estado entre la producción de los signos por los particulares y la interpretación que en lo sucesivo compete a lo político.

5. Para asumir su función, los signos políticos instituidos no pueden contradecirse entre sí. Ahora bien, la contradicción se evita porque la instancia política en lo sucesivo es la única que es libre y autónoma, es decir, sin obligación con respecto a sí misma. Lo que implica que cada nuevo signo que exprese la voluntad del soberano, anula un signo anterior, si lo contradice.

6. En régimen de autorregulación, la dinámica de los signos es tal que suple la deficiencia o el fallo del individuo o del consejo que detenta el poder político. Por ejemplo, un signo precedente de un error del soberano es un signo insuficiente de su voluntad: «Tal concesión sería pues nula, como procedente de un error al que la naturaleza humana se halla fácilmente sujeta, y porque constituye un signo insuficiente (*unsufficient sign*) de la voluntad del que la concede [se trata aquí del soberano]». ⁷² Del mismo modo: «Las consecuencias de las palabras del soberano no son signo de su voluntad cuando otras consecuencias, inferidas por otra vía, son signo de lo contrario, sino más bien signo

72. *Lev*, XXII, p. 277/p. 241.

de error y falta de cálculo, a lo cual es propenso el género humano».73 Hay una lógica institucional de los signos que palía las insuficiencias del individuo que detenta la soberanía.

7. La escritura, una vez instituida, repercute sobre la dinámica de los signos emitidos por los súbditos. En efecto, del mismo modo que la teoría de la escritura jurídica instituida introduce desde el punto de vista político una lógica de la institución, igualmente, desde el punto de vista antropológico, hace posible una nueva lógica de los comportamientos humanos en el Estado. Unos afectos sociales son producidos por una nueva *mimesis* del deseo, que no es la del estado de naturaleza y que provoca un cambio en la lectura de los signos. Por ejemplo, el exceso de gloria que en régimen de inflación era un signo de honorabilidad, se convierte en el Estado en un signo de sospecha legítimo.

8. Sin embargo, el régimen de autorregulación de los signos del Estado es reconsiderado cuando en el poder político (*summa potestas*) el poder (*potentia*) se separa del derecho (*jus*). Así, puede suceder que el propio soberano ponga en peligro al Estado con la producción de unos signos cuyo significado es solamente el poder. Por ejemplo: condenando al inocente, haciendo un uso no legítimo de la fuerza en unos actos de hostilidad hacia los súbditos, o confiriendo a un súbdito unas ventajas que pueden perjudicar al Estado. En todos estos casos el significado no es la persona civil del soberano, sino su persona y su poder simplemente naturales. El Estado entra en contradicción consigo mismo con esta disociación del poder y del derecho, porque el soberano se encuentra al mismo nivel que los súbditos y corre el peligro de ser arrastrado por el resurgir del régimen de inflación de los signos.

C) Régimen de interpretación

1. El régimen de interpretación concierne a la realeza de Dios sobre su pueblo particular. Aquí hay un régimen político de interpretación, porque el centro de producción de los signos sobre-

73. *Ibid.*, p. 275/p. 239.

naturales, a saber, Dios, es distinto del centro de interpretación de estos signos, a saber, el profeta. O más exactamente, el mismo centro se extiende entre dos polos, uno teológico y el otro político. Por ello Moisés unas veces es considerado como el simple lugarteniente de Dios (Dios es representado por Moisés como profeta) y otras veces como un soberano de pleno derecho (Moisés como soberano representa al pueblo).

2. Este doble punto de vista se debe a que el polo político de interpretación de los signos depende del polo teológico de producción en la relación del profeta con el Dios-soberano, pero se convierte a su vez en dominante con respecto al polo teológico en la relación del profeta-soberano con el pueblo. En efecto, siempre hay una incertidumbre respecto a los signos sensibles sobrenaturales y respecto a los milagros, que concede la preeminencia al polo político de interpretación. Sólo el profeta-soberano está capacitado para distinguir la verdad de la impostura. Lo que significa que las leyes divinas sólo se convierten en leyes para el pueblo cuando el profeta soberano las inviste de un carácter político. La religión sólo constituye ley para el Estado en la medida en que los signos sobrenaturales reciben la garantía de los signos instituidos. Lo teológico es pues siempre lo teológico-político, para el reino particular de Dios (en donde la política es una parte de la religión) y para la realeza civil (en la que la religión es una parte de la política). Las Sagradas Escrituras son pues un texto político, pero escrito en un lenguaje a menudo equívoco y metafórico. Las Escrituras son muestra de la escritura política, Moisés es el fundador de un Estado.

El sistema ético-político-teológico de Hobbes es, evidentemente, una dinámica de transformación de los regímenes de funcionamiento de los signos. La transformación, es decir, el paso de un régimen a otro es posible por este sistema simbólico particular, pero cuya eficiencia, que es el lenguaje, es general: palabra, escritura, Sagradas Escrituras.

6. CÓDIGO DE LECTURA DE LOS SIGNOS

La semiología de Hobbes distingue tres grandes categorías de signos que son sistematizadas en tres regímenes de funcionamiento. Ahora bien, no es posible hacer corresponder término a término ni las categorías de signos ni los regímenes de funcionamiento.

De este modo, el régimen de inflación del estado de naturaleza no comporta únicamente unos signos naturales, sino también unos signos arbitrarios (la palabra). Más aún, no habría inflación de los signos sin la existencia de la palabra. Por ello los animales, que no disponen de la palabra, no conocen el estado de naturaleza porque: «Los hombres están en continua rivalidad por el honor y la dignidad, lo que no ocurre con los animales; y, en consecuencia, en los hombres, la envidia y el odio y finalmente la guerra, nacen sobre este fundamento, mientras que en los animales no sucede lo mismo».74 No conocen el estado de naturaleza ni el estado civil, porque sin la palabra «No hubiese habido entre los hombres más República, sociedad, contrato y paz que entre los leones, los osos y los lobos».75

Igualmente, el régimen de autorregulación de los signos del estado civil emplea no sólo los signos instituidos, sino también los signos naturales y los signos sobrenaturales. Para los signos naturales puede tomarse el ejemplo de la sucesión al poder. En efecto, si un soberano difunto no ha designado a su sucesor con palabras explícitas o por testamento, hay que recurrir a los signos naturales de lo que debía ser su voluntad: «Pero cuando falta el testamento o palabras expresas, hay que regirse por otros signos naturales (*other naturall signes*) de la voluntad. Uno de ellos es la costumbre. Por consiguiente, cuando la costumbre estipula sin otra precisión que le suceda el pariente más cercano, el pariente más cercano tiene el derecho a sucederle: porque, si la voluntad de quien se hallaba en posesión de la soberanía hubie-

se sido otra, hubiese podido declararla fácilmente mientras vivió».76 Cuando no hay una costumbre establecida, la presunción de afecto natural hacia el pariente más próximo (en primer lugar el hijo de sexo masculino) debe tomarse como un signo natural de la voluntad del soberano. Para los signos sobrenaturales, hay que observar que el soberano ejerce también una función sacerdotal, y que él es el único representante de Dios en la tierra, así: «Nadie, sino Abraham en su familia, y nadie sino el soberano en un Estado cristiano, puede saber lo que es y lo que no es la palabra de Dios. En efecto, Dios sólo habló a Abraham, y sólo él fue capaz de saber lo que Dios dijo e interpretarlo ante su familia; del mismo modo, los que ocupan el lugar de Abraham en un Estado, son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado».77

Por último, en el régimen de interpretación de los signos, además de los signos sobrenaturales intervienen unos signos naturales y unos signos instituidos. La teoría de los sacramentos, por ejemplo, afecta a los signos instituidos de la admisión y de la conmemoración de esta admisión en el reino de Dios: «UN SACRAMENTO es el hecho de poner una cosa visible aparte del uso común, y una consagración al servicio de Dios, ya como signo (*for a sign*) de nuestra admisión al reino de Dios, como miembro de su pueblo peculiar, ya como conmemoración de esta admisión. En el Antiguo Testamento el signo de admisión era la *circuncisión*; en el Nuevo Testamento es el *bautismo*».78

La imposibilidad de identificar las tres categorías de signos con los tres regímenes de funcionamiento requiere un término medio que pueda hacernos pasar de los unos a los otros. Este término medio está constituido por las modalidades de la relación del significante con el significado. Llamamos código de lectura de los signos a estas modalidades de la relación del signo con su significado. Hobbes no sistematiza este código en forma de una teoría, pero es posible deducirlo a partir de los pasajes en que

74. *Ibid.*, XVII, pp. 225-226/p. 176.

75. *Ibid.*, IV, p. 100/p. 27.

76. *Ibid.*, XIX, pp. 249-250/p. 204.

77. *Ibid.*, XL, p. 501/p. 497.

78. *Ibid.*, XXXV, p. 450/p. 442.

se definen las modalidades de la relación del signo con el significado. Aquí nos contentamos con poner de manifiesto las tres reglas de este código ilustradas con algunos ejemplos.

PRIMERA REGLA: *Los signos son ciertos, conjeturales o insuficientes.*

En el régimen de inflación de los signos (estado de naturaleza), los signos de poder son sólo conjeturales o insuficientes: «Entre estos signos, algunos no pueden fingirse fácilmente, como los actos y los gestos, sobre todo si son repentinos; he mencionado algunos como ejemplo en el capítulo noveno, a propósito de las diferentes pasiones; hay otros que pueden ser fingidos: son los vocablos o la palabra». ⁷⁹ Los signos naturales de las pasiones son los signos mejores, sin ser por ello signos ciertos. En cambio, los signos arbitrarios son siempre insuficientes, porque pueden ser fingidos con facilidad.

En el régimen de autorregulación (estado civil) hay signos ciertos, conjeturales e insuficientes. Los signos ciertos son los signos suficientes y manifiestos instituidos, y solamente con referencia a ellos son determinados los signos probables (por ejemplo, los signos naturales de la voluntad del soberano difunto concernientes a su sucesión) y los signos insuficientes (por ejemplo, un signo procedente de un error del soberano es un signo insuficiente de su voluntad).

En el régimen de interpretación (reino de Dios), los signos son ciertos solamente para el que recibe la revelación sobrenatural, pero para los otros son conjeturales (cuando hay milagro y predicación de la religión oficial) o insuficientes (cuando hay milagro sin predicación o a la inversa). Los signos conjeturales sólo se hacen ciertos por añadidura de signos políticos instituidos.

SEGUNDA REGLA: *Los signos son directos o indirectos.*

En el régimen de inflación, hay signos directos y signos indirectos de poder. Los signos directos de poder son aquellos que

79. *EL*, I, XIII, p. 64.

significan la posesión de un poder natural (belleza física, fuerza, eminencia de las cualidades intelectuales y morales) o los instrumentales (dones y gastos = signos directos de riqueza; amigos y servidores = signos directos de poder sobre los otros; buena suerte = signo directo del favor de Dios). Los signos indirectos son los que manifiestan la conciencia o la opinión que tenemos de poseer un poder, por ejemplo, «aventurarse a grandes hazañas y a grandes peligros es un signo que es la consecuencia de la opinión que tenemos de nuestra propia fuerza, y esta opinión es un signo de esta misma fuerza». ⁸⁰ Los signos indirectos de poder son signos de signos.

En el régimen de autorregulación, hay igualmente signos directos y signos indirectos del poder soberano. Signos directos: los que significan la posesión del poder político (es decir, los signos suficientes y manifiestos). Signos indirectos: todos los atributos vinculados a la persona civil del soberano que lo distinguen de los súbditos (por ejemplo, las personas vinculadas a su servicio público).

En el régimen de interpretación, los signos sobrenaturales son los signos directos de la realeza de Dios sobre su pueblo peculiar, en cambio, las cosas puestas aparte para el servicio divino, que reciben el nombre de sagradas y propias (por oposición a las cosas profanas y comunes), como la casa sagrada, es decir, el templo, o los deberes sagrados, es decir, los diezmos, los sacrificios y las ofrendas, son signos indirectos de esta realeza. ⁸¹

TERCERA REGLA: *Los signos están unidos al significado o separados del significado.*

En el régimen de inflación de los signos, están unidos al significado los signos de poder que se confunden con este poder; por ejemplo, la victoria es un signo que va unido a la fuerza; el número de amigos y servidores, si es grande, es un signo unido al poder que constituyen para nosotros. En cambio, la elo-

80. *Ibid.*, I, VIII, p. 35.

81. *Lev*, XXXV, pp. 449-450/pp. 440 - 441.

cuencia está separada de la ciencia y sin embargo puede ser su signo.

En el régimen de autorregulación de los signos, los signos adecuados y manifiestos están unidos al poder político que expresan, mientras que los actos de hostilidad contra los súbditos y la condenación del inocente están separados del significado.

En el régimen de interpretación de los signos, la visión revelada al profeta está unida a la presencia de Dios que significa, mientras que la profecía, que consiste en hablar en nombre de Dios, no está unida a su significado.

Como vemos, estas tres reglas del código de lectura de los signos permiten pasar de la taxonomía a los regímenes de funcionamiento. Solamente en el régimen de la autorregulación política se encuentran unos signos a la vez ciertos, directos y unidos a los significados: los signos adecuados y manifiestos del poder.

Éstos son los principios de una lectura semiológica de la obra ético-política de Hobbes.

Tercera parte

CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA POLÍTICA

Acabamos de ver el espacio considerable que el lenguaje y, en general, la noción de signo ocupan en el sistema ético-político de Hobbes. El examen de la reelaboración de los conceptos fundamentales de la política nos lo confirmará. El reto esencial de esta tercera parte es mostrar cómo el trabajo de cambio de dirección, de transformación y de innovación operado por Hobbes sobre los conceptos de guerra, ley, propiedad, Estado y derecho penal, introducen los términos de una problemática que será la de una de las corrientes más importantes del pensamiento político hasta finales del siglo XVIII. Desde luego, este examen se hubiese podido completar con el estudio de otros conceptos, pero los que hemos escogido tienen una función de estructuración en torno a la cual la mayor parte de los demás pueden ser abordados al menos indirectamente.

Capítulo VI

De la guerra

1. EL ESTADO DE NATURALEZA: ¿CONTRASENTIDO O MODELO?

La aportación específica de Hobbes al concepto de guerra estriba en que, con la idea de estado de guerra y durante casi dos siglos de pensamiento político, crea una tradición que se distingue tanto de la tradición teológico-jurídica de la guerra justa como de la tradición táctica y estratégica del arte de la guerra. Sin embargo, la resonancia histórica de un concepto por sí solo no puede garantizar su valor semántico. Más aún, podemos preguntarnos legítimamente si el concepto hobbesiano de estado de guerra no encierra un contrasentido, cuyo carácter falaz Rousseau denunciará con vehemencia: «No hay guerra entre hombres: sólo hay guerra entre Estados»¹ y su función de justificación: «¿Quién puede imaginarse sin estremecerse un sistema insensato de guerra natural de cada uno contra todos? ¡Qué ser más raro sería aquel que creyese que su bien va aparejado a la destrucción de toda su especie! [...] He aquí, no obstante, hasta dónde han conducido el deseo y la locura de establecer el despotismo y la obediencia pasiva a uno de los mejores genios que han existido».² Desde luego, Rousseau no rechaza el concepto de estado de guerra como tal, rechaza la forma de guerra de uno contra uno que sostiene Hobbes. Es por tanto la conveniencia y la originalidad de la concepción de Hobbes lo que se trata de restablecer. Ya que, por una

1. J.-J. Rousseau, *Que l'état guerre naît de l'état social*, *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1964, vol. III, p. 604.

2. *Ibid.*, p. 611.

parte, si es cierto que el estado de guerra define primeramente las relaciones conflictivas entre hombres en el estado de naturaleza, constituye sobre todo un modelo para explicar todas las clases de guerras, tanto la guerra entre individuos como la guerra internacional y la guerra subversiva. Por otra parte, el estado de guerra entre individuos está lejos de reducirse a un estado de pura violencia. Los actos de violencia son siempre puntuales, el estado de guerra es permanente. Hobbes lo dijo antes que Rousseau. Ahora bien, esta distinción puede justificarse sólo porque la dinámica de los comportamientos humanos en el estado de naturaleza es una dinámica de signos y no solamente de fuerza, en donde el acto de violencia, «matar a su hombre», aparece como un signo.

2. EL MODELO DEL ESTADO DE GUERRA Y LAS TRES CLASES DE GUERRA

El problema de la guerra se encuentra a tres niveles en la obra de Hobbes. El primero se refiere a las relaciones individuales en el estado de naturaleza que, como sabemos, caracteriza la condición de los hombres fuera de la existencia de un poder político, es decir, de un poder político investido de derecho, el único que garantiza la paz interior y la defensa exterior. El estado de naturaleza no corresponde a un momento histórico de la humanidad sino todo lo contrario, consiste en una situación teórica de los comportamientos humanos cuando el Estado todavía no existía o cuando ha desaparecido. Este caso corresponde, claro está, a la guerra civil: «Con todo esto es evidente que, durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, están en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es de todos contra todos». ³ Se trata aquí de un estado de guerra y no de simples luchas o de batallas puntuales, porque: «La guerra no consiste únicamente en bata-

3. *Lev*, XIII, p. 185/p. 124; cf. *DCi*, I, 12, p. 166; *EL*, I, XIV, 11, pp. 72-73.

llar, en el acto de luchar; sino que se da en un espacio de tiempo en el que la voluntad de enfrentarse en una batalla está suficientemente probada». ⁴ La guerra es un estado permanente en el que la dinámica de las relaciones interindividuales conduce a un conflicto. Esta probada disposición al enfrentamiento supone la existencia de un deseo indefinido de poder, por una parte, y, por otra, el derecho natural ilimitado de cada uno sobre todas las cosas, inclusive sobre los demás.

Pero hemos de aclarar ese deseo indefinido de poder y ese derecho natural. Porque, primeramente, aunque Hobbes hace del «deseo perpetuo y sin tregua de adquirir poder, un afán que sólo cesa con la muerte», ⁵ la inclinación general de la humanidad no tiene nada que ver con una tendencia innata o una agresividad natural. Contrariamente a lo que de él dice Rousseau, este deseo no pertenece a la constitución interna del individuo. En efecto, su causa «no es siempre que un hombre espere alcanzar un placer más intenso del que ha conseguido, o que no llegue a contentarse con un poder moderado, sino más bien el que no pueda asegurar su poder y los medios de los que depende el bienestar que se posee en el momento presente». ⁶ Es la dinámica de las relaciones individuales, y no la constitución interna del individuo, quien, por un afán de seguridad, transforma el deseo de perseverar en el ser en un deseo indefinido de poder, del que derivan las tres causas de la guerra: la rivalidad, la desconfianza y la gloria. En segundo lugar, el derecho natural justifica racionalmente el deseo de poder, pero solamente porque permanece arraigado en el deseo de perseverar en el ser.

Hay una tercera determinación del estado de guerra interindividual, y es la igualdad de los beligerantes. De esta igualdad resulta su carácter contradictorio de hecho y de derecho. De hecho, porque la igualdad de los hombres, que es esencialmente una máxima igualdad de poder, hace precaria toda victoria e incier-

4. *Ibid.*, p. 85/p. 124.

5. *Ibid.*, XI, p. 161/ p. 96.

6. *Ibid.*

ta toda dominación: el hombre más débil puede siempre matar al más robusto, a causa de la fragilidad del cuerpo humano.⁷ La igualdad de poder tiene como correlato la igualdad de temor recíproco y la inseguridad generalizada. De derecho, porque la igualdad de libertad o de derecho natural, que justifica el deseo de poder de cada uno de los beligerantes en nombre de su deseo de perseverar en el ser, entra en contradicción consigo misma al desembocar en la muerte violenta. Se comprende entonces que «el que desea vivir en un estado como este de libertad y de derecho de todos sobre todo, se contradice a sí mismo. Porque cada hombre desea por necesidad de naturaleza su propio bien, al cual es contrario este estado en el que suponemos un conflicto entre unos hombres iguales por naturaleza, capaces de destruirse unos a otro».⁸

El estado de guerra entre individuos se define por tres propiedades de la relación recíproca de los hombres: *a*) el deseo indefinido de acumulación de poder, *b*) el derecho natural sobre todas las cosas, *c*) la igualdad que lo hace contradictorio. Podremos considerar, pues, como constitutivas del modelo general del estado de guerra cualquiera de estas tres propiedades *a*), *b*) y *c*). Las volveremos a encontrar también en las otras dos clases de guerra.

El segundo epígrafe del problema de la guerra se refiere a la guerra internacional. Si Hobbes no formula una teoría particular, es porque supone que las relaciones entre Estados no difieren de las relaciones entre individuos en el estado de naturaleza. El estado de guerra internacional pasa incluso por ser el mejor ejemplo histórico del estado de guerra interindividual: «Pero aunque nunca existió un tiempo en que los particulares estuviesen en estado de guerra unos contra otros, en todas las épocas los reyes y las personas que detentan la autoridad sobre-

rana, celosos de su independencia, se hallan en una continua enemistad y en la situación y postura de los gladiadores, con las armas a punto y los ojos de cada uno fijos en el otro. Me refiero aquí a las fortalezas, a las guarniciones, a los cañones que tienen en las fronteras de sus reinos, con espías que mantienen continuamente entre sus vecinos, cosas todas que indican una actitud de guerra».⁹ ¿Hay por ello una identidad perfecta de las dos formas de estado de guerra? ¿Qué propiedad de las definidas anteriormente se aplican también a la guerra internacional?

La propiedad *a* se aplica íntegramente en la lógica de hecho de la relación de los Estados. Así, «los reyes con poder superior al de todos, dirigen sus esfuerzos a hacer ese poder más seguro, dentro del país, mediante leyes; en el exterior, con las guerras».¹⁰ La dinámica de la acumulación del poder de los Estados se mueve por el mismo deseo que la de los individuos particulares: la seguridad. Los Estados, igual que los individuos, se mueven por un deseo de supervivencia. Este deseo supone que cada Estado se prevenga contra las causas de destrucción internas y contra las causas de destrucción externas. En cuanto a los propios súbditos, el Estado, para hacer respetar las leyes, dispone de un poder desproporcionado comparado con el de cada uno de los súbditos, y simplemente su conservación debe ser suficiente en principio, pero solamente en principio, es decir, a condición de que se respeten las reglas que gobiernan el artificio político, para prevenirlo contra la guerra civil. Pero este Estado no está solo, se halla frente a otros Estados. Desde este punto de vista, el poder de que dispone es sólo relativo, su deseo de supervivencia exige que en prevención lo aumente. Los Estados entran en una lógica de acumulación de poder, es decir, de estado de guerra, para «hacer más seguro» el poder que ya poseen sobre sus súbditos. Como la acumulación es recíproca, continúa indefinidamente. El deseo de supervivencia se convierte en un deseo indefinido de

7. Cf. *DCi*, I, 3, p. 162.

8. *EL*, I, XIV, 12, p. 73.

9. *Lev*, XIII, pp. 187-188/p. 126.

10. *Ibid.*, XI, p. 161/p. 96.

poder para los Estados, igual que para los individuos, y por las mismas razones.

La propiedad *b* encuentra igualmente una aplicación íntegra en el estado de guerra internacional: «Porque así como entre los hombres que no reconocen señor reina perpetua guerra de cada uno contra su vecino, y no hay herencia que transmitir al hijo o que esperar del padre; ni propiedad de bienes ni de tierras; ni seguridad, sino solamente una libertad plena y absoluta de cada hombre en particular; así también, entre los Estados o Repúblicas independientes el uno del otro, cada uno de éstos (y ya no cada individuo) posee absoluta libertad de hacer lo que estime [...] más favorable para su interés. Sin ello viven en condición de guerra perpetua, en un continuo velar las armas, con sus fronteras fortificadas, sus cañones apuntando hacia todos los países que las rodean». ¹¹ Esta libertad plena y absoluta de la que disponen los Estados, como los individuos en el estado de naturaleza, no es otra que el derecho natural. Los Estados gozan de una independencia completa, su derecho de supervivencia implica el derecho a los medios de esta supervivencia, y como estos medios dependen sólo del juicio del soberano, resulta para cada uno de ellos un derecho ilimitado sobre todas las cosas. Los Estados disponen en sus relaciones recíprocas de un derecho natural limitado, aquí también por las mismas razones que los individuos en el estado de naturaleza.

En cambio, la propiedad *c* no se aplica al estado de guerra internacional. Entre Estados no hay principio de máxima igualdad natural del poder. Sea cual sea la fragilidad de los cuerpos políticos, no puede decirse que el más débil puede destruir al más fuerte, porque no se destruye un Estado como se mata a un hombre, aunque sea el soberano de una monarquía. En efecto, si en una monarquía (y esto es aún más evidente en los Estados en que el poder político lo detenta un consejo) la persona natural del soberano es portador de la persona jurídica artificial del Estado, es imposible identificarla. Así, sólo accidentalmente la muer-

te natural o la muerte violenta del soberano acarrea la destrucción del Estado. La causa de esta destrucción no es la muerte de la persona natural del soberano, sino la imposibilidad o la falta de aplicación de los procedimientos jurídicos que aseguran la sucesión en el poder. En el mismo sentido, cuando el soberano de un Estado está retenido en cautividad por otro Estado, eso no produce *ipso facto* la pérdida de la soberanía y la destrucción del primer Estado. En efecto, el soberano está cautivo como persona natural y no como persona pública. No obstante, si a esta cautividad se añade la incapacidad de la institución política para proteger a los súbditos, o si el soberano, sin estar cautivo, renuncia a la soberanía sometiéndose al vencedor, entonces el Estado queda disuelto: «Si un monarca, habiendo perdido en una guerra, se somete al vencedor, sus súbditos quedan liberados de su anterior obligación, y quedan obligados con respecto al vencedor. Pero si se le hace prisionero y se le retiene en cautiverio, o se halla privado de su libertad física, no se considera que haya abandonado el derecho de soberanía y, en consecuencia, sus súbditos están obligados a obedecer a los magistrados anteriormente establecidos, que no gobiernan en su propio nombre, sino en el del monarca». ¹²

Además, el estado de guerra internacional no tiene las mismas consecuencias que el estado de guerra interindividual. Primero, cuando todavía no hay ni vencedor ni vencidos, y cada Estado protege la actividad industrial de sus súbditos, el estado de guerra internacional no implica una existencia miserable para los individuos. Después, cuando un Estado es vencido por otro, la muerte del primero no produce la muerte de los individuos que lo componen, sino la sustitución de una servidumbre por otra. Esta sustitución vale igualmente para el soldado cautivo a quien el Estado vencedor perdonase la vida. El Estado es un ente artificial, cuyo deseo de supervivencia en el ser no es un fin en sí mismo, sino que está subordinado, como medio, al deseo de supervivencia de los individuos. Se comprende, pues, por qué

11. *Ibid.*, XXI, p. 266/p. 227.

12. *Ibid.*, XXI, pp. 273-274/p. 235.

el estado de guerra internacional no entra en contradicción consigo mismo. Este estado de guerra no exige la institución, por lo demás perfectamente inconcebible en el sistema de Hobbes, de un Estado internacional. Por tanto, la propiedad *c* debe ser sustituida por la propiedad *c'*: no hay igualdad natural y no hay contradicción.

El tercer epígrafe del problema de la guerra se aplica a la relación del soberano con el rebelde. El rebelde es un súbdito que rechaza deliberadamente la autoridad del Estado. Su delito no compete al derecho penal, más bien es muestra de un acto de hostilidad (*act of hostility*). Así, el daño infligido a los súbditos que han roto su juramento de fidelidad compete al derecho de guerra (*right of war*), porque al rechazar su vasallaje, rechazan también la pena prevista por la ley y sufren como enemigos del Estado: «En efecto, la naturaleza de este delito consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en el estado de guerra llamada comúnmente rebelión. Los que cometen este delito no sufren en calidad de súbditos, sino de enemigos, ya que la *rebelión* no es más que la reanudación de la guerra». ¹³ ¿Cuáles son las propiedades de relación que justifican que se apliquen el concepto de estado de guerra a la relación del soberano con el rebelde?

La propiedad *b* se aplica sin demasiados problemas. En efecto, al renunciar a su subordinación, el rebelde se excluye a sí mismo del Estado: se convierten mutuamente en enemigos, y cada uno recobra su derecho natural ilimitado. «Todos los hombres que no son súbditos, o son enemigos o han dejado de serlo en virtud de un pacto anterior. Pero a los enemigos que el Estado juzga capacitados para perjudicar a sus súbditos, en virtud del derecho de naturaleza original, es legítimo hacerles la guerra». ¹⁴ En cambio, la aplicación de la propiedad *a* parece que presenta más dificultades. ¿Cómo el Estado y el rebelde, que pertenecen

a dos órdenes de realidades diferentes, pueden entrar en una dinámica relacional de acumulación de poder? Primeramente, del lado del rebelde puede concebirse un proceso de acumulación en la medida en que la rebelión es siempre un comienzo de subversión cuyo reto es la conquista del poder. Por el contrario, por parte del Estado la destrucción del rebelde no parece constituir un medio directo de aumentar su poder, sino solamente de conservar el que ya posee. Sin embargo, como el ejemplo de la suerte reservada al rebelde es apto para incitar a los demás súbditos a no seguir el mismo camino, y a aumentar la obediencia, también se puede concebir que la represión de la rebelión es un medio indirecto, aunque no indefinido, de aumentar el poder del Estado. Por último, la propiedad *c* no puede aplicarse por falta de toda clase de igualdad entre los beligerantes. El poder del Estado es, en principio, desproporcionado con respecto al del rebelde o rebeldes. Pero no se sigue por ello que convenga la propiedad *c'*, ya que no solamente el rebelde no puede esperar razonablemente vencer, sino que además su derrota ocasiona su muerte. La tercera clase de guerra es contradictoria, pero únicamente del lado del rebelde: «En lo que se refiere al argumento de la soberanía que se alcanzaría con la rebelión, es evidente que, incluso en caso de éxito (dado que no es esto lo que se podía razonablemente esperar, sino más bien lo contrario, y que también adquiriendo la soberanía de este modo se enseña a los otros a adquirirla igual) una tentativa de esta especie es contraria a la razón». ¹⁵ La propiedad *c* y la propiedad *c'* deben ser sustituidas por la propiedad *c''* en la tercera clase de guerra: no hay igualdad natural, y contradicción únicamente del lado del rebelde.

Puede decirse que las dos propiedades *a* y *b* definen el modelo general del estado de guerra, mientras que las propiedades *c*, *c'* y *c''* especifican respectivamente la guerra entre individuos, la guerra internacional y la guerra subversiva.

13. *Ibid.*, XXVIII, pp. 360-361/p. 338.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, XV, p. 205/p. 147.

Aunque la distinción hobbesiana de las tres clases de guerra recuerda la clasificación que Grocio da en el capítulo tres del libro primero del *De jure belli ac pacis*, distinguiendo la guerra privada, la guerra pública y la guerra mixta, la perspectiva de Hobbes es muy diferente. En efecto, para Hobbes, es imposible definir las condiciones de una guerra justa o las de una guerra injusta. En cualquier nivel que se sitúe, la guerra está por encima de lo justo y de lo injusto. El uso de la noción de derecho natural no cambia en absoluto el asunto, porque este derecho en el estado de guerra viene a ser en definitiva el simple ejercicio del poder, es decir, el hecho. De lo cual resulta para nuestro modelo del estado de guerra que la propiedad *b* se puede reducir a la propiedad *a*. El derecho natural dobla racionalmente el deseo de acumulación del poder, y se contradice cuando el deseo se contradice, es decir, cuando el deseo de poder contradice al deseo de supervivencia, que era su origen. Por consiguiente, para que haya estado de guerra, es necesario y suficiente que unos elementos cualesquiera (individuos o Estado) entren recíprocamente en una dinámica relacional de acumulación del poder. Y esta dinámica es la que importa examinar ahora, a partir de la teoría que Hobbes da de ella para la guerra interindividual.

3. LA POSIBILIDAD DE LA GUERRA Y LAS TRES CAUSAS DE GUERRA

¿Por qué el hombre es un ser capaz de guerra? El propio Hobbes se hace esta pregunta: «¿Por qué los hombres, que prevén las ventajas de la concordia, no pueden mantenerla sin coerción, como hacen las abejas?»¹⁶ ¿Por qué el hombre es un lobo para el hombre?

La respuesta es casi idéntica en los *Elements of Law*, en el *De Cive* y en el *Leviathan*: 1) Porque entre los hombres hay una rivalidad por el honor y la dignidad, que crea la envidia, el odio

16. *EL*, I, XIX, 5, p. 102; cf. *DCi*, V, 5, pp. 211-213; *Lev*, XVII, pp. 225-227/pp. 175-176.

y la guerra. 2) Porque, al contrario del animal, para el que el bien privado no difiere del bien común, el hombre se compara con los otros y «sólo puede saborear verdaderamente lo que está por encima de la suerte común».¹⁷ De aquí se sigue que busca la superioridad y el dominio sobre los demás. 3) Porque todos los hombres se creen más sabios que los otros y más aptos para gobernar la cosa pública. 4) Porque el hombre dispone del «arte de las palabras por el que algunos saben presentar a los otros lo bueno bajo apariencias del mal y lo malo bajo las apariencias del bien, y aumentar o disminuir la magnitud aparente del bien y del mal, haciendo a los hombres insatisfechos y turbando su paz a su antojo».¹⁸ Estas cuatro primeras razones fundamentales se completan con otras dos que se derivan de ellas: la capacidad del hombre para distinguir un error de un daño, y el carácter artificial del vínculo político, opuesto al carácter natural de la concordia animal.

Ahora bien, las tres primeras razones corresponden a las tres causas de guerra: la rivalidad, la desconfianza y la gloria; en cambio, la cuarta razón puede parecer extraña: ¿qué relación puede tener la palabra con la guerra? Esta relación es fundamental, no tanto porque la palabra sea en sí misma una causa de guerra con los demás, sino porque permite explicar esta ambivalencia esencial de la existencia humana, que hace del hombre un ser capaz a la vez de guerra y de paz civil.

En efecto, aunque el animal usa naturalmente la voz para expresar sus afectos y sus deseos actuales, carece de la capacidad de utilizar y de comprender unos signos arbitrarios, que es en lo que consiste propiamente la palabra. Ahora bien, la palabra es precisamente lo que saca al hombre de la inmediatez de los afectos y de las situaciones actuales, facilitando la memoria, y lo que le permite comunicar a los demás no sólo sus afectos, sino también su pensamiento, sus preguntas y sus proyectos, formular promesas y dar órdenes. Sin que sea necesario entrar aquí en un

17. *Lev*, XVII, p. 226/p. 176.

18. *Ibid.*

examen del origen y de los efectos de la palabra, observaremos que ésta es fundamentalmente ambivalente.

La palabra es la mejor y la peor de las cosas. La mejor porque «la invención más noble y más provechosa de todas fue la del lenguaje, que se basa en *denominaciones* o *apelativos* y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y se los declaran el uno al otro, para su utilidad natural y para comunicarse entre sí. Sin el lenguaje no habría habido entre los hombres ni Estado, ni sociedad, ni contrato, ni paz más que entre los leones, los osos y los lobos». ¹⁹ La peor: «cuando los hombres se sirven de palabras para herirse los unos a los otros; dado que la naturaleza ha armado a las criaturas vivas, a unas con dientes, a otras con cuernos, a otras con manos, para permitirles herir a sus enemigos, el herir con la lengua no es otra cosa que un abuso de la palabra». ²⁰ Pero el abuso de la palabra, lejos de ser accidental, es la otra cara de su uso: lo mismo que la palabra tiene la ventaja considerable de permitir al hombre establecer la paz civil, por medio de una actuación verbal, igualmente es ella la que hace del hombre un ser capaz de error, de mentira, de discordia y finalmente de guerra. La palabra es un arma de doble filo. Es el lugar de los contrarios: de la verdad y del error, del sentido y del no-sentido, del reconocimiento y de la tergiversación, del juego y de la ofensa; la palabra hace que cada hombre esté en una inquieta incertidumbre con respecto a las intenciones reales de los otros. Porque su relación con el pensamiento es arbitraria, porque siempre es posible decir una cosa distinta de la que se piensa, y dar verbalmente a un mal la apariencia de un bien, la palabra, como hemos visto, inaugura en las relaciones interhumanas la dimensión de una comedia que se convertirá en tragedia. En el estado de naturaleza, en el que cada individuo sólo se preocupa de preservar su existencia, y en el que él es el único juez de los medios

19. *Ibid.*, IV, p. 100/p. 27; cf. *EL*, I, V, 1, pp. 17-18; *DHo*, X, 3, pp. 90-91.

20. *Ibid.*, IV, p. 102/p. 29.

adecuados para asegurarla, cada uno se encuentra con respecto al otro en la situación de un tramposo que sólo conoce su propio proveedor. Cada cual tendrá que descifrar las intenciones del otro a través de sus disimulos y fingimientos. El que las palabras sean las «fichas de los sabios» y la «moneda de los tontos» no concierne únicamente al saber: «El lenguaje no hace al hombre mejor, sino más poderoso». ²¹

Si la palabra explica la posibilidad de la controversia y del desacuerdo, las tres causas de guerra permiten definir su objeto.

La primera es la rivalidad: «Si dos hombres desean la misma cosa, y no es posible que la disfruten ambos, se convierten en enemigos: y en persecución de este fin (que es, principalmente, su propia conservación, pero a veces solamente su agrado), tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro». ²² La primera causa de guerra es económica. Legítimamente puede creerse que este deseo mutuo de la misma cosa, cuyo disfrute no puede compartirse, viene determinado por la escasez. Supongamos que la naturaleza sea avara en bienes útiles o en cosas necesarias para la conservación de la vida, se comprende, entonces, que el deseo de supervivencia pueda conducir a cada hombre a agredir a quien posea esas cosas o a defender lo que él mismo posee. Además, esta escasez parece confirmada por la precariedad del trabajo humano en un tiempo en el que sus productos pueden serle usurpados en todo momento. Pero la escasez de los bienes y la guerra económica que de ella se deriva, no pueden explicar la universalidad y la permanencia del estado de guerra. La escasez da lugar a una guerra de la necesidad, no del deseo, puede explicar una rivalidad local, no una rivalidad universal, puede suscitar un conflicto concreto, que dura tanto como el hambre o la sed y que se extingue una vez obtenida su satisfacción, no un conflicto perpetuo, que hace que «el agresor a su vez corra el mismo peligro con res-

21. *DHo*, X, 3, p. 92.

22. *Lev*, XIII, p. 184/p. 122.

pecto a un nuevo agresor».²³ En cambio, si la escasez fuese la única en ocasionar el estado de guerra, supondría que la hipótesis de una abundancia de bienes suprimiría la rivalidad. Ahora bien, sucede exactamente lo contrario que con las bestias, que no se sienten ofendidas por sus compañeras mientras disfrutan de su comodidad, «el hombre es tanto más propenso a crear el desorden cuanto más disfruta de su comodidad».²⁴ La versión latina de este mismo pasaje del *Leviathan* precisa: «Cuando disfruta de la mayor abundancia de diversiones y de riquezas». La escasez no puede explicar por sí misma la voluntad permanente de dañarse mutuamente, la guerra económica no es suficiente para el estado de guerra.

Por ello, la primera causa de guerra se completa con una segunda: la desconfianza. «Por el hecho de esta desconfianza del uno con respecto al otro, no existe para ningún hombre medio alguno de protegerse que sea tan razonable como el hecho de tomar la delantera; en otras palabras, de hacerse dueño por la violencia o por la astucia, de la persona de todos los hombres que pueda, hasta que ya no vea otro poder lo bastante fuerte para ponerlo en peligro. En ello no hay nada más que lo que exige la conservación de sí mismo, y en general esto se considera permitido.»²⁵ La segunda causa de guerra da lugar a una guerra ofensiva de prevención, que emplea violencia y astucia y en ella se apuesta por la seguridad. En cierto sentido, la desconfianza —opinión según la cual un hombre no es veraz— deriva de la rivalidad sobre los bienes útiles o las cosas necesarias para la conservación de la vida. Como cada uno ve en el otro a un agresor, anticipa esta agresión real o imaginaria, para dominar al adversario potencial. Observemos que el mejor medio de asegurar la propia seguridad no es destruir al otro sino «hacerse su dueño». El deseo de perseverar en el ser se convierte en deseo de dominar. Pero esta dominación no puede satisfacerse con una

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, XVII, p. 226/p. 177.

25. *Ibid.*, XIII, p. 184/p. 123.

sola victoria. Desde que comienza, es necesario que se extienda más y más, hasta que el aumento de nuestro propio poder, al que contribuyen aquellos a quienes dominamos, nos ponga al abrigo del peligro, es decir, ya no encuentre ningún obstáculo. En principio, hay un límite, pero de hecho este límite no existe; siempre habrá un obstáculo, siempre habrá un peligro, ya venga de nuestros enemigos, de nuestros servidores o de nuestros amigos. Quien me ha prestado ayuda hoy, mañana puede volverse contra mí. Es necesario que yo continúe siempre aumentando mi poder sobre «la persona de todos los hombres que pueda». Esto no es locura, es necesidad, al menos en la medida en que el motivo es la conservación de sí mismo; si es necesario, está permitido y se tiene la libertad o el derecho de hacerlo.

En otro sentido, la desconfianza revela la verdad de la rivalidad, porque si ésta al principio tenía por objeto una cosa inmediatamente útil para la conservación de la vida, su reto en lo sucesivo es de un orden distinto: el poder sobre los demás; la rivalidad sobre el poder da lugar a una guerra de deseo. Desde luego, el deseo de poder está todavía arraigado en el deseo de supervivencia, ya que se trata de asegurar la propia seguridad. De entrada no se busca el poder sobre los otros en sí, sino solamente como un medio provechoso o un instrumento. Solamente la carrera hacia la dominación procura placer por sí misma, tanto placer que algunos hombres olvidan su primer objeto de rivalidad: la cosa necesaria para la propia conservación y, «gozando con contemplar su propio poder en acción en sus conquistas, lo persiguen más lejos de lo que su seguridad requiere».²⁶ El placer del poder hace que el deseo de dominación se extienda al mundo entero. El lugar de la rivalidad ha cambiado, el bien útil en lo sucesivo queda casi olvidado en beneficio del placer del poder. El estado de guerra es universal, porque todos los hombres son inducidos a desear una misma cosa que todos no pueden tener; Pascal lo ha comprendido: «Porque es necesario que haya diferentes grados, ya que todos los hombres quieren dominar y todos

26. *Ibid.*

no pueden hacerlo, sino que pueden hacerlo algunos». ²⁷ La tercera causa de guerra asegurará la reproducción del estado de guerra generalizado.

Esta tercera causa de guerra es la gloria: «Cada uno espera que su compañero lo valore tanto como él se valora a sí mismo, y a cada signo de desdén o de desprecio, se esfuerza naturalmente, en la medida de sus posibilidades [...] por arrancar el reconocimiento de un valor más alto para sí de aquellos que lo desprecian, perjudicándolos; de los otros, con castigos semejantes». ²⁸ La gloria es una pasión reflexiva, es una especificación de la alegría en la relación con los demás. Consiste en la exultación del espíritu que provoca la imagen de nuestro poder. La gloria es el placer del poder. Ahora bien, el primer capítulo del *De Cive* ha mostrado ampliamente que la gloria no puede ser compartida por todos los hombres. La gloria del uno tiene necesariamente como contrapartida la pesadumbre del otro. Pero, al mismo tiempo, la gloria, para ser real, exige que nuestro poder sea reconocido por los demás, sin lo cual sólo sería gloria vana. Así, los hombres buscan obtener este reconocimiento mediante guerras de prestigio «por unas bagatelas, por ejemplo, por una palabra, una sonrisa, una opinión que difiere de la suya, o algún signo de menosprecio». ²⁹ La gloria, que es al principio un efecto subjetivo, se convierte en la causa específica de una guerra que tiene por objeto cualquier cosa, y que asegura la permanencia del estado de guerra.

El estado de guerra, pues, resulta de una dinámica relacional que transforma el deseo de supervivencia en un deseo indefinido de acumulación del poder, ahora queda por mostrar que esta acumulación está pensada esencialmente en términos de signos, teniendo el conflicto mismo una función de signo.

27. Pascal, *Pensées*, fr. 828.

28. *Lev*, XIII, p. 185/p. 123.

29. *Ibid.*

4. LA LÓGICA DE LA GUERRA

El poder de un hombre «consiste en sus medios actuales de obtener algún bien aparente futuro». ³⁰ Así definido, podemos considerar el poder humano, como hemos visto en el capítulo anterior, bajo dos aspectos: en su valor de uso y en su valor de intercambio. Bajo el primer aspecto, cada individuo emplea sus facultades naturales y sus medios instrumentales con vistas a adquirir unas cosas necesarias para la supervivencia. El valor de uso del poder se mide por la cantidad de bienes que procura para asegurar la reproducción de la existencia de un hombre, no sólo en el presente, sino también y sobre todo en el futuro. Considerado bajo el segundo aspecto, el poder de un hombre es un medio de obtener el poder sobre los demás. La determinación de su valor en el intercambio depende, pues, de su relación con el poder de los demás: «Y puesto que el poder de un hombre se opone y obstaculiza los efectos del poder de otro, el poder simplemente no es nada más que el exceso de poder del uno sobre el otro». ³¹ El poder en lo sucesivo sólo consiste en el exceso de poder, por eso mismo el poder debe ser eminente. La manifestación de este exceso o de esta eminencia de nuestras facultades naturales o instrumentales es signo de nuestra superioridad sobre los demás. El poder reside, pues, en el exceso significante: «Los signos por los que conocemos nuestro propio poder son las acciones que proceden de él; y los signos por los que los otros hombres lo conocen, son las acciones, los gestos, las actitudes y las palabras que tales poderes producen comúnmente». ³² En las relaciones interhumanas, las relaciones de poder están necesariamente mediatizadas por unos signos, no sólo porque los signos hacen visible nuestro poder, sino también porque

30. *Ibid.*, X, p. 150/p. 82. El poder humano es natural o instrumental. Bajo la primera forma, está constituido por las facultades del cuerpo o del espíritu, como la fuerza, la belleza, la prudencia, la elocuencia, etc.; bajo su segunda forma está constituido por unos elementos exteriores al individuo, como la riqueza, los amigos, la reputación y la suerte.

31. *EL*, I, VIII, 4, p. 34.

32. *Ibid.*, 5, p. 34.

los signos permiten la reproducción y el aumento del poder. Porque su valor depende de la opinión y de la necesidad de los demás, el poder de un hombre sólo existe si se manifiesta o se expone a sus ojos por medio de palabras, actos, gestos o comportamientos que son sus signos. Los demás expresan a su vez que reconocen nuestro exceso o nuestra falta de poder con otras palabras, actos y gestos que son signos de reconocimiento o de menosprecio.

La acumulación del poder implica una estrategia de la comunicación. Éste es el valor de los signos de honorabilidad y de los signos de honor. Dos rivales están en competencia: el uno manifiesta, con respecto al otro, unos signos de un exceso de poder natural del cuerpo (belleza, fuerza, etc.) o del espíritu (elocuencia, persuasión, dignidad, autoridad, etc.), o también unos signos de exceso de poder instrumental (riqueza, amigos, reputación, suerte). Un tercero los mira: los signos de honorabilidad son aquellos por los que él reconoce en uno un exceso de poder sobre el otro. Este tercero emite unos signos con respecto a cada uno de los rivales: al primero, signos de honor (cederle el paso, exaltarlo, implorar, escuchar sus consejos, etc.), al otro, signos deshonorosos (pasar delante de él, burlarse, compadecerlo, no escucharlo cuando habla, etc.). ¿Por qué el tercero? Porque la rivalidad es universal, y un tercero cualquiera, directa o indirectamente, siempre está comprometido en toda competencia concreta, que parece atañer al principio a otros distintos de él. El punto de vista del tercero es el de la universalidad del estado de guerra.

Vemos hasta qué punto el estado de guerra se distingue de un estado de puro conflicto o de violencia manifiesta, que, al contrario, lo haría impensable. Esto no quiere decir que esté ausente la violencia, sino que solamente interviene como signo: «Las acciones que proceden de la fuerza del cuerpo y de la violencia abierta, son honorables en cuanto son signos que resultan de un poder motor, como la victoria en una batalla o en un duelo: *et à avoir tuer son homme*». ³³ No hay que confundir, pues, el

33. *Ibid.*, p. 35, la expresión subrayada por Hobbes está en francés en el texto.

poder (*power, potentia*) con la fuerza (*strength*), que solamente es una de sus múltiples formas, y cuya manifestación mediante un efecto físico es al mismo tiempo signo para un tercero.

De todo lo cual podemos sacar tres consecuencias: en primer lugar, el estado de guerra es un teatro —en el doble sentido de lugar en el que se ofrecen espectáculos y del lugar de las operaciones militares—, en el que toda palabra, todo gesto, toda actitud depende menos de una función directa de uso que de una función indirecta de espectáculo. En segundo lugar, el aumento del poder es una acumulación de signos y no de objetos o, al menos, un objeto sólo puede entrar en él a título de signo. El hombre no desea espontáneamente el poder, sólo lo desea porque los otros, real o imaginariamente, lo desean. Los deseos de los hombres se imitan, y esta imitación los lleva hacia la misma cosa, y ella también es la que los hace indefinidos. En tercer lugar, la rivalidad, de entrada, no es deseo de destrucción del otro, sino al contrario, deseo de dominarlo. La guerra es astucia antes de ser violencia. El deseo de dominación comienza por intentar hacer del otro un amigo o un servidor. Por ello la guerra comienza por la seducción y sólo da lugar a la violencia cuando la seducción fracasa.

El verdadero reto de la *libido dominandi* revela el motor de la guerra: cada uno de los beligerantes «se esfuerza naturalmente, en la medida de sus posibilidades [...] por arrancar el reconocimiento de un valor más alto». ³⁴ El deseo de dominar a los rivales está producido por un deseo de reconocimiento. Pero este deseo es contradictorio, porque es al mismo tiempo rechazo de reconocimiento: el uno desea hacerse reconocer como superior por el otro, y recíprocamente; pero ambos al mismo tiempo no reconocen la semejanza de su deseo recíproco de superioridad. Sin tener conciencia de ello, se erigen en iguales en el momento mismo en el que se afirman mutuamente desiguales. Esta contradicción penetra en el individuo y trastorna su existencia en lo sucesivo disociada entre el temor a la muerte y el deseo de glo-

34. *Lev*, XIII, p. 185/p. 123.

ria. Pero la gloria hace olvidar el temor, induce a los hombres a poner su vida en peligro por unas bagatelas. Así, la gloria introduce la irracionalidad en el deseo humano de supervivencia, haciendo que lo arriesgue todo por «una palabra, una sonrisa, una diferencia de opinión». La guerra no es en sí irracional, bien al contrario, es racional en la medida en que tiene sus raíces en el deseo de supervivencia, como cuando tiene por objeto un bien necesario para la propia existencia, o cuando se decide a pasar a la ofensiva para su propia salvaguardia. En cambio, es irracional cuando buscamos la victoria únicamente por el placer que procura, es decir, por la gloria.

El estado de guerra entre individuos es contradictorio, por ello exige ser superado por la institución de un orden político, que es esencialmente un orden jurídico. La existencia del Estado tiene la función de impedir que el intercambio de signos degenerare en guerra, dando unas formas unívocas a la comunicación. La paz no suprime ni el desacuerdo ni la controversia, permite solamente resolver el conflicto por medio de la ley y no con unos actos de violencia privada. El paso de la guerra a la paz hace de la ley una cuestión primordial.

Capítulo VII

De la ley

«... Law, properly is *the word of him, that by right hath command over others.*»

Leviathan, XV

«*Lex est mandatum ejus personae, sive hominis curiae sive cujus praeceptum continet obedientiae rationem.*»

De Cive, XIV, 1

1. LA LEY EN GENERAL Y SUS ESPECIFICACIONES

«La ley es propiamente la palabra de aquel que por derecho manda a los demás». ¹ Éste es el concepto unificado que Hobbes tiene de la ley en general ². La diferencia entre las leyes, en particular la diferencia entre la ley natural y la ley civil, deriva de la especificación del término, que queda indeterminado en la

1. *Lev*, XV, p. 217/p. 160.

2. Hobbes, por supuesto, no es el primero en definir la ley (tanto natural como civil) como mandato (respectivamente de Dios y del legislador civil). Se encuentra ya en unas corrientes de pensamiento en principio tan opuestas como las de la Reforma, en particular en Lutero, y de la Contrarreforma, en particular en el *De Legibus* de Suárez. Esta definición de la ley se encuentra también en el pensamiento político y jurídico de Bodin y en el tratado de justicia universal que Bacon desarrolla en el *De Dignitate et augmentis scien-*

definición general. Para pasar de esta definición a las leyes particulares, basta con precisar el nombre del legislador. Así, la ley natural se caracteriza como «la palabra de Dios que por derecho manda en todas las cosas; *the word of God, that by right commandeth all things*»,³ y se considera que la ley civil añade al concepto general de la ley solamente «la mención de la persona que manda, que es la *persona civitatis*, la persona del Estado; *the name of the person commanding, which is persona civitatis, the person of the Common - wealth*». ⁴ Los *Elements of Law* ya lo indicaban: «De la diferencia de autores o legisladores viene la división de la ley en divina, natural y civil»,⁵ antes de recordar en el párrafo siguiente que la ley natural y la ley divina son una única ley.

La definición de ley en general comporta dos determinaciones principales: por una parte, la noción del derecho de mandar que pertenece a un legislador, por otra, la indicación de un modo de ponerlo de manifiesto. A estas dos determinaciones generales se añade una tercera, la especificación del legislador, que interviene para particularizar la categoría de la ley.

En primer lugar, en la definición de ley la noción de mandato es fundamental, ella asegura la unidad del concepto pero también su limitación. La ley remite a una relación de obligaciones entre las personas. No es, pues, en un sentido antiguo, ni un principio de acción que gobierne de manera inmanente a los seres,⁶ ni, en sentido moderno, una relación necesaria entre fenómenos.⁷ Como mandato, la ley es la declaración de la voluntad

tiarum. Como ha mostrado Michel Villey (*La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, París, 1975), todas estas corrientes tienen su origen probable en el pensamiento político de Ockham.

3. *Lev*, XV, p. 217/p. 160.

4. *Ibid.*, XXVI, p. 312/p. 282.

5. *EL*, II, X, 6, p. 187.

6. Cf. la definición de ley eterna de la que participan todas las criaturas en santo Tomás, siendo para él la ley natural sólo el modo específico por el que el hombre participa de la ley eterna (*Summa teológica*, I^a, I^{ae}, qu. 90 y s.).

7. Cf. la definición de las leyes de naturaleza en Descartes como reglas según las cuales se operan los movimientos de los cuerpos, *Le Monde*, cap. VII.

de una persona a otra que le debe obediencia. Para darse cuenta de ello, hay que partir de las locuciones imperativas, como *Haz esto* o *No hagas esto*, que pueden expresar tanto un mandato como un consejo y preguntarse «quién habla, a quién se dirigen estas palabras, y cuál es la ocasión en que se dicen». ⁸ Superar la dimensión lingüística permite comprender, por una parte, que solamente hay mandato si «el interlocutor está obligado a hacerlo o a abstenerse»⁹ y, por otra parte, que este interlocutor «no ha de esperar otra razón que la voluntad del que habla». ¹⁰ La ley supone siempre una relación de obligación, mientras que el consejo es indiferente a ella y la promesa no la supone sino que la crea. ¹¹ Así concebida, la ley incluye necesariamente la referencia a un legislador. Más allá de su materia y de su forma, conduce a su fuente: el legislador, que es quien la fundamenta en su forma y en su materia. De modo general, el legislador (divino o humano) fundamenta la ley y la trasciende. Un enunciado cualquiera sólo adquiere el carácter de ley en cuanto que es expresión de su voluntad. Más aún, la categoría de ley, como veremos, es relativa a la voluntad del legislador.

En segundo lugar, en la definición de ley interviene el modo de expresarla: «La ley es propiamente *la palabra de aquel (the word of him)* que manda en los otros por derecho». La ley de naturaleza es así *the word of God*, y las leyes civiles «se expresan por unos signos suficientes (*are to be signified by sufficient signs*), ya que, de otro modo, no se sabría cómo obedecerlas». ¹² El modo de manifestarse no depende de una consideración exterior, está interiormente unido a la cuestión de saber lo que la ley dice: *quid*

8. *Lev*, XXV, p. 302/p. 270; cf. *EL*, II, X, 1-2, pp. 184-185.

9. *Ibid.*, VI, p. 129/p. 57.

10. *Ibid.*, XXV, p. 303/p. 271; cf. *DCi*, XIV, 1, pp. 312-313.

11. Así Hobbes distingue la razón por la que obedecemos, que sale de la voluntad del que manda (*a voluntate praecipientis*), de la razón por la que seguimos un consejo, que sale de la cosa misma (*ab ipsa re*) que es aconsejada (*DCi*, XIV, 1, pp. 312-313). Antes de que Hobbes, Suárez en el *De Legibus* había establecido una distinción comparable entre mandato y consejo.

12. *Lev*, XXVI, p. 312/p. 283.

ipsa lex dicat.¹³ Sin saberlo, no sabríamos a qué nos obliga. El modo de manifestarse está implicado, pues, en la esencia de la ley: «Para gobernar con palabras (*by words*), son necesarias unas palabras que sean conocidas con evidencia: si no, no son leyes. En efecto, pertenece a la naturaleza de la ley ser promulgada de una manera lo bastante clara y adecuada para eliminar la excusa de la ignorancia».¹⁴

Como Hobbes indica al comienzo del capítulo sobre la palabra profética de Dios, el término *word* y su correspondiente latino *verbum*, usados en las expresiones *word of man* y *verbum hominis*, *word of God* y *verbum Dei*, tienen el sentido de *speech* o *sermo* y no el de *vocabulum*. Dicho de otro modo, no designan, como en gramática, una parte del discurso aislada de la relación con las otras partes que la hace significativa, como un nombre, un verbo o una palabra aislada, sino un discurso o declaración completa, *a perfect speech or discourse*. La ley es un discurso, una declaración, un enunciado, *speech, discourse or saying*, por el que quien habla ordena algo a alguien.¹⁵

En tercer lugar, si dejamos aparte la palabra profética de Dios, es decir, las leyes divinas positivas, la especificación del legislador permite diferenciar la ley natural de la ley civil. Por un lado, el poder irresistible y eterno de Dios fundamenta la inmutabilidad y la universalidad de las leyes de naturaleza. Por el otro, la voluntad artificial del soberano, como poder de dictar y derogar la ley, asegura a la vez la existencia de las leyes civiles y la posibilidad de su cambio. La diferencia entre ley natural y ley civil procede, en este sentido, de la diferencia entre la voluntad del Dios eterno y la voluntad del dios mortal.

Además, la especificación del legislador permite particularizar las dos determinaciones generales de la ley, a saber, el fundamento del derecho de mandar y el modo de manifestarlo. Del lado de Dios, el fundamento del derecho a mandar reside en «el

13. DCi, XIV, 11, p. 320.

14. Lev, XXXI, p. 396/pp. 379-380.

15. *Ibid.*, XXXVI, p. 451/p. 443.

derecho de naturaleza por el que Dios reina entre los hombres y castiga a los que infringen sus leyes»,¹⁶ y su modo de manifestarla es su palabra natural. Del lado del legislador civil, el fundamento del derecho a mandar reside en el pacto social que lo instituye, y su modo de manifestarse consiste en una promulgación que, en principio, puede adoptar diversas formas, de palabra, por escrito o por algún otro signo adecuado de su voluntad, *by word, writing or other sufficient sign* (en latín *signum idoneum*) *of the will*.¹⁷ Así, los *Elements of Law*, después de haber distinguido las leyes según el legislador, introducen una segunda distinción que se debe al modo de promulgación: «De la diferencia en la promulgación viene la división de las leyes en escritas y no escritas».¹⁸

Ahora bien, el fundamento divino de la ley natural y el fundamento político de la ley civil originan dificultades. Del lado de la ley natural, se sabe, en efecto, que tiene un doble carácter, en el sentido en que su contenido puede ser considerado como una simple conclusión o teorema de razón, ya como un mandato de Dios; en el segundo caso es cuando recibe la categoría de ley propiamente dicha. En otras palabras, considerada como precepto de razón, la ley natural se vive como el modo de una obligación interna o de conciencia, cuya fuerza entera está en las razones que conducen a ella.¹⁹ Los comentaristas han dedicado un número considerable de páginas a este problema: ¿el fundamento de la obligación está en la sola razón humana o en el mandato de Dios?²⁰ Del lado de la ley civil, sabemos que Hobbes rehace su teoría del pacto social para asegurar un fundamento jurídico váli-

16. *Ibid.*, XXXI, p. 397/p. 380.

17. *Ibid.*, XXVI, p. 312/p. 282.

18. EL, II, X, 6, p. 187.

19. Cf. EL, XVII, 12, p. 93; DCi, III, 33, p. 98; Lev, X, pp. 216-217/p. 160.

20. Cf. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957, y R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, París, 1977; Hobbes, *Dieu et les hommes*, PUF, París, 1981.

do al derecho de mandar del soberano legislador.²¹ Nosotros no contamos con abordar aquí estas cuestiones, sino desplazar el interés al plano del modo de manifestarse. En primer lugar, si como mandato divino la ley natural se manifiesta por la palabra de Dios inmediatamente presente en el hombre, como simple teoría de razón remite al ejercicio de la palabra humana y de un modo muy distinto del modo del mandato. La ley natural aparece aquí en la flexión de dos palabras: palabra de hombre y palabra de Dios. Por otra parte, si el modo político de significar las leyes consiste siempre en una promulgación, la teoría de la promulgación sufre una evolución muy significativa del *De Cive* al *Leviathan*. Bástenos por el momento con indicar aquí que esta evolución afecta al valor de la escritura. Mientras, por un lado, se le atribuye una función subordinada en la teoría de las leyes civiles del *De Cive*, adquiere, por otro, un lugar preponderante en la teoría de la promulgación, de la autenticación y de la interpretación de las leyes en el *Leviathan*.

En otras palabras, la relación entre lenguaje y política, abordada por el estudio de la ley natural y la ley civil, es lo contrario de lo que prevalece desde el punto de vista del pacto social. Si el pacto social, en su calidad dual de acontecimiento y de estructura, hace del Estado el producto de un acto de palabra expreso o tácito, en cambio el examen del valor de la ley natural y de la ley civil parece hacer del Estado la condición de un acontecimiento en el lenguaje, la aparición de una escritura del poder. La institución por parte del Estado de un código de reglas positivas requiere una escritura jurídico-política del poder. Para intentar mostrarlo, abordaremos tres puntos: primero, la ley natural: palabra de hombre y palabra de Dios; después, la ley civil y la escritura del poder; por último, la interpretación de la ley: la letra y el sentido de la ley.

21. Cf. más adelante capítulo IX «Del Estado».

2. LA LEY NATURAL: PALABRA DE HOMBRE Y PALABRA DE DIOS

Hobbes aborda el tratamiento de la ley natural desde dos puntos de vista: ético y teológico. Lo que caracteriza el punto de vista ético es que la ley natural está considerada, al menos provisionalmente, sin referencia a la voluntad o a la palabra de Dios. Así, en los capítulos XV al XVII de los *Elements of Law*, en el II y III del *De Cive* y XIV y en el XV del *Leviathan*, la ley natural es atribuida únicamente al hombre. En su definición ética, la ley natural, hablando con propiedad, no es una ley, es decir, un mandato, para Hobbes, es un teorema, una conclusión, un precepto de razón que concierne a la acción, y al que el hombre puede llegar con un razonamiento verdadero sobre lo que favorece su preservación. Suspendida así la referencia al legislador, la ley humana se atribuye a la razón humana, a la *recta ratio*,²² en definitiva, al uso racional de la palabra.

LEY DE NATURALEZA (*Lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor.²³

Sin pretender dar una explicación exhaustiva de esta definición, trataré de explicarme en dos puntos.

1. La ley natural es lo que nos dicta la razón referente a lo que tenemos que hacer u omitir para asegurar nuestra conservación. Ahora bien, lo que dicta la razón no es otra cosa que una conclusión sacada de un razonamiento fundado sobre unos principios verdaderos.²⁴ Por una parte, la ley natural saca su fuerza úni-

22. Hobbes en esto sigue a Suárez; para profundizar en esta relación, cf. K. Schuhmann. La noción de ley en Hobbes, *Le pouvoir et le droit*, bajo la dirección de F. Tricaud y de L. Roux, Saint-Etienne, Publicaciones de la Universidad de Saint-Etienne, 1992, pp. 175-195.

23. *Lev*, XIV, p. 189/p. 128.

24. Cf. *DCi*, II, 1, pp. 168-170.

camente de las razones que conducen a ella. Cada uno se siente obligado a desear que la ley de naturaleza surta efecto, independientemente de la referencia a un mandato divino. Por otra parte, sólo tiene sentido para un ser de razón, es decir, en virtud de lo que especifica a la naturaleza humana y la distingue de los animales. «La razón no pertenece a la naturaleza humana menos que la pasión, y es la misma en todos los hombres, porque todos los hombres se ponen de acuerdo en querer ser dirigidos y gobernados en la vía de lo que desean alcanzar, a saber, su propio bien, que es obra de la razón. No puede haber otra ley de naturaleza que la razón, ni otro precepto de *la ley natural* que los que dictan en nosotros las vías de la paz.»²⁵ La ley natural, en cuanto que conduce al bien propio del hombre, es también *the work of reason*.²⁶

2. La ley natural se distingue fundamentalmente del derecho natural, en que éste queda definido por la libertad. «Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia».²⁷ Se comprende, pues, que el derecho natural y la ley natural puedan formar dos ramas de una alternativa racional que se le presenta a todo hombre: «Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra».²⁸ Esta alternativa entre la primera ley de naturaleza y el derecho

25. *EL*, I, XV, 1, p. 75.

26. Esta definición puramente ética de la ley natural, que aísla totalmente a ésta de toda referencia teológica y la arranca definitivamente de todo arraigo cosmológico, distingue el modo de pensar de Hobbes del de Locke. En los *Essais sur la loi de nature* (texto y trad de H. Guineret, Biblioteca de filosofía política y jurídica, Caen, 1986, *Essais*, IV, p. 61), Locke, más allá de la recuperación de ciertas tesis de Hobbes, inscribe la consideración de la ley de naturaleza en una perspectiva de entrada cosmo-teológica. La ley natural remite a su causa formal, es decir, a Dios, cuya existencia se infiere a partir del orden del mundo. Locke se refiere además explícitamente a la relación que santo Tomás establece entre la ley eterna y la ley natural (cf. *Essais*, I, pp. 13-14).

27. *Lev*, XIV, p. 189/p. 128.

28. *Ibid.*, XIV, p. 190/p. 129.

sobre todas las cosas es una alternativa entre la perspectiva unilateral del yo individual que subtiende el estado de guerra, y la reciprocidad requerida como condición *sine qua non* de la paz. Desde el punto de vista de la unilateralidad de su yo, cada uno se dice en cierto modo a sí mismo: «Si va contra la razón que yo mismo sea el juez del peligro que corro, es de razón que otro hombre sea mi juez. Pero la misma razón que hace a otro hombre juez de lo que me concierne, me hace también juez de lo que le concierne a él y, por consiguiente, tengo razón al juzgar su juicio tanto si es en mi beneficio como si no lo es».²⁹ El derecho sobre todas las cosas se fundamenta —volveremos a hablar de ello— en un soliloquio del yo. En cambio, el único contenido que las leyes de naturaleza especifican se reduce a una exigencia de reciprocidad: «No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti».³⁰ Esta reciprocidad se apoya en el principio de una conmutatividad del yo y del otro, condición de todo acuerdo: «Que un hombre se imagine que está en el lugar de la parte con la que trata; y, recíprocamente, aquel en el suyo».³¹

Las dos propiedades fundamentales de la ley natural que acabamos de señalar: 1. su carácter de precepto de razón; 2. la exigencia de reciprocidad que comporta, revelan la doble relación que tiene con la palabra humana. En efecto, en un sentido, en la medida misma en que la ley natural es una conclusión de razón, descubierta mediante un razonamiento válido a partir de principios verdaderos, encuentra su condición en la palabra. Recordemos, si es necesario, la afirmación del *Leviathan*: «La razón no es, como la sensación y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida tampoco por la simple experiencia, como la prudencia, sino que se alcanza por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de los nombres y, después, aplicando un método correcto y razonable».³² No hay motivo para introducir una

29. *EL*, I, XIV, 8, p. 72.

30. *Lev*, XV, p. 214/p. 157.

31. *EL*, I, XIII, 9, p. 92.

32. *Lev*, V, p. 115/p. 42.

diferencia entre razón teórica y razón práctica. El precepto de razón está claramente definido por Hobbes como una conclusión, un teorema o una regla general. Razón teórica y razón práctica son una única razón. Una conclusión de un razonamiento teórico se convierte en precepto práctico, cuando afecta al deseo de perseverar en el ser. No vemos cómo el hombre podría descubrir sin la palabra una regla general que ni los sentidos, ni la simple experiencia, que comparte con los animales, son suficientes para establecerla. En la medida misma en que la ley natural se impone al hombre como hombre, sólo tiene sentido y valor para el hombre como ser de palabra.³³

Sin embargo, si no hay razón sin palabra, lo contrario no es verdadero: puede haber una palabra desprovista de razón, una palabra insensata, una palabra de insensato. En este sentido, el precepto de recta razón que proporciona con la exigencia de reciprocidad la condición del acuerdo, proporciona igualmente, por la misma exigencia de reciprocidad, la condición de un sentido compartido, reactivable por dos o varios interlocutores. En otras palabras, si la ley de naturaleza solamente tiene sentido y valor para un ser que habla, retroactivamente aparece como la norma ética sin la cual la comunicación no puede tener lugar. La misma exigencia de reciprocidad es la que, por una parte, abre la posibilidad de una vida en común y, por otra, la posibilidad de un lenguaje común. Además, el mismo Hobbes traslada la exigencia de reciprocidad inscrita en la ley de naturaleza al nivel de la palabra: «Considerando que quien habla a otro tiene la intención de hacerle comprender lo que dice, tanto si habla en un lenguaje que el que escucha no comprende, como si utiliza una palabra en otro sentido que el que cree que tiene esta palabra para el que escucha, tiene además la intención de hacer que el otro no comprenda lo que dice, y con ello se contradice a sí mismo. Por consiguiente, hay que suponer siempre que el que no tiene la intención de engañar, concede a aquel a quien se dirige, la interpretación

33. Cf. Yves Charles Zarka, *La décision métaphisique de Hobbes. Conditions de la politique*, op. cit., pp. 310-324.

personal de su discurso».³⁴ Si cada cual hace de sí mismo la única instancia interpretativa de su propio discurso, si el discurso tiene solamente el sentido privado que el locutor le da, el ejercicio de la palabra contradice la intención de comunicación, que sin embargo es la que lo determina. 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. Tanto de un lado como del otro, tiene que haber reciprocidad.

Así pues, en el mismo movimiento el hombre descubre la ley natural como norma moral de la coexistencia y como principio ético regulador de la interlocución. En la prueba de la contradicción existencial y lingüística, la reciprocidad moral es reconocida como una exigencia universal e inmutable del establecimiento de un consenso y de un sentido compartido.³⁵

Pueden darse dos confirmaciones de esta doble función de la ley moral. La primera puede salir del momento en que se cumple el pacto social. Este momento es al mismo tiempo el de una reciprocidad de voluntad y de una reciprocidad de palabra. La segunda nos la da el análisis del discurso del necio,³⁶ que Hobbes hace al tratar de la ley natural de justicia: «El necio dice en su corazón: no hay justicia, *the foole hath sayd in his heart, there is no such thing as justice*». El necio habla, se dice primero a sí mismo en un soliloquio interior, que no hay justicia. Si se detuviese aquí, no sería demasiado grave. Pero si se quedase aquí, no sería necio. Como es necio, no se queda aquí, se lo dice a los otros:

A veces lo expresan también por su boca, alegando seriamente que, estando la conservación y el bienestar de cada uno encomendadas únicamente a su cuidado, no puede existir ninguna razón

34. *EL*, I, XII, 10, p. 69.

35. Cf. *Lev*, XV, p. 215/p. 158.

36. Hobbes recoge en el marco de su problemática el salmo XIV: «Dice el necio en su corazón: no hay Dios».

que prohíba a cada uno hacer lo que, según cree, favorece estos fines. En consecuencia, hacer o no hacer pactos, respetarlos o no respetarlos, no implica proceder contra la razón, cuando esto repercute en beneficio propio. Con ello no se niega que existan pactos, ni que a veces se infrinjan y a veces se observen; ni que esta infracción de los pactos se denomine injusticia, y justicia su observación; solamente se discute si la injusticia, dejando de lado el temor de Dios (ya que el mismo necio ha dicho en su corazón que no hay Dios), a veces no es compatible con la razón que dicta a cada hombre su propio bien, y en particular cuando esta injusticia repercute en un beneficio tal, que nos coloca en una situación de no tener en cuenta, no sólo de despreciar el ultraje y los reproches de los otros hombres, sino también el poder de ellos.³⁷

Este texto merecería por sí solo un largo estudio. Se trata, si así puede decirse, de un soliloquio público del yo. El necio es el que habla en nombre de la razón contra la razón. Presupone la reciprocidad y la niega al mismo tiempo. Este necio es tres veces necio. Una primera vez, porque lo que dice es contradictorio. Una segunda vez, porque su decir contradice lo que dice, la enunciación contradice lo enunciado. Y una tercera vez, porque necesita del concurso de los demás y sus palabras lo excluyen de toda sociedad, incluso de una sociedad de bandoleros: «Quien quebranta sus pactos, y declara que puede hacer tal cosa razonablemente, no puede ser admitido en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni una vez admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error».³⁸ El necio no puede entrar con los otros ni en un lenguaje común, ni en una vida o una acción común. Está fuera de lo común. El discurso del necio es lo negativo de la interlocución contractual.³⁹

Esto no es todo, ya que el discurso del necio tiene otro interés. Para verlo, basta con observar que el necio, que dice en su

37. *Lev.* XV, p. 203/pp. 144-145.

38. *Ibid.*, p. 205/p. 146.

39. Cf. anteriormente el capítulo IV: «La teoría del lenguaje».

corazón y dice a los otros que no hay injusticia, dice igualmente (como en el salmo XIV) «en su corazón que no hay Dios». El necio llega, me atrevo a decir, hasta el final de su lógica, o más bien de su contradicción, al rechazar la ley de naturaleza como precepto de razón, la rechaza igualmente como mandato de Dios. El necio revela así, al menos negativamente, la relación entre la definición ética y la definición teológica de la ley natural.

En el capítulo XVIII de los *Elements of Law* y en el capítulo IV del *De Cive*, la ley de naturaleza se identifica con la ley divina. De un precepto de razón que se impone al ser de palabra, tanto como norma de la coexistencia como en calidad de principio regulador de la interlocución, la ley natural se convierte en palabra de Dios. Con ello adquiere su verdadera norma de ley. Se convierte en un mandato significado por la palabra de Dios. Si la ley de naturaleza se sitúa en la flexión de la palabra de hombre y de la palabra de Dios, toda la cuestión ahora consiste en saber cuál es la norma de la palabra de Dios y la relación que se establece entre el precepto de razón y el mandato divino.

La identificación de la ley natural con la ley divina se opera, en los *Elements of Law* y en el *De Cive* casi en los mismos términos; pero con dos excepciones: por una parte, el *De Cive* es más sistemático, por otra, es más perentorio, como lo indica el título del capítulo IV: *Quod lex naturalis est lex divina*. En cambio, los *Elements of Law* proceden a esta identificación ya por la vía de la confirmación explícita, ya por la vía negativa de la no invalidación. Pero sustancialmente el camino de los dos textos es parecido: la identificación de la ley natural con la ley divina se opera por mediación de las Sagradas Escrituras. Así es como Hobbes anuncia el camino que sigue su pensamiento en los *Elements of Law*.⁴⁰

40. Para Hobbes, las leyes naturales son conocidas primero por la razón, su perspectiva se distingue fundamentalmente de la de Lutero para quien únicamente las Escrituras, por tanto la revelación nos permite conocer las leyes divinas. No hay evidentemente en Hobbes ningún rastro de la decadencia luterana de la razón.

Lo mismo que a las leyes mencionadas en los capítulos anteriores se las llama leyes de naturaleza, porque son preceptos de la razón natural y también de las leyes morales, porque afectan a las costumbres y a la comunicación (*conversation*) de unos hombres con otros; así también son leyes divinas, en consideración a su autor, Dios todopoderoso. Deberían, pues, estar de acuerdo o, al menos, no ser opuestas a la palabra de Dios revelada en las Sagradas Escrituras. En este capítulo citaré los pasajes de las Escrituras que parecen estar más de acuerdo con las susodichas leyes.⁴¹

Este texto indica claramente que el paso del punto de vista ético al punto de vista teológico se opera mediante la consideración del autor de las leyes naturales. La ley natural se convierte en ley divina por la confirmación de las Escrituras. Las Sagradas Escrituras nos enseñan así que Dios inscribe su ley en el corazón de los hombres⁴² y que la ley es la palabra de Dios.⁴³ La ley es así la palabra de Dios «según la cual él gobierna, por las prescripciones naturales de la recta razón, a todos los miembros de la humanidad que reconocen su providencia».⁴⁴ Las Escrituras atestiguan también que la búsqueda de la paz y el principio de reciprocidad son prescripciones divinas.⁴⁵ El capítulo concluye la identificación de la ley natural con la ley divina con la afirmación de que Dios «ha dado la razón al hombre para que ella lo ilumine». Como vemos, Hobbes lleva hasta sus últimas consecuencias la identificación de la ley natural con la ley divina. Todo lo que parecía proceder del hombre, parece ahora encontrar su fundamento y su fuente en Dios.

¿Cómo explicar la relación del precepto de razón con el mandato de Dios? Hay que reconocer que la referencia al legislador divino sólo es posible mediante la intervención de un elemento heterogéneo al despliegue de la doctrina ética: la referencia a las Escrituras. Ésta es sin duda la razón por la que el *Leviathan* no

41. *EL*, I, XVIII, 1, p. 95.

42. *Cf. ibid.*, 2, pp. 95-96; *DCi*, IV, 2, pp. 199-200.

43. *Cf.* igualmente, *Lev*, XXXI, p. 396 / p. 380.

44. *Ibid.*, p. 397/p. 380.

45. *Cf. EL*, I, XVIII, 9, pp. 97-98; *DCi*, IV, 23, p. 208.

hace que la deducción de las leyes de naturaleza vaya seguida inmediatamente por una confirmación sacada de las Sagradas Escrituras, sino que la traslada al final de la teoría política. Además, la identificación de la ley de naturaleza con la ley divina tiene por objeto, como puede atestiguar una lectura del *Behemoth*, oponerse a los que, en nombre de una interpretación privada de las Escrituras, y por tanto de una consideración falaz de la ley divina, contradicen el principio de razón que fundamenta la obligación civil. Es decir, que la identificación resulta de un principio por esencia exterior al cuerpo de la doctrina ética. En todo caso, la obligación interna o de conciencia a la que nos liga la ley de naturaleza, sólo puede estar completamente fundada como correlato de un mandato que, en este caso, no puede sernos impuesto como tal ni por nuestra propia razón ni por los otros, sino por un ser que trasciende la serie de las relaciones recíprocas entre hombres, es decir, por Dios. Además, al hacer de la ley natural un mandato divino, Hobbes asegura su carácter normativo con respecto al legislador civil: «*For the civil law cannot make that to be done jure, which is against the law divine, or of nature*».⁴⁶

Podemos pasar al examen de la ley civil que, como veremos, tiene otra relación con el lenguaje.

3. LA LEY CIVIL Y LA ESCRITURA DEL PODER

El modo como Dios significa las leyes naturales es inmediato, porque las reconocemos en la inmanencia de nuestra razón. En esto la palabra natural de Dios se distingue de su palabra profética, que no puede significarse sin signos. Las leyes naturales conservan el mismo valor en el Estado, en el que se convierten en leyes civiles sin necesidad de ser promulgadas: «Si existe una ley que obliga a todos los súbditos sin excepción, y no está escrita, ni se ha publicado —por cualquier procedimiento— en lugares adecuados para que éstos puedan conocerla, es una ley de

46. *EL*, II, X, 5, p. 186.

naturaleza».47 Este carácter distingue fundamentalmente la ley de naturaleza de la ley civil positiva, que está instituida políticamente: «Exceptuada la ley de naturaleza, las demás leyes deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, o por escrito, o por algún otro acto que manifiestamente proceda de la voluntad soberana (*by word, or writing, or some other act, known to proceed from the sovereign authority*)».48 La teoría de las leyes civiles positivas exige una teoría del modo político de significar la voluntad del soberano. Vamos a ver que Hobbes progresivamente se ha ido inclinando a conceder a la escritura un lugar no exclusivo, pero sí preponderante. Recordamos primeramente la definición de la ley civil:

LEY CIVIL es, para cada súbdito, el conjunto de reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito, o con algún otro signo adecuado [*sufficient sign, signum idoneum*] de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.49

Hobbes distingue cuatro puntos en esta definición de la ley y deduce de ella un cierto número de conclusiones. Intentaremos reunir las en el examen de los cuatro puntos de la definición:

1. Las leyes civiles pueden ser generales o particulares. Pueden dirigirse a todos los súbditos, pero también a esta o a aquella provincia, a esta o a aquella profesión, incluso a un individuo en particular. Al contrario de Rousseau, para Hobbes la voluntad soberana no es necesariamente general.

2. Las leyes civiles nos dan las reglas de lo justo y de lo injusto. Definen una reglamentación civil y penal, a partir de la cual cada súbdito puede distinguir lo que la libertad tiene que hacer de lo que le está prohibido, lo que le pertenece de lo que no le pertenece. Esta reglamentación de la acción y de la propiedad

47. *Lev*, XXVI, p. 318/p. 289.

48. *Ibid.*, p. 319/p. 290.

49. *Ibid.*, p. 312/p. 282.

supone una definición jurídico-política unívoca de unos términos como lo justo y lo injusto, lo tuyo y lo mío.⁵⁰

3. Sólo el Estado puede dar leyes civiles. De donde Hobbes deduce, por una parte, que el soberano es el único legislador, ya que únicamente por él el Estado tiene la capacidad de hacer cualquier cosa y, por otra parte, que el legislador no está sometido a las leyes civiles. Tiene, para emplear una expresión de Bodin, el poder «de dictar y de derogar la ley».51 En su *Exposición del derecho universal*, Bodin da esta definición de la ley: ley «no es nada más, en efecto, que la orden o la sanción de la autoridad soberana. Sancionar es lo mismo que decretar, es decir, mandar».52 Entre Bodin y Hobbes está Bacon, que también hace depender la ley del soberano, por oposición a Coke, para quien la *Common Law* es la ley suprema del reino.⁵³ Sobre este principio Bacon puede desarrollar, en el *De Dignitate et augmentis scientiarum*,⁵⁴ un tratado sobre la justicia universal o las fuentes del derecho. Los dos principios más importantes de este tratado los tomará Hobbes en su definición de la buena ley: el primer mérito de las leyes, tanto para Bacon como para Hobbes, es la certeza o la claridad, es decir, la ausencia de equivocidad, de ambigüedad o de oscuridad; el segundo mérito de las leyes está en que deben ser necesarias para el bien del pueblo, lo que implica el rechazo de su acumulación excesiva. El tratado de Bacon contiene la idea de una refundición de las leyes en un solo cuerpo sano y

50. Cf. *EL*, II, X, 8, p. 188.

51. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, edición de 1583, I, X, reimpresión, Aalen, Scientia Verlag, 1977, p. 223.

52. Jean Bodin, *Exposé du droit universel*, trad. L. Jerphagnon, comentario S. Goyard-Fabre, notas de R.-M. Rempelberg, PUF, París, 1985, p. 17.

53. Cf. Thomas Hobbes, *Dialogue entre un philosophe et un légiste des Common-Law d' Angleterre*, edición, traducción y notas de L. y P. Carrive, *Oeuvres de Hobbes*, t. X, Vrin, París, 1990. Cf. también «P. Carrive, Hobbes et les juristes de la Common Law», en Thomas Hobbes. *De la métaphysique à la politique*, op. cit., pp. 149-171, y S. Goyard-Fabre, «La législation civile dans l'Etat-Léviathan», *ibid.*, pp. 173-192.

54. Cf. F. Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, lib. VIII, trad. Buchon, París, 1842, pp. 241-253.

activo cuya realización compete al legislador. A este respecto recordemos también la proposición de Bacon a Jacobo I sobre la revisión general de las leyes inglesas y su reunión en un solo cuerpo.⁵⁵ En lo que concierne a la relación de los jueces con el soberano, Hobbes vuelve a coincidir con Bacon, que escribe en sus *Essays*: «Que los jueces no olviden tampoco que el trono de Salomón se apoyaba en cada lado sobre unos leones: que sean ellos mismos unos leones, pero unos leones debajo del trono y que se guarden de hacer fracasar o de oponerse a un punto cualquiera de la soberanía».⁵⁶ Pero Hobbes radicaliza el matiz y la precaución que podía haber en el modo de proceder de Bacon. La oposición a los juristas de la *Common Law* se reduce en Hobbes a dos principios de aplicación universal: en primer lugar, no es la duración o el uso lo que confiere la autoridad a las leyes, sino la voluntad del soberano. Si una costumbre puede valer como ley, sólo puede hacerlo en la medida en que la ha convertido en ley el silencio del soberano que, en este caso, es un signo suficiente de su voluntad. El silencio es, como sabemos, signo de consentimiento. En segundo lugar, no basta con decir que la ley nunca puede ser opuesta a la razón, hay que reconocer además que la única razón que debe ser tenida como ley es la del soberano, y no la *jurisprudencia* de los juristas. Para interpretar la ley, el juez deberá referirse a la razón que ha inducido al soberano a dictar esta ley.

4. La teoría de la ley civil implica una teoría de los modos políticos de manifestar las leyes: «Las órdenes deben ser manifestadas por signos suficientes, ya que, de otro modo, un hombre puede no saber cómo obedecerlas».⁵⁷ La noción esencial aquí es la de *sufficient sign, signum idoneum*, signo suficiente o signo adecuado. Varios signos forman esta categoría: la palabra, la escritura o cualquier otro acto del soberano, incluso, como hemos

indicado, el silencio. Esta pluralidad de los modos de manifestar está sostenida por dos principios: primero, lo mismo que el soberano trasciende las leyes que promulga, así también trasciende los modos por los que manifiesta la ley. Segundo, el soberano no puede preverlo todo, ni las leyes pueden considerar todos los casos posibles, es necesario que el juez subalterno pueda referirse a un signo explícito, o por inferencia de la voluntad o de la intención del soberano.

Pero sobre este punto, la doctrina de Hobbes evoluciona entre el *De Cive* y el *Leviathan*. La escritura en la teoría de la promulgación de las leyes cambiará de una obra a otra. En el *De Cive*, Hobbes dice que es necesario a la esencia de las leyes que los súbditos sepan dos cosas: 1. cuál es la persona a la que pertenece el derecho de dictar las leyes; 2. *quid ipsa lex dicat*, qué es lo que la ley dice.⁵⁸ La primera cuestión se soluciona rápidamente. El conocimiento del legislador depende de los súbditos, que ellos mismos lo han establecido explícitamente o reconocido tácitamente como soberano.⁵⁹ La segunda cuestión es objeto de una respuesta más larga. Hobbes recuerda primero que corresponde al legislador promulgar las leyes civiles, sin lo cual los súbditos no sabrían a qué se les obliga y no podrían obedecer.⁶⁰ Desarrolla después una teoría de la promulgación, en la que la escritura tiene un papel totalmente subordinado. Ciertamente, el modo de promulgación de la ley justifica la distinción entre *lex scripta* y *lex non scripta*, pero la noción de *lex scripta* no implica necesariamente la escritura: «*Non ergo legi scriptae necessaria est scriptio, sed vox*».⁶¹ No es la escritura sino la voz la que es necesaria a la ley escrita. La voz pertenece a la esencia de la ley escrita, mientras que la escritura sólo tiene la función de mantener su recuerdo. Evidentemente, Hobbes quiere explicar aquí el hecho de que las leyes han existido antes de la aparición de la escritura. Así,

55. Proposición de Bacon a Jacobo I, texto y trad. J.-B. de Vaucelles, en *De la justice universelle*, Klincksieck, París, 1985, p. 101/117.

56. F. Bacon, *Essays*, «Of judicature», texto y trad. Maurice Castelain, Aubier, París, 1979, p. 287.

57. *Lev*, XXVI, p. 312/p. 283.

58. *DCi*, XIV, 11, p. 320.

59. *Cf. ibid.*, 12, p. 320.

60. *Cf. ibid.*, 13, pp. 320-321.

61. *Ibid.*, 14, p. 322.

utiliza en el *De Cive* el ejemplo de los pueblos iletrados o incul-tos para mostrar el carácter contingente de una redacción de la ley civil.

Esta teoría de la esencia oral de la promulgación no es secun-daria, afecta a toda la estructura del Estado. En efecto, si la pro-mulgación es oral, hay que explicar cómo los ciudadanos pueden referirse a la ley, una vez pasado el momento de su declaración. ¿Es suficiente la memoria para conservar su conocimiento? Hobbes convendrá sin duda en que no lo es, puesto que desarrolla una concepción de la publicidad oral continua de la ley.⁶² Para explicar esta publicidad, el *De Cive* distingue dos casos: el de las democracias, por una parte, y el de las aristocracias y monarquías, por otra. En una democracia, en donde cada uno puede partici-par en proclamar la ley, los que se hallaban ausentes cuando se promulgó, conocen la ley por los que estaban presentes. Los ausentes deben creer lo que les dicen los presentes. El caso es más complejo en una monarquía o en una aristocracia, porque sólo un pequeño número de personas puede en este caso oír, en la pre-sencia del rey o del consejo soberano, la declaración de la volun-tad soberana. Es necesario, pues, que algunas de estas personas se encarguen de hacer su publicidad de viva voz o por escrito. A la promulgación original hecha por el soberano debe seguir una serie de segundas pequeñas promulgaciones. Fácilmente se ven los inconvenientes de este sistema para el Estado tal como Hobbes lo concibe: el conocimiento de la ley se apoya sobre el *hábito* que adquieren los súbditos de ver a las mismas personas asegurar su promulgación y sobre el *crédito* o la confianza que conceden a estas personas. La ley en todo momento puede ser objeto de falsificaciones. Hobbes considera este caso: cuando los hombres encargados de promulgar unas leyes sustituyen la volun-tad del soberano por la suya propia, ¿qué deben hacer los súbditos? Deben obedecer, por supuesto, ya que no están informa-dos de la usurpación, pero esta ignorancia excusa de antemano los actos ilegales que pudieran cometer. Se concibe fácilmente la

62. *Ibid.*, 13, pp. 320-322.

incertidumbre que este sistema de publicidad de la ley introdu-cirá en el Estado. Además, salvo en el caso de una democracia —y sabemos que para Hobbes la democracia no es un régimen político verdaderamente viable—, la promulgación oral lleva con-sigo un aumento del número de los intermediarios entre el sobe-rano y los súbditos, por tanto un aumento del riesgo de falsifi-cación. Dicho de otro modo, la palabra, lejos de asegurar una proximidad mayor entre los súbditos y el soberano, los aleja más de él. El Estado del *De Cive* es esencialmente, aunque no exclu-sivamente, un Estado de palabra. Precisamente para paliar los inconvenientes que tiene, el *Leviathan* reelabora la teoría de la promulgación y de la autenticación.

Siendo la ley una orden, y una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, por medio de la palabra, de la escritura, o de algún otro argumento adecuado (*suf-ficient argument*) de la misma, podemos inferir fácilmente que la orden dictada por el Estado solamente es ley para quienes tienen medios de conocerla.⁶³

Toda la teoría de la promulgación del *Leviathan* se elabora en torno a la noción de signo suficiente o adecuado (expresa-da en nuestro texto por las palabras *sufficient argument*). La expre-sión se encontraba ya en el *De Cive*, pero es en el *Leviathan* en donde está sistematizada. ¿Cuáles son los signos suficientes o adecuados para la promulgación de una ley civil? Hobbes primero parece repetir la doctrina del *De Cive*, ya que establece una equivalencia de principio entre la palabra, la escritura y los otros actos del soberano. No obstante, a pesar de esta equivalencia de principio, la escritura adquiere una preponderancia *de hecho*: se convierte en el modelo del signo suficiente de promulgación.

La relación de la voluntad soberana con la escritura es doble: Por una parte, esta voluntad trasciende todos los modos por los que se significa: la escritura aquí está puesta en el mismo plano

63. *Lev.*, XXVI, p. 317/p. 289.

que la palabra. El soberano no está ligado al código que establece. Por otra parte, como los súbditos y los jueces delegados deben saber de manera clara y permanente cuál es la voluntad del soberano, la escritura aparece esta vez como el modo de promulgación que mejor garantiza la certeza sobre el contenido de la ley, aunque también ella suscita unas dificultades de interpretación.

En efecto, la escritura permite superar las dificultades que lleva aparejadas la promulgación oral de la ley, proporcionando tanto a los súbditos como a los jueces delegados una referencia común sobre lo que es la voluntad presente del soberano, con independencia del momento más o menos lejano en el que esta voluntad fue declarada. Del lado de los súbditos, las leyes escritas les permiten estar en todo momento adecuadamente informados. Desde luego estas leyes siempre necesitarán ser interpretadas, siempre habrá que remontarse del texto a la voluntad del soberano. La escritura no anula la existencia de intermediarios o de intérpretes, pero permite reducir su número y, correlativamente, reducir los riesgos de falsificación. Más aún, como veremos, la escritura permite autentificar a los intermediarios. Del lado de los jueces delegados, la escritura permite delimitar con precisión su función, que es aplicar la ley, no dictarla. Si el soberano trasciende el código escrito, el juez delegado está ligado por su sentido. A esto puede añadirse otro argumento fundamental: la escritura es la única que puede asegurar una verdadera distinción entre ley y costumbre, como también asegurar la autonomía de la ley civil con respecto a los ejemplos pasados o en uso.

Desde luego se nos podrá hacer la objeción de que la escritura no es tan esencial a las leyes civiles, puesto que el mismo Hobbes vuelve a citar en el *Leviathan* el ejemplo de los pueblos iletrados o incultos que viven en un Estado y bajo unas leyes, sin disponer del arte de la escritura: «En los tiempos antiguos, antes de que la escritura (*letters*) fuese de uso corriente, a menudo se ponían las leyes en verso para que el pueblo llano, complaciéndose en cantarlas o recitarlas, pudiera más fácilmente rete-

nerlas en la memoria».⁶⁴ Pero me parece que el ejemplo de estos pueblos iletrados tiene en el *Leviathan* un sentido diferente del que tiene en el *De Cive*. En efecto, en el *Leviathan*, más que emplear un argumento para mostrar que la escritura no es esencial a la ley civil, se trata, por el contrario de indicar la necesidad de un sustituto de la escritura. Así, aprender las leyes de memoria, relacionar los mandatos con los dedos de la mano (como prescribía Salomón), repetirlos en todas circunstancias e inscribirlos en los montantes de las puertas (como prescribía Moisés), son otros tantos medios de paliar la ausencia de escritura. La función de la escritura está asegurada por otras vías. Quiere esto decir que sin la escritura el Estado no es imposible, pero es precario. En la lógica interna de su funcionamiento máximo, el Estado del *Leviathan* no es el Estado de un pueblo ignorante, es un Estado de escritura. A este respecto, es suficiente recordar la función esencial que tiene en él la educación de los súbditos. La ley civil tiene una relación privilegiada con la escritura política instituida, porque ésta permite asegurar la claridad y la universalidad de las reglas que los súbditos deben conocer para adaptarse a ellas. En efecto, si bien es cierto que, cuando el pueblo es inculto, la escritura constituye un factor de separación entre los que detentan el poder y los súbditos, cuando el pueblo está instruido, constituye un factor de regulación de la comunicación civil.

El privilegio de hecho —no de derecho— de la escritura está confirmado por la teoría de la autentificación, que tiene la función de resolver la dificultad que lleva aparejada la teoría de la publicidad oral de la ley del *De Cive*. Hobbes indica de entrada esta dificultad: «Cuando los hombres particulares tienen o piensan tener fuerza bastante para llevar a cabo sus injustos designios o perseguir sin peligro sus ambiciosos fines, pueden publicar como leyes lo que les plazca, sin autoridad legislativa o en contra de ella».⁶⁵ El problema al que debe responder la teoría de la autentificación es el de poner en evidencia la autoridad del sobe-

64. *Ibid.*, p. 319/pp. 290 - 291.

65. *Ibid.*, p. 320/p. 291.

rano: «Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifiestos (*manifest signs*) de que emana de la voluntad del soberano.»⁶⁶ Hobbes distingue la autentificación de la autorización: ésta reside en la voluntad del soberano, aquélla afecta a la atestiguación de que lo que se da como voluntad del soberano es tal voluntad. Ahora bien, la autentificación está asegurada por el registro de la ley en los libros oficiales o su atestiguación mediante los sellos públicos. La redacción de la ley interviene en el proceso que permite reconocerla como tal. Desde luego, la ley puede también ser autentificada por personajes oficiales: los consejos o los ministros. Los intermediarios, como hemos visto, nunca podrán suprimirse totalmente. Sin embargo, con la escritura, existe una referencia común a la que los súbditos podrán acudir directa o indirectamente: «Si el litigio suscita la cuestión de saber si un acto es de injuria o delito contra la ley escrita, cada uno puede, si quiere, recurriendo a los libros de leyes por sí mismo o por medio de otros, informarse adecuadamente, antes de causar esta injuria o de cometer este delito y establecer si es causativo de daño o no».⁶⁷ Más aún, cuando la cuestión promovida es la obediencia a un funcionario público, el *Leviathan* no hace intervenir, como el *De Cive*, la costumbre o la creencia, sino de nuevo la escritura: la autoridad del funcionario está en lo sucesivo «adecuadamente autentificada, cuando se ha visto la comisión para el cargo sellado con el sello público, o se ha oído su lectura, o cuando se han tenido medios de informarse de este mandato cuando uno lo desee. En efecto, todos están obligados a hacer todo cuanto puedan para informarse por sí mismos de todas las leyes escritas que pueden afectar a sus acciones futuras».⁶⁸ La escritura autentifica al intermediario.

La escritura, modelo del signo adecuado de promulgación, se convierte también en modelo del signo manifiesto de autentifi-

66. *Ibid.*, p. 319/p. 291.

67. *Ibid.*, p. 321/p. 293.

68. *Ibid.*, p. 321/p. 294.

cación. Todo ocurre, pues, como si la existencia del Estado hobbesiano debiese producir este acontecimiento en el lenguaje, que es la aparición de una escritura del poder. La teoría de la interpretación precisará su estatuto, suprimiendo el riesgo de una fetichización de lo escrito.

4. LA INTERPRETACIÓN DE LA LEY: LA LETRA Y EL SENTIDO DE LA LEY

Hobbes aborda el problema de la interpretación de la ley examinando tres cuestiones: ¿Qué es interpretar una ley? ¿Quién tiene el derecho de interpretar la ley? ¿Cuáles son las leyes que exigen ser interpretadas?

1. Examinemos la primera cuestión: ¿qué es interpretar una ley? Antes incluso de responder a esta pregunta, Hobbes dice que la interpretación forma parte de las condiciones que hacen obligatoria una ley, es la última condición. Ahora bien, la necesidad de una interpretación hace de entrada que surja de nuevo la cuestión de la escritura. En efecto, considerando la ley civil, Hobbes declara que «no es [...] en la letra (*the letter*) donde radica la naturaleza de la ley, sino en lo que contiene, en lo que quiere decir: en otras palabras, en la interpretación auténtica de la ley (*the authentique interpretation of the law*), que no es otra que el pensamiento del legislador».⁶⁹ Así pues, hay que relativizar la letra: no hay que fetichizar la materialidad del texto. En efecto, un juez que se atuviese únicamente a la letra de la ley correría el peligro de pronunciar un juicio contrario a la intención del legislador, o, cuando el caso no está explícitamente previsto, de ponerse en la situación de no poder juzgar. Aplicar la ley es interpretarla. Se comprende que su aplicación exige pasar de la letra al sentido, es decir, a la intención del legislador. Pero no se trata aquí de volver a discutir el valor político de la escritura. La interpretación, lejos de reducir el alcance de la escritura es más bien

69. *Ibid.*, pp. 321-322/p. 294.

suscitada o especificada por ella: lo que especifica la interpretación de la ley escrita y la distingue de la interpretación de la ley natural no escrita, es la cuestión fundamental del sentido literal.

2. Podemos pasar a la segunda cuestión: ¿quién tiene el derecho de interpretar la ley? La respuesta de Hobbes a esta pregunta es clara y unívoca: aquellos a quienes el soberano ha instituido para cumplir esta función. En el caso de las leyes naturales o no escritas, se trata de los jueces. La interpretación coincide aquí con el juicio y se apoya solamente en el ejercicio de la razón natural del juez. Al pronunciar una sentencia conforme a las exigencias de la recta razón (que es la misma en todo hombre), el juez pronuncia un juicio de derecho conforme a la intención del soberano, que se supone siempre que coincide con la razón. En el caso de las leyes escritas, Hobbes considera dos posibilidades: la interpretación puede estar asegurada ya por un intérprete autorizado por el soberano, pero que no es juez, ya por el juez. Por consiguiente, ni los libros de moral, ni las argucias de los juristas, pueden tener el estatuto de interpretación de la ley. En efecto, referirse a los unos o a las otras sería introducir en la justicia misma la controversia y la disputa, que precisamente ella tiene la función de resolver. La unidad de sentido de la ley —la unidad de intención del legislador— es la que permite hacer justicia. Así, el soberano es doblemente el soporte del sistema judicial: como significativo último al que debe referirse toda sentencia del juez delegado, y como la única instancia que puede conferir a un individuo la autoridad de interpretar la ley. Para Hobbes se trata de establecer las condiciones de una univocidad de la norma legal y de su aplicación, sin la cual no puede haber una regulación política de la conducta de los hombres.

3. Se comprende, pues, que a la tercera pregunta: ¿qué leyes exigen una interpretación? Hobbes pueda responder: todas las leyes. En efecto, aunque las leyes naturales estén presentes en la razón de todos los hombres, éstos no son únicamente unos seres de razón —el problema político entonces ni siquiera se plantearía— sino también de pasiones. El amor propio vela hasta tal punto la voz de la razón, que las leyes de naturaleza se convierten en

las más oscuras. Ésta es precisamente la situación que prevalecía en el estado de naturaleza. En lo que concierne a las leyes civiles, la interpretación, ya lo hemos indicado, es requerida por la escritura: tanto si están redactadas con pocas palabras, como si lo están con muchas, la multiplicidad de las significaciones que transmiten hace que las leyes escritas sean equívocas. Ahora bien, en su esencia misma, el discurso del poder debe desterrar la equivocidad, fuente de malentendidos y de conflictos. Para superar esta dificultad, Hobbes distingue dos modos de relación de la letra con el sentido de la ley. Si entendemos por letra todo lo que se puede hacer decir a la materialidad del texto, hay que distinguir la letra del sentido único de la ley. Considerado desde este punto de vista, el texto obstaculiza la comprensión de la intención del legislador, y es legítimo oponer la letra al espíritu de la ley, al que es necesario recurrir. En cambio, la letra de la ley se rehabilita, si entendemos por letra el sentido literal (*literall sens*), que no es otro que lo que el legislador ha querido significar en el texto. La noción de sentido literal indica la manera como se ha de leer el texto de la ley: no según la costumbre o la subjetividad de los particulares, sino según la voluntad del soberano. El soberano es el que instituye un código jurídico, una escritura del poder, que asegura la unidad de la letra y del sentido en el sentido literal.

Como vemos, en todos los niveles de la teoría de la ley civil, ya se trate de la promulgación, de la autenticación o de la interpretación, la escritura ocupa un lugar preponderante. Este estatuto de la escritura permite distinguir el pensamiento de Hobbes del de Bodin y del de Bacon. Mientras que Bodin⁷⁰ negaba la distinción entre leyes escritas y leyes no escritas, y Bacon⁷¹ sólo exigía para cumplir con su programa de refundición de las leyes que fuesen leyes escritas, Hobbes hace de la escritura el modelo del signo adecuado y del signo manifiesto de la ley. Más aún, su teo-

70. Bodin, *Exposé du droit universel*, op. cit., p. 17.

71. Bacon, Proposición a Jacobo I, en op. cit., p. 111.

ría política conduce a reexaminar la jerarquía que el mismo Hobbes establecía entre la palabra y la escritura en el principio del capítulo IV del *Leviathan*. Si la palabra es la más noble de las invenciones, porque sin ella el Estado no existiría, se puede decir que, una vez que el Estado existe, la palabra no basta para asegurarle una regulación jurídico-política suficiente. La escritura asegura la existencia de las normas que permiten resolver jurídicamente los malentendidos y las controversias de la comunicación entre individuos que, en el estado de naturaleza, degenerarían en conflicto.

Nos falta saber cuál es la naturaleza exacta de la soberanía legisladora y su relación con la dominación. Es lo que vamos a examinar ahora con el estudio de la noción de *dominium*.

Capítulo VIII

De la propiedad

1. PROPIEDAD Y PODER

A primera vista, no parece que la propiedad figure entre las cuestiones fundamentales de la doctrina del derecho natural y de la teoría de la política de Hobbes. Por ejemplo, no encontramos en él nada comparable al admirable capítulo V «Of Property» del *Second Treatise of Government* de Locke. Algunos estudios recientes sobre la historia del derecho natural y la propiedad en los siglos XVII y XVIII no le conceden un solo capítulo, ni siquiera una consideración que no sea de pasada.¹ Esta situación

1. Es el caso del libro de Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1991. El autor pasa de Grocio a Pufendorf sin detenerse en Hobbes. En cambio, se encontrarán algunos análisis provechosos, desgraciadamente muchas veces interrumpidos por unas consideraciones biográficas sin interés, en la obra de James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; una traducción francesa de esta obra ha aparecido con el título de *Locke: droit naturel et propriété* en las PUF en 1992. De un valor muy distinto es la excelente obra de Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Ginebra, 1987. En ella se encontrará una documentación impresionante sobre la Segunda Escolástica y unos análisis de gran importancia sobre la teología del dominio. En lo que concierne a Hobbes, redordemos la obra de C.B. Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 1971. Por último, importa subrayar los dos notables artículos de Alexandre Matheron, «Maîtres et serviteurs dans la philosophie politique classique» en *La Pensée*, n.º 200, agosto 1978, pp. 3-20, repetido en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin-Reprise, París, 1986, pp. 171-188, y «Spinoza et la propriété», en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, op. cit., pp. 155-169.

no carece de cierto fundamento objetivo: en Hobbes, la cuestión de la propiedad se subordina enteramente al problema político. En efecto, la existencia del poder político explica el origen, el fundamento y el hecho de la propiedad. El Estado no se contenta con dar unas reglas positivas sobre la propiedad, además fundamenta más radicalmente la posibilidad de una apropiación de las cosas:

Seeing therefore the Introduction of *Propriety* is an effect of Common-wealth; which can do nothing but by the Person that Represents it, it is the act onely of the Sovereign.²

El mismo pasaje en la versión latina del *Leviathan* dice de manera más sugestiva:

Quoniam ergo constitutio proprietatis civitatis opus est; illius opus est, qui summam in civitate habet potestatem.³

Si la propiedad es una obra (*opus*), no es la obra del trabajo sobre la naturaleza, sino la obra del poder, fundamentada por la ley. Más precisamente, la primera obra tiene como condición la segunda: el poder político no da a la propiedad su materia, sino su efectividad jurídica. Podría decirse en este sentido que Hobbes hace una reducción política del problema de la propiedad, subordinando la apropiación de los bienes a la solución del problema político mayor de la constitución del poder soberano.

No obstante, reducir políticamente el problema de la propiedad corre el peligro de ocultar otra operación todavía más fundamental, a saber, el resurgir de la propiedad en el centro mismo de la teoría política. En efecto, ¿la pérdida de autonomía de la propiedad no se hace a costa de una interpretación de lo político en términos de propiedad? Cuando, en el párrafo 11 del capítulo V del *De Cive*, Hobbes designa el atributo político funda-

2. *Lev*, XXIV, p. 296/p. 263.

3. *Lev*, versión latina, XXIV, p. 186.

mental del hombre o del consejo al que los individuos han sometido sus voluntades particulares, emplea la palabra *dominium* como equivalente a *summa potestas* y a *summum imperium*. Ahora bien, ¿hablar de la soberanía en términos de *dominium* no es interpretar implícitamente, pero irresistiblemente, la relación política de poder en términos de propiedad? Ciertamente, el concepto de *dominium* ha significado, desde la Edad Media, no sólo la posesión de las cosas o el derecho de posesión (en un sentido que habrá que precisar), sino también otros tipos de dominio. Más aún, el término *dominium* designa en el propio Hobbes cierto tipo de relaciones interpersonales como la propiedad de las cosas, dependiendo incluso la propiedad casi siempre de la relación de dominio entre personas. Así, cuando recapitula los modos de constitución de un derecho sobre las personas, Hobbes habla de derecho de dominio, *jus dominii*.⁴ Por ejemplo, ser rey no es otra cosa que tener el dominio sobre un gran número de personas: «*Regem enim esse, nihil aliud est quam dominium habere in personas multas*».⁵ Sin embargo, no basta con incluir en el término *dominium* todas las relaciones políticas o privadas en las que un individuo (soberano o vasallo) tiene derecho sobre una o varias personas, para descargarlo de su sentido de propiedad. Además, en el pasaje de los *Elements of Law*, correspondiente al del *De Cive*, en el que se enumeran los modos de constitución de un derecho de dominio sobre las personas, encontramos una precisión importante:

But before I enter thereinto: it is necessary to make known, upon what title one man may acquire right, that is to say, *property or dominion* over the person of another.⁶

El derecho sobre las personas es *property or dominion over the person of another*. Este derecho de dominio puede estar cons-

4. El texto inglés del *De Cive* da «right of dominion».

5. *DCi*, VIII, 1, p. 249.

6. *EL*, II, III, 1, p. 127, el subrayado es nuestro; cf. *DCi*, VIII, 1, p. 249.

tituido de tres maneras: el consentimiento, la sumisión forzada y la procreación (aunque este último modo sea por sí solo un título insuficiente). Entonces vuelve la cuestión de saber si la aplicación de la noción de *dominium/dominion* a todas las formas de poder⁷ sobre los otros, conduce, en el plano político, a la concepción de Hobbes de la soberanía como concepción señorial, en la que la relación de soberanía se apoya en una relación de propiedad sobre los súbditos y el territorio.

Aunque el modelo de propiedad ocupa un lugar importante en la teoría hobbesiana del poder político, el reto principal de la doctrina de la soberanía parece, por el contrario, basarse en arrancar la relación política de la relación de propiedad. Así, aunque Hobbes pone en el mismo plano los términos *dominium*, por una parte, y *summa potestas* y *summum imperium*, por otra, aunque da el término de *dominion* como equivalente a *property*, de aquí no se sigue que el derecho político se reduzca al derecho de propiedad. Esto no se hará sin dificultades. Pero, a este respecto, el testimonio de los contemporáneos de Hobbes, que han llevado hasta sus últimas implicaciones el concepto de monarquía señorial (o más bien, y más estrictamente, patriarcal) no podría engañarnos. Sir Robert Filmer reprochará precisamente a Hobbes en sus *Observations concerning the Originall of Government* (1652) no haber fundamentado su teoría de la soberanía absoluta sobre el concepto de *regnum patrimoniale*, cuando él poseía este concepto. Incluso puede añadirse que Hobbes modifica completamente este concepto reinterpretándolo en el marco de su propia teoría política.

En la vía trazada por la teoría de Bodin, Hobbes desarrolla una teoría de la soberanía, ligada a un concepto muy particular de *auctoritas* (*authoritas* en la grafía de Hobbes), que separa la soberanía de la relación de propiedad, es decir, permite a la vez reconocer su dependencia y liberarla de ella.

Para intentar demostrarlo, examinaremos sucesivamente tres puntos, cada uno de los cuales pone en juego la relación de dos

7. El poder (*potestas*) no viene a ser un simple poder (*potentia*) de hecho sino que encierra también un derecho (*jus*).

conceptos: por una parte, *dominium/proprietas* o derecho sobre las cosas; por otra parte, *dominium/potestas* o derecho sobre las personas; por último, *dominium/auctoritas* o soberanía.

2. EL DERECHO SOBRE LAS COSAS: «DOMINIUM/PROPRIETAS»

Para designar el derecho que un hombre tiene sobre las cosas, Hobbes emplea tanto el término *dominium* como el término *proprietas*,⁸ aunque el segundo aparece con mucha mayor frecuencia que el primero. Esta equivalencia terminológica introduce la supresión de toda diferencia de concepto. Hobbes acaba así una operación ya iniciada por Grocio, pero saca de ella unas consecuencias propias. Para medir el alcance de esta identificación conceptual, es importante que nos remontemos a la posición de santo Tomás de Aquino, quien precisamente establece una distinción entre *dominium* y *proprietas*.

En la *Summa theologica*, las dos nociones están definidas a lo largo del examen de las cuestiones tratadas en los dos célebres artículos:⁹ 1. «¿Es natural al hombre la posesión de los bienes externos?» 2. «¿Le está permitido a un hombre poseer algo en propiedad?» Indicación ya significativa: el concepto de *dominium* se plantea en el primero y el de *proprietas* en el segundo. Primeramente, la noción de *dominium* se desdobra: hay que distinguir entre *dominium* de Dios y del hombre. Esta distinción se apoya sobre una doble consideración de las cosas. En su naturaleza, las cosas están bajo el poder de Dios, que es su principio. Hay un *dominium Dei* sobre todos los seres. Pero, consideradas en su aplicación, ciertas cosas han sido destinadas por la providencia divina a asegurar la satisfacción de las necesidades de la vida corporal del hombre. La estructura jerárquica del universo

8. Cf. por ejemplo DCi, VIII, 5, p. 251: «*proprietas et dominium in res suas*».

9. *Summa theologica* (= ST), II^a-II^{ae}, qu. 66, a. 1 y 2, texto y trad. de C. Spicq, Desclée & Cie., París / Tournai / Roma, 1947.

(el hecho de que las cosas menos perfectas son con vistas a las más perfectas) y las determinaciones del hombre como ser dotado de razón y de voluntad (el hecho de que sea capaz de servirse de las cosas) permiten justificar la existencia de un *dominium* natural del hombre sobre el uso y disfrute de las cosas. Este *dominium* no es ni particular ni exclusivo, sino común a todos los hombres. Vemos, pues, cómo se va a plantear la cuestión de la *proprietates*: ¿puede el hombre apropiarse de lo que es común? La respuesta de santo Tomás es positiva: el hombre puede apropiarse de las cosas, pero sólo para administrarlas y disponer de ellas. Tres argumentos sacados de Aristóteles justifican la propiedad: 1. todos cuidan más atentamente lo que les pertenece en propiedad; 2. hay más orden en la administración de una cosa cuando se le confía a una persona particular; 3. la paz requiere que cada uno esté satisfecho con lo que le pertenece. La relación entre *dominium* y *proprietates* está regulada del modo siguiente:

La comunidad de los bienes se llama de derecho natural, no porque el derecho natural prescriba que todo sea poseído en común y que nada pueda ser apropiado, sino en el sentido de que la división es extraña a las prescripciones del derecho natural; depende más bien de los pactos humanos y por ello compete al derecho positivo, como ya se ha establecido anteriormente. Así, la propiedad no es contraria al derecho natural, sino que se le añade por la vía de una conclusión razonable.¹⁰

Grocio reestructurará esta problemática tendiendo a identificar *dominium* y *proprietates*,¹¹ cuando admite la distinción entre

10. *ST*, II^a-II^{ae}, qu. 66, a. 2, sol.1.

11. *De Jure belli ac pacis*, edición de 1646. La referencia comporta la indicación del libro, del capítulo y del número del párrafo. El texto utilizado, y eventualmente revisado, es el de P. Pradier-Fodéré, 3 vol., París, 1867. El capítulo II del libro II trata del derecho común a todos los hombres y el capítulo III del mismo libro trata del derecho particular. La identidad terminológica entre *proprietates* y *dominium* está indicada desde II, II, 1: «Para comprender mejor esto, hay que conocer cuál es el origen de la propiedad (*proprietates*), que los jurisconsultos llaman *dominium*».

derecho común y derecho particular. Esta reestructuración se apoya, por una parte, sobre la elaboración de un nuevo concepto de derecho natural como derecho subjetivo, es decir, facultad o cualidad moral de una persona, y sobre la sustitución de una genealogía de la propiedad a la perspectiva, por así decir estructural, de santo Tomás. Mientras que éste sobreañadía al derecho natural, en donde todo es poseer en común, una propiedad que nace del derecho positivo, Grocio considera que establecer la propiedad es abolir el derecho común originario. Nosotros sólo hablaremos de los dos momentos principales de la genealogía de la propiedad trazada en el capítulo II del libro II del *De Jure belli ac pacis*. Originariamente, el género humano disponía de un derecho indiviso sobre la tierra, considerada como un patrimonio común. Cuatro caracteres definen este derecho común: 1. Dios se lo dio a los hombres inmediatamente después de la creación del mundo; 2. afectaba al uso y al consumo de las cosas con vistas a la satisfacción de las necesidades, 3. implicaba que no se podía quitar sin injusticia aquello de que un hombre se adueñaba; 4. hacía las veces de propiedad: «el uso de este derecho universal hacía las veces de propiedad»¹²; 5. sin embargo no era exclusivo, ya que todos podían acceder libremente a los bienes de naturaleza. Este estado de derecho natural indiviso hubiese podido mantenerse indefinidamente si los hombres hubiesen podido conservar la sencillez de vida y la amistad mutua que condiciona la comunidad de los bienes. Pero no fue así: la aparición de las artes, el desarrollo de las pasiones, la multiplicación del número de los hombres: en suma, la búsqueda de una vida cómoda y la falta de amor y de justicia no permitieron ya mantener la comunidad primitiva y el derecho indiviso. El paso al régimen de propiedad ha supuesto un acuerdo mutuo, una convención (*pactum*) explícita —cuando las cosas antes comunes fueron objeto de reparto— o tácita —cuando el derecho de propiedad se le dejó al primer ocupante—.¹³ El derecho del primer

12. *De Jure belli ac pacis*, II, II, 2.

13. Las cosas que han pasado a ser de propiedad son las que podían ser-

ocupante quedará después como el único modo primitivo de adquirir la propiedad, todos los demás sólo serán derivados. Así, a la superposición tomista de la propiedad de derecho positivo sobre el dominio común de derecho natural —en el que tiene sus raíces la propiedad—,¹⁴ Grocio opone el esquema diferente de una distinción en el espacio del mundo entre las cosas que pueden ser objeto de una apropiación y las cosas que de ningún modo pueden llegar a serlo (el mar, el aire, etc.).¹⁵ La propiedad es desde entonces un derecho *real*, como facultad de disponer de una cosa, *exclusivo*, por oposición al derecho común que conservamos sobre las cosas que no son susceptibles de apropiación y, por último, es un derecho *absoluto*, aunque haya que distinguir entre la plena propiedad y el usufructo (temporal o perpetuo).¹⁶

Hobbes llevará a su punto más extremo la identificación del *dominium* y de la *proprietas* mediante una doble operación, que consiste en mostrar la imposibilidad de una comunidad origi-

lo, por oposición a las cosas que no pueden en ningún caso serlo (por ejemplo, el mar) y para las que se mantiene el derecho común.

14. Para santo Tomás el disfrute de los bienes exteriores sigue siendo común: «Lo que conviene al hombre frente a los bienes exteriores es disfrutar de ellos. Pero en esta relación el hombre no debe poseer estos bienes como si fuesen propios, sino como posesión de todos, en el sentido de que debe estar dispuesto a darles parte a los necesitados. Así, san Pablo escribe a Timoteo: Recomienda a los que son ricos en el siglo presente que estén prontos a dar, a compartir sus bienes» (*op. cit.*, II^a-II^{ae}, qu. 66, a. 2, rep.).

15. «Sentado esto, decimos que el mar, considerado en su totalidad o en sus partes principales, no es susceptible de apropiación. Este principio, que algunos concedieron con respecto a los particulares y no con respecto a los pueblos, lo probamos primero por una razón moral: aquí la causa por la que se ha renunciado a la comunidad de los bienes no tiene aplicación [...]. Hay también una razón natural que se opone a que el mar, considerado como hemos dicho, sea poseído en propiedad por nadie: es que la ocupación sólo tiene lugar en materia de cosas limitadas» (*De Jure belli ac pacis*, II, II, 3).

16. Cf. el análisis que da Alexandre Matheron, «Spinoza et la propriété», art. cit., pp. 155-169.

naria de los bienes y el carácter contradictorio de un derecho indiviso.¹⁷ Éste es el texto más significativo a este respecto:

La distribución de la materia prima para esa nutrición da lugar a las categorías de *mío*, *tuyo* y *suyo*, o por decirlo con una sola palabra, la *propiedad* (*propriety/proprietas*): en todas las clases de gobierno, este reparto corresponde al poder soberano (*sovereign power/summa potestas*). En efecto, allí en donde no se ha constituido el Estado, existe, como hemos mostrado anteriormente, una guerra perpetua de cada hombre contra su prójimo: toda cosa pertenece, pues, al que la tiene y la conserva por la fuerza; lo cual no es ni *propiedad*, ni *comunidad* sino *incertidumbre*.¹⁸

Cinco observaciones sobre este texto:

1. Este pasaje sobre la propiedad encuentra su contexto en un capítulo de economía política, cuyo objeto principal es definir la producción, el reparto, el intercambio y la circulación de los bienes necesarios para mantener la vida del Estado. La cuestión de la propiedad se sitúa de nuevo en el marco de la doble relación del hombre con la naturaleza y con el Estado.

2. La relación del hombre con los bienes que la naturaleza proporciona, introduce, como en los autores que hemos considerado anteriormente, una posición teológica. Sin hacer intervenir explícitamente la noción de un *dominium Dei* sobre la naturaleza entera, Hobbes considera que los bienes de la naturaleza le han sido dados liberalmente por Dios al género humano, de tal manera que, para tomar posesión de ellos, los hombres deben simplemente aceptarlos, o bien obtenerlos mediante su trabajo. Así, la abundancia de las cosas necesarias para la vida humana tiene como condición la gracia o la bondad (*favour/benevolentia*) de Dios y el trabajo del hombre. Podría parecer que Hobbes reproduce aquí, bajo una forma un poco edulcorada, la concep-

17. Para el detalle de las posiciones éticas y iusnaturalistas de Hobbes, cf. nuestra obra, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987, pp. 255-356.

18. *Lev*, XXIV, pp. 295-296/p. 262, versión latina, pp. 185-186.

ción clásica de un derecho indiviso conferido por Dios a los hombres.

3. Ahora bien, no es este el caso. Al contrario, va a dedicarse a mostrar que el derecho originario indiviso sobre las cosas es insostenible, porque no puede adoptar ni la forma del *dominium* tomista, ni la forma que le daba Grocio. La versión latina de una frase del texto citado anteriormente lo dice claramente, subrayando el principio de incompatibilidad entre la idea de derecho indiviso de todos sobre todo y la de comunidad: «*Ubi enim civitas non est, ibi omnia omnium sunt, et bellum perpetuum est*». ¹⁹ Sin duda es posible decir legítimamente: «*Natura dedit omnia omnibus*» ²⁰ y concluir de ello que todo hombre tiene un derecho natural a usar y disfrutar de las cosas. Pero, en razón de la dinámica de las relaciones humanas, este derecho no puede limitarse al uso de las cosas necesarias para satisfacer la necesidad y debe necesariamente extenderse a todas las cosas. Los presupuestos antropológicos de Hobbes son la base de la idea de un derecho natural exclusivo de cada uno sobre todas las cosas. Este derecho sobre todas las cosas encierra una contradicción: «*That right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to any thing*» (*ibíd.*). Se comprende, pues, que, cuando todos tienen un derecho sobre todo, no hay ni *proprietas*, ni *communitas*, sino *concertatio*, conflicto.

4. La propiedad, no encontrando ningún fundamento en el derecho natural, encontrará su principio en el poder político. La efectividad del derecho sobre las cosas se apoya en el derecho positivo: «La ciudad, la propiedad de los bienes y la justicia nacieron al mismo tiempo». ²¹ No hay derecho positivo de propiedad que se superponga a un *dominium* de derecho natural, como en santo Tomás, ni apropiación particular de las cosas que sustituya a un derecho común no exclusivo, como en Grocio, sino un fundamento político de la existencia y de las reglas de la propiedad a partir de la contradicción interna de la idea de un dere-

19. *Ibid.*, versión latina, p. 186.

20. *EL*, I, XIV, 10, p. 72.

21. *Lev*, versión latina, p. 112.

cho natural de cada uno sobre todas las cosas. Se comprende, pues, que ya no haya razón para distinguir *dominium* y *proprietas*. Sin embargo, una vez establecida la distinción, la propiedad tiene en Hobbes unos caracteres que le atribuía Grocio: un derecho real, exclusivo y, en cierto sentido, absoluto.

5. La propiedad de una cosa es un derecho absoluto en el sentido de que aquel que posee este derecho, puede disponer como quiera de la cosa, es decir, que puede servirse de ella y usar sus productos (cuando se trata de un usufructo), pero también transformarla, enajenarla, incluso destruirla (cuando se trata de una propiedad plena). Pero la propiedad no es absoluta en el sentido en que podría oponerse al poder político. Si la propiedad implica la distinción entre lo mío y lo tuyo, esta distinción sólo se produce entre súbditos o ciudadanos, define mi derecho sobre una cosa como excluyente del derecho del otro, pero no como excluyente del poder soberano. Así, a propósito de la propiedad de la tierra, Hobbes puede escribir: «La propiedad que tiene un súbdito sobre sus tierras consiste en el derecho de impedir su uso a todo otro súbdito, pero no en el derecho de impedirselo al soberano, tanto si se trata de una asamblea como de un monarca». ²² ¿Cómo justificar este derecho del poder político de retirar la propiedad o de transferirla de un súbdito a otro, sin que aquel a quien se le quita cometa un delito? ²³ ¿No hay contradicción en la idea de Hobbes de un fundamento político de la propiedad? Hay en todo caso una relatividad radical de la propiedad de las cosas con respecto al poder político, que hace la propiedad pero también puede deshacerla o rehacerla. Pero esta relatividad sólo se justifica por referencia a un absoluto más fundamental: la propiedad que cada uno tiene sobre su cuerpo y sobre sus miembros: «*every man by the law of nature, hath right or propriety to his own body*». ²⁴ Ahora bien, es esencial para proteger esta propiedad de sí mismo para lo que se ha establecido el poder político.

22. *Lev*, XXIV, p. 297/p. 264.

23. Cf. *EL*, II, V, 2, pp. 139-140.

24. *Ibid.*, II, IV, 1, p. 131.

Como la propiedad de las cosas (que es de derecho positivo), en su principio, no es más que un medio para la conservación de la propiedad de sí (que es de derecho natural), el poder político tiene el derecho, cuando las circunstancias lo requieren, de utilizar la una para preservar la otra. Así, en lo referente a los impuestos, Hobbes escribe: «Los impuestos que la autoridad soberana percibe por cada bien, no son otra cosa que el precio de la paz y de la defensa que la soberanía garantiza a los súbditos».²⁵ La relatividad del derecho sobre las cosas se debe a su subordinación a la garantía política de la propiedad de cada uno sobre sí mismo.

Toda la cuestión se basa ahora en saber si la concepción hobbesiana del Estado cumple bien esta función. El uso del concepto de *dominium* en el campo de las relaciones humanas y en particular del poder político ¿no induce, por el contrario, a una desapropiación de sí?

3. EL DERECHO SOBRE LAS PERSONAS: «DOMINIUM/POTESTAS»

La noción de *dominium*, aplicada a la de *proprietas* cuando se trata del derecho sobre las cosas, se explica por extenso en el campo del derecho sobre las personas y las acciones. El poder se relaciona con la propiedad. Estas relaciones, cruzadas y complejas, varían según se considere el simple poder de hecho²⁶ o el poder revestido de un derecho (*potestas*). Sin embargo, ya que se trata aquí de examinar la cuestión del derecho sobre las personas, nos limitaremos a la relación de los conceptos de *dominium* y *potestas*.

Lo que sorprende particularmente en la doctrina hobbesiana del derecho sobre las personas, es la generalización de la noción de *dominium*.²⁷ Así, como ya hemos indicado, los tres títulos por

25. *Ibid.*, II, V, 2, p. 140.

26. El poder (*potentia*) está definido en particular en el capítulo X del *Leviathan* (p. 150/p. 81, versión latina p. 68). En todo caso, existe evidentemente antes de la aparición de la propiedad.

27. Cf. *DCi*, XI, 5, p. 257, en donde figura la noción de *dominium in personam*.

los que se constituye un derecho sobre las personas —el consentimiento, la sumisión forzada y la procreación— pertenecen a la categoría del *jus dominii*.²⁸ En algunos casos, Hobbes da incluso el término de *dominium* como equivalente al de *right*.²⁹ Por último, las nociones de *summa potestas* y de *summum imperium* están puestas en el mismo plano que la de *dominium*.³⁰ Esta generalización se repite en el detalle de los desarrollos sobre los tres modos del derecho sobre las personas. Así se ha subrayado³¹ con razón el hecho de que Hobbes utiliza las expresiones *dominium herile* y *dominium paternum* con preferencia a las más clásicas *dominica potestas* y *patria potestas*, que también están presentes en Grocio.

Por lo demás, Hobbes no podía encontrar en Grocio el principio de esta generalización. Desde la definición del derecho subjetivo,³² Grocio hace una distinción clara entre poder y propiedad. El poder (*potestas*) se subdivide en poder sobre sí mismo (*libertas*) y poder sobre los otros (*patria potestas* y *dominica potestas*). Por su parte, la propiedad (*dominium*) se subdivide en propiedad plena e imperfecta (el usufructo, la pignoración, etc.). Esta distinción —que no impide, bien al contrario, comparar las dos categorías— está confirmada en el capítulo del *De Jure belli ac pacis* que trata del derecho sobre las personas.³³ En este capítulo que, sin ninguna duda, proporciona la base sobre la que Hobbes ha trabajado para escribir los capítulos de los *Elements of Law* y del *De Cive* sobre el mismo tema,³⁴ no comporta una generali-

28. Cf. *DCi*, VIII, 1, pp. 249 - 250; *EL*, II, III, 1-2, pp. 127-128.

29. Cf. *EL*, II, III, 1, p. 127.

30. Cf. igualmente *DCi*, IX, 1, p. 255, a propósito del poder paterno.

31. François Tricaud señala este hecho en su traducción del *Leviathan*, p. 211, nota 22.

32. Cf. *De Jure belli ac pacis*, I, I, 5.

33. El capítulo en el que Grocio examina el modo de constitución del derecho sobre las personas comienza así: «Se adquiere un derecho no sólo sobre las cosas, sino también sobre las personas; y se adquiere originariamente por la generación, por el consentimiento, o a causa de un delito» (*op. cit.*, II, V, 1).

34. Se trata de *EL*, II, III y IV, y de *DCi*, VIII, y IX.

zación de la noción de *dominium*. Ciertamente Grocio³⁵ toma las formas de la propiedad (*proprietas*) como hilo conductor de su análisis de la soberanía (*summum imperium*)³⁶, pero sólo se trata de una comparación y no de una identificación bajo un concepto común. Por último, *dominium* e *imperium* de nuevo los distingue cuando al escribir en su capítulo sobre la adquisición primitiva de las cosas:

Aunque casi siempre se adquiere por un mismo acto la soberanía (*imperium*) y la propiedad (*dominium*), son sin embargo dos cosas distintas: por eso, ocurre que la propiedad se adquiere no sólo por los ciudadanos, sino también por los extranjeros, mientras que la soberanía permanece en manos del que la poseía.³⁷

No es posible, entonces, eludir estas cuestiones: ¿la generalización del *dominium* implica en Hobbes la desaparición de la distinción entre propiedad de las cosas y poder sobre las personas? Más particularmente, ¿la teoría del poder político no está totalmente afectada por una reinterpretación en términos de propiedad?

Para responder a esto, conviene hacer dos observaciones previas. En primer lugar, hay que tener en cuenta la distinción entre las dos formas de Estado (*Civitas*) o de República (*Commonwealth*) que Hobbes hace en función del modo como se ha formado el derecho de dominio. En segundo lugar, hay que subrayar que el derecho sobre las personas tiene dos aspectos completamente distintos. Puede ser dominio sobre las acciones o dominio sobre la persona física. Ahora bien, la concepción hobbesiana del derecho natural prohíbe por principio toda enajenación del derecho que cada uno tiene sobre su cuerpo y sobre sus miembros. Existen, en efecto, unos derechos inalienables del individuo que nadie puede transferir —salvo si está loco, pero

35. *De Jure belli ac pacis*, I, III, 7.

36. *Op. cit.*, I, III, 11.

37. *Op. cit.*, II, III, 4.

un acto jurídico no puede fundarse en la sinrazón—. Estos derechos inalienables se fundan en el principio, según el cual «se cree que todo hombre, no sólo por derecho de naturaleza, sino también por necesidad de naturaleza, se esfuerza tanto como puede por obtener lo necesario para su conservación». ³⁸ Sin que sea necesario desarrollar los diferentes elementos constitutivos de este derecho absolutamente inalienable —es decir, inalienable cualquiera que sea el contexto relacional en que se encuentren los hombres, tanto si se trata del estado de naturaleza como del estado civil—, se observará que prohíbe *en principio* toda desapropiación física o corporal de sí mismo. En cambio, no sucede lo mismo con el derecho natural que cada uno tiene sobre sus acciones. Éste es perfectamente enajenable. Establecer el Estado, por ejemplo, consiste precisamente en transferir el derecho que tenemos de gobernar nuestras acciones a la voluntad de un hombre o de un consejo. Así pues, si no puede haber —*en principio*— una desapropiación corporal de sí mismo, puede haber una desapropiación del gobierno de sí. Siguiendo estos principios, los modos de constitución del derecho de dominio (despótico, paterno o instituido) deberían concernir únicamente a la apropiación privada o política del derecho que un hombre tiene sobre sus acciones.

Después de recordar estos puntos, se trata ahora de saber si los tres modos de constitución del derecho de dominio siguen el principio de esta distinción entre propiedad inalienable de la persona física y propiedad enajenable de las acciones y en qué medida. Digamos de entrada que, si nos atenemos a los *Elements of Law* y al *De Cive*, los dos primeros modos del derecho de dominio (el *dominium despoticum* y el *dominium paternum*) rebasan el umbral de una simple propiedad de las acciones, para extenderse a la propiedad de la persona física, mientras que el tercero, es decir, el consentimiento voluntario, que sustenta en particular toda la teoría del Estado por institución, es insuficiente para asegurar la propiedad política del derecho sobre las acciones.

38. *Lev*, XV, p. 209-210/p. 152.

Dicho de otro modo, la teoría política de los *Elements of Law* y el *De Cive* nos da una interpretación del poder político en términos de propiedad, pero permite también descubrir las dificultades —incluso las contradicciones— que lleva aparejadas. Examinemos sucesivamente los tres modos de constituirse el derecho de dominio sobre las personas, en estas dos obras.

1. El *dominium despoticum* supone, en primer lugar, la victoria sobre uno o varios hombres y el temor que esta victoria produce en él o los vencidos. Sin embargo, la preeminencia de la fuerza no podría constituir por sí sola un título de dominio. Para que se constituya este derecho, se necesita además una promesa o un pacto por el que el más débil se compromete a servir al más fuerte, que le habrá concedido previamente no sólo la vida, sino también la libertad corporal. Este pacto convierte la relación de dominio entre el *dominus* y el *servus* en una relación jurídica, sin la cual no habría derecho de dominio sino simple coerción de hecho.³⁹ En virtud de su pacto, el servidor debe obediencia sin reserva al amo y, correlativamente, éste tiene un derecho de dominio absoluto (*absolute dominion*) sobre aquél. Queda por saber cuál es la extensión de este derecho de dominio absoluto. ¿Se queda en gobernar todas las acciones del servidor?⁴⁰ No. Porque la

39. Cf. *EL*, II, III, 3-8, pp. 128-130; *DCi*, VIII, 2-9, pp. 250-253. El pacto entre el más débil y el más fuerte permite distinguir al servidor del esclavo. Este último está sometido a una coerción de hecho, no ha efectuado ningún pacto con el dueño. La distinción entre servidor y esclavo está en francés en el *De Cive*, porque el latín tiene un término único para ambos: *servus* (*DCi*, VIII, 2, p. 250). Los *Elements of Law* (I, III, p. 28) distinguen correlativamente entre *servant* y *slave*. La diferencia hobbesiana corresponde aproximadamente a la que hace Grocio entre la servidumbre perfecta, por una parte, y el esclavo que concierne al derecho de gentes, por parte (cf. *De Jure belli ac pacis*, II, VII, 1-7), es decir, el prisionero de guerra. Sin embargo existe la diferencia de que el esclavo de Hobbes es siempre un esclavo encarcelado o encadenado. No dispone, pues, de libertad corporal. Por ello en el *De Cive* se le llama *ergastulus*.

40. Con una limitación concerniente a lo que contraviene las leyes naturales. Pero esta reserva tiene poco peso.

persona física y los bienes del servidor son también una propiedad del dueño.⁴¹ Así el amo puede decir del servidor, como de toda cosa animada o inanimada, *hoc meum est*.⁴² Podemos entonces detallar las consecuencias del derecho de propiedad del dueño sobre el servidor: *a)* el dueño puede vender o legar a su servidor por testamento; *b)* hágale lo que le haga, no comete injusticia con respecto a él; *c)* su derecho de propiedad es perpetuo; *d)* puede, si lo desea, liberar al servidor de su servidumbre libertándolo, despidiéndolo, etc.; *e)* si él mismo voluntariamente o por sujeción forzada se convierte en servidor de otro dueño, la propiedad de sus antiguos servidores pasa al nuevo dueño. De hecho, sólo se distingue del derecho de plena propiedad de una cosa en un solo punto, pero un punto muy importante: si el servidor es privado de su libertad corporal (lo que puede ocurrir si el dueño lo encarcela, lo encadena o, lo que es lo mismo, lo pone en peligro de muerte) queda entonces liberado de toda obligación hacia el dueño y puede ejercer el derecho natural de defender su vida huyendo o incluso matando al dueño. Pero esta reserva sólo significa que el derecho de propiedad del dueño sobre el servidor, no es absolutamente pleno. La declaración del dueño: *hoc meum est*, no transforma totalmente en una cosa al servidor. Dicho de otro modo, la concepción de la servidumbre desarrollada en los *Elements of Law* y el *De Cive* tiende a que el dueño se apropie no sólo de las acciones sino también de la persona física del esclavo, sin que esta apropiación se realice totalmente.⁴³ Se valorará mejor la concepción que acabamos de examinar, comparándola con el análisis de la servidumbre voluntaria perfecta en Grocio.⁴⁴ La servidumbre perfecta consiste en servir toda la vida a un dueño a cambio de la alimentación y de las otras cosas necesarias para

41. «Qui enim jure disponit de *persona* hominis, de omnibus rebus disponit de quibus disponere potuit *persona*» (*DCi*, VIII, 5, p. 251).

42. *DCi*, VIII, 5, p. 251.

43. No podemos desarrollar aquí este punto, pero bástenos decir que, llevado hasta sus últimas consecuencias, atestiguaría el carácter contradictorio de la concepción hobbesiana de una servidumbre fundada en un pacto.

44. Cf. *De Jure belli ac pacis*, II, V, 27.

la vida, que el dueño tiene que proporcionar al servidor. Así concebida y «mantenida dentro de los límites de la naturaleza, esta sujeción en sí no es demasiado dura», dice Grocio. En efecto, no sólo el dueño no tiene derecho a matar al servidor ni a maltratarlo, lo que Hobbes aceptaría con algunas reservas, sino que además no tiene ningún derecho sobre sus hijos, lo que Hobbes no aceptaría: «*The children of the servant are the goods of the master in perpetuum*». ⁴⁵

2. El *dominium paternum* es muestra de un tipo de dominación específico. Contra Grocio, ⁴⁶ Hobbes rechaza las dos tesis según las cuales: a) la procreación sola da un derecho sobre el hijo; b) y se lo da al padre, a causa de la superioridad del sexo masculino. Importa, pues, mostrar «*by what title one man cometh to have propriety in a child*». ⁴⁷ Este título de propiedad sobre el hijo pertenece no al que da la vida al hijo, sino al que lo preserva. Ahora bien, es la madre la que tiene en primer lugar el poder de preservar o de destruir a su prole, es ella la que originariamente tiene el derecho de propiedad del hijo, el padre o cualquier otro hombre sólo podrá obtenerlo si la madre abandona al hijo, o si transfiere a un hombre un derecho sobre ella misma. Sin embargo, como un título de propiedad tiene siempre que apoyarse en un acto jurídico, se supone que el hijo hace un pacto de obediencia con su madre. ¿Cuál es la extensión del derecho de dominio sobre el hijo? Es aún más amplia que en el caso del servidor. En efecto, los hijos están «en la sujeción más absoluta con respecto a aquel o a aquella que [así] los cría o los preserva». ⁴⁸ El derecho en el *dominium paternum* comporta el derecho de vida y de muerte. Precisemos, no obstante, que este derecho sólo pertenece al poder paterno en la hipótesis puramente teórica de la existencia de una familia en el estado de natu-

45. *EL*, II, IV, 4, p. 133.

46. *Cf. De Jure belli ac pacis*, II, V, 1.

47. *EL*, II, V, 1, p. 131.

48. *Ibid.*, II, IV, 8, p. 34.

raleza. Sin embargo, la plena propiedad de la persona, que no podía producirse en el caso del servidor, paradójicamente, se realiza en el caso del hijo. La dominación paterna reduce al hijo al estado de una cosa que puede darse, venderse, poner al servicio de otras personas, matarlo si se rebela, etc. Comparar la concepción de Hobbes con la de Grocio será aquí también significativo. ⁴⁹ Para este último, el padre tiene únicamente el derecho de gobernar al hijo (este derecho implica el derecho a castigar, pero sólo para obligar al hijo a cumplir con sus deberes o para corregirlo). Pero este derecho del padre desaparece en cuanto el hijo adquiere la capacidad de juzgar necesaria para regir sus acciones y deja la casa de su padre. El hijo, convertido así en adulto, es dueño absoluto de sus acciones y totalmente independiente del derecho de los otros. Además, el hijo tiene un derecho de propiedad sobre las cosas que le pertenecen, sólo está diferido el uso de este derecho. Vemos cómo Grocio, al contrario de Hobbes, limita el derecho paterno, solamente, gobierno provisional de las acciones del hijo.

3. ¿Será distinto en el caso del tercer modo de constitución del dominio sobre las personas, a saber, el que se establece por institución? Este tercer modo compromete al estatuto del derecho del soberano en los Estados instituidos. Para determinar el contenido del derecho de dominio del soberano, es necesario volver al enunciado del pacto que lo instituye. Ahora bien, la cláusula del pacto social que cada uno de ellos aprueba con el otro, se limita a la transferencia del derecho de uso (*jus utendi*) del poder de cada individuo. ⁵⁰ El derecho del soberano debe, en principio, limitarse a dirigir las acciones de los súbditos o ciudada-

49. *Cf. De Jure belli ac pacis*, II, V, 1-7.

50. «Cada ciudadano al contratar con su vecino dice: *Yo transfiero mi derecho a éste, a condición de que tú también le transfieras el tuyo*. Por este medio, el derecho que cada uno tenía de usar (*jus utendi*) sus fuerzas para su interés propio es transferido por entero a un hombre o a un consejo para el interés común» (*DCi*, VI, 20, p. 234).

nos, cuyas voluntades particulares, en virtud del pacto, están contenidas e incluidas en la voluntad de un hombre o de un consejo.⁵¹ Por desarrollarlo ampliamente más adelante, no insistiremos aquí sobre el modo de posesión del derecho sobre las acciones en los Estados, ni sobre las dificultades considerables que esta teoría presenta en la versión que dan de ella los *Elements of Law* y el *De Cive*.⁵²

Digamos solamente que los tres modos de constitución del derecho de dominio sobre las personas están pensados en términos de propiedad. Esta propiedad políticamente adopta dos formas⁵³. En efecto, los dos primeros modos de obtención del derecho de dominio dan origen a un reino patrimonial (*patrimonial kingdom/regnum patrimoniale*), mientras que el tercero da origen a un reino o monarquía instituida (*monarchia institutiva*).⁵⁴ Ahora bien, estas dos formas de Estado no son más que especificaciones de la distinción entre las dos grandes categorías de Estado que abarcan todas las formas de gobierno: la *civitas acquisita* o *commonwealth by acquisition* y la *civitas ins-*

51. «la unión [...] es el envolvimiento o la inclusión de las voluntades de algunos en la voluntad de un solo hombre, o en la voluntad de la mayor parte de un número cualquiera de hombres, es decir, en la voluntad de un solo hombre o de un solo consejo» (*EL*, I, XIX, 6, p. 103).

52. De hecho, la teoría de la transferencia de derecho en los *Elements of Law* y en el *De Cive* es incapaz de fundamentar a la vez la obligación positiva de los súbditos a actuar y el derecho de castigar del soberano. Cf. más adelante el capítulo IX «Del Estado» y el capítulo X «Del derecho a castigar».

53. Cf. *EL* II, IV, 10, p.135 *DCi* IX, 10, p. 260.

54. Hay sin duda un parecido parcial entre esta distinción y la que hace Bodin entre la monarquía real y la monarquía señorial: «La Monarquía real, o legítima, es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes del monarca, y el monarca las leyes de la naturaleza, conservando los súbditos la libertad natural y la propiedad de los bienes. La Monarquía señorial es aquella en la que el príncipe se ha hecho el señor de los bienes y de las personas por el derecho de las armas y de la guerra, gobernando a sus súbditos como el padre de familia a sus esclavos» (*Les Six Livres de la Republique*, II, II, Fayard, París, 1986, vol 2, pp. 34-35).

titutiva o *commonwealth by institution*. Estas dos formas de Estado se distinguen, como dice Hobbes, por el origen o el modo de constitución del dominio, pero se distinguen también, como se deduce de nuestros desarrollos anteriores, por la manera como el soberano posee en derecho de dominio. Recogiendo una distinción que hace Grocio en el capítulo sobre la soberanía del *De Jure belli ac pacis*,⁵⁵ se podría decir que, del mismo modo que Grocio distingue a los reyes que poseen el poder soberano con plena propiedad, de los que lo poseen simplemente a título de usufructo, Hobbes parece conferir a los soberanos de los Estados por adquisición una posesión del poder bajo la forma de plena propiedad sobre los súbditos, y a los soberanos de los Estados por institución una posesión del poder bajo la forma de usufructo (no temporal sino perpetuo) sobre las acciones de los súbditos.

Vemos, pues, el lugar considerable que la propiedad ocupa en la teoría política. Nos queda por saber si la doctrina de la soberanía no depende totalmente de ella.

4. LA SOBERANÍA: «DOMINIUM/AUCTORITAS»

No nos parece que éste sea el caso. Un argumento empleado constantemente por Hobbes ya es el indicio de ello: la identidad de los derechos de la soberanía (*sovereignty/summa potestas*) en un Estado por institución y en un Estado por adquisición: «Los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos.»⁵⁶ En otras palabras, la soberanía es la misma, cualquiera que sea su origen o el modo de constitución del derecho sobre las personas. Esta afirmación, ya presente en los *Elements of Law* y en el *De Cive*, adquiere un relieve particular en

55. *De Jure belli ac pacis*, I, III, 11.

56. *Lev*, XX, p. 252/p. 208.

el *Leviathan*, porque Hobbes en él indica además que las prácticas de gobierno deben ser igualmente idénticas en ambos. En efecto, por parte del soberano, es un acto

de ignorancia de los derechos de la soberanía alegar el hecho de la victoria para exigir de una de las dos naciones, como subyugada, más de lo que se le exige a la otra [aquella en la que la soberanía se ha establecido por institución].⁵⁷

Decíamos al comienzo que la doctrina hobbesiana de la soberanía emancipa la relación política de la relación de propiedad. Es posible mostrarlo con el examen de dos puntos importantes. El primero consistirá en mostrar la validez en Hobbes de la distinción hecha por Grocio entre la manera de poseer la soberanía y la extensión del derecho de soberanía. El segundo, en mostrar que el concepto de autorización, aplicado en el *Leviathan* a la teoría política, proporciona la clave jurídica que permite pensar la relación política en otros términos que la relación de propiedad. Se comprende, entonces, la modificación considerable que la teoría jurídico-política de los *Elements of Law* y del *De Cive* sufrirá en el *Leviathan*.

1. Después de haber definido la soberanía como el poder civil cuyos actos son independientes de un poder superior y no pueden ser anulados por otra voluntad humana,⁵⁸ Grocio presenta un cierto número de observaciones de las que estudiaremos la segunda. Distingue entre la soberanía, por una parte, y, por otra, la manera más o menos plena de como es poseída. Esta distinción, establecida a partir de la diferencia entre extensión de un derecho y manera de poseerlo en el ámbito de la propiedad de las cosas, en el campo del derecho político tendrá como efecto conferir una autonomía al concepto de soberanía. Así, lo mismo que en materia de cosas corporales o incorporeales, la posesión puede

57. *Ibid.*, XX, p. 257/p. 214.

58. *Cf. De Jure belli ac pacis*, I, III, 7.

ser de plena propiedad, por derecho de usufructo o por tiempo ilimitado, así también, dice Grocio:

El dictador romano poseía el poder soberano en virtud de un derecho temporal; la mayor parte de los reyes que son elegidos en primer lugar, así como los que suceden a los reyes en orden legítimo, disfrutaban del poder a título de usufructo; pero algunos reyes lo detentan a título de plena propiedad: por ejemplo, los que han adquirido el poder en una guerra justa, o aquellos bajo cuyo dominio se ha sometido sin reserva un pueblo para evitar un perjuicio mayor.⁵⁹

Pero, ya se trate de una soberanía de plena propiedad, de una soberanía usufructuaria o de una soberanía temporal, esto no cambia en nada la extensión del derecho de soberanía, que es idéntico en los tres casos. En efecto, se juzga la naturaleza de las cosas morales por sus operaciones, de manera que los derechos que producen los mismos efectos son idénticos y deben tener el mismo nombre. Y, puesto que en los tres casos los actos del poder son ejercidos de tal modo que no pueden ser anulados por ninguna otra persona, hay identidad de soberanía.

Es evidente que la distinción hecha por Grocio no puede aplicarse a Hobbes sin algunas modificaciones. Sabemos en particular que, para Hobbes, no puede haber soberanía temporal, limitada o compartida. Sin embargo, la extensión del derecho de soberanía es para él la misma, cualquiera que sea el origen de la soberanía (adquisición o institución), y cualquiera que sea la manera como es poseída (modo patrimonial o modo usufructuario). Aplicar la distinción de Grocio a Hobbes tiene así una doble ventaja: nos permite comprender la razón de la identidad de los derechos de los soberanos y la autonomía del ejercicio de la soberanía.

2. Pero Hobbes va más lejos. Como no es suficiente asegurar una autonomía a la extensión del derecho de soberanía, es nece-

59. *Ibid.*, I, III, 11.

sario proporcionar la clave jurídica que permita pensar la relación entre el soberano y los súbditos de una manera diferente de la relación de propiedad. En otras palabras, hay que pensar el derecho sobre las personas y las acciones de un modo distinto del derecho sobre las cosas, por tanto de un modo que no sea en términos de plena propiedad o de usufructo. En lo que concierne al derecho sobre las cosas, Hobbes ha elaborado una teoría de la transferencia de derecho, para explicar cómo una cosa puede ser enajenada.⁶⁰ Habría que formar otro concepto que pudiese explicar, independientemente de la transferencia de derecho sobre las cosas, la constitución de un derecho sobre las personas y las acciones. Lo que equivale a buscar la clave jurídica de una doble operación que pretende: 1. establecer una relación entre personas de tal modo que una pueda tener un derecho sobre la otra sin reducir a esta otra a una cosa; 2. dar un contenido a la idea de un derecho sobre las acciones, que no ponga en tela de juicio el derecho inalienable que cada individuo tiene sobre su persona física.

Esta clave jurídica nos la da Hobbes en el *Leviathan* al descubrir el concepto que, en el derecho sobre las personas, debe sustituir al concepto de enajenación válido en el derecho sobre las cosas. Ahora bien, la formación de este sustituto tiene lugar precisamente en la distinción entre *dominium* y *auctoritas* o *authoritas*. El texto siguiente contiene lo esencial:

Las palabras y las acciones de ciertas personas artificiales son reconocidas como *suyas* por aquel a quien representan. La persona es entonces el actor (*actor*); aquel que reconoce como *suyas* las palabras y las acciones es el AUTOR [*author*], y en este caso el actor actúa en virtud de la autoridad que ha recibido. Porque el que, en materia de bienes y posesiones se llama propietario (*dominus* en latín y *kyrios* en griego), respecto a las acciones se denomina autor. E igual que el derecho de posesión se llama *Dominion/Dominium*, el derecho de realizar una acción se llama *Authority/Authoritas*. Así,

60. Cf. *EL*, I, XV, pp. 74-81; *DCI*, II, pp. 168-180; *Lev*, XIV, pp. 128-142.

por autoridad se entiende siempre el derecho de realizar alguna acción y *realizado en virtud de la autoridad recibida*, lo que es realizado en virtud de un mandato o de un permiso de aquel a quien pertenece el derecho.⁶¹

La explicación exhaustiva de este texto nos llevaría demasiado lejos. Supondría una exposición completa de la teoría de la persona artificial y de la representación, a la que dedicamos los dos capítulos siguientes. Aquí nos contentaremos con decir que la noción de *authority/authoritas* ocupa, para los actos, el lugar que ocupa la noción de *dominion/dominium* para las cosas: define un derecho sobre los actos distinto del derecho sobre las cosas. Correlativamente, en materia de actos, el *author* sustituye al *dominus*. El problema del derecho sobre las personas puede formularse de una manera totalmente distinta del problema del derecho sobre las cosas: pone en relación un autor y un actor, entre los cuales se establece una relación de autorización. Las relaciones jurídicas entre personas deben ser reconsideradas a partir de esta relación, en la que el derecho del actor, lejos de anular el derecho del autor, se funda en él. La teoría de la convención social será un caso particular: aquel por el cual una multitud de actores autorizan todas las acciones de un actor determinado. Así entendida, la convención social permite constituir unos derechos de soberanía que no anulan sino que, al contrario, suponen la permanencia de los derechos de los súbditos. Al problema de la apropiación política de la persona y de las acciones del súbdito, sustituye el de la constitución de una voluntad soberana que los súbditos deben reconocer como *suya*. Dicho de otro modo, se dibuja en el *Leviathan* una teoría de la soberanía que, en el movimiento mismo por el que se emancipa de la teoría de la propiedad, abre uno de los problemas fundamentales del pensamiento político moderno: el de la formación de una voluntad soberana que sea también la de todos los súbditos.

61. *Lev*, XVI, p. 218/p. 163, versión latina p. 123.

3. Se comprende que, a partir de la sustitución de una teoría del *dominium* por una teoría de la autoridad/autorización, Hobbes en el *Leviathan* someta a una profunda modificación el conjunto de la concepción del derecho sobre las personas de los *Elements of Law* y del *De Cive*. No obstante, queda en suspenso una cuestión: ¿cómo es que la noción de *dominium* conserva un lugar tan importante en el *Leviathan* y precisamente en el marco del derecho sobre las personas? Podemos esbozar dos respuestas: 1. Si Hobbes libera, en el *Leviathan*, a la soberanía de su dependencia con respecto a la teoría de la propiedad, esta emancipación sólo se realiza plenamente, incluso a nivel de vocabulario, en el caso de las repúblicas por institución. En cambio, en el caso de las repúblicas por adquisición, en las que el poder se obtiene por la fuerza, la noción de *dominium* está conservada y como yuxtapuesta a la doctrina de la autorización, que proporciona en lo sucesivo el único modelo de establecer un derecho sobre las personas.⁶² 2. Esta yuxtaposición no deja sin cambios el concepto de *dominium*. Éste, en lo sucesivo, significa menos una relación de propiedad que la exterioridad de la voluntad soberana y del poder de coerción que se impone a las voluntades de los individuos. Por el pacto de autorización, *se supone* simplemente que cada súbdito reconoce como suyas las voluntades y las acciones del soberano. Lo cual no significa que se reconozca en ellas siempre, ni siquiera casi siempre.

Aunque la teoría hobbesiana de la soberanía se emancipa de la teoría de la propiedad, deja traslucir todavía algunos aspectos del problema del que se ha liberado.

Importa ahora considerar por sí misma la profunda modificación de la doctrina del pacto social y del derecho sobre las personas que introduce el *Leviathan*, con la teoría de la autorización/representación, con respecto a los *Elements of Law* y al *De Cive*.

62. Cf. la definición de la república por adquisición dada en el *Leviathan*, XX, pp. 251-252/p. 207.

Capítulo IX

Del Estado

1. REPRESENTACIÓN, PERSONA CIVIL Y ESTADO

La teoría de la representación jurídica —de la que es un caso particular la teoría de la representación política— formulada en el capítulo XVI del *Leviathan*, no es sólo uno de los aspectos totalmente nuevos de esta obra con respecto a los *Elements of Law* y al *De Cive*, es sobre todo una pieza maestra a partir de la cual Hobbes reconstruye el conjunto de su teoría del pacto social y del Estado. En efecto, el pacto social pone en juego el paso de una multiplicidad de personas naturales en conflicto a una persona civil única. Hobbes formula así el paso en los *Elements of Law*: «Una multitud de personas naturales se unen mediante pactos en una persona civil (*person civil*) o cuerpo político».¹ El *De Cive* contiene una formulación parecida: «Se ha mostrado bastante claramente, por lo que precede, de qué manera y por qué grados *varias personas naturales*, impulsadas por un temor mutuo y el deseo de conservarse, *se unen en una persona civil única*, que hemos llamado ciudad».² Por último, puede leerse en el *Leviathan* «a una multitud de hombres los representa un solo hombre, una sola persona»,³ la diferencia fundamental con respecto a los dos enunciados anteriores es que ahora la noción de representación explica la noción de persona civil.

1. *EL*, II, I, 1, p. 108.

2. *DCi*, V, 12, p. 215.

3. *Lev*, XVI, p. 220/p. 166.

Ahora bien, las versiones del pacto social de los *Elements of Law* y del *De Cive* no permiten explicar la constitución de la persona civil, de modo que el edificio político se hunde en cuanto se levanta. La persona civil (*persona civilis*) que aparece en cada una de estas obras nunca será verdaderamente operatoria. Así pues, sobre las ruinas de la teoría de la convención social y del Estado de los *Elements of Law* y del *De Cive*, el *Leviathan* reconstruirá con la representación política el armazón jurídico de su nuevo edificio político.⁴

2. LA TEORÍA POLÍTICA SIN REPRESENTACIÓN: LA INSTITUCIÓN DE LA PERSONA CIVIL EN *ELEMENTS OF LAW* Y EN *DE CIVE*

Para examinar la teoría política sin representación, hay que volver a estudiar el problema del pacto social en su punto de partida, tal como está enunciado en el capítulo XIX de la primera parte de los *Elements of Law* y en el capítulo V del *De Cive*. Encontramos casi la misma formulación en las dos obras:

En este estado humano pues, en el que todos los hombres son iguales y en que a cada uno se le permite ser su propio juez, los intereses que unos sienten de los otros son iguales, y todas las esperanzas de un hombre están puestas en su fuerza y en su fingimiento; en consecuencia, cuando a un hombre lo provoca su pasión natural a violar las leyes de la naturaleza, no hay más recurso (*security*) para los otros que quieren asegurar su defensa que anticiparse. Por esta razón, el derecho de cada uno (por dispuesto que esté a la paz) de hacer lo que le parece bueno, le queda aún como medio necesario para preservarse. Y por consiguiente, mientras nada garantiza (*security*) que los hombres observen la ley de naturaleza los unos

4. Sobre el origen histórico del uso que hace Hobbes de la noción de «persona civil», cf. R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, op. cit., pp. 221-250, y S. Goyard-Fabre, «Le concept de *persona civilis* dans la philosophie politique de Hobbes», en *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, n.º 3, 1983, pp. 49-71, también se podrá consultar sobre esta cuestión nuestra obra *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., pp. 325-356.

con respecto a los otros, están en estado de guerra, y nada le es ilícito a un hombre que tiende a su propia seguridad (*safety*) o bienestar; esta seguridad (*safety*) y este bienestar consisten en la ayuda y la asistencia mutuas que se prestan los hombres entre sí, de donde resulta también el miedo que se inspiran mutuamente. Un adagio proverbial dice: *inter arma silent leges*.⁵

Este texto muy resume densamente, en el umbral de la institución del Estado, los elementos que forman el problema que el pacto social deberá resolver. Tomemos de nuevo los puntos principales que caracterizan la lógica de la situación de los individuos en el estado de guerra. Éste es ante todo un estado de igualdad de hecho entre los hombres, que no consiste tanto en una igualdad de fuerza como en una igualdad de poder. Puesto que cada uno puede lo máximo, a saber, matar a otro, las diferencias individuales de fuerza o de inteligencia son desdeñables. Esta igualdad implica que ninguno de ellos puede instaurar su dominio sobre los demás. Por otro lado, como cada individuo está en la incertidumbre total de las intenciones de los demás, la igualdad de poder se transforma en igualdad de temor. De suerte que, en ausencia de la justicia natural, cada uno es para sí mismo su propio juez. Hay, pues, una tercera forma de igualdad: la igualdad de libertad.

La igualdad bajo todas estas formas, lejos de ser un factor de paz y de concordia, conduce a la violencia. Dado que el resultado de un combate no se determina de antemano, cada uno puede esperar tener ventaja sobre el otro. Pero, al mismo tiempo, la igualdad impide que nadie logre una victoria decisiva, y es la condición de una guerra de la que es imposible salir si no es por la muerte. En esta condición de inseguridad generalizada, en la que los signos de los comportamientos humanos son equívocos, la preocupación de defenderse conduce a cada individuo a anticiparse a la agresión real o imaginaria de que puede ser objeto en todo momento.

Esta situación de hecho, la garantiza en derecho la razón mediante la formulación del derecho natural, que no es otra cosa

5. *EL*, I, XIX, 1-2, p. 100.

que la expresión verbal del *conatus* de autoconservación. Así, todos los individuos tienen un derecho igual sobre todo. Sin embargo, este derecho es un «derecho de» que no da «derecho a» nada, es un derecho subjetivo que no crea ninguna obligación recíproca. Así, el derecho natural, lejos de proporcionar los medios de salir de la guerra, la refuerza y, en consecuencia, «se contradice a sí mismo». Observemos de paso que en su esencia o en su definición el derecho no se reduce al hecho o al poder, así no tenemos el derecho de hacer lo que sería contrario a nuestro amparo, ya que ésta es la finalidad del derecho. Pero en el estado de naturaleza los individuos no pueden distinguir con certeza lo que es necesario para su defensa de lo que no lo es, e incluso de lo que es contrario a ella. De aquí resulta que en el estado de guerra únicamente el derecho se reduce al poder:

Out of which may also be collected, that irresistible might in state of nature is right.⁶

Ahora bien, esta reducción del derecho al poder pone al derecho natural precisamente en contradicción consigo mismo. Para prevenir esta contradicción, la razón dicta a cada uno la ley natural que prescribe buscar la paz. Pero la ley natural no da por sí sola los medios para encontrarla, ya que sólo obliga *in foro interno* y no *in foro externo*. Afecta solamente a la intención o a la disposición, pero fuera de toda garantía exterior sobre las intenciones de los demás, la ley natural se calla. Los medios de la paz deben proporcionar una doble garantía (*security*): la de la ayuda mutua contra un enemigo exterior y la de un temor tal que pueda aportar a cada uno una certeza sobre las intenciones de los demás. El pacto social debe aportar una respuesta a la búsqueda de esta doble garantía que la simple concordia (*concord* o el simple consentimiento (*consent*) de varias voluntades no puede proporcionar. La búsqueda de esta doble garantía desemboca en la constitución de un poder común.

6. *Ibid.*, I, XIV, 13, p. 74.

¿Cómo puede constituirse este poder? La respuesta es idéntica en los *Elements of Law* y en el *De Cive*: por la unión (*union, unio*). Esta «unión» los *Elements of Law* la definen como «el involucrimiento o la inclusión (*the involving or including*) de las voluntades de varios en la voluntad de uno solo, o en la voluntad de la mayoría de cierto número de hombres, es decir, en la voluntad de un solo hombre o de un solo CONSEJO».⁷ Algunas líneas más adelante, podemos leer que esta unión es un «CUERPO POLÍTICO o sociedad civil [...], que puede definirse como una multitud de hombres, unidos en una sola persona por un poder común, para su paz, su defensa y su beneficio común».⁸ La unión constituye, pues, una persona civil, haciéndonos pasar de una multiplicidad de voluntades a una voluntad única:

La unión así realizada se llama *ciudad* (*civitas*) o *sociedad civil* (*societas civilis*), o también *persona civil* (*persona civilis*). En efecto, puesto que la voluntad de todos es *una*, es considerada una *persona única* (*una persona*).⁹

La constitución de esta persona civil dotada de una voluntad única debe efectuarse de tal modo que «pueda utilizar las fuerzas y las facultades de todos con vistas a la paz y la defensa comunes».¹⁰ Entonces se plantean tres cuestiones: 1. ¿Qué tipo de convención da la existencia a la persona civil? 2. ¿Permite esta convención explicar los derechos que se le atribuyen? 3. Por últi-

7. *EL*, I, XIX, 6, p. 103.

8. *Ibid.*, 8, p. 104.

9. *DCi*, V, 9, p. 214. Cf. *DCi*, V, 10, pp. 214-215, aquí Hobbes indica que la noción de persona civil tiene una validez que no se limita a la ciudad, porque aunque una ciudad es una persona civil, no toda persona civil es una ciudad; por ejemplo, las compañías de comerciantes son personas civiles sin constituir por ello ciudades. En los *Elements of Law*, II, VIII, 7, p. 174, trad. p. 293, Hobbes considera que ha sido el primero en extender a la *commonwealth* la teoría de la persona civil. Sobre estos puntos, cf. R. Polin, *op. cit.*, pp. 224-225.

10. *DCi*, V, 9, p. 214.

mo, ¿asegura esta convención la transferencia del poder sin el cual el Estado no tendría los medios de asumir su función?

Empecemos por la primera pregunta: ¿qué tipo de convención da la existencia a la persona civil? Para comprenderlo, es necesario evitar dos atolladeros, de los que uno se debe a una imposibilidad de hecho y el otro a un abuso de palabras.

En primer lugar, para los súbditos, la convención social no consiste en transmitir de hecho su poder o su fuerza:

Porque le es imposible a un hombre transmitir realmente su fuerza a otro, y a este otro recibirla; hay que comprender que transferir su poder o su fuerza no es otra cosa que abandonar o dejar su derecho a resistirse a aquel a quien se lo transfiere.¹¹

Esta imposibilidad concierne a los poderes naturales, es decir, a las facultades del cuerpo y del espíritu. La imposibilidad de transmitir los poderes naturales nos permite distinguir fundamentalmente la unidad del cuerpo político de la unidad de un cuerpo natural, que se realiza mediante la composición de los movimientos y de las direcciones de sus pequeñas partes, cuya suma permite calcular la fuerza. La institución de la persona civil, no pertenece a una simple física de la fuerza o de la composición de los conatus, pero tampoco el funcionamiento del Estado. El nacimiento y la función del Estado implican, como hemos visto, una dinámica de los signos y no solamente de la fuerza. Por ello la transferencia del poder compete a una teoría jurídica de la transmisión del derecho. Como la persona civil tiene por origen un acto jurídico, sólo tendrá una existencia jurídica. Saca su unidad del pacto que la instituye, no hay que confundirla tampoco con la unidad natural de un individuo. Así se explica que tanto un monarca como un consejo puedan ser considerados como una persona civil única. En todo caso, toda la cuestión está en saber

11. *EL*, I, XIX, 10, p. 104; *DCi*, V, 11, p. 215.

si la teoría de la transferencia de derecho que encontramos en los *Elements of Law* y en el *De Cive* permite explicarla. Volveremos muy pronto sobre este punto.

El segundo atolladero se debe al abuso de palabras que implica la expresión «voluntad de querer»:

Y aunque la voluntad del hombre, que no es voluntaria, sino que es el principio de las acciones voluntarias, no esté sujeta a deliberación y a pactos, sin embargo, cuando un hombre se compromete a someter su voluntad a las órdenes de otro, se obliga a abandonar su fuerza y sus medios a aquel a quien se compromete a obedecer.¹²

La expresión voluntad voluntaria es objeto de la misma crítica que la de voluntad libre, en ambos casos se transforma verbalmente un accidente en sustancia, cuando se le atribuyen otros accidentes: «Por último, del uso de la expresión *libre voluntad* no podría inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación, sino solamente de la libertad del hombre, que consiste en que no se encuentra detenido cuando hace aquello a lo que le llevan su voluntad, su deseo o su inclinación».¹³ Y lo mismo que la expresión libre voluntad suscita el dogma falaz de un libre albedrío opuesto a la necesidad, así también la de voluntad voluntaria sirve de base a la opinión de los que creen quitar todo carácter obligatorio a las órdenes del soberano. De hecho, la voluntad es la última de las pasiones que se suceden en la deliberación, querer es pues haber cesado de deliberar. No se entiende el pacto social como el modo de un querer querer que haría condicionales los derechos del soberano. El acto voluntario de la convención consiste en una sumisión (*to subject his will to the command of another*) de la voluntad. La persona civil es el producto de un pacto de sumisión.

Las modalidades de este pacto de sumisión consisten en un compromiso de individuos a transferir su derecho natural a

12. *Ibid.*, 7, pp. 103-104.

13. *Lev*, XXI, p. 262/p. 222.

un hombre o a un consejo, que, por su parte, no se compromete a nada: «Cada ciudadano que contrata con otro dice esto: «yo transfiero mi derecho a éste, a condición de que tú también le transfieras el tuyo. Por este medio, el derecho que cada uno tenía de usar sus fuerzas para su interés propio se transfiere por entero a un hombre o a un consejo para el interés común».¹⁴ De este pacto entre individuos resulta una doble obligación: 1. una obligación mutua: los súbditos se comprometen los unos con los otros; 2. una obligación con respecto al hombre o al consejo a quien se le ha transferido el derecho. El pacto social tiene como efecto constituir «una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos de varios hombres, se considera la voluntad de todos, de manera que pueda utilizar las fuerzas y las facultades de todos con vistas a la paz y la defensa comunes».¹⁵ Es necesario examinar el contenido de la transferencia de derecho en los *Elements of Law* y el *De Cive* para intentar responder a la segunda pregunta: ¿permite el pacto social explicar los derechos que se atribuyen a la persona civil?

En estas dos obras, sólo hay dos maneras de desprenderse de un derecho que se posee, sin que se haga ninguna distinción entre desprenderse de un derecho que uno tiene sobre una cosa, y desprenderse del derecho que uno tiene sobre sí mismo: abandonarlo o transferírselo a otro.

ABANDONARLO es mostrar por unos signos suficientes que ya no se quiere hacer la acción que, de derecho, se hubiese podido hacer antes. TRANSFERIR su derecho a otro es mostrar, con signos suficientes, a quien lo acepta que uno no quiere ni resistírsele ni oponérsele, en nombre del derecho que se tenía antes de transferírselo.¹⁶

Solamente nos interesa aquí el segundo modo, ya que el pacto social consiste en transferir y no en la dejación del derecho. Si se siguen al pie de la letra los términos por los cuales se expresa

14. *DCi*, VI, 20, p. 234.

15. *Ibid.*, V, 9, p. 214.

16. *EL*, I, XV, 3, pp. 75-76; cf. *DCi*, II, 4, pp. 170-171.

la naturaleza de la transferencia, hay que decir que, propiamente hablando, no se transmite nada en absoluto, simplemente consiste en no poner obstáculos al derecho natural del otro. En el comienzo de la institución del Estado, como cada uno tiene un derecho natural sobre todo, transferir su derecho es dejar que los demás disfruten del suyo sin obstáculo por nuestra parte. Se trata de saber pues, a partir de esta definición de la transferencia del derecho, a qué nos compromete el pacto social a no resistirnos. Siendo la finalidad del Estado la conservación de la vida, la no-resistencia no será ilimitada. En primer lugar, se refiere a todas las cosas que poseemos. En efecto, como hemos visto en el capítulo anterior, no hay propiedad (riqueza o tierra) tan absoluta que prive al soberano del derecho de usarla. El pacto social hace del soberano la fuente de la diferencia entre lo «mío» y lo «tuyo». No hay nunca un «tuyo» y un «mío» absolutos. Pero si no tenemos un derecho absoluto sobre las cosas que poseemos, no sucede lo mismo con los derechos que tenemos sobre nosotros mismos. Los artículos 18 y 19 del capítulo II del *De Cive* muestran que existen unos derechos inalienables del individuo, como el derecho a resistirse a los que nos atacan de viva fuerza para quitarnos la vida, herirnos o apresarnos, derecho que se extiende al castigo, incluso cuando es legítimo,¹⁷ lo mismo que es nulo un pacto que estipule que uno se compromete a acusarse a sí mismo.¹⁸ Los súbditos conservan su derecho natural sobre su vida y sobre todas las acciones que tienen la función de conservarla cuando está en peligro, por ello los *Elements of Law* introducen una reserva en la no-resistencia de los individuos, cuando se ejerce el poder de coerción del soberano:

Este poder de coerción consiste, como hemos dicho en el capítulo 15, sección 3 de la parte precedente, en que uno transfiere su derecho a resistirse a aquel a quien ha transferido el poder de coer-

17. Volveremos sobre este punto en el próximo capítulo.

18. Conviene señalar que los *Elements of Law*, I, XVII, 2, p. 88, extienden los derechos inalienables a las cosas que son necesarias para la vida, como el derecho a usar el fuego, el agua, el aire libre, un lugar para vivir.

ción [...],o, como se tiene costumbre de llamarlo, la espada de la justicia; suponiendo que la no-resistencia sea posible. Porque (primera parte, cap. 15, sec. 18) los pactos sólo nos obligan a hacer todo lo que nos sea posible.¹⁹

¿Qué derecho de nuestras acciones transferimos al Estado o a la persona civil? ¿Cuál es el ámbito de no-resistencia al poder? ¿A qué obligaciones están sujetos los súbditos? Para explicarlo, el *De Cive* hace una distinción entre derecho de resistencia en general y derecho a defenderse a sí mismo. En efecto, la sumisión de los hombres a la voluntad de un solo hombre o de un solo consejo se produce «cuando cada uno se obliga por un pacto con cada uno de los demás a no resistirse a la *voluntad* de este *hombre* o de este *consejo* a la que él se ha sometido, es decir, a no negarle el uso de sus medios y de sus fuerzas contra cualquiera (ya que se entiende que conserva siempre el derecho propio de defenderse contra la violencia), lo que se llama UNIÓN».²⁰ Si seguimos la distinción del *De Cive*, el pacto de sumisión implicaría una obligación de no-resistencia cuando se trata de los otros, pero no cuando se trata de uno mismo. Entonces la dificultad sólo se desplaza, ya que la obligación así restringida de no-resistencia de los súbditos sería totalmente negativa: comprometerse a no resistirse no es comprometerse a hacer algo. Si no resistirse significa no poner obstáculos a los derechos del soberano, no vemos en nombre de qué la obligación de no resistirse podría fundamentar una obligación positiva de obedecer. El pacto de sumisión no confiere, pues, ningún derecho de obligar a actuar. Esto es lo que produce toda la ambigüedad del texto de los *Elements of Law*, en donde Hobbes hace corresponder a los derechos del soberano unas obligaciones de no-resistencia de los súbditos, pero en donde pretende al mismo tiempo que los súbditos están obligados a obedecer:

19. *EL*, II, I, 7, p. 111.

20. *DCi*, V, 7, pp. 213-214.

El hombre o la asamblea que, en virtud de un derecho que es el suyo y no deriva del derecho actual de nadie, puede dictar las leyes y derogarlas a su placer, tiene la soberanía absoluta. En efecto, dado que se supone que las leyes que dictan están dictadas de derecho, los miembros de la república para quienes son dictadas, están obligados a obedecerlas, y por tanto a no oponer resistencia a su aplicación; y esta no-resistencia hace absoluto el poder del que las ha ordenado.²¹

Entre no resistirse a la aplicación de una ley y cumplir lo que la ley ordena hay una laguna jurídica imposible de llenar. El poder político parece trascender aquí lo que la transferencia de derecho le concede.

Hobbes reconoce claramente esta dificultad en el *De Cive*, en donde, a falta de poder fundamentar inmediatamente la obligación en el pacto social, la fundamenta mediatamente sobre la finalidad de la institución del Estado.²² En efecto, una cosa es decir: *Te doy el derecho a mandar cualquier cosa*, y otra cosa es decir: *haré todo lo que mandes*. Pero entonces, ¿el pacto que instituye el Estado o la persona civil no es nulo y sin valor en el momento mismo en que se aprueba? Porque, ¿cómo la finalidad del cuerpo político podría fundamentar una obligación positiva que no estaba inscrita en el pacto de sumisión? El *Leviathan* enuncia explícitamente esta consecuencia: «En efecto, en el acto de *nuestra sumisión* van implícitas dos cosas: nuestras *obligaciones* y nuestra *libertad*; lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar o tiempo; porque: nadie soporta ninguna obligación que no emane de un acto de su misma voluntad, ya que todos, por naturaleza, son igualmente libres».²³ Si el *Leviathan* recurre también a la finalidad de la institución del Estado, no es para fundamentar la obligación política de los súbditos, sino solamente para medir su extensión.

21. *EL*, II, I, 19, p. 117.

22. *Cf. DCi*, VI, 13, p. 226.

23. *Lev*, XXI, p. 268/ p. 229.

La teoría jurídica de la transferencia del derecho de los *Elements of Law* y del *De Cive* resulta incapaz de fundamentar los derechos que Hobbes atribuye, en estas mismas obras, al Estado. Los derechos del soberano exceden infinitamente al pacto de no-resistencia al que se comprometen los súbditos. La noción de persona civil dotada de una voluntad única, que debe ser considerada como la voluntad de todos los súbditos, nunca será verdaderamente operativa.²⁴ Vemos ya a qué reelaboración someterá el *Leviathan* al conjunto del edificio político profundamente inseguro de los *Elements of Law* y del *De Cive*.

Pero hay que ir más lejos, porque esta carencia de la teoría jurídica trae consigo otra desde el punto de vista del hecho, es decir, del poder político. En efecto, a la tercera pregunta: ¿permite el pacto social la transferencia de poder sin la que el Estado no tendría los medios de asumir su función? La respuesta debe ser negativa. Porque, por no crear la obligación, la transferencia de derecho no transmitirá al soberano ningún poder nuevo. Dicho de otro modo, el poder absoluto del soberano, caracterizado como el mayor que los hombres puedan conferir y el mayor que un hombre o un consejo pueda recibir, está absolutamente vacío, porque sólo se apoya en la pasividad de los súbditos. Así, el poder absoluto no está fundamentado por la convención social, como tampoco lo están los derechos del soberano. Los conceptos de persona civil y de poder absoluto están simplemente yuxtapuestos a una teoría del pacto social que no puede explicarlos.

Si siguiésemos hasta el final la teoría de la transferencia de derecho entendida en el sentido de la no-resistencia, no llegaríamos ni a la persona civil ni al poder absoluto. En efecto, el pacto social no añadiría nada al derecho natural que el soberano ya detenta como individuo en el estado de naturaleza, como tampoco añadiría nada a su poder natural, y la persona del soberano

24. R. Polin, *op. cit.*, p. 234, insiste sobre una dificultad correlativa a la que acabamos de exponer, concierne a un texto del *De Cive*, VII, 9, p. 241, en donde cuando el pueblo ha abandonado todo su derecho a un solo hombre, deja de ser *persona una* y se convierte en *multitudo dissoluta*.

se reduciría entonces a su persona natural (individual o múltiple, según se trate de un hombre o de un consejo).

¿Permitiría el pacto social así concebido salir del estado de guerra? Podemos dudarlo, ya que ¿cómo el soberano podría conservar su derecho natural ilimitado, cuando éste tenía como condición la guerra? ¿Tendría la paz civil como condición que el soberano permaneciese en estado de guerra con sus súbditos? De este modo, lejos de permitir la constitución de una voluntad única que sea la de todos y que selle la unidad de la sociedad, se constituiría más bien una voluntad totalmente extraña a los súbditos e incluso radicalmente arcaica, ya que sólo encontraría el fundamento de la legitimidad de sus actos en el derecho natural del estado de guerra.

3. EL ESTADO Y EL ORDEN JURÍDICO: LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN EL *LEVIATHAN*

Las dos dificultades más importantes de la primera teoría jurídico-política de Hobbes se debían, por una parte, a que reducía la transferencia de derecho sobre las personas y las acciones a la transferencia de derecho sobre las cosas y, por otra parte, a que la noción de persona civil no quedaba elucidada. La teoría de la representación del *Leviathan* intenta aportar una respuesta nueva precisamente a estos dos puntos.

En primer lugar, la teoría de la representación es una teoría jurídica cuya finalidad es definir las nociones de persona natural y de persona artificial (la persona civil será un caso particular), y determinar el modo de constitución y las condiciones de validez de los actos de una persona artificial. Para Hobbes, se trata de establecer una estructura jurídica que permita interpretar la transferencia de derecho sobre las personas y sobre las acciones de una manera que no se reduzca a la transferencia de derecho sobre las cosas. Así, a la transferencia de derecho por la que perdemos todo derecho sobre la cosa que poseíamos antes de transferirla (que está mantenida en el capítulo XIV del *Leviathan*), se añadirá una teoría de la autorización, que tiene un contenido diferente.

Esta teoría pretende esencialmente explicar la constitución de un derecho subordinado sobre las personas y las acciones y superar la dificultad fundamental de la transferencia de derecho de los individuos al soberano de los *Elements of Law* y del *De Cive*, que concedía demasiado a la vez y demasiado poco derecho al Estado. Eso quiere decir que desprenderse del derecho sobre sí mismo y sus acciones era perder todo derecho sobre sí, como se pierde todo derecho sobre una cosa vendiéndola o donándola, y eso es demasiado. En cambio la transferencia de derecho sobre sí, sólo consiste en la no-resistencia, y ésta, al no implicar ninguna obligación positiva de los súbditos, es demasiado poco. La enajenación contenida en el pacto social de sumisión no consiste ya en una pérdida total de derecho, por la que los súbditos se conviertan, por así decirlo, en la cosa inembargable del soberano, sino en una creación de un derecho sobre el derecho natural que cada uno tiene sobre sí mismo.

La teoría de la representación política es, en un primer sentido, un caso particular de la representación jurídica, por la que se constituye una persona a la vez artificial y civil; pero, en un segundo sentido, es el fundamento de todas las demás formas de representación y de pacto jurídico, puesto que debe garantizar la validez de la ejecución de los contratos acordados entre súbditos en el seno del Estado. Debe haber, pues, una autofundamentación de derecho y de hecho del pacto social, debe crear ella misma las condiciones de su propia validez jurídica y de su propia efectividad. En otras palabras, el pacto social debe ser tal que no pueda ser discutido ni en derecho ni en hecho y constituirá un derecho del Estado no sometido al juicio de los súbditos particulares y un poder que pueda hacerlo respetar. La teoría de la representación política debe aportar una solución también al problema de esta autofundamentación.

El capítulo XVI del *Leviathan* empieza con la definición de persona:

PERSONA es aquella cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias o como representativas de las palabras o accio-

nes de otro, o de alguna otra cosa a la cual se las atribuye ya sea con verdad o por ficción. Cuando se las considera como suyas, entonces se trata de una *persona natural*, cuando se consideran como representativas de las palabras o de las acciones de otro, se habla de una *persona ficticia o artificial*.²⁵

La noción de persona designa la relación jurídica entre un individuo y las acciones o palabras. Cuando las palabras o las acciones se atribuyen a un individuo que habla y actúa, tenemos una persona natural. Cuando hay dos individuos diferentes, de los que uno habla y actúa en lugar y en vez del otro, es decir, en su nombre, el primero es el representante y el segundo el representado. El representante es entonces la persona artificial o ficticia. La atribución se llama verdadera cuando un individuo da a otro el derecho a representarlo. Se llama ficticia cuando la relación entre los dos individuos está mediatizada por una cosa. Así, una cosa puede estar representada por una persona, por ejemplo: «cosas inanimadas como una iglesia, un hospital, un puente, pueden estar personificadas por un rector, un director, un controlador».²⁶ La atribución es ficticia, porque la cosa no puede autorizar las palabras o las acciones de la persona artificial y porque la autorización la concede el propietario o el gobernador: «Las cosas inanimadas no pueden ser autores ni, por consiguiente, pueden dar autorización a sus actores. Sin embargo, los actores pueden recibir autorización para asumir su mantenimiento de los que son sus propietarios o gobernadores. Por tanto, estas cosas no pueden ser personificadas mientras no exista alguna forma de gobierno civil».²⁷

Dicho esto, parecería a primera vista que la noción de representación sólo interviene en la definición anterior a propósito de la persona artificial. Si éste fuese el caso, la representación no explicaría la noción de persona natural, sino al contrario, la noción de persona natural explicaría la de representación. De hecho, algu-

25. *Lev*, XVI, p. 217/p. 161.

26. *Ibid.*, p. 219/pp. 164-165.

27. *Ibid.*

nas líneas más adelante, Hobbes precisa lo que la definición de la persona dejaba en el equívoco:

*Personificar es actuar o asumir la representación de sí mismo o de otros: y quien actúa por otro se dice que responde por esa otra persona, o que actúa en su nombre, y en este sentido toma Cicerón este término cuando dice: Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et iudicis; yo asumo tres personas: la mía, la de mi adversario y la del juez.*²⁸

Así, la noción de representación no se aplica solamente en el caso de una persona artificial, sino también en el caso de una persona natural. En el primer caso, un individuo actúa en nombre de otro, con lo que hay una distinción entre el representante y el representado, en el segundo caso, un individuo actúa en su propio nombre, y es a la vez representante y representado. Así pues, para que haya persona jurídica, es necesario que haya representación.

¿En qué consiste la representación? Como señala F. Tricaud en la nota 5 de la página 162 de su traducción, la representación tiene un doble aspecto, expresado por el doble uso del verbo *to act*, que significa a la vez actuar y representar un papel. La persona natural actúa en su nombre y representa su propio papel, la persona artificial actúa en nombre de otro y representa el papel de este otro. Este doble significado del verbo *to act*, que caracteriza la doble función de la representación, tiene sus raíces, según Hobbes, en el origen grecolatino de la palabra persona. En griego designa el rostro y en latín el disfraz, la apariencia exterior, la máscara del actor que imita a alguien en la escena. La palabra persona tiene un sentido teatral que pasará al lenguaje jurídico: «De

28. *Ibid.*, pp. 217-218/p. 162. Éste es el texto inglés: «*To Personate, is to Act, or Represent himself, or an other; and the that acteth another, is said to beare his Person, or act in his name (in which sence Cicero useth it where he saies, Unus sustineo tres Personas, Mei, Adversarii, & Iudicis, I beare three Persons, my own, my Adversaries, and the Judges*».

la escena, la palabra se ha trasladado a todo hombre que dé en representación sus palabras y sus acciones, tanto en el tribunal como en el teatro».²⁹ Hobbes explota este origen semántico, ya que el binomio representante/representado, que define la noción de persona, es idéntico al binomio actor/autor. El representante es el actor y el representado el autor.

Ahora bien, puesto que la representación política es un caso particular de la representación jurídica, el soberano que asume la persona del Estado será un representante, un actor en el doble sentido del que actúa y del que representa el papel de otro, en este caso, el de los súbditos. En otras palabras, no se teatralizará solamente el tribunal, sino todo el edificio político. La teoría de la representación política transforma al Estado en un gigantesco teatro real donde ella levanta el escenario. Pronto tendremos que preguntarnos cómo están repartidos los papeles en este teatro y, en particular si, una vez establecido, no introduce una inversión de la relación autor/actor. Por el momento podemos observar que el estado de naturaleza era ya en cierto modo un teatro, pero un teatro en el que (siendo cada uno a la vez autor y actor) cada cual quiere representar su propia comedia e imponerla a los demás, de donde resulta un conflicto de autores, una cacofonía generalizada y una incertidumbre mutua sobre los papeles. El estado de naturaleza, que deriva inevitablemente en estado de guerra, es el teatro de una multitud de piezas discordantes. La institución del Estado tiene la función de hacer posible el espectáculo imponiendo un texto único.

La noción de representación explica tanto la persona natural como la persona artificial. A este respecto, es importante no confundir al individuo físico con la persona jurídica.³⁰ Hay en el texto de Hobbes una polivalencia en el uso de la noción de persona;³¹ significa: 1. El representante o el actor: «la persona es el

29. *Ibid.*, p. 217/p. 161.

30. Cf. D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 120-177.

31. Cf. F. Tricaud, nota 62, p. 168 de su traducción del *Leviathan*.

actor». ³² 2. Una relación entre el autor y el actor: «De aquel que representa el papel de otro se dice que asume su personalidad». ³³ 3. El representado o autor, en particular en el caso de la persona civil: «Una multitud de hombres se convierte en *una sola* persona, cuando estos hombres están representados por un solo hombre o una sola persona (*A multitude of men, are made One Person, when they are by one man, or one Person, Represented*)». ³⁴ En el mismo sentido, en el capítulo XLII del *Leviathan*, Hobbes afirma esta vez, a propósito de la triple representación de Dios por Moisés, Jesucristo y el Espíritu Santo, que «como ya he mostrado en el capítulo XVI, persona es aquel que es representado cada vez que lo es». Unas líneas más adelante podemos leer que la acepción propia de la palabra persona es «aquel que es representado por algún otro» y que por esta razón puede decirse a propósito de Dios «que es tres personas». ³⁵ Así, la noción de persona parece a primera vista contener una ambigüedad casi insuperable.

Pero esta ambigüedad desaparece cuando distinguimos al individuo físico de la noción jurídica de persona, y dirigimos nuestra atención a la relación que esta última implica entre el representado y el representante. Podemos formular así la regla general: 1. si la relación entre el representado y el representante es única, hay una persona única; 2. si la relación entre el representado y el representante es múltiple, hay una multiplicidad de personas; 3. tanto en un caso como en otro, la relación única o la relación múltiple no depende del número de individuos que componen el representado o el representante.

Tomemos el punto 1. de la regla: cuando la relación de representación es única, es decir, cuando un representado confiere a un representante el derecho de pronunciar ciertas palabras o de realizar ciertas acciones, puede decirse que constituyen jurídicamente

32. *Lev*, XVI, p. 218/p.163.

33. *Ibid.*, p. 217/p. 162.

34. *Ibid.*, p. 220/p. 166.

35. *Ibid.*, XLII, p. 522/p.518.

una persona única, en la medida en que los actos que el representante realiza en virtud del derecho que ha recibido son considerados como actos del representado. A partir de la unicidad de la relación podrá decirse también que el representante es la persona, o que el representado es la persona, o que el representante asume la persona del representado. Representado y representante son los dos, jurídicamente, la misma persona, el primero actúa por medio del segundo, y el segundo en nombre del primero.

El punto 2. de la regla: cuando la relación es múltiple, como en el caso de Dios que mantiene una triple relación de representación con Moisés, Jesucristo y el Espíritu Santo, que son sus tres representantes investidos cada uno de un derecho particular de pronunciar ciertas palabras o de realizar ciertos actos en su nombre, puede decirse que cada relación de representación constituye una persona diferente, la relación jurídica Dios/Moisés = una persona, Dios/Jesucristo = una segunda persona, Dios/el Espíritu Santo = una tercera persona. ³⁶ Entonces será posible decir, como en el capítulo XVI del *Leviathan*, que Dios está representado por tres personas que actúan en su nombre:

El verdadero Dios puede ser personificado, como fue, en primer lugar, por *Moisés*, que gobernaba a los israelitas (cuando éstos no eran un pueblo, sino el pueblo de Dios) no en su propio nombre, diciendo *Hoc dicit Moses*, sino en nombre de Dios, diciendo *Hoc dicit Dominus*. En segundo lugar, por el Hijo del Hombre, su propio hijo, nuestro Divino Salvador *Jesucristo*, que vino para hacer volver a los judíos y llevar a todas las naciones al reino de su padre; no actuando por autoridad propia, sino en calidad de enviado del padre. En tercer lugar, por el Espíritu Santo, o Consolador, que hablaba y actuaba por los Apóstoles; este Espíritu Santo era un consolador que no venía por propia iniciativa, sino que era enviado por las otras dos personas de las que procede. ³⁷

36. Esto dice explícitamente el texto de Hobbes, *An Answer to Bishop Bramhall's Book called «The Catching of the Leviathan»*, EW, IV, pp. 310-311, trad. Franck Lessay, en *De la liberté et de la nécessité, oeuvres de Hobbes*, XI-1, Vrin, París, 1993, pp. 187-188.

37. *Lev*, XVI, p. 220/pp. 165-166.

Será igualmente posible decir como en el capítulo XLII que Dios «es tres personas».

El punto 3. de la regla, la relación de representación única o múltiple, que da lugar a una persona única o a una pluralidad de personas, es en cada caso indiferente al número de individuos que componen al representado o al representante. Hemos visto, en el caso de Dios, a un representado que es un individuo único, convertirse en tres personas porque mantenía tres relaciones de representación diferentes. Inversamente, si suponemos una relación única de representación entre un representado constituido por una multiplicidad de individuos y un representante constituido por un individuo único o por varios individuos, tendremos una sola persona. Examinemos primero el primer caso: una multiplicidad de individuos representados por un único representante que es un individuo único. La unicidad de la representación significa que las acciones del representante serán reconocidas de la misma manera por cada uno de los individuos representados. Dicho de otro modo, los representados confieren al representante el derecho de obrar. Las acciones realizadas por el representante lo son en nombre de cada uno de los individuos particulares. Esto es lo que sucede en el caso de las organizaciones políticas o privadas subordinadas cuyo representante es un individuo, o de las organizaciones políticas independientes y soberanas, cuyo representante es igualmente un individuo. En este último caso, se trata del Estado monárquico (la diferencia entre las organizaciones subordinadas y el Estado es que para las primeras el representante tiene un mandato limitado, mientras que para el segundo el mandato —o la autorización— es ilimitado; además, las primeras sólo pueden existir dentro del Estado). Si consideramos el ejemplo del Estado monárquico, habrá una persona única, puesto que los actos del soberano son reconocidos según una relación idéntica por cada uno de los súbditos. Entonces podrá decirse que el soberano es esta persona única, o que los individuos múltiples, cada uno de los cuales reconoce como suyos los actos del soberano, y por esta relación única de representación, se convierten en una persona única, o, por últi-

mo, que el soberano asume la persona del Estado. Examinemos ahora el segundo caso: una multitud de individuos están representados por un representante compuesto de varios individuos, lo que sucede en las organizaciones subordinadas cuyo representante es un consejo, o en el Estado aristocrático. Siendo también aquí única la relación jurídica de representación —cada uno autoriza igualmente a los demás las acciones del consejo soberano del Estado aristocrático, de tal manera que cada uno reconocerá como suya cualquiera de estas acciones— habrá una persona única, que podrá, como anteriormente, designar al representante, al representado o a la relación del uno con el otro. Pero cuando el representante está compuesto por individuos múltiples, se requiere una condición suplementaria, a saber: que el representante pueda expresarse por una voz mayoritaria única:

Si el representante son varios hombres, la voz de la mayoría debe ser considerada como la voz de todos [...] con lo cual constituye la única voz que tienen los representados. Un representante compuesto de hombres en número par (y particularmente cuando su número no es grande, situación que a menudo tiene como resultado que las voces opuestas empaten) entonces resulta un sujeto mudo e incapaz de actuar.³⁸

A partir de aquí es posible explicar el pasaje más importante, pero también el más oscuro, del capítulo XVI: «Una multitud de hombres se convierte en *una sola* persona, cuando están representados por un solo hombre o una sola persona, de tal manera que esto actúe con el consentimiento de cada uno de los que integran esa multitud».³⁹ Detengámonos en esta primera frase para observar: 1. El primer uso de la noción de persona designa a la multitud de hombres representados. 2. Esta multitud sólo se convierte en una sola persona en la relación de representación, de la que la unicidad de la persona es un efecto. 3. El segundo uso

38. *Ibid.*, p. 221/p.167.

39. *Ibid.*, p. 220/p. 166.

de la noción de persona designa esta vez al representante. Cuando Hobbes dice que el representante debe ser «un solo hombre o una sola persona», no hay que entender que es una sola persona porque es un solo hombre, sabemos, en efecto, que el representante puede ser una persona única incluso cuando está compuesto por muchos hombres, como en el caso de un consejo. La noción de persona única es jurídica, es válida, pues, tanto si el representante es físicamente un solo individuo, como si es una multiplicidad de individuos. 4. La unidad de la persona del representante es un efecto de lo que Hobbes llama en este texto «el consentimiento», que es la autorización que cada individuo singular de la multitud otorga al representante de decir algo o realizar ciertas acciones en su nombre. Se puede concluir, pues, que el texto retrocede de condición en condición: el efecto enunciado en 2. tiene por condición el efecto enunciado en 4. La unidad de la persona del representante implica retroactivamente la del representado. La unidad de la persona del representante, fundamentada en la identidad del acto por el que cada individuo de una multitud desorganizada lo autoriza (la autorización puede ser limitada o ilimitada) a actuar y a hablar en su nombre, de rebote fundamenta la unidad de la persona del representado, es decir, hace pasar a la multitud desorganizada a la organización o a la unidad jurídica. Dicho de otro modo, se supone que cada uno de los individuos singulares actúa a través de los actos del representante; el acto del representante puede considerarse entonces como un acto colectivo de los individuos representados, que se convierten así en una sola persona. Se comprende ahora la frase siguiente del pasaje del capítulo XVI: «Porque es la *unidad* del que representa, no la unidad del representado, lo que hace a la persona *una*». Esta vez la noción de persona no designa específicamente ni al representante ni al representado, sino a la unidad del ser jurídico que ambos constituyen. Por último, «es el representante quien asume la persona, pero una sola persona». Esta vez la persona caracteriza la relación del representante con el representado. Siendo el representante y el representado una sola y única persona, puede decirse que el representante en sus actos

lleva o asume la persona del representado. Hobbes concluye el pasaje afirmando: «No podría concebirse la unidad de una multitud bajo otra forma». En efecto, el objetivo de la teoría de la representación es éste: proporcionar los medios jurídicos de pensar el paso de una multiplicidad de individuos singulares a la unidad de una persona jurídica dotada de una voluntad única que sea la de todos, sin presuponer que esta unidad esté ya dada en la multitud y sin abolir la multitud con la institución de la unidad. Vemos ya el interés fundamental que la teoría jurídica de la representación podrá tener para la teoría política. Permitirá concebir, a partir del acto de institución producido por la convención social, la unidad de un representante que confiere de rechazo a la multitud de individuos una unidad por la cual esta multitud se convierte en un cuerpo político o persona civil, que el representante soberano asume. Comprendemos también que la unidad del Estado se disuelve en el momento en que su representante desaparece y que con ello los individuos vuelven a caer en la multitud desorganizada del estado de naturaleza. La unidad jurídica de la persona artificial civil coexiste con la multitud natural de los individuos físicos; es lo que se trataba de pensar: «la unidad en la multitud». Al mismo tiempo, el concepto de persona civil reconstruido con la teoría de la representación jurídica será operatorio en lo sucesivo: las palabras y las acciones del soberano serán las del cuerpo político entero. Lejos de ser extraño al orden jurídico del Estado, el soberano será su fundamento y su garantía.

Pero antes de proseguir el análisis de las consecuencias políticas de la teoría de la representación, conviene estudiar el contenido jurídico de la convención que instituye una persona artificial, de la que la convención social que instituye la persona civil será un caso particular.

Como hemos visto, hay persona artificial cuando hay un representante cuyas palabras y acciones son atribuidas a un representado diferente del representante. Siendo jurídica esta atribu-

ción, supone una transferencia de derecho del representado al representante, que ahora se trata de aclarar:

Las palabras y las acciones de ciertas personas artificiales son reconocidas como suyas por quienes las representan. La persona es entonces el actor, y quien es dueño de sus palabras y acciones es el AUTOR. En este caso, el actor actúa en virtud de la autoridad que ha recibido. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama dueño (*dominus* en latín y *kýrios* en griego), en materia de acciones se llama autor. Y lo mismo que el derecho de posesión se llama dominio (*Dominion/Dominium*), el derecho a realizar una acción se llama AUTORIDAD (*Authority/Authoritas*). En consecuencia, se entiende siempre por autorización el derecho de realizar alguna acción, y realizado en virtud de la autoridad recibida, lo que se ha realizado en virtud de un mandato o un permiso (*by Commission or licence*) de aquel a quien pertenece el derecho.⁴⁰

El representante, en cuanto que el representado reconoce sus acciones como suyas, es el actor, y el representado el autor. ¿Cuál es el contenido jurídico de este reconocimiento que Hobbes llama autorización? La autoridad que el actor recibe del autor no viene a ser una pura y simple transferencia de derecho, tal como lo define el capítulo XIV del *Leviathan* con unos términos idénticos a los de los *Elements of Law* y del *De Cive*. Porque autorizar las acciones de un actor no es para el autor perder su derecho sobre las acciones que autoriza. Al contrario, las acciones del actor sólo pueden ser reconocidas como suyas por el autor, porque están realizadas en virtud de un derecho que es también suyo y que conserva siempre. Volvamos sobre el paralelismo que el texto establece entre el propietario y el autor: el propietario (*dominus*), igual que el autor, tienen un derecho, el uno sobre la cosa que posee, el otro sobre sí mismo y sus acciones. El propietario puede transferir su derecho a otro (en los términos del capítulo XIV del *Leviathan*), con ello pierde todo derecho sobre la cosa, que en lo sucesivo ya no será suya. Los *Elements of Law* y el *De*

Cive habían concebido en estos términos la transferencia del derecho realizada por el pacto social. Hemos visto en qué atolladero nos encontrábamos entonces: 1. Los individuos, al hacerse súbditos del soberano, se desposeían de todo derecho sobre sí mismos y sobre sus acciones, la voluntad del soberano les era pues totalmente extraña. 2. Esta pérdida total de derecho era incompatible con la teoría de los derechos inalienables, en particular con el derecho a la resistencia. Para que la noción de persona civil tenga un sentido, para que la voluntad del soberano sea la de los súbditos y para que la institución del Estado permita que subsistan los derechos inalienables de los súbditos (reafirmados en el capítulo XIV del *Leviathan*),⁴¹ es preciso concebir un tipo de transferencia de derecho que no desposea a los individuos de todo derecho sobre sí mismos, constituyendo un derecho sobre su derecho. La teoría de la autorización proporciona la solución a este problema. La convención por la que el autor autoriza ciertas (o todas las) acciones del actor, deja que subsista el derecho del primero, confiriendo al segundo un derecho de uso, por tanto un derecho subordinado al derecho del autor.⁴² Las acciones del actor se consideran como procedentes del autor, y éste actuará por medio del actor. Reconocer como suyas las acciones de algún otro es concederle el derecho a realizar unas acciones que nos comprometen. El actor adquiere, por así decirlo, un derecho de uso del derecho del autor para la categoría de acciones que estipula la convención que aprueban entre sí. La aplicación de esta teoría al plano político permite comprender que el derecho civil no suprime el derecho natural que los individuos tenían sobre sí mismos y sobre sus acciones, sino que, por el contrario, se fundamenta en él. Pero, al mismo tiempo, la constitución del derecho civil limita el derecho natural para impedirle que entre en contradicción consigo mismo, porque los súbditos no tendrán el derecho de no obedecer los mandatos del soberano, es decir, las leyes civiles. La convención social per-

40. *Ibid.*, p. 218/p. 163.

41. *Ibid.*, p. 192/pp. 131-132.

42. Cf. D. P. Gauthier, *op. cit.*, p. 124.

mite constituir un derecho sobre las acciones de los otros inconcebible en el estado de naturaleza.

La teoría de la autorización puede ahora extenderse a la transferencia de derecho sobre las cosas. En efecto, como hemos visto, el propietario puede transferir pura y simplemente su derecho sobre la cosa que posee, donándola o vendiéndola a otro, pero puede también autorizar a este otro a asegurar su mantenimiento, su gerencia o su administración. En este último caso, el propietario no pierde todo derecho, solamente confiere a otro un derecho de actuar que, como propietario, podía realizar él. Se constituye aquí también un derecho subordinado al derecho del propietario sobre la cosa. Puesto que la autorización concierne a las acciones relativas a una cosa determinada, el actor que recibe la autorización (el derecho subordinado) no representará al propietario sino a la cosa misma. Así se puede comprender el pasaje en el que Hobbes afirma:

Cosas inanimadas como una iglesia, un hospital, un puente, pueden estar personificadas por un rector, un director, un controlador. Pero las cosas inanimadas no pueden ser autores ni, por consiguiente, pueden dar autorización a sus actores. Sin embargo, los actores pueden recibir autorización para asumir su mantenimiento de los que son sus propietarios o gobernadores. Por tanto estas cosas no pueden ser personificadas mientras no exista alguna forma de gobierno civil.⁴³

La representación aquí es ficticia porque sólo ficticiamente la cosa es el autor de las acciones del actor.

Nos falta examinar las condiciones de validez de las convenciones de autorización. Este examen nos permite comprender por qué toda autorización supone la existencia del Estado. El pacto por el que el autor da al actor el derecho de actuar o de hablar en su nombre, es un permiso (*a licence*) o un mandato (*a com-*

mission). Entonces todo pacto concertado por el actor con un tercero en virtud de la autorización (permiso o mandato), compromete al autor como si la hubiese concertado él mismo. La acción del actor crea una obligación para el autor dentro de los límites de la autorización, pero no más allá de ellos. Todo pacto concertado por el actor con un tercero, en contra o fuera de la autoridad que el autor le ha dado, no compromete al autor: «Porque nadie está obligado a un pacto del que no es autor».⁴⁴ Entonces podrán presentarse dos posibilidades, o el pacto es nulo, o compromete al actor, que se habrá hecho autor en la convención con el tercero. Siendo la regla general que cuando «la autorización es evidente, el pacto obliga al autor y no al actor, así cuando la autorización es imaginaria, obliga al actor so lamento, porque no hay más autor que él».⁴⁵

Se puede considerar que hay dos tipos de mandato o de permiso que la teoría de la autorización hace posibles: 1. Un mandato limitado a una o varias acciones. 2. Un mandato ilimitado. En el caso de los mandatos limitados, el autor sólo está obligado por la acción del actor si éste puede hacer manifiesta su autorización, pero en el caso de que se saliera de sus límites, él sería el único responsable. Por tanto, en un mandato limitado, el actor está limitado a las cláusulas del mandato. Pero en el estado de naturaleza este tipo de mandato es totalmente imposible, ya que no hay ningún juez para decidir si se han respetado o no las cláusulas del mandato. El mandato, si procede, será simplemente verbal, pudiendo siempre afirmar el actor que él ha actuado en virtud de la autoridad que el autor le ha dado, y pudiendo éste negarlo siempre. En el estado de naturaleza todo mandato limitado está afectado de nulidad. Todas las convenciones entre los particulares suponen la existencia de un juez supremo, es decir, del Estado. Pero el Estado tiene que haber salido también de un pacto de autorización. La institución de la persona civil supone un tipo de mandato que fundamenta él mismo su propia validez. En otras palabras,

⁴³ *Lev*, XVI, p. 219/pp. 164-165.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218/p. 164.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 219/p. 164.

un mandato que no pueda ser recusado. Ahora bien, sólo el mandato ilimitado puede cumplir esta condición. En efecto, en el pacto social los individuos convienen entre sí autorizar todas las acciones del soberano. El enunciado mismo del pacto de cada uno con cada uno lo estipula así: «*Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea mi derecho de gobernarme a mí mismo, a condición de que tú le transfieras tu derecho y autorices todos sus actos del mismo modo*. Una vez hecho esto, la multitud así unida en una persona recibe el nombre de ESTADO, en latín CIVITAS».⁴⁶ En efecto, por este pacto es imposible para cualquier autor recusar un acto del actor, que se ha convertido en soberano. No puede suscitarse entre ellos ningún litigio, ninguna de las acciones del soberano se podrá considerar inválida o injusta por los súbditos. El autor estará ligado por cualquiera de los compromisos contraídos por el actor. Más aún, el actor, por el mandato ilimitado, se convierte en juez de las acciones del autor. El pacto social es un pacto muy particular, porque instituye un juez supremo, y con ello hace pasar a los individuos del estado de naturaleza al estado civil. Todas las palabras o acciones del soberano vuelven a los súbditos en forma de obligaciones. El pacto social fundamenta así él mismo su propia validez. El soberano, fuera de toda recusación posible, se convierte en el juez instituido de las acciones de los súbditos, y es el único que tiene el derecho de legislar y prescribir lo que se debe considerar justo o injusto, bueno o malo, en el Estado. En cambio, el soberano conserva el derecho de abandonar la soberanía o de transmitirla a otro. La sucesión de la cabeza del Estado depende de un acto jurídico y no de la herencia.

La representación política autofundamentadora de su propia validez podrá de rechazo fundamentar todas las otras formas de convención y de representación políticas o privadas. Desde el punto de vista de las relaciones entre súbditos, todos los contratos (por ejemplo, los contratos comerciales) y todas las repre-

46. *Ibid.*, XVII, p. 227/ p. 177.

sentaciones privadas (por ejemplo, la representación de los hijos por los padres o el tutor, o la representación de las cosas) se hacen posibles en la medida en que no están prohibidas por las leyes civiles. Están ahora garantizadas por la existencia de un juez supremo apto para resolver los litigios y dictar el derecho, y por la de un poder político capaz de hacer respetar las leyes. Desde el punto de vista político, la institución del soberano produce una inversión en la relación autor/actor, representado/representante, así como en la noción de autoridad. En efecto, desde que queda constituida la persona civil, puede decirse que el único autor político verdadero es el soberano, mientras que los súbditos se convierten en actores. Puesto que las palabras y las acciones del Príncipe vuelven a los súbditos en forma de obligaciones, éstos se convierten en actores de los mandatos del autor soberano. Hobbes formula esta inversión en términos explícitos en el *Leviathan*, en el capítulo XXVI dedicado a las leyes civiles:

Así pues, no sólo es indispensable que la ley esté significada, sino también que existan unos signos adecuados que indiquen su *autor* y su autoridad. *Quién es el autor, es decir, el legislador*, se supone que es conocido en cada Estado de forma manifiesta: se supone en efecto que *el soberano*, por haber sido instituido por el consentimiento de todos, es adecuadamente conocido por todos.⁴⁷

Los súbditos, por su parte, se convierten en actores, y así, a propósito de la violación de la ley civil, Hobbes escribe:

En esta violación de la ley el autor y el actor son ambos criminales. De ello se sigue que, cuando el hombre o la asamblea que detentan el poder soberano ordenan a un hombre que haga lo que es contrario a una ley preexistente, el cumplimiento de este acto queda enteramente excusado. En efecto, el soberano, por su parte, no debe condenarlo, por ser él su autor.⁴⁸

47. *Ibid.*, XXVI, p. 320/p. 291, el subrayado es nuestro.

48. *Ibid.*, XXVII, p. 346/p. 323.

Esta inversión de la relación inicial autor/actor implica también una inversión del acto de autorización que, desde el punto de vista político, solamente puede realizarlo el soberano. El soberano es quien autoriza, quien confiere a los súbditos un mandato (orden o permiso) y quien autoriza las leyes: «La autenticación sólo concierne en efecto al atestiguamiento y el registro de la ley y en modo alguno a su *autoridad, que reside solamente en el mandato del soberano*». ⁴⁹ La misma inversión afectará a la representación, no sólo el soberano podrá hacerse representar por unos ministros en los asuntos públicos, o por unos gobernadores en la administración de las provincias —que podrán actuar en su nombre— sino, mucho más, toda organización reglamentada subordinada, es decir, aquella en la que se ha instituido a un hombre o a una asamblea como representante (en los asuntos comerciales u otros) de las acciones de un grupo de individuos en el seno del Estado, sólo podrá constituirse por la mediación del representante soberano, que determina sus condiciones y sus límites de validez.

Vemos cómo la teoría de la representación política, que al principio era solamente un caso particular de la representación jurídica, es ahora la condición de validez de todas las otras formas de convención o de representación subordinadas.

Las consecuencias de la teoría de la representación sobre la teoría política son considerables. El *espacio público es en Hobbes un espacio jurídico*, el poder no tiene otro objetivo que garantizar su funcionamiento. El *Leviathan* establece una estructura jurídica del Estado que no tiene su equivalente en los *Elements of Law* o el *De Cive*. Las parejas de concepto en torno a las cuales se organiza: autor/actor, representado/representante, autorización/autoridad, hacen del Estado de Hobbes algo muy distinto de un frío monstruo. El acto de autorización ya no implica solamente la obligación de no-resistencia sino que crea para los súbditos —autores/actores— una obligación positiva de reconocer como suyas las palabras o las acciones (ley o mandato) del

soberano —actor/autor—. Además, la autorización ya no implica para los individuos la pérdida de su derecho natural sobre sí mismos, al contrario, crea un derecho civil que está fundado sobre él y que vuelve a los súbditos en forma de obligaciones, que aseguran una intersubjetividad y garantizan la paz. La institución del Estado confiere unos derechos nuevos al soberano, derechos directamente fundamentados en la convención social. La constitución del cuerpo político no deja ya al soberano como al exterior de la sociedad, detentador de un derecho natural del estado de guerra. La voluntad del actor/autor soberano es la voluntad de una persona civil del Estado, porque es la de cada autor/actor súbdito. Todo derecho concedido por el autor/súbdito al actor/soberano, vuelve al actor/súbdito bajo la forma de leyes del autor/soberano. Inversamente, los súbditos no son expoliados de todo derecho. Desde luego, evidentemente no tienen el derecho de no obedecer las leyes. Pero conservan su derecho natural, es decir, su libertad de actuar o no actuar allí en donde las leyes civiles no impongan ninguna obligación o prohibición. El derecho civil, que permite la distinción de lo mío y lo tuyo, da un contenido, una efectividad y una garantía al derecho de los súbditos.

El acto de institución inicial continúa sosteniendo cada momento de la existencia del Estado. Los súbditos no se dan ni se venden al soberano, por ello su obediencia depende de la garantía que éste aporte a la seguridad de su existencia individual. En el momento en que el Estado ya no puede asegurar su defensa, ellos recobran su derecho natural ilimitado del estado de naturaleza. La existencia de hecho del cuerpo político está sostenida por el temor sordo, siempre latente, de una regresión a la guerra civil. El poder mismo del soberano no es más que la suma del poder de cada uno de los súbditos: para el soberano, debilitar a sus súbditos es debilitarse a sí mismo. Que el soberano no esté obligado con respecto a los súbditos, que no esté sometido a las leyes civiles, no significa que el ejercicio del poder se reduzca a los caprichos de su voluntad arbitraria. En Hobbes, el discernimiento se hace eco de la prudencia que caracterizaba en Aristóteles a la virtud política. El soberano es a la vez el fundamento y la garantía del fun-

49. *Ibid.*, XXVI, p. 320/p. 293, el subrayado es nuestro.

cionamiento jurídico del Estado, es decir, en último recurso, de la paz civil. El abuso de poder, el mal ejemplo dado a los súbditos, el no-respetar las leyes naturales, serán causas de degeneración y de regresión a la guerra. Hay malos soberanos, es decir, unos soberanos que no conocen o no respetan las leyes que gobiernan el artificio político, que no saben o no quieren saber que, si una ley es siempre justa, debe además ser buena, es decir, necesaria para los súbditos. Hobbes lo sabe y lo repite. Pero la existencia humana no está nunca exenta de inconvenientes y, en resumidas cuentas, es mejor un mal soberano que la ausencia de Estado. El buen soberano es aquel que —a imagen del rey platónico no sometido a las leyes civiles y que dirige su acción a partir de la contemplación del mundo inteligible— fundamenta su acción sobre el conocimiento de las leyes naturales de Dios, cuyo principio fundamental es el de la equidad. Pero el soberano de Hobbes no saca su legitimidad ni del saber ni de Dios, sino de cada uno de los individuos que componen el pueblo. Ciertamente, el pacto social está concebido como realizado de una vez por todas e indisoluble, pero dista mucho de que «sin la ayuda de un arquitecto muy hábil» los hombres no estén «reunidos de otro modo que en un edificio resquebrajado, apenas capaz de durar tanto como ellos, y destinado sin duda a derrumbarse sobre la cabeza de sus descendientes». ⁵⁰ Si es cierto que el *Leviathan* tiene la función de enseñar a los súbditos sus deberes y a los soberanos sus derechos, también se puede decir que estos derechos se transforman en deberes, ⁵¹ y que en otro sentido el *Leviathan* tiene la finalidad de enseñar a los soberanos lo que deben hacer o no hacer para que el Estado se mantenga.

No obstante, queda una cuestión de primerísima importancia para la tesis hobbesiana del Estado. La hemos encontrado

50. *Ibid.*, XXIX, p. 363/p. 342.

51. Cf. el capítulo XXX del *Leviathan* titulado «De la función del representante soberano».

varias veces, pero sin tratarla en sí misma: se trata de la cuestión del derecho penal. Hobbes afirma que el derecho a condenar o infligir castigos está esencialmente ligado a la idea de soberanía y deriva del derecho a administrar la justicia. La existencia de este derecho no parece constituir un problema: ¿no es él quien debe engendrar el temor al poder y, correlativamente, el respeto a las leyes? Sin embargo, vamos a verlo, el derecho a castigar es, paradójicamente, el derecho público más difícil de plantear.

Capítulo X

Del derecho a castigar

There is a question to be answered, of much importance; which is, by what door the right, or authority of punishing in any case, came in.

Leviathan, XXVIII,
p. 353/p. 331

1. EL DERECHO A CASTIGAR COMO PROBLEMA

El Estado se compone de una relación de *dominación* del hombre sobre el hombre, fundada sobre la violencia legítima (es decir, sobre la violencia considerada legítima). El Estado no puede existir sino a condición de que los hombres dominados se sometan a la autoridad reivindicada por los dominadores. Entonces se plantean las cuestiones siguientes. ¿En qué condiciones se someten y por qué? ¿En qué justificaciones internas y en qué medios externos se apoya esta dominación?¹

En este texto de Max Weber, la definición del Estado y las cuestiones que suscita, atestiguan la incidencia de los problemas planteados por el pensamiento político de Hobbes hasta en la sociología de comienzos del siglo XX y, más allá de ésta, hasta

1. Max Weber, *Politik als Beruf*, trad. Julien Freund en *Le savant et le politique*, Plon, París, 1959, pp. 113-114.

nuestros días. La perspectiva y el contexto especulativo en el que Weber realiza sus análisis son, sin duda, muy diferentes de los que animaban el pensamiento de Hobbes,² pero esto no es óbice para que haya coincidencias e incluso recuperaciones, cuando, más allá de la diversidad de las situaciones de pensamiento, se trata de definir el orden político. Para limitarnos al texto citado, podemos decir que Weber coincide con Hobbes sobre la cuestión fundamental de la relación entre Estado y violencia. La dominación política no es cualquier tipo de dominación, el poder político se distingue de los otros tipos de poder. Homogeneizando el concepto de poder y disolviéndolo en una red de contactos o de relaciones de fuerza que cruza los mecanismos y las instituciones sociales, se pierde el concepto propiamente político del poder, y tal vez incluso el del poder, sin más.³ No es que el poder político sea el único en usar la violencia como medio: todo poder, más o menos manifiestamente, supone o engendra violencia (sea física o no). Además, no cabe definir el poder del

2. En este capítulo nos limitamos a la cuestión del fundamento del derecho a castigar, por ello limitamos nuestro examen a las tres grandes obras ético-políticas de Hobbes. Un examen completo de esta cuestión debería incluir el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*.

3. La pérdida del concepto propiamente político del poder es manifiesta en Foucault: «En este campo de las relaciones de fuerza es donde hay que intentar analizar los mecanismos del poder. Así, es posible escapar a este sistema Soberano-Ley que durante tanto tiempo ha fascinado al pensamiento político. Y, si es cierto que Maquiavelo fue uno de los raros —y aquí estriba sin duda el escándalo de su cinismo— en pensar el poder del Príncipe en términos de relaciones de fuerza, tal vez hay que dar un paso más, prescindir del personaje del Príncipe, y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza» (*La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, p. 128). Mejor dicho, es el concepto del poder a secas el que parece disolverse bajo la apariencia de su oscura omnipresencia: «Omnipresencia del poder: no porque tuviese el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se produce a cada instante, en todo punto, o en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, es que viene de todas partes» (*ibid.*, p. 122). Notemos que Foucault indica uno de los aspectos del pensamiento de Hobbes sobre la cuestión central para nuestro estudio del derecho a castigar (*ibid.*, p. 178).

Estado por el simple ejercicio de la violencia. Lo que caracteriza la dominación política es otro rasgo: no es el monopolio de la violencia, sino el monopolio de la violencia legítima. Sólo hay Estado cuando el uso del poder o de la fuerza está envuelto en un proceso de legitimación. Monopolio de la violencia legítima significa para Weber, que en esto sigue un planteamiento propiamente hobbesiano, que las agrupaciones o los individuos sólo tienen «el derecho a apelar a la violencia en la medida en que el Estado lo tolere: éste es entonces la única fuente del “derecho” a la violencia».⁴

La sociología de Weber, definiendo tres fundamentos de la legitimidad para explicar la estructura de la dominación, y dibujando así una tipología pura establecida a partir de una realidad histórica que sólo presenta unas «combinaciones muy embrolladas», se parece y se distingue a la vez del pensamiento político de Hobbes, que construye de manera puramente racional, es decir, anhistórica, el tipo puro, el prototipo de la soberanía. La diferencia entre los dos modos de pensar no afecta solamente al método, porque para Hobbes la conciliación del poder y del derecho, la regulación del poder por el derecho, en el poder del Estado, no pertenece solamente a la manera como los hombres, en un momento dado de su historia, se representan o justifican su sumisión a una dominación política, sino que depende, más profundamente, de una exigencia interna al concepto mismo de poder político, cuyo fundamento es posible mostrar racionalmente.

Se comprende que la cuestión del derecho a castigar sea un campo privilegiado para atestiguar el valor de este fundamento. El poder del Estado, la fuerza pública, se ejerce bajo la forma de una coerción, de la que el castigo es un caso particular. Conviene precisar que no discutimos el hecho: todo Estado pretende poseer el derecho de castigar, es decir, de aplicar un castigo al individuo reconocido culpable según su legislación interna. Esta pretensión es incluso la condición necesaria de su viabilidad. Tal vez nadie ha insistido más que Hobbes sobre este punto. Así, el

4. *Politik als Beruf*, op. cit., pp. 113-114.

Estado no puede subsistir «cuando no existe poder visible que los tenga [a los hombres] a raya, y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza».⁵ En cambio, discutimos la naturaleza de esta pretensión. Para llegar a este fundamento, hay que pasar de la necesidad de hecho a la justificación de derecho: mostrar el título en nombre del cual el Estado puede legitimar su pretensión. Hobbes aborda este problema en el capítulo del *Leviathan* sobre el castigo: «Hay que responder a una pregunta de gran importancia, a saber, por qué puerta penetra el derecho o autoridad de castigar en cada caso».⁶ Ahora bien, en el sistema de Hobbes, en principio es en el pacto social, como acto profundador⁷ del Estado, donde debe encontrarse el título buscado, puesto que de este pacto «derivan los derechos y las posibilidades (*the rights and faculties*) de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consenso del pueblo reunido».⁸ Así pues, el problema se puede precisar así: ¿permite el pacto social dar un fundamento *a priori* al derecho penal? Pero la dificultad subsiste porque, en el mismo capítulo sobre el castigo, Hobbes afirma a guisa de respuesta: «Nadie se supone que esté obligado por sus propios pactos a *no resistirse* a la violencia, y, en consecuencia, *nada podría permitir deducir que un hombre haya dejado a otro ningún derecho para ponerle violentamente las manos encima*».⁹ Conviene examinar, por tanto, primero la antinomia entre el derecho penal y el derecho a la resistencia, dentro de la concepción hobbesiana del pacto. Para abordar después las diferentes tentativas con las que Hobbes se esfuerza por superar esta antinomia, y llegar por último al principio de una solución que sustituya el fundamento *a priori* del derecho a castigar, imposible de encontrar, por un fundamento *a posteriori*.

5. *Lev.*, XVII, p. 223/p. 173.

6. *Ibid.*, XXVIII, p. 353/ p. 331.

7. Sobre el contrato social como acto profundador, cf. nuestro libro *La décision méthaphysique de Hobbes*, op. cit., pp. 241-254 y pp. 325-356.

8. *Ibid.*, XVIII, p. 229/p. 179.

9. *Ibid.*, XXVIII, p. 353/ p. 331, el subrayado es nuestro.

2. LA ANTINOMIA DEL DERECHO A CASTIGAR Y DEL DERECHO DE RESISTENCIA

Para precisar la antinomia, es importante definir sus términos. El derecho de resistencia y el derecho penal no son simétricos.

El primero es un derecho natural subjetivo que todo individuo natural posee, cualquiera que sea el contexto relacional en el que se desarrolle su existencia. Tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil, el individuo «no puede desposeerse del derecho a resistirse a los que le atacan de viva fuerza para quitarle la vida». ¹⁰ Este derecho está vinculado a la persona natural del hombre y está fundado sobre el principio ético fundamental según el cual: «Se considera que todo hombre, no sólo por derecho de naturaleza, sino también por necesidad de naturaleza, se esfuerza tanto como puede por obtener lo que es necesario para su conservación». ¹¹ Es evidente que abandonar nuestro derecho de resistencia sería contravenir este principio ético. Podemos añadir a esto tres observaciones.

En primer lugar, el derecho de resistencia no consiste solamente en resistirse a lo que podría poner directamente en peligro nuestra vida, sino también a lo que podría ponerla en peligro indirectamente, y a lo que, sin ponerla directa o indirectamente en peligro, podría afectar a las personas cuyas heridas o muerte nos sumirían en profundo dolor. ¹² Así, tenemos el derecho de resistirnos a aquel o a aquellos que quisieran atacarnos de viva fuerza para matarnos, causarnos heridas o apresarnos; pero también a aquel o a aquellos que quisieran impedirnos disfrutar del aire, del agua, del movimiento, del libre paso de un lugar a otro; y también a aquel o a aquellos que quisieran hacernos atestiguar en contra de nosotros mismos —cosa que sólo puede suceder en el Estado— o en contra de aquellos «cuya con-

10. *Ibid.*, XIV, p. 192/p. 132; cf. *EL*, I, XVII, 2, p. 88; *DCi*, II, 18, p. 177.

11. *Lev*, XV, pp. 209-210/ p. 152.

12. Cf. *ibid.*, p. 202/p. 154.

dena os hundiría en la aflicción: un padre, una esposa, un bienhechor». ¹³

En segundo lugar, se trata de un derecho absolutamente inalienable del hombre. Un pacto en el que un hombre se compromete a abandonar su derecho de resistencia a otro (quienquiera que sea) es siempre nulo. La enajenación del derecho de resistencia contravendría la razón o la causa que fundamenta toda transferencia de derecho: a saber, la *consideración* de algún bien para sí mismo. ¹⁴ Enajenar su derecho de resistencia consistiría, para el que lo enajena, en poner el objeto de su voluntad en contradicción con la causa que la dirige. El acto sería pues contradictorio, sólo podría ser el resultado de un error o de la ignorancia. Es evidente que no se podría fundamentar un derecho sobre el error o la ignorancia.

En tercer lugar, el derecho de resistencia, por ser absolutamente inalienable, escapa a los derechos que transferimos al soberano en el pacto. Define, pues, esta parte del derecho natural o de libertad que el individuo conserva en el Estado, incluso cuando ha abandonado su derecho sobre toda cosa. Recordemos que el derecho sobre toda cosa no se identifica con el derecho natural, sino que constituye la forma ampliada del derecho natural en el estado de guerra. ¹⁵ En el seno del Estado, el derecho de resistencia constituye la esfera de los derechos del hombre en cuyo nombre un individuo puede siempre legítimamente oponerse al poder político. La aplicación de este principio al castigo es clara: como el castigo «es una violencia, nadie está obligado a no oponerle resistencia». ¹⁶ El hombre, convertido en ciudadano, conserva, como hombre, un derecho de resistencia que no puede transmitir al Estado y que no procede de él. Los derechos del hombre no pueden ni perderse, ni ser recibidos.

13. *Ibid.*, XIV, p. 199/p. 140.

14. Cf. *ibid.*, p. 192/p. 131.

15. Sobre el *jus in omnia* como forma ampliada del *jus naturale*, cf. *La décision méthaphysique de Hobbes, op. cit.*, pp. 312-317.

16. *Lev*, p. 199/p. 140; cf. *DCi*, II, 18, p. 177.

En cambio, el derecho penal sólo puede existir dentro del Estado. Mejor dicho, pertenece exclusivamente al Estado. En primer lugar, si en el estado de naturaleza tenemos el derecho, en función del contexto relacional que en él se establece, de matar a otro hombre, no se trata de un castigo: no existe la instancia que pueda presentar una acusación o establecer una culpabilidad. En segundo lugar, en el edificio político, solamente el representante soberano está facultado para decidir un castigo, por oposición a los representantes de los sistemas de ciudadanos (*systemata civium*) —agrupaciones o asociaciones de súbditos, algunas de las cuales son unos cuerpos políticos subordinados— que se constituyen en Estado.¹⁷ El derecho a castigar es pues un derecho exclusivo —un monopolio— del Estado, tan constitutivamente vinculado a él que es a la vez un atributo inalienable de su soberanía y el signo de su poder absoluto:

Se asigna al soberano [en virtud del pacto social, como medio de alcanzar el fin de la institución política] el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o infamantes, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que previamente ha promulgado; o, si no hay una ley promulgada, según lo que él juzgue más apropiado para animar a las gentes a servir al Estado o a apartarlos de perjudicarla.¹⁸

En el Estado, la coexistencia de estos dos derechos inalienables esencialmente diferentes es una necesidad. Por un lado, el derecho de resistencia que tiene el hombre como hombre, subsiste en el ciudadano, y por el otro, el derecho penal es un atributo del Estado sin el cual las leyes y la justicia serían letra muerta. Ahora bien, ¿es concebible esta coexistencia necesaria? ¿Puede admitirse a la vez la existencia de un derecho penal del Estado y de un derecho de resistencia del hombre convertido en ciudadano?

17. Cf. *ibid.*, XXI, pp. 283-284/pp. 247-248.

18. *Ibid.*, XVIII, p. 235/p. 187; cf. *EL*, II, I, 19, p. 117.

En el caso de que un gran número de hombres haya resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el que cada uno de ellos espera la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de prestarse defensa y asistencia el uno al otro? Sin duda la tienen, porque no hacen más que defender sus vidas, cosa a la que el culpable tiene tanto derecho como el inocente.¹⁹

Este ejemplo, entre otros, parece atestiguar que el derecho del Estado a castigar (aquí, la condena a muerte de uno o de varios criminales) y el derecho de resistencia del individuo (aquí, la libertad de cada uno de los criminales a prestar ayuda a los otros para intentar defender mutuamente sus vidas) pueden coexistir aunque conflictivamente. Mejor dicho, «todos los hombres admiten la verdad de esto, porque hacen que hombres armados lleven a los criminales al suplicio o a la cárcel, a pesar del hecho de que estos criminales hayan aceptado la ley que los condena».²⁰ Lo que es decisivo, en esta coexistencia conflictiva, para determinar cuál de los dos derechos opuestos prevalece, es evidente que el poder del soberano porque, en principio, es incomparable con el de uno o varios súbditos: el soberano hace prevalecer el derecho penal del Estado, porque él detenta el poder público.

Sin embargo, la coexistencia así concebida presupone algo que hay que explicar, a saber, la existencia del derecho a castigar: ¿de dónde le viene este derecho al Estado? El derecho a castigar aparece al mismo tiempo que la soberanía; para explicarlo, hay que volver al pacto social. Ahora bien, paradójicamente, la cuestión, situada de nuevo a este nivel, lejos de conducir a una solución hace que surja la antinomia.²¹ Sabemos, en efecto, que en razón del carácter inalienable del derecho de resistencia: «Nadie se supone que esté obligado por sus propios pactos a no resistirse a la violencia, y, en consecuencia, nada permitiría llegar a la

19. *Ibid.*, XXI, p. 270/pp. 231-232.

20. *Ibid.*, XIV, p. 199/p. 139.

21. Cf. los análisis interesantes de Francesco Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milán, 1979, pp. 243-247.

conclusión de que un hombre haya dejado a otro el derecho para ponerle violentamente las manos encima».22

La antinomia se formula así: si el derecho de resistencia es inalienable, los súbditos nunca han concedido al soberano el derecho a castigarlos, derecho que no puede concebirse como un atributo esencial de la soberanía, procedente del pacto que instituye el Estado. Inversamente, si el derecho penal es un atributo inalienable de la soberanía, fundado en el pacto social, el derecho de resistencia no puede ser considerado como un derecho inalienable del hombre. Bajo esta contradicción, el edificio político se tambalea. Más aún, corre el peligro de derrumbarse, porque la antinomia se interioriza afectando a la relación entre el fin y los medios del Estado. Su fin es asegurar, con la paz y la seguridad, la preservación del ser y del bienestar de los ciudadanos; el medio que utiliza para conseguirlo es la existencia de un derecho a castigar, es decir, a suprimir su ser o su bienestar. ¿No tiene el Estado el poder de asegurar la perpetuación de la vida o de la vida cómoda, si no es apropiándose del derecho a interrumpirla o a hacerla penosa?

3. EL FUNDAMENTO IMPOSIBLE DE ENCONTRAR A PRIORI DEL DERECHO A CASTIGAR

Conviene considerar las tentativas sucesivas por las que Hobbes intenta superar la antinomia.

Desde los *Elements of Law*, encontramos a la vez el principio ético del derecho de resistencia inalienable en el hombre23

22. *Ibid.*, XXVIII, p. 353/p. 331.

23. «Lo mismo que era necesario que no se conservase nuestro derecho sobre todas las cosas, era necesario que se conservase nuestro derecho sobre ciertas cosas: sobre nuestro propio cuerpo, por ejemplo, el derecho a defendernos, que no se puede transferir, el derecho sobre el uso del fuego, del agua, del aire libre, de un lugar para vivir y, sobre todas las cosas necesarias a la vida» (*EL*, XVII, 2, p. 88). Observemos que Hobbes sugiere aquí claramente la distinción que hemos establecido en otra parte entre el derecho natural y el dere-

y la exigencia juridicopolítica de un derecho a castigar, indisoluble del derecho a administrar justicia. Así, el derecho a castigar está concebido como el mayor poder y el signo infalible de la soberanía:

En primer lugar, es una marca infalible de soberanía absoluta en un hombre o en una asamblea, que ninguna otra persona natural o civil tenga el derecho a castigar a este hombre o a disolver esta asamblea [...]. Porque, para castigar y disolver, siempre se requiere un poder mayor que el de los que son castigados o disueltos; y no se puede llamar soberano al poder del que existe uno mayor.24

Queda por saber en qué términos está pensada la relación entre el derecho de resistencia y el derecho a castigar. Ahora bien, lo sorprendente es que en el párrafo de los *Elements of Law* que acabamos de citar, el derecho a castigar está explícitamente fundado en la negación del derecho de los súbditos de resistirse al poder político:

Porque, no es posible resistirse de derecho a aquel a quien no se puede castigar de derecho; y aquel a quien no es posible resistirse tiene un poder de coerción sobre todos los otros, y puede por este medio formar y gobernar sus acciones a su voluntad; es decir, la soberanía absoluta.25

¿Es que han abandonado los hombres su derecho de resistencia al convertirse en súbditos o en ciudadanos del Estado? Eso parece afirmar otro pasaje de los *Elements of Law*: «Este poder de coerción consiste [...] en la transferencia del derecho de resistencia de cada hombre a aquel a quien ha transferido el poder de coerción. De ello resulta, pues, que nadie, en ningún Estado, tiene el derecho a resistirse a aquel o a aquellos a quienes ha confe-

cho sobre todas las cosas. La parte del derecho natural que cada uno conserva en el estado civil define la esfera de resistencia legítima al poder político.

24. *EL*, II, I, 19, p. 117.

25. *Ibid.*

rido este poder coercitivo o, como se acostumbra a llamar, la espada de la justicia».²⁶ Pero, si es posible transferir su derecho de resistencia, éste ya no es inalienable. La exigencia jurídicopolítica de fundamentar el derecho a castigar se asume a costa de una reconsideración del principio ético.

No obstante, la dificultad es tal que no se puede suponer que Hobbes no la haya visto. Un indicio permite atestiguarlo, la reserva que a la vez concluye y restringe el alcance del texto citado inmediatamente: «Suponiendo que la no-resistencia sea posible, *supposing the not-resistance possible*».²⁷ Ahí está el signo de que la no-resistencia del individuo al Estado no es ilimitada: «*For covenants blind but to the utmost of our endeavour*».²⁸ Ahora bien, es precisamente imposible para un individuo, tanto por necesidad de naturaleza como por derecho de naturaleza, no resistirse a un poder cualquiera, aunque sea el del Estado, cuando este poder ejerce una coerción sobre él. Sería un absurdo suponer que un individuo pueda elegir entre dos males, el peor.

Podemos pues concluir legítimamente que la tentativa de los *Elements of Law* de equiparar el derecho penal y el derecho de resistencia se salda con un fracaso. La dificultad queda entre paréntesis, como reservada para volverla a tratar después.

Hobbes vuelve a tratar de ella en el *De Cive*, en donde tematiza esta dificultad y se esfuerza por superarla precisando el concepto de derecho de resistencia, pero en un marco general, que era ya el de los *Elements of Law*. Tratándose del derecho a castigar, el *De Cive*²⁹ indica que su existencia se apoya en el hecho de que los hombres convienen —en el pacto social— no prestar auxilio al que debe sufrir un castigo. Y añade que la mayor parte de ellos observan bastante bien estos pactos, cuando el castigo no recae sobre ellos mismos o sobre sus allegados.

26. *Ibid.*, 7, p. 111.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Cf. VI, I, 5, p. 220.

Como vemos, el *De Cive* intenta, como los *Elements of Law*, fundamentar el derecho penal en la transferencia del derecho de resistencia, pero distinguiendo esta vez, dentro del derecho de resistencia en general, dos derechos: 1. el derecho de defenderse a sí mismo con ampliación a los allegados (aquellos cuyo sufrimiento o muerte nos haría penosa la vida); 2. el derecho a defender a otro cualquiera (aquel cuyo sufrimiento o muerte nos dejaría indiferentes). De los dos componentes del derecho de resistencia en general, sólo el primero sería inalienable, mientras que el segundo sería enajenable. El pacto social que fundamenta el derecho penal no implicaría abandonar todo nuestro derecho de resistencia, sino solamente una de sus partes. En este sentido, habría que diferenciar en el ciudadano un derecho de resistencia inalienable que conserva como hombre, y un deber de no-resistencia al que está obligado como ciudadano.

¿Es posible encontrar en esta distinción el medio de superar la antinomia, es decir, el medio de proporcionar un fundamento *a priori* (por el pacto social) al derecho penal, manteniendo a la vez el derecho de resistencia inalienable del hombre? A esta pregunta el *Leviathan* responde con una negativa:

En la institución de un Estado, cada hombre abandona el derecho de defender a otros, pero no el de defenderse a sí mismo. Se obliga también a ayudar a aquel que detenta la soberanía, cuando se trata de castigar a los demás; pero no cuando se trata de que el castigado sea él mismo.³⁰

Detengámonos un momento para observar que se trata de la solución propuesta por el *De Cive*. Pero en la frase siguiente Hobbes subraya explícitamente su insuficiencia:

Pactar esa ayuda al soberano para que éste castigue a otros, no es darle un derecho a castigar, a menos que quien pacta tenga este derecho. Es, por consiguiente, manifiesto que el derecho que

30. *Lev.*, XXVIII, p. 353/p. 331.

tiene para castigar el Estado (es decir, aquel o aquellos que lo representan), no está fundado en ninguna concesión o donación de los súbditos.³¹

En otras palabras, si el pacto social, concebido en los términos del *De Cive*, permite explicar el deber o la obligación de no-resistencia de un ciudadano cuando el soberano quiere castigar a un culpable, más aún, si permite igualmente explicar que el ciudadano tiene una obligación de ayudar al soberano a aplicar el castigo (con la reserva de que este castigo no recaiga sobre uno de sus allegados), en cambio, no permite fundamentar el derecho de castigar como tal. Por esta razón tan simple de que los individuos no han podido transmitir al soberano un derecho a castigar que ellos no poseían antes en el estado de naturaleza, tomarse la justicia por su propia mano, en nombre de su propia razón, infligiendo un mal (heridas o muerte) a otros, para reaccionar ante el peligro real o imaginario que representan para nosotros, no es castigar. Así pues, en el pacto social los individuos mal podrán dar al soberano un derecho que nunca han poseído como individuos. La imposibilidad de concebir un derecho a castigar de los individuos en el estado de naturaleza distingue esencialmente a Hobbes de Locke. Para éste, en el estado de naturaleza, «every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature». ³² Es que, de Hobbes a Locke, la ley de naturaleza cambió mucho de sentido y de entidad.

Al querer resolver la dificultad de los *Elements of Law*, el *De Cive* cae en el exceso contrario: mantener el carácter inalienable del derecho de resistencia (al menos en parte), haciendo problemática la idea de un fundamento *a priori* del derecho a castigar. Este derecho, como atributo esencial de la soberanía, parece que queda sin fundamento, suspendido en el vacío. Desde luego,

31. *Ibid.*, pp. 353-354/pp. 331-332.

32. Locke, *Two Treatises of Government*, II, II, 8, edición Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 272, trad. del *Second Treatise* por J.-F. Spitz con la colaboración de C. Lazzeri, PUF, París, 1994, pp. 7-8.

subsiste su necesidad, pero esta necesidad por sí sola no puede proporcionar una justificación racional en derecho. Ahora nos falta saber si el *Leviathan* contiene los recursos necesarios para superar los atolladeros en que se metieron los *Elements of Law* y del *De Cive*.

La especificidad de la doctrina juridicopolítica del *Leviathan* está, en primer lugar, como hemos visto, en la teoría de la autorización. Esta teoría permite pensar con un esfuerzo renovado el pacto social: la autorización que los individuos confieren al soberano se distingue fundamentalmente de la transferencia de derecho que reducía el pacto de sumisión de los *Elements of Law* y del *De Cive* a una enajenación.³³

La autorización no es una enajenación: al instituir el Estado, los individuos, convertidos en ciudadanos, no pierden todo derecho sobre sí mismos y sobre sus actos. Esta teoría permite una reestructuración completa de la doctrina política. Importa examinar sus consecuencias sobre la teoría del crimen ³⁴ y la del castigo.³⁵

En el capítulo XVIII del *Leviathan*, que lleva por título «De los derechos de los soberanos por institución», Hobbes, para mostrar que los ciudadanos no pueden cambiar la forma de gobierno y deponer al soberano, utiliza un argumento que no se encontraba en el pasaje correspondiente del *De Cive*.³⁶ El *De Cive* utilizaba dos argumentos: 1. deponer al soberano sería una injusticia contra los co-contratantes; 2. una injusticia contra el soberano al que los co-contratantes han transferido sus derechos. El *Leviathan* recoge estos argumentos, pero añade un tercero:

Por otra parte, si el que intenta deponer a su soberano, después de este intento, resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo (*the author of his own punishment*), puesto que, por institución, es autor

33. Cf. anteriormente el capítulo precedente «Del Estado».

34. Cf. *Lev*, XXVII.

35. *Ibid.*, XXVIII.

36. *DCi*, VI, 20, pp. 232-234.

de cuanto su soberano haga. Y como es injusto para un hombre hacer algo por lo que pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esta razón.³⁷

Vemos la vinculación precisa que este texto establece entre teoría de la autorización y teoría de la pena. Los individuos, en el pacto social, autorizan *todas* las acciones realizadas por el actor soberano. La consecuencia sobre la teoría de la pena es inmediata: el que comete una injusticia, en esta ocasión la injusticia por excelencia de intentar deponer al soberano, si fracasa, es él mismo el autor del castigo que el soberano le infligirá. Esta idea del criminal autor de su propio castigo ha hecho que los comentaristas³⁸ reinterpreten una distinción importante:

Permitiéndole [al soberano] *matarme*, no estoy obligado por ello a matarme a mí mismo si él me lo ordena. Una cosa es decir: *Mátame, o mata a mi compañero, si esto te place, y otra cosa es decir: me mataré, o mataré a mi compañero.*³⁹

La primera fórmula estaría contenida en el pacto social de autorización, pero no la segunda. Al autorizar al soberano a castigarme (eventualmente con la muerte), en cierto modo soy el autor indirecto de mi propio castigo.

No estamos todavía en la teoría hegeliana en la que la pena que «alcanza al criminal no es solamente justa en sí —además de justa, es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, la existencia empírica de la libertad, su derecho—, sino que es también un derecho propio del criminal mismo, es decir, un derecho puesto en su voluntad bajo la forma de su existencia empírica o de su acción»⁴⁰ y don-

37. *Lev*, XVIII, p. 229/p. 180.

38. Cf. D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, op. cit., p. 147. Francesco Viola (op. cit., pp. 243-247) critica de manera muy pertinente, según creemos, la interpretación de Gauthier.

39. *Ibid.*, XXI, p. 269/230.

40. Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, párrafo 100, trad. R. Derathé, Vrin, París, 1982, p. 143.

de «por el hecho mismo de que la pena se considera como el derecho propio del criminal, al castigarlo, se honra al criminal como un ser razonable».⁴¹ No sólo Hobbes no ha llegado ni llegará jamás a considerar la pena como un honor tributado al criminal, sino que incluso cuando, como en el texto citado, considera al criminal como el autor —indirecto— de su propio castigo, lo concibe como el resultado de una injusticia que el criminal comete con respecto a sí mismo, y no como su derecho.

Lo que separa fundamentalmente a Hegel de Hobbes se deduce claramente de la observación del párrafo 100 de los *Principios de la filosofía del derecho*. Esta observación está dedicada a una crítica de la tesis de Beccaria en el tratado *De los delitos y de las penas*, según el cual el Estado no detenta el poder de infligir la pena de muerte a un individuo, porque no puede presumirse que, en el contrato social, los hombres consientan en dejarse matar. Hegel critica esta tesis en nombre de una doctrina en la que «el Estado no está fundamentado en un contrato y su esencia sustancial no consiste en asegurar incondicionalmente la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos. Hay que decir, al contrario, que el Estado es una realidad más alta, que tiene derechos sobre la vida y la propiedad de los individuos y puede exigir su sacrificio». Hegel pretende refutar el argumento de Beccaria rechazando la idea de contrato y haciendo del Estado una realidad superior a los individuos. Pero, más fundamentalmente, la crítica de la teoría del contrato y de sus implicaciones sobre el derecho a castigar enfrenta a Hegel con Hobbes, porque éste presenta el problema en toda su generalidad, mientras que Beccaria sólo se queda en un caso particular. La teoría hobbesiana de la autorización es una teoría del contrato que asigna siempre, como finalidad del Estado, la preservación de la vida y de los bienes de los individuos. No puede ser considerada como la prefiguración de la doctrina de Hegel.

Observemos que Kant, en la *Doctrina del derecho*, también había criticado la tesis de Beccaria, pero manteniéndose en el mar-

41. *Principes de la philosophie du droit*, párrafo 100, observación.

co de una teoría del contrato. Para Kant, el criminal es castigado, no porque él haya querido la pena, sino porque ha querido una acción punible: «Porque ya no hay castigo cuando a uno le sucede lo que quiere, y es imposible *querer* ser castigado. Decir: quiero ser castigado si mato a alguien, no significa otra cosa que me someto, así como todos los otros, a las leyes que se convertirán naturalmente en leyes penales si hay criminales en el pueblo». ⁴² La solución kantiana se apoya en la distinción entre el yo como co-legislador y el yo como súbdito castigado por la ley.

La teoría hobbesiana de la autorización sin duda habría podido abrir el camino a una distinción entre el hombre como autor del contrato y el hombre como súbdito sometido a las leyes penales. Sin embargo, es forzoso reconocer que, lejos de recoger la tesis del capítulo XVIII para replantearse la doctrina del derecho a castigar, Hobbes parece descartarla deliberadamente cuando aborda explícitamente, en el capítulo XXVIII, el problema del fundamento de este derecho.

Es, por consiguiente, evidente que el derecho a castigar que ostenta el Estado (es decir, aquel o aquellos que lo representan) no se fundamenta en alguna concesión o donación de los súbditos. Pero también he mostrado anteriormente que antes de la institución del Estado, cada hombre tiene un derecho sobre todas las cosas, es decir, el derecho a hacer todo lo que juzgase necesario para su propia preservación, y por tanto, con vistas a esta preservación, a someter a cualquier otro hombre, a perjudicarlo o a matarlo. *Éste es el fundamento del derecho a castigar que ejerce cada Estado*: En efecto, los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, al despoarse de los suyos, le robustecen a éste para que use su derecho como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos. En resumen, no fue un derecho dado: se lo han dejado y sólo se lo han dejado a él; y con excepción de los límites impuestos por la ley de naturaleza, se lo han dejado tan entero como existe en el estado de simple naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino. ⁴³

¿Quién no ve aquí la dificultad considerable que se contiene en este texto? No solamente Hobbes no usa ya el concepto de autorización, ⁴⁴ sino que afirma explícitamente que la existencia del derecho a castigar no se deriva del pacto social. El fundamento del derecho a castigar está pura y simplemente referido al *right to every thing* que el soberano poseía como individuo en el estado de naturaleza. La reserva que introduce la referencia a los límites impuestos por la ley de naturaleza no parece tener un verdadero alcance, porque no se ve en qué podría limitar esta ley el derecho sobre toda cosa del individuo convertido en soberano con más eficacia de la que lo hacía con respecto al mismo individuo en el estado de naturaleza.

Examinemos las situaciones de difícil solución a que nos conduce este texto:

1. La teoría de la autorización se utiliza en el capítulo XVIII para fundamentar la doctrina de los derechos inalienables de la soberanía, de los que forma parte el derecho a castigar. Ahora bien, si este derecho ya no encuentra su fundamento en el pacto social de autorización, pierde al mismo tiempo el carácter que especifica los derechos de la soberanía y los distingue del derecho natural ampliado del estado de guerra.

2. Hobbes distingue a menudo la persona natural de la persona civil del soberano. Esta distinción es tanto más necesaria porque puede suceder que una persona civil única esté compuesta por varias personas naturales, sin que se reconsidere la unidad artificial de la soberanía, como ocurre en el caso de la aristocracia, en la que gobierna un consejo. Ahora bien, al dar como fundamento al derecho a castigar del Estado el derecho sobre toda cosa que el individuo-soberano (o los individuos que componen el consejo soberano) poseía antes del pacto, el derecho penal que-

42. Kant, *Métaphysique des moeurs*, I: *Doctrine du droit*, trad. A. Philomenko, Vrin, París, 1971, p. 218.

43. *Lev*, XXVIII, p. 354/pp. 331-332, el subrayado es nuestro.

44. Contrariamente a lo que afirma Gauthier (*op. cit.*, p. 148), no puede verse aquí una simple complicación de la teoría de la autorización, sino una verdadera negación de la capacidad del pacto de autorización para fundamentar directa o indirectamente el derecho a castigar, mientras que fundamenta directamente todos los otros derechos inalienables de la soberanía.

da reducido a ser solamente un atributo de la persona natural (o de las personas naturales, lo que lleva consigo problemas considerables) del soberano y no un atributo esencial del Estado.

3. Si el individuo soberano continúa disponiendo él solo de un derecho sobre toda cosa, en el ejercicio del derecho a castigar que se supone que deriva de él, se sale de la relación jurídica que se establece entre el soberano y un súbdito o ciudadano culpable, para entrar en la relación esencialmente no jurídica que se establece entre un individuo y sus enemigos. Pero entonces, la diferencia fundamental que Hobbes establece entre el castigo (como mal infligido a un ciudadano por la autoridad pública) y el acto de hostilidad (como mal infligido a un enemigo del Estado) ya no puede sostenerse. Si el ciudadano culpable por su crimen, pierde su ciudadanía y se convierte en enemigo del Estado, la noción misma de castigo pierde todo su sentido.

4. El derecho sobre toda cosa no puede fundamentar el derecho a castigar. Pufendorf lo ha dicho claramente:

Hobbes sostiene que el derecho de vida y muerte no viene originariamente del consentimiento de los súbditos, y que está únicamente fundado en el derecho que cada uno tenía en el estado de naturaleza de hacer lo que juzgase necesario para su propia conservación [...]. Pero el derecho a castigar es diferente del derecho a conservarse; mientras que el último conviene a cada uno, el otro, por ejercerse sólo sobre unos súbditos, no podría concebirse en la independencia del estado de naturaleza.⁴⁵

Dicho de otro modo, ni el derecho a castigar existe en el estado de naturaleza, ni el soberano puede conservar en el Estado el derecho sobre toda cosa, porque éste tiene como condición la guerra. Nos damos cuenta de la amplitud de la dificultad. Pufendorf intentará superarla afirmando que:

45. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, t. II, trad. Barbeyrac, Basilea, 1732, p. 371, reimpresión por el Centre de philosophie politique et juridique de la Universidad de Caen, 1987.

Del mismo modo que en materia de cosas naturales un cuerpo compuesto puede tener unas cualidades que no se encontraban en ninguno de los cuerpos simples de cuya mezcla está formado: igualmente, un cuerpo moral puede tener, en virtud de la unión misma de las personas de que está compuesto, ciertos derechos de los que no está formalmente revestido ninguno de los particulares, y cuyo ejercicio sólo pertenece a los conductores.⁴⁶

Lejos de superar los atolladeros de las obras anteriores, parece que el *Leviathan* los multiplique. Si bien se mantiene el derecho de resistencia inalienable del hombre, e incluso se refuerza, en cambio, el derecho a castigar parece encontrar sólo una apariencia de fundamento en el recuerdo de un arcaísmo (el derecho natural ampliado del estado de guerra) que corre el peligro de afectar en su propio interior a la estructura del Estado.

¿Debe decirse por ello que la antinomia del derecho de resistencia y del derecho penal sea insuperable? ¿La obra de Hobbes no comporta los recursos necesarios para fundamentar, si no directamente, al menos indirectamente el derecho a castigar del Estado? Es posible responder positivamente a estas preguntas cuando se sustituye el fundamento *a priori* (sobre el pacto social) del derecho a castigar, imposible de encontrar, por la búsqueda de un fundamento *a posteriori*.

4. CRIMEN Y CASTIGO: LA ÉTICA DEL SOBERANO Y EL FUNDAMENTO A POSTERIORI DEL DERECHO A CASTIGAR

Para poner de manifiesto este fundamento *a posteriori*, conviene examinar la doctrina del crimen y del castigo propuesta por el *Leviathan*. La teoría del crimen es a la vez jurídica y antropológica.

El crimen se sitúa primeramente en el plano jurídico, que lo distingue de la falta. Ésta consiste en una transgresión de la ley,

46. *Ibid.*, p. 370.

ya se trate de la ley natural o de la ley civil. Se puede hablar, pues, de falta tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil. La falta consiste en la intención deliberada de transgredir la ley, tanto si esta intención da lugar a un acto como si no lo hace. En el Estado, la falta conserva su valor moral, la intención deliberada debe afectar esta vez a la transgresión de las leyes civiles (que incluyen las leyes de la naturaleza) o al desprecio del legislador (porque este desprecio envuelve una transgresión de todas las leyes a la vez). No toda falta constituye necesariamente un crimen: si todo crimen es una falta, lo contrario no siempre es verdadero. Dos elementos permiten especificar el crimen. En primer lugar, el crimen implica no solamente la intención deliberada, sino también el acto por el cual se comete algo contrario a la ley. En segundo lugar, es necesario que exista un juez para establecerlo e imputarlo a alguien. Y es en esto en lo que el crimen compete al derecho.

La explicación de las causas y de las consecuencias del crimen se sitúa en el plano antropológico. Esta explicación tiene dos funciones: indicar por qué los hombres se inclinan a cometer actos contrarios a las leyes civiles que se supone que los protegen, y establecer una escala de gravedad de los crímenes. La antropología del crimen es interesante en la medida en que atestigua la modificación que se produce en la dinámica de las relaciones interhumanas dentro del Estado, con respecto a aquella que prevalecía en el estado de naturaleza. En efecto, todo crimen resulta de un defecto de comprensión, de un error de razonamiento o de una repentina violencia de las pasiones. Si nos fijamos en el tercer punto, vemos que las pasiones (por ejemplo, la gloria) que alimentan el deseo de aumentar indefinidamente nuestro poder (en particular los poderes instrumentales: riqueza, amigos, reputación) son causas de crímenes más peligrosos para el Estado que las que resultan de otras pasiones (por ejemplo, el odio, la concupiscencia, la codicia, etc.). La diferencia está en que las primeras corren peligro de causar una regresión de las relaciones interhumanas en una dinámica que era precisamente la del estado de guerra, y por tanto llevar a la destrucción del Estado.

Como la teoría del crimen, la teoría del castigo pretende primero conferirle un estatuto jurídico. Ésta es su definición:

*Un CASTIGO es un daño infligido por la autoridad pública a aquel que ha realizado u omitido una acción que esta autoridad juzga como una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté con ello tanto más dispuesta a la obediencia.*⁴⁷

Tres puntos caracterizan el castigo.

En primer lugar, como mal infligido por la autoridad pública, el castigo se distingue de la venganza. Cuando un hombre se toma la justicia por su mano como hombre privado, comete un acto de venganza. Sólo el soberano en su persona civil está capacitado para infligir un castigo al criminal.

En segundo lugar, el castigo supone que un individuo sea culpable de haber transgredido una ley. Se comprende así que las circunstancias que podrían impedir a un ciudadano tener conocimiento de una ley civil (por ejemplo, la no-publicación de la ley), que por tanto transgrediría sin saberlo, constituyen ya excusas totales, ya circunstancias atenuantes, que suprimen o aligeran el crimen y, como consecuencia, el castigo. La asignación legal de la transgresión y el estatuto jurídico del castigo permiten distinguirlo de un acto de hostilidad. El acto de hostilidad tiene en efecto el carácter de un mal infligido fuera de la legalidad civil.

Sin embargo, importa distinguir dos casos. Por una parte, el caso en el que el acto hostil es ejercido por el soberano contra un individuo que no pertenece o ya no pertenece al Estado. Por otra parte, el caso en el que el acto de hostilidad se realiza por el soberano contra un ciudadano. En el primer caso, el acto de hostilidad está justificado, puesto que se ejerce contra un enemigo (actual o virtual) del Estado, o contra un rebelde (el que ha rechazado explícitamente el compromiso que hacía de él un ciudadano). El rebelde se pone a sí mismo fuera de la legalidad civil, no puede por tanto ser objeto de un castigo, sino que sufre «en calidad

47. *Lev*, XXVIII, p. 353/p. 331.

de enemigo del Estado». ⁴⁸ El rebelde es un ciudadano que se ha convertido en enemigo. En cambio, en el segundo caso, es decir, cuando el soberano ejerce el acto de hostilidad contra un ciudadano de pleno derecho, este acto, sin ser civilmente ilegal, es moralmente ilegal. No es civilmente ilegal, porque el soberano no está sometido a las leyes positivas que prescribe, en cambio, es moralmente ilegal, porque el soberano está obligado a respetar las leyes de naturaleza que comprenden una obligación para con Dios.

Sabemos que Hobbes examina en varias ocasiones los actos moralmente ilegales que un soberano comete cuando condena al inocente, cuando inflige un mal sin condenación pública, etc. Ahora bien, de este examen se deduce que el acto de hostilidad ejercido contra el ciudadano es no sólo moralmente condenable, sino también políticamente inconsecuente. Sólo puede ser el resultado «de la torpeza de los gobernantes, ignorantes de las verdaderas reglas de la política». ⁴⁹ Existen, desde luego, malos soberanos, ignorantes o crueles, que ejercen actos de hostilidad contra sus súbditos. Pero estos gobernantes son políticamente unos irresponsables, considerando sus funciones o sus deberes como representantes del Estado. En primer lugar porque, actuando así, un soberano se pone a sí mismo en la condición de un simple individuo que actúa con su persona natural o privada. Después y sobre todo, porque siembra uno de los gérmenes que debilitan y acaban por destruir la institución que representa. Lo mismo que, al debilitar a sus súbditos el soberano se debilita a sí mismo, así también cometiendo actos de hostilidad contra los ciudadanos, pone a la institución política en contradicción consigo misma. El mal soberano no comete solamente una injusticia para con Dios, pone en tela de juicio de manera más o menos grave, más o menos irreversible, la existencia del Estado.

Por ello, en virtud de la obligación moral de las leyes de naturaleza y de la prudencia política, es decir, del arte de gobernar,

48. *Ibid.*, p. 356/334.

49. *Ibid.*, XIX p. 251/p.205.

cuyo primer principio es *salus populi*, un soberano digno de este nombre no debe cometer actos de hostilidad contra sus súbditos. El respeto a las leyes de naturaleza y el conocimiento del arte de gobernar definen lo que podemos llamar una ética del soberano, que consiste en un pleno ejercicio de la soberanía con todos sus derechos, pero también con sus deberes. ⁵⁰ Tomando libremente un concepto de Weber, podría caracterizarse esta ética del soberano como una ética de la responsabilidad. Ésta en Hobbes contiene una dimensión moral y una dimensión política, porque envuelve la consideración de los efectos o de las consecuencias de un acto. Así, instruir al pueblo sobre el fundamento de la ley civil, dictar buenas leyes (es decir, leyes necesarias para el bien del pueblo), no cometer actos de hostilidad contra los súbditos, son, entre otros, los caracteres esenciales de la ética del soberano como ética de la responsabilidad.

En tercer lugar, la dimensión política de esta ética está inscrita en la finalidad del castigo: disponer la voluntad de los hombres a la obediencia. Así, cuando el soberano inflige un castigo más severo que el que está fijado y prescrito por la ley, «lo que llega por añadidura no es un castigo, sino un acto de hostilidad». ⁵¹ El exceso del mal infligido no tiene por objeto disponer a los hombres a la obediencia. Igualmente, cuando el mal infligido es menor que la satisfacción obtenida por el crimen, este mal es menos un castigo que el precio o el pago del crimen: en vez de disponer a la obediencia, incita a la transgresión de las leyes.

Así pues, define al castigo no solamente el hecho de que proceda de la autoridad pública, sino también el respeto a los procedimientos que deben gobernar su ejercicio. Ahora bien, si, como hemos visto, el fundamento *a priori* del derecho a castigar sigue siendo imposible de encontrar, la ética del soberano puede sin duda proporcionarnos un sustituto. En otras palabras, el derecho a castigar, que no podía fundamentarse en el pacto social, encuentra la justificación de su existencia en las modali-

50. *Cf. Lev*, XXX.

51. *Ibid.*, XXVIII, p. 355/333-334.

dades de su ejercicio. La imposible fundamentación primera en la convención es sustituida por una fundamentación segunda en el arte de gobernar. Si el soberano está a la altura de la soberanía, es decir, si sólo ejerce la violencia cuando la culpabilidad de un súbdito está jurídicamente establecida, a partir de una ley públicamente declarada, y conforme a la pena prevista, puede decirse que esta violencia adquiere en la conciencia de los súbditos una justificación de derecho.

Más profundamente quizá que ningún otro pensador político, Hobbes, al no querer eludir las dificultades inherentes a la búsqueda de un fundamento del derecho a castigar en el marco de una teoría del contrato, abre la vía a una solución que es sin duda todavía la nuestra. ¿Tenemos hoy en día los medios de fundamentar el derecho penal de otro modo que sobre la modalidades de su ejercicio?

Cuarta parte

HOBBS EN EL ESPEJO DE DOS CONTEMPORÁNEOS

De la remodelación de Hobbes de algunos de los conceptos fundamentales de la política se deducen dos enseñanzas primordiales. En primer lugar, Hobbes distingue el concepto de soberanía del de propiedad, resaltando uno de los problemas centrales de la filosofía política moderna: el de saber cómo una multiplicidad de voluntades particulares pueden dar origen a una voluntad política pública única. En segundo lugar, Hobbes elabora un modelo jurídico para resolver el problema del origen y de la estructura del Estado.

Vamos a ver cómo dos de sus contemporáneos critican estos puntos: son Filmer y Pascal. De un lado, Filmer opone explícitamente a la teoría de la institución de Hobbes un retorno a la teoría patrimonial del poder político. De otro, Pascal opone implícitamente al modelo jurídico del pacto social una concepción de la institucionalización de la fuerza en derecho. La creencia de Hobbes en los efectos políticos de la razón queda sustituida por un análisis de la razón de los efectos, que desemboca en una crítica desmistificadora de lo político.

Capítulo XI

Hobbes y Filmer: *regnum patrimoniale y regnum institutum*

1. EL JUICIO DE FILMER

With no small content I read Mr. Hobbes' book *De Cive*, and his *Leviathan*, about the rights of sovereignty, which no man, that I know, hath so amply and judiciously handled I consent with him about the rights of exercising government, but I cannot agree to his means of acquiring it. It may seem strange I should praise his building and yet mislike his foundation, but so it is.¹

En cierta manera, ya está dicho todo en esta apreciación de Filmer. Para dar cuenta de su lectura de la política de Hobbes, es necesario elucidar esta paradoja que le hace aprobar el edificio desaprobando sus fundamentos, es decir, aceptar la doctrina de los derechos de la soberanía, rechazando la teoría de la institución en que se basa. ¿El concepto hobbesiano de soberanía puede conservar el mismo contenido cuando se lo separa de los conceptos de derecho natural y del pacto social, para colocarlo de nuevo en una doctrina que hace del «right of fatherhood»² el fundamento de la «royal authority»?³ Así formulada, la pregunta requiere una respuesta negativa: el concepto de soberanía está evidentemente ligado al marco doctrinal en el que está cons-

1. Sir Robert Filmer, *Observations Concerning the Originall of Government*, en *Patriarcha and Other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 184-185.

2. *Patriarcha*, I, 3, p. 6.

3. *Ibid.*

truido. La soberanía según Bodin no es idéntica a la soberanía según Filmer y ésta no es idéntica a la que propone Hobbes. Sin duda hay entre Filmer y Hobbes numerosas convergencias reales, sobre las que volveremos a hablar, pero también hay divergencias fundamentales que afectan al concepto de soberanía y explican la posteridad sin común medida de sus obras. Esta doble relación entre Filmer y Hobbes sólo puede comprenderse si se percibe la existencia de una diferenciación importante en la obra del segundo. En cierto sentido, no hay una sino dos teorías del fundamento de la soberanía en Hobbes. Ahora bien, se supone que estas dos teorías están de acuerdo con una definición idéntica de los derechos de la soberanía. Se trata de la distinción entre los conceptos de *regnum patrimoniale* y *regnum institutivum*.⁴ La crítica filmeriana de Hobbes consiste en privilegiar el primero en contra del segundo, es decir, oponer a Hobbes a sí mismo. ¿Cuál es el valor de esta crítica? ¿El doble fundamento de la soberanía en Hobbes se interioriza en un desdoblamiento del concepto de soberanía? ¿Cómo comprender que los derechos políticos que se le atribuyen sean reconocidos como idénticos? ¿Puede decirse que Filmer, siguiendo un camino evidentemente distinto de Hobbes,⁵ sostiene hasta el final una doctrina del fundamento de la soberanía, que Hobbes también había considerado, pero que en última instancia había superado con la doctrina institucional de la voluntad soberana y de los derechos públicos?

Para responder a estas preguntas, examinaré tres puntos: 1. las convergencias de Filmer y Hobbes sobre la soberanía; 2. los con-

4. Filmer, *Observations*, p. 185, cf. los pasajes correspondientes en las obras de Hobbes, *DCi*, IX, 10, p. 260; y *EL*, II, IV, 10, p. 135. En el *De Cive*, Hobbes opone *regnum patrimoniale et monarchia institutiva*, igualmente en los *Elements of Law* la oposición está entre *patrimonial kingdom* o *monarchy by acquisition*, por una parte, y *monarchy by institution*, por otra.

5. Como sabemos, Filmer escribió su *Patriarcha* en fases sucesivas, pero en todo caso antes de que Hobbes elaborase la primera versión de su doctrina política en 1640. Sin embargo el *Patriarcha* sólo tuvo una publicación póstuma en 1680, veinte años después de la muerte de su autor.

ceptos de *regnum patrimoniale* y *regnum institutivum*; 3. voluntad soberana privada o voluntad soberana pública.

2. CONVERGENCIAS SOBRE LA SOBERANÍA

Numerosos son los puntos de convergencia o analogías de Filmer y Hobbes sobre la soberanía. Para los dos pensadores la teoría política no tiene la función de escrutar los secretos del arte de gobernar, los *arcana imperii*, sino definir el contenido de los derechos de la soberanía y, por extensión, de la obediencia de los súbditos. Ahora bien, si de momento dejamos a un lado la oposición fundamental sobre el origen y la justificación teórica de la soberanía, podemos decir que Filmer y Hobbes están de acuerdo sobre su carácter absoluto. Lo cual quiere decir para ellos: *a*) que el soberano no es responsable ante ninguna otra autoridad humana, sino solamente ante Dios; *b*) que ningún otro poder terrestre puede ser comparado al suyo; *c*) que la soberanía reside por entero en la voluntad de aquel que la detenta; *d*) que el pueblo, como tal (Hobbes mantiene, como hemos visto, un derecho de resistencia inalienable del *individuo*, volveremos sobre ello) no dispone de ningún derecho de resistencia y que no puede cambiar la forma del gobierno o al detentador del poder.

Filmer: I see non then how the children of Adam, or of any man else, can be free from subjection to their parents. And this subjection of children is the only fountain of all regal authority, by the ordination of God himself. It follows that civil power not only in general is by divine institution, but even the assignment of it specifically to the eldest parent, which quite takes away that new and common distinction which refers only power universal as absolute to God, but power respective in regard of the special form of government to the choice of the people. Nor leaves it any place for such imaginary pactions between kings and their people as many dream of.⁶

6. *Patriarcha*, I, 3, p. 7.

Hobbes: And whosoever thinking sovereign power too great, will seek to make it less; must subject himself, to the power, that can limit it; that is to say, to a greater. The greatest objection is, that of the practise; when men ask, where, and when, such power has by subjects been acknowledged. But one may ask them again, when, or where has there been a kingdom long free from sedition and civil war. In those Nations, whose Common-wealths have been long-lived, and not been destroyed, but by foreing war, the subjects never did dispute of the sovereign power.⁷

Dejando aparte la justificación patriarcalista o contractuista de la soberanía, Filmer y Hobbes están de acuerdo en los elementos constitutivos de su naturaleza. Esta convergencia se prolonga en la doctrina de los derechos de la soberanía. Sabemos que Hobbes hace una deducción rigurosa y una clasificación de los derechos a partir de la institución y de la finalidad del Estado,⁸ en cambio Filmer es mucho más sumario, subraya que hay tres derechos necesariamente ligados a la soberanía: derechos de vida y de muerte, de declarar la guerra y de concertar la paz.⁹ Estos derechos son también unas marcas de la soberanía, porque son inseparables de ella y expresan su carácter último e irresistible.¹⁰

A partir de estas posiciones sobre la soberanía, se comprende que Filmer y Hobbes puedan converger acerca del estatuto de la ley civil. Ambos la definen como el mandato de un superior:

Filmer: We all know that a law in general is the command of a superior power.¹¹

7. *Lev*, XX, pp. 260-261/p. 219.

8. *Ibid.*, XVIII, pp. 228 s./p. 178 s.

9. Estos tres derechos se vuelven a encontrar naturalmente en la deducción hobbesiana de los derechos de soberanía.

10. *EL*, II, I, 19, pp. 117-118.

11. *Patriarcha*, III, 9, p. 45.

Hobbes: ... law, properly is the word of him, that by right hath command over others.¹²

Esta definición afecta tanto a la ley divina como a la ley civil, por ser la primera un mandato de Dios y la segunda un mandato del soberano. La soberanía civil está concebida como el poder de dictar y derogar la ley. El legislador soberano trasciende las leyes que establece que, según Filmer, son solamente sus instrumentos.¹³ La adopción por Filmer del principio de Ulpiano *Princeps legis solutus est*¹⁴ gobierna el conjunto del tercer capítulo del *Patriarcha*:

There can be no laws without a supreme power to command or make them. In all aristocracies the nobles are above the laws, and in all democracies the people. By the like reason, in a monarchy the king must of necessity be above the laws. There can be no sovereign majesty in him that is under them. That which giveth the very being to a king is the power to give laws; without this power he is but an equivocal king.¹⁵

A estas tesis hacen eco las de Hobbes:

1. The Legislator in all Common-wealths, is only the Sovereign, be he one Man, as in a Monarchy, or one Assembly of men, as in a Democracy, or Aristocracy [...].

2. The Sovereign of a Common-wealth, be it an Assembly, or one Man, is not Subject to the Civil Laws. For having power

12. *Lev*, XV, p. 217/p. 160.

13. *Patriarcha*, III, 3, p. 39.

14. *Ibid.*, 8, p. 45.

15. *Ibid.*, p. 44. El mismo pasaje continúa: «It skills not which way kings come by their power, whether by election, donation, succession or by any other means, for it is still the manner of the government by supreme power that makes them properly kings, and not the means of obtaining their crowns» (*ibid.*). Esta tesis, según la cual no es tanto la manera como un rey ha llegado al poder como el ejercicio del poder supremo lo que hace de él propiamente un rey, parece en cierto sentido limitar el alcance del patriarcalismo en la elaboración del concepto de soberanía.

to make and repeal Laws, he may when he pleaseth, free himself from that subjection, by repealing those laws that trouble him, and making of new, and consequently he was free before.¹⁶

La convergencia de las concepciones de los dos pensadores sobre la ley civil, *Statute Law*, se traduce por una posición casi idéntica sobre la *Common Law*, derecho común o costumbre común del reino. Una costumbre, por antigua que sea, no podría conferir a un uso la autoridad de una ley. Ni el tiempo transcurrido, ni la experiencia adquirida, ni la jurisprudencia de los jueces subalternos pueden conferirle esta dignidad. Si la *Common Law* puede asumir el estatuto de una legislación, es únicamente en la medida en que posee, al menos indirectamente, el derecho de mandato del soberano. Para Filmer,¹⁷ las costumbres no se han convertido en leyes a causa de su antigüedad, al contrario, originariamente tenían este carácter de ley, conservado a pesar de la desaparición progresiva del recuerdo de su origen: la voluntad soberana. Lo que percibimos como costumbres eran al principio mandatos no-escritos de los reyes. La explicación de Hobbes, aunque se inspira en el mismo principio, es algo diferente: la costumbre no era originariamente una ley, pero se convierte en ley porque está indirectamente autorizada por el soberano. En efecto, éste puede significar su voluntad de diferentes maneras: el silencio es una de ellas, porque es el indicio de un consentimiento. Si el soberano deja que una costumbre se establezca, se puede pensar legítimamente que la consiente y que, al mismo tiempo, la quiere.

Sin embargo, el principio central por el cual el príncipe no está ligado por las leyes civiles, está integrado en el concepto de soberanía de una manera sensiblemente diferente en Filmer y en Hobbes. Para el segundo, el que el príncipe no esté sometido a

16. *Lev*, XXVI, pp. 312-313/p. 283.

17. *Patriarcha*, III, 9, 45.

las leyes es un atributo esencial de la soberanía: la voluntad actual del soberano es la que dicta la ley, si esta voluntad es contraria a una voluntad anterior significa simplemente que una nueva ley sustituye a la antigua. Este principio es el encargado de asegurar la lógica de la institución jurídica suprimiendo la posibilidad de una contradicción entre las leyes. La doctrina hobbesiana excluye toda teoría de la derogación del derecho común. En cambio, en Filmer, la trascendencia del soberano con respecto a las leyes toma la forma de una teoría de la prerrogativa, o del poder de derogar el derecho común. En efecto, si el derecho común es en general justo y bueno, en caso de necesidad es preciso corregirlo apelando a unos medios extraordinarios, es decir, a la absoluta e indefinida autoridad del príncipe.¹⁸ La prerrogativa real está definida en su campo, sus medios y su finalidad, es decir, el estado de urgencia, el uso del poder absoluto fuera del derecho común, la salud del pueblo. La prerrogativa del rey, lejos de poner a los súbditos en una condición servil y onerosa, permite, entre otras funciones, corregir o suavizar lo tiránico que podría tener una aplicación demasiado severa del derecho. Filmer recupera por su cuenta el principio: *Summum jus, summa injuria*.¹⁹

Vemos cómo, sin ser idénticos en todos los puntos, las teorías de la soberanía de Filmer y de Hobbes convergen en puntos muy importantes. ¿Cómo explicar, entonces, su divergencia radical en el fundamento de la soberanía? ¿Cómo explicar que el uno sostenga que el derecho de paternidad y la subordinación de los hijos son el verdadero fundamento de la soberanía, mientras que el segundo dice todo lo contrario, que sólo la libertad natural —a la que se suma la igualdad natural— de los hombres y el pacto social proporcionan los verdaderos principios? ¿Esta divergencia total sobre sus fundamentos no afecta al concepto mismo de soberanía?

18. *Ibid.*, 11, p. 49.

19. *Ibid.*, 8, p. 44.

3. «REGNUM PATRIMONIALE» Y «REGNUM INSTITUTIVUM»

En sus *Observations Concerning the Originall of Government*, Filmer se muestra perplejo: ¿Por qué Hobbes ha fundado su teoría de la soberanía en el derecho de naturaleza y el pacto social, cuando disponía del concepto de *regnum patrimoniale*, con el que él mismo había definido una vía muy diferente y más coherente para fundamentarla?

La pregunta de Filmer está perfectamente justificada. En efecto, en Hobbes hay no una sino dos concepciones del fundamento de la soberanía. Esta distinción comienza al final del capítulo que trata de las causas de la constitución de los cuerpos políticos de los *Elements of Law*²⁰ y del *De Cive*.²¹ En efecto, dos razones llevan a los hombres a someterse a otro hombre: porque lo temen, o porque lo consideran capaz de protegerlos. La primera actitud es la de los vencidos que, en una guerra, se someten al vencedor para salvar la vida, la segunda es la actitud de los que todavía no han sido vencidos pero que temen serlo. La traducción política de esta distinción es la siguiente: cuando los hombres se someten del primer modo, «de ello resulta un cuerpo político, por así decirlo, naturalmente».²² El *De Cive* explica este «naturalmente» por el hecho de que la *civitas* tiene aquí su origen en el poder natural.²³ En cambio, cuando los hombres se someten de la segunda forma, es decir, en virtud del acuerdo y del consentimiento de varios, el cuerpo político es entonces un Estado, un *common-wealth*.²⁴ Haciendo eco a los *Elements of Law* que distinguen los *commonwealths* (en el sentido restringido) de los *bodies politic patrimonial and des-*

20. *EL*, I, XIX, 11, p. 105.

21. *DCi*, V, 12, pp. 215-216.

22. *EL*, I, XIX, 11, p. 105: «And when many men subject themselves the former way, there ariseth thence a body politic, as it were naturally».

23. *DCi*, V, 12, p. 215.

24. Aunque en los *Elements of Law*, el término *commonwealth* pueda valer igualmente como una denominación general para los dos géneros de cuerpos políticos (*EL*, I, XIX, 11, p. 105).

potical, el *De Cive* concluye: «Hinc est quod duo sint genera civitatum, alterum *naturale*, quale est *paternum et despoticum*; alterum *institutivum*, quod et *politicum* dici potest».²⁵ Hay dos géneros de ciudad: la una es natural, paternal y despótica, en ella el amo se adueña de los ciudadanos a su antojo; la otra es por institución y política, los ciudadanos establecen por su propia voluntad un amo —un hombre o una asamblea— con poder absoluto. Que aquí, a pesar de las vacilaciones del vocabulario de Hobbes,²⁶ se trata de dos formas de Estado y no solamente de la oposición entre una dominación natural paternal o despótica no política, por una parte, y la ciudad (*civitas*) o Estado (*commonwealth*) propiamente instituida y política, por otra, lo atestiguan dos textos totalmente paralelos de los *Elements of Law* y del *De Cive*.

The same family if it grow by multiplication of children, either by generation or adoption; or of servants, either by generation, conquest, or voluntary submission, to be so great and numerous, as in probability it may protect itself, then is that family called a *Patrimonial kingdom*, or monarchy by acquisition; wherein the sovereignty is in one man, as it is in a monarch made by political institution. So that whatsoever rights be in the one, the same also be in the other. And therefore I shall no more speak of them, as distinct, but as of monarchy in general.²⁷

El reino patrimonial (*patrimonial kingdom/regnum patrimoniale*) es una monarquía por adquisición con las mismas pro-

25. *DCi*, V, 12, p. 216.

26. En particular, como hemos subrayado anteriormente, sobre el término de *commonwealth* en los *Elements of Law*.

27. *EL*, II, IV, 10, p. 135. El texto paralelo a éste en el *De Cive* es el siguiente: «*Paterfamilias, liberi servique* ejus, virtute imperii paterni, in unam personam civilem coaliti, *FAMILIA* dicitur. Eadem, si multiplicatione *prolis et servorum* acquisitione numerosa fiat, ita ut sine belli inserta alea subjugari non possit, appellabitur *REGNUM PATRIMONIALE*. Quod quamquam vi acquisitum differat a *monarchia institutiva* origine et modo constituendi, constitutum tamen omnes easdem habet proprietates, et idem est utrobique imperii jus, ut non sit opus quidlibet de iis seorsim dicere» (IX, 10, p. 260).

piedades y los mismos derechos que las monarquías de institución. Se comprende que Filmer pueda preguntarse por qué razón Hobbes introduce su derecho de naturaleza y su *regnum institutum*, que no están conformes ni con la experiencia ni con la razón ni con las Escrituras. Y tanto más, porque Hobbes confiesa, según Filmer, en primer lugar, que el padre era originariamente, es decir, antes de la existencia del Estado, un soberano absoluto, que tenía derecho de vida y muerte sobre los miembros de su familia, y después, que una gran familia, considerando los derechos de soberanía, es una pequeña monarquía.²⁸

A partir de ahí la lectura filmeriana de las doctrinas de Hobbes concernientes al derecho natural, la ley natural y la convención social instituyente, consistirá en una crítica que pretende subrayar sus implicaciones inverosímiles, impracticables e incluso contradictorias.

Según Filmer, el derecho natural presenta al menos cuatro dificultades importantes: 1. Su definición como libertad que cada uno tiene de usar su poder para preservar su vida²⁹ es incompatible con la idea también hobbesiana de una soberanía pre-política del padre.³⁰ 2. Este derecho de naturaleza supone que consideremos a los hombres como si salieran repentinamente de la tierra —como setas— sin obligaciones los unos para con los

28. *Observations*, p. 185. Las tesis de Hobbes se encuentran, la primera (el padre como soberano absoluto) en *Lev*, XXX, p. 382/p. 363, y la segunda (la gran familia considerada como una pequeña monarquía) en *Lev*, XX, p. 257/p. 214.

29. Cf. *Lev*, XIV, p. 189/p. 128.

30. Es cierto que Hobbes escribe en *Lev*, XXX, p. 382/p. 363: «[...] originariamente el padre de cada hombre era también su señor soberano», o también en *EL*, II, IV, 8, p. 134: «Children therefore, whether they be brought up and preserved by the father, or by the mother or by whomsoever, are in most absolute subjection to him or her, that so bringeth them up, or preserveth them».

otros,³¹ lo cual es contrario a la experiencia y a las Escrituras. 3. Además, el derecho natural conduce a una teoría del estado de naturaleza que obliga a concebir que Dios ha creado a los hombres en una condición peor que la de cualquier bestia, como si no hubiese establecido para ellos otro fin que una destrucción mutua. De hecho, suponiendo que no hubiese ningún poder natural que tenga a raya a los hombres por el temor, la concepción hobbesiana del estado de guerra ya no sería creíble: para explicarla habría que suponer, lo que sería contrario a la verdad, que Dios fue avaro en su creación y que no tuvo los suficientes bienes y lugares en el mundo. 4. Por último, en la medida en que el derecho natural y la ley natural se enraízan en el mismo deseo de preservar la propia vida, su contenido es idéntico, contrariamente a lo que Hobbes afirma, cuando hace consistir el uno en la libertad y la otra en la obligación.

En lo que concierne al pacto social, Filmer subraya también tres dificultades importantes, que le quitan no sólo toda realidad, sino incluso toda racionalidad. El pacto social remite a unas condiciones imposibles de reunir: 1. supone un pacto universal que no podría producirse ni en el más pequeño de los reinos; 2. los términos en los que está formulada son contradictorios, porque renunciar a su derecho natural es renunciar al derecho de preservar su vida; 3. si, como pretende también Hobbes, ningún hombre está obligado por los términos de su sumisión a cumplir un mandato del soberano, con el pretexto de que sería peligroso o poco honorable, de ello resulta una destrucción del fundamento mismo de la obediencia.

Podemos ahora volver a tratar una cuestión que planteábamos en la introducción de este estudio: ¿Se puede decir que Filmer, siguiendo otro camino distinto del de Hobbes, sostuviera hasta el final la concepción del fundamento de la soberanía con-

31. Cf. Filmer, *Observations*, pp. 187-188. Los pasajes correspondientes de Hobbes se encuentran en *DCi*, VIII, 1, p. 249 y en *EL*, II, III, 2, p. 27.

siderada por Hobbes bajo el nombre de *regnum patrimoniale*? A esta pregunta podemos ahora responder tanto sí como no. Sí, porque en Hobbes ya el *dominium paternum*³² por el que los hijos están «en la sujeción más absoluta con respecto a aquel o a aquella que (así) los cría o los preserva»,³³ confiere a esta dominación paterna unos títulos idénticos a los de la soberanía política. No, porque de manera constante Hobbes reafirma que:

The title to dominion over a child, proceedeth not from the generation, but from the preservation of it; and therefore in the state of nature, the mother in whose power it is to save or destroy it, hath right thereto by that power.³⁴

En este texto de los *Elements of Law* y de los que le corresponden en el *De Cive* y el *Leviathan*, Hobbes se opone a Filmer en dos puntos fundamentales: 1. El acto natural de engendrar no constituye en modo alguno un título de dominación, por consiguiente no se podría fundamentar en él la sujeción de los hijos, y menos todavía la autoridad real; 2. No es el padre sino la madre la que, en el estado de naturaleza, es el primer detentador del derecho de dominación sobre el hijo, porque ella es la primera en asumir la función de preservarlo. El patriarcalismo de Filmer se encuentra así doblemente puesto en tela de juicio en sus raíces. Pero hay más, si la naturaleza no basta para fundamentar la dominación sobre el hijo, es porque todo título de dominación se apoya en última instancia sobre un pacto. ¿Qué pacto puede establecer un hijo con su madre? Evidentemente este pacto no es necesariamente explícito, basta con que *se suponga* que el hijo promete su obediencia a cambio de la preservación de su vida.³⁵ Se comprende que Filmer señale y rechace esta tesis, que destruye

32. Cf. *EL*, II, IV, en totalidad, y *DCi*, IX, en totalidad, *Lev*, XX, en totalidad.

33. *EL*, II, IV, 8, p. 34.

34. *EL*, II, IV, 3, p. 132; cf. *DCi*, IX, 2-3, pp. 255-256; *Lev*, XX, 253-254/pp. 208-209.

35. Cf. *EL*, II, IV, 3, pp. 132-133; *Lev*, XX, p. 253-254/pp. 208-209.

todo su sistema, según la cual la dominación paterna y, más generalmente, toda dominación se basa en un contrato. Pero de ese modo, ¿no pierde el concepto hobbesiano de *regnum patrimoniale* el contenido patriarcal y naturalista que Filmer buscaba en él?

4. VOLUNTAD SOBERANA PRIVADA O VOLUNTAD SOBERANA PÚBLICA

Las relaciones doctrinales entre Filmer y Hobbes sobre la soberanía son complejas. Las convergencias sobre su carácter absoluto y sobre los derechos que se les atribuyen, paradójicamente, están sostenidas por una divergencia capital sobre el fundamento natural o contractual de la soberanía. La cuestión que se plantea ahora es saber si la significación política del concepto de soberanía no tiene, en última instancia, un contenido diferente en cada uno de los dos pensadores. Como vamos a ver, esta divergencia es a la vez real e importante. Decíamos antes que la podrían enmascarar parcialmente los elementos de una definición de la soberanía en términos de propiedad, que encontramos en los *Elements of Law* y el *De Cive*, con respecto a las cuales el *Leviathan* se emancipa casi completamente. Lo hemos mostrado en páginas anteriores,³⁶ el poder político está concebido en las dos primeras obras como un *dominium* detentado por el soberano bajo la forma de una propiedad plena y entera, en el caso del *regnum patrimoniale*, o bajo una forma usufructuaria, en el caso del *regnum institutum*. Ahora bien, Filmer considera la soberanía y fundamentalmente en términos de propiedad. Así, partiendo del derecho de paternidad (*right of fatherhood*), fundamenta la autoridad real (*royal authority*) ya inmediatamente, como en el caso de Adán, ya mediatamente, por una teoría de la herencia de la jurisdicción suprema. Filmer define así los rasgos de una monarquía señorial, en la que se concibe al rey como el propietario del poder sobre los súbditos:

36. Cf. anteriormente el capítulo VIII «De la propiedad».

It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and in their right succeed to the exercise of supreme jurisdiction. And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their fathers.³⁷

La consecuencia más directa de esta definición de la soberanía en términos de propiedad según Filmer y según el autor de los *Elements of Law* y del *De Cive*, es la reducción de la voluntad soberana a una voluntad particular y privada. Para Filmer, el problema de la relación entre esta voluntad y las voluntades de los individuos que componen el Estado no se plantea; en el caso de Hobbes, en cambio, la cuestión se plantea pero no está resuelta: la voluntad soberana, en sus dos primeras obras, es exterior y extraña a la de los súbditos, porque es particular y privada.

La divergencia fundamental entre Filmer y Hobbes sobre el concepto de soberanía se ve claramente con la aparición en el *Leviathan* de una nueva concepción de la voluntad soberana como voluntad, no ya privada, sino pública. Ahora bien, evidentemente Filmer en sus *Observaciones* no comprende la nueva significación que Hobbes confiere a la soberanía, volviendo a definir la persona pública con la ayuda de los conceptos de representación y de autorización.³⁸ Dos puntos permiten demostrarlo: el derecho de resistencia y la noción de persona única del Estado.

En primer lugar, Filmer considera que hay una contradicción completa entre la idea de un derecho de resistencia, absolutamente inalienable del individuo, y la existencia del Estado. Recogiendo textualmente ciertas afirmaciones del *Leviathan*, como «un hombre no puede renunciar al derecho de resistirse a quien

37. *Patriarcha*, I, 8, p. 10. Cf. la definición dada por Jean Bodin de la monarquía señorial en *Les Six Livres de la République*, II, II, Fayard, París, 1986, vol. 2, pp. 34-35.

38. Cf. anteriormente el capítulo IX «Del Estado».

le asalta por la fuerza para arrancarle la vida; lo mismo puede decirse de las heridas, la esclavitud y el encarcelamiento»; «un pacto por el que yo me comprometo a no defenderme de la violencia con la violencia, es nulo»; «al derecho de defender la propia vida y los medios de vivir no puede renunciarse»,³⁹ Filmer afirma que sostener tal derecho en el Estado es abrir la puerta al uso de la violencia contra el soberano, más aún, es incluso prohibirse concebir una salida del estado de guerra. Con eso mismo a Filmer se le escapa completamente el hecho de que, estableciendo la existencia de unos derechos inalienables del individuo, Hobbes se proporciona precisamente los medios de definir el pacto social en unos términos distintos de los de la enajenación.

Después Filmer deja escapar el sentido de la noción de persona única del Estado, reduciendo esta unicidad a la unidad de un individuo y concluyendo que Hobbes no concibe la posibilidad de otro gobierno que no sea la monarquía.

It seems Mr. Hobbes is of the mind that there is but one kind of government, and that is monarchy. For he defines a commonwealth to be one person, and an assembly of men, or «real unity of them all in one and the same person», the multitude so imited he calls a commonwealth. This is monlding of a multitude into one person is the generation of his great *Leviathan*, the king of the children of pride. Thus he concludes the person of a commonwealth to be a monarch.⁴⁰

Lo que se ha perdido en este texto es el esfuerzo de Hobbes de pensar en la noción de soberano como representante y actor, con la transformación de una multiplicidad de voluntades individuales en una voluntad soberana única. Esta transformación se realiza sustituyendo la teoría de la transferencia o de la enajenación del derecho por una teoría de la autorización. En efecto,

39. *Observations*, p. 195. En el texto citado, Filmer se refiere textualmente a tres pasajes del *Leviathan*, que son los siguientes: XIX, p. 192/p. 132; *ibíd.*, p. 199/ p. 139; *ibíd.*, p. 196/p. 136.

40. *Ibíd.*, p. 193.

la autorización permite concebir la existencia de una voluntad soberana pública dotada de derechos políticos que no anulan, sino todo lo contrario, suponen la existencia y la permanencia de los derechos de los súbditos. Se reconoce aquí uno de los problemas centrales de la filosofía política moderna, aquel el cual comienza la definición de una soberanía pensada en unos términos distintos de los de propiedad y dominación: una voluntad soberana que no sea ya solamente privada sino verdaderamente pública.

CONCLUSIÓN

Las consideraciones de Filmer sobre Hobbes nos proporcionan una sugerencia sobre la divergencia de las doctrinas políticas de los dos pensadores. Esta sugerencia afecta al uso que hace Hobbes del término *common-wealth*:

I wish the title of the book had not been of a commonwealth, but of a weal public, or commonweal, which is the true word carefully observed by our translator of Bodin *De Republica* into English. Many ignorant men are apt by the name of commonwealth to understand a popular government, wherein wealth and all things shall be common, tending to the levelling community in the state of pure nature.⁴¹

Al lamentar que el título completo del *Leviathan* incluya el término *common-wealth*, república, en lugar de *common-weal*, riqueza o bien común, Filmer deja escapar una dimensión fundamental de la *common-wealth* de Hobbes que, sin abrir la puerta a la idea de un gobierno popular, sólo es *common-weal* en la medida en que es *common-will* (voluntad política común).

41. *Observations*, p. 186.

Capítulo XII

Hobbes y Pascal: dos modelos de teoría del poder

1. MÁS ALLÁ DE LAS CONVERGENCIAS

A menudo se subrayan¹ las convergencias en las concepciones antropológicas y políticas de Hobbes y de Pascal. Estas coincidencias se refieren a puntos tan importantes como la teoría de la expansión del yo humano, la universalización del deseo de dominación, la doctrina de las relaciones interhumanas, la necesidad de la existencia de una instancia política que disponga de la espada de la justicia,² etc. Podemos pensar, sin temor a equivocarnos, que Pascal había leído o, al menos, oído hablar de Hobbes, en particular de su *De Cive*. Algunas afirmaciones de Pascal sobre la conducta colectiva de los hombres o sobre la necesidad del poder parecen, si no simples repeticiones, al menos plagios de la postura de Hobbes. La mayor parte de las veces Pas-

1. Las referencias a los textos de Pascal están tomadas de la edición de las *Oeuvres complètes* de Louis Lafuma, Le Seuil, París, 1963 (con indicación de la página y de la columna A o B, cuando no se trata de los *Pensées*). Evidentemente es posible remitirse con gran provecho a la edición en curso de las *Oeuvres complètes* de Jean Mesnard, Desclée de Bouwer (aparecidos cuatro tomos).

2. Sobre estos puntos, cf. Pierre Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Les Belles Lettres, París, 1975, pp. 229-270; François Tricaud, «Pascal disciple de Hobbes?», en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XX, n.º 61, 1982, pp. 121-134; Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, París, 1984; Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987, pp. 293-309; Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, París, 1993.

cal parece reconocer en ellas una verdad al menos parcial, que él se esfuerza por restituir a un nivel de lectura determinado. No tenemos la menor intención de volver a tratar y reexaminar estas repeticiones y desplazamientos de Pascal. No sólo porque se ha hablado mucho en este sentido, sino también, y sobre todo, porque nos parece que, a pesar de sus concomitancias reales, las políticas de Pascal y de Hobbes son de un espíritu muy diferente, sobre todo cuando se considera la cuestión de la naturaleza y del funcionamiento del poder político. Hobbes y Pascal parecen darnos dos modelos distintos de teoría del poder. Para procurar demostrarlo, examinaremos tres puntos que permiten determinar las divergencias entre los aspectos políticos: 1. institución o intitucionalización; 2. adecuación o inadecuación; 3. efectos de la razón o razón de los efectos. En cada uno de estos niveles desarrollaremos las tesis y los argumentos de Hobbes, no tanto en sí mismos como para resaltar la especificidad de las posiciones de Pascal.

2. INSTITUCIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN

El punto crucial de la doctrina política de Hobbes es la teoría de la institución contractual del Estado. La distinción entre Estado de institución y Estado por adquisición no afecta al carácter central de la noción de institución. Por oposición a esta doctrina de la institución jurídica explícita o implícita del poder, Pascal formula una teoría de la institucionalización de la fuerza en derecho, que tiene un sentido diferente.

Para comprenderlo, basta con examinar la crítica a la que Pascal somete los conceptos de Hobbes que sirven de base a la teoría de la institución: naturaleza humana, derecho natural, ley natural y contrato.

a) *Naturaleza humana*. La crítica pascaliana de la noción de naturaleza humana en primer lugar no es política sino teológica. A la descripción hobbesiana del despliegue de la vida personal

individual e interhumana a partir de una definición unívoca de la naturaleza humana, Pascal opone que no hay una sino dos naturalezas del hombre. Así, haciendo eco a los *Escritos sobre la Gracia*, que recogen la distinción agustiniana de dos estados de naturaleza humana, el fragmento 131 de los *Pensamientos* declara: «¿No es claro como el día que la condición del hombre es doble? Porque si el hombre nunca hubiese sido corrompido, gozaría en su inocencia de la verdad y de la felicidad seguramente. Y si el hombre nunca hubiese sido otra cosa que corrompido, no tendría ninguna idea ni de la verdad, ni de la beatitud. [...] Concebimos pues que la condición del hombre es doble».

Pero aquí se nos podrá objetar que el concepto hobbesiano de naturaleza humana conviene al segundo estado de la naturaleza humana según Pascal. Las cosas no son tan simples: la consonancia es sólo superficial. Porque, precisamente, el paso de una naturaleza primera a una naturaleza segunda del hombre parece hacer problemático el concepto mismo de naturaleza humana. En efecto, ¿por qué el hombre tendría solamente dos naturalezas, por qué no tendría más? En efecto, en el fragmento 129 puede leerse: «¡Cuántas naturalezas en el hombre! ¡Cuántas vocaciones!» El concepto mismo de naturaleza humana parece vacilar: «La costumbre es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero ¿qué naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural? Me temo mucho que esta naturaleza no sea ella misma más que una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza».³ En el fragmento 419 Pascal afirma sin rodeos: «La costumbre es nuestra naturaleza». En otras palabras, la idea de una naturaleza fija y asignable al hombre parece desvanecerse. No se sabe exactamente lo que en el hombre depende de la naturaleza y lo que depende de la costumbre. Esta desconstrucción del concepto unívoco de naturaleza humana se extiende también a las nociones de derecho natural y de ley natural.

3. *Pensées*, fr. 126.

b) *Derecho natural*. El concepto de derecho natural está sometido a un examen crítico en los *Tres discursos sobre la condición de los Grandes*: no hay un derecho natural que fundamente naturalmente una dominación sobre las personas o sobre las cosas. Hay una igualdad natural de los hombres, igualdad que, lejos de encontrar su expresión en la idea de un derecho natural, funciona como una crítica de la ilusión de tal derecho.⁴ Lo que se llama derecho no es más que el fruto del azar o de la voluntad de algunos legisladores. En otras palabras, solamente hay derecho positivo, sobre el que están fundamentados en definitiva toda posesión y todo dominio.

c) *Ley natural*. Hay una ley natural o justicia natural, pero ya no es accesible a la razón humana. La ley natural a la que hacía referencia la XIV Provincial⁵ está en los *Pensamientos* si no perdida, oscurecida por la pérdida de la naturaleza primera del hombre. Así, escribe Pascal:

Confiesan que la justicia no está en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales, comunes en todo país. Sin duda alguna lo sostendrían a porfía si la temeridad del azar, que ha sembrado las leyes humanas, hubiese encontrado al menos una que fuese universal. Pero la gracia es tal que el capricho de los hombres está tan diversificado que no hay ninguna [...]. Hay sin duda unas leyes naturales, pero esta bella razón corrompida lo ha corrompido todo.⁶

4. *Trois discours sur la condition des Grands*, p. 366 B: «¿Qué se sigue de esto?, que debéis tener, como este hombre del que hemos hablado, un pensamiento doble; y que si tratáis a los hombres según su rango, debéis reconocer en vuestro fuero interno, con sinceridad, que no tenéis nada que por naturaleza esté por encima de ellos. Si la opinión pública os pone por encima del común de los hombres, que la vuestra os haga descender y os mantenga a ras de los demás, pues éste es vuestro estado natural».

5. *Les Provinciales*, XIV carta, p. 436 A: «He aquí, padres míos, los principios de la tranquilidad y de la seguridad pública, que han sido recibidos en todos los tiempos y en todos los lugares, y sobre los que todos los legisladores del mundo, sagrados y profanos, han establecido sus leyes, sin que ni siquiera los paganos hayan hecho excepción a esta regla, si no es cuando no es posible evitar de otro modo la pérdida de la castidad o de la vida».

6. *Pensées*, fr. 60.

Como la ley natural ya no es directa ni positivamente accesible a la razón humana, se comprende que «la justicia y la verdad son dos puntos tan sutiles, que nuestros instrumentos son demasiado romos para tocar en ellos exactamente».⁷

d) *Contrato social*. De este análisis de las nociones de derecho natural y de ley natural resulta la inutilidad y la no validez de la noción de pacto social, en el doble estatuto de acontecimiento y de estructura jurídica que le confería Hobbes, para explicar la existencia del Estado. ¿Qué es lo que en Pascal sustituye a la concepción hobbesiana del contrato? Esencialmente dos cosas, en primer lugar, una dialéctica de la fuerza y de la justicia explicada en particular en los fragmentos 81, 85 y 103 de los *Pensamientos*.⁸ Esta dialéctica, que parece siempre redundar en beneficio de la fuerza, comprende también la exigencia de una justificación inmanente al establecimiento de esta fuerza. Este tipo de relación entre la fuerza y la justicia no es hobbesiano. Tanto en los *Elements of Law* como en el *De Cive* o en el *Leviathan*, más bien la impotencia de la fuerza para asegurar una dominación absoluta es la que abre la problemática jurídica del contrato. En Hobbes, el derecho no está fundamentado en la fuerza. En segundo lugar, una teoría de la formación del poder político desarrollada en el fragmento 828: «Figurémonos que los vemos comenzar a formarse». Ahora bien, este texto está constituido por cinco momentos que definen la concepción pascaliana de la institucionalización: 1. un deseo universal de dominación; 2. la guerra que de él resulta no es de cada uno contra cada uno, sino de

7. *Ibid.*, fr. 44.

8. «No pudiendo hacer que sea forzoso obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza. No pudiendo fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que lo justo y lo fuerte se juntasen y se hiciese la paz, que es el bien soberano» fr. 81.

«(De aquí) viene el derecho de la espada, porque la espada da un verdadero derecho» fr. 85.

«Y así no pudiendo hacer que lo que es justo fuese fuerte, se hace que lo que es fuerte sea justo».

un partido contra otro; 3. toma del poder por un cierto partido; 4. sustitución de unas reglas positivas de derecho por el ejercicio de la fuerza para asegurar la perennidad de la dominación; 5. indicación del modo como se realiza esta sustitución, que es en verdad una institucionalización de la fuerza en derecho:

Aquí es en donde la imaginación comienza a desempeñar su papel. Hasta allí lo ha hecho la pura fuerza. Aquí la fuerza se mantiene por la imaginación en un cierto partido, en Francia el de los gentilhombres, en Suiza el de los plebeyos, etc.⁹

En Pascal, el principio de la institucionalización de la fuerza en una institución política gobernada por unas leyes, es decir, por el derecho positivo, se realiza según un doble movimiento: por una parte, el ejercicio de la fuerza inicial se perpetúa dándose la apariencia del derecho, y por otra parte, con el establecimiento de unas leyes, la fuerza en lo sucesivo está regulada y por así decirlo domesticada.

En este doble recorrido —expresado por la fórmula pascaliana del fr. 81 «se ha justificado la fuerza»— por el que a la vez se ha dado a la fuerza la apariencia de la justicia y se ha apresado a la fuerza dentro de las reglas de la justicia así establecida, la imaginación y la opinión tienen una función constitutiva. Así, el aspecto esencial de la teoría pascaliana del poder consistirá en demostrar el dinamismo de la formación y de la reproducción de la opinión individual y colectiva, que es el fundamento del proceso de institucionalización. El fragmento 665 nos da el principio general del mecanismo de institucionalización política:

El imperio fundado sobre la opinión y la imaginación reina durante algún tiempo y este imperio es suave y voluntario. El de la fuerza reina siempre. Así, la opinión es como la reina del mundo, pero la fuerza es su tirano.

9. *Pensées*, fr 828.

En efecto, por la imaginación se forma la opinión: «La imaginación dispone de todo; ella hace la belleza, la justicia y la felicidad, que es el todo en el mundo». ¹⁰ Así, los magistrados, médicos, sabios y abogados deben su suficiencia solamente al proceso por el que son capaces de engañar al mundo con una «muestra tan auténtica». ¹¹ La dualidad de los que se establecen por la fuerza y de los que se establecen por el fingimiento, es decir, los signos y la imaginación, es superficial. También por el engaño se establecen las gentes de armas y los reyes:

La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, de tambores, de oficiales y de todas las cosas que doblagan la máquina hacia el respeto y el terror, hace que su rostro, cuando algunas veces está solo y sin estos acompañamientos, imprima en sus súbditos el respeto y el terror, porque no separan en su pensamiento sus personas de sus séquitos, que ordinariamente ven juntos. Y el mundo, que no sabe que este efecto procede de esta costumbre, cree que procede de la fuerza natural. ¹²

Esta función de la opinión en la institucionalización de la fuerza en costumbre y en derecho positivo nos conduce a la segunda pareja de conceptos, que define la diferencia de las teorías del poder de Hobbes y de Pascal.

3. ADECUACIÓN E INADECUACIÓN

La institución jurídica en Hobbes y la institucionalización del ejercicio de la fuerza en costumbres y en leyes en Pascal llevan a unas posiciones diferentes sobre la cuestión de la verdad de lo político. El Estado hobbesiano, una vez establecido, sólo puede mantenerse a condición de funcionar bajo el modo de la adecuación. La adecuación está inscrita tanto en la teoría de las leyes

10. *Ibid.*, fr. 44.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, fr. 25.

civiles que, para ser obligatorias, deben estar significadas de manera adecuada, y en la doctrina de la enseñanza oficial de los deberes de los súbditos y de los derechos de los soberanos, que pretende igualar las acciones presentes de los súbditos con los términos del pacto social originario, como en la concepción de la comunicación social dentro del estado civil (la reducción de la incertidumbre que caracterizaba al estado de naturaleza). A diferencia del Estado hobbesiano, el Estado de Pascal funciona bajo el modo insuperable de la inadecuación. Se podría mostrar mediante el análisis del fragmento 93, que consiste en aplicar un cambio continuo de los pros y los contras a las opiniones del pueblo. En este fragmento Pascal muestra: 1. que las opiniones del pueblo son vanas; 2. después, que «el pueblo no es tan vano como se dice»; 3. por último, «que sigue siendo siempre verdadero que el pueblo es vano, aunque sus opiniones sean sanas, porque no siente dónde está la verdad y, suponiéndola en donde no está, sus opiniones son siempre muy falsas y malas». Se podría mostrar también en el fragmento 90 sobre la gradación de los puntos de vista del pueblo a los semi-hábiles, hábiles, devotos y cristianos perfectos. Estos últimos son los únicos que poseen adecuadamente la verdad, pero porque se sitúan fuera del orden político. Sin embargo, yo querría mostrar aquí que la inadecuación es el modo de funcionamiento del poder político en Pascal, porque la existencia misma de este poder se apoya en una verdad oculta. El proceso de institucionalización, examinado hace poco, que tiene la función de ocultar o enmascarar esta verdad, por así decirlo, indecible de lo político.

La idea de que existe una verdad oculta, y necesariamente oculta de lo político, se encuentra en muchos textos de Pascal. El primero, en *Tres discursos sobre la condición de los Grandes*, está enteramente estructurado por la distinción entre pensamiento oculto y pensamiento público:

Él [el rey de desprecio o de sustitución] tenía un doble pensamiento: el uno por el que se conducía como rey, el otro por el que reconocía su estado verdadero, y que sólo el azar lo había coloca-

do en donde estaba. *Ocultaba* este último pensamiento y ponía al descubierto el otro. Trataba con el pueblo con el primero y con el último trataba consigo mismo.¹³

El pensamiento que el rey de desprecio ocultaba, era un pensamiento verdadero por oposición al pensamiento ilusorio con el que trataba con el pueblo. Se comprende que Pascal, dirigiéndose a los Grandes, afirmase:

De esto ¿qué se sigue? Que debéis tener, como este hombre del que hemos hablado, un doble pensamiento; y que si actuáis exteriormente con los hombres según vuestro rango, debéis reconocer, con un pensamiento *más oculto* pero también *más verdadero*, que no tenéis nada naturalmente por encima de ellos. Si el pensamiento público os eleva por encima del común de los hombres, que el otro os haga descender y os mantenga en una perfecta igualdad con todos los hombres; porque es vuestro estado natural.¹⁴

El pensamiento oculto y verdadero es también el que rebaja, pero es otro secreto el que dirá por qué las grandezas de institución son sin embargo legítimas.¹⁵ El primero de los *Tres discursos*, que tiene la función de hacer entrar «en el verdadero conocimiento» de la condición de los Grandes, nos hace pasar de lo público a lo oculto que debe seguir siéndolo.

En los *Pensamientos* se vuelve a encontrar la idea de una verdad oculta de lo político. Esta vez no se trata del secreto que preside la formación de las grandezas de establecimiento, sino de

13. *Trois discours sur la condition des Grands*, p. 366 A.

14. *Ibid.*, p. 366 B, el subrayado es nuestro.

15. *Trois discours sur les conditions des Grands*, p. 367 A: «Las grandezas de institución dependen de la voluntad de los hombres, que han creído con razón que debían honrar ciertos estados y atribuirles ciertos respetos. Las dignidades y la nobleza son de esta clase. En un país se honra a los nobles, en el otro a los plebeyos; en éste a los primogénitos y en este otro a los hijos menores. ¿Por qué esto? Porque los hombres lo han querido. La cosa era indiferente antes de la institución: *después de la institución es justa porque es injusto tras tomarla*» (el subrayado es nuestro).

una verdad oculta en y por el mandato de las leyes y las costumbres: «No es necesario que él (el pueblo) sienta *la verdad de la usurpación*, ésta fue introducida antaño sin razón, y se ha hecho razonable. Es preciso hacerla mirar como auténtica, eterna, y *ocultar su comienzo*, si no se quiere que tenga fin enseguida». ¹⁶ Así pues, se plantean dos preguntas: ¿Cuál es esta verdad oculta? ¿Por qué debe seguir siéndolo?

La respuesta a la primera pregunta afecta al fundamento: tanto al de la autoridad de las leyes como al del orden político entero. El fundamento del orden político está implicado en el comienzo, es decir, en el acto por el cual se ha constituido la dominación: en el comienzo del poder hay usurpación, ya sea debida al azar y a la ilusión, como en los *Tres discursos*, ya al ejercicio de la fuerza, como en el fragmento 828 de los *Pensamientos*. Ahora bien, este comienzo afecta a toda estructura del edificio político y al proceso de su institucionalización. En efecto, ésta tendrá la función de enmascarar el azar o el ejercicio de la fuerza transformando el hecho en derecho o la fuerza en justicia. ¹⁷ El comienzo del poder, ejercicio de fuerza o fruto del azar, debe estar oculto, sin ello todo lo que de él deriva, el partido dominante, las leyes, en suma, todo lo producido por el establecimiento humano, se descompondría. También debe permanecer oculto el fundamento de las leyes: «La costumbre (es) toda equidad, por la única razón de que ha sido recibida. Es el fundamento místico de la autoridad. Quien la reduce a su principio la anula». ¹⁸ Si el fundamento místico de la autoridad de las leyes debe permanecer oculto, es porque este fundamento no consiste en la justicia sino en la antigüedad, y sin embargo el pueblo las obedece sólo porque las cree justas: «Quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley. Esta está totalmente condensada en sí misma. Es ley y nada más». ¹⁹

16. *Pensées*, fr. 60, el subrayado es nuestro.

17. Cf. *ibid.*, fr. 81-85-103.

18. *Ibid.* fr. 60.

19. *Ibid.*

Si el fragmento 66 sostiene que se puede decir al pueblo «que hay que obedecer [a las leyes] porque son leyes, como hay que obedecer a los superiores, no porque son justos, sino porque son superiores. Con esto queda prevenida toda sedición, si es posible hacer entender esto que propiamente (es) la definición de la justicia», en cambio el fragmento 525 indica claramente que «el pueblo no es susceptible de esta doctrina y así como él cree que se puede encontrar la verdad y que está en las leyes y las costumbres, las cree y toma su antigüedad como una prueba de su verdad (y no de su sola autoridad [*téméraire*] sin [*raison*] verdad)». La obediencia a las leyes está ligada a la formación de la opinión y de la creencia.

En cuanto a la segunda pregunta: ¿por qué la verdad debe permanecer oculta? En el examen anterior ya se ha respondido parcialmente a ella. Se trata de la obediencia. El pueblo obedece las leyes sólo porque las cree justas. Hay en Pascal una verdad oculta constitutiva de lo político. Para destacar su especificidad, basta con observar que Hobbes pone en el origen del poder político un pacto social que explicita su principio bajo la forma de una enunciación clara y en sí comúnmente reasumible. Igualmente, el hecho de que la autoridad de las leyes radique solamente en la voluntad del soberano, lejos de tener el estatuto de una verdad oculta, según Hobbes, debe ser objeto de un reconocimiento de todos los súbditos.

El régimen de inadecuación (verdad oculta) según el cual funciona la teoría del poder político en Pascal, se refleja así en la teoría del discurso público del detentador del poder, en el estatuto de las leyes y de las costumbres y a través de la doctrina de la formación de la creencia del pueblo unida a su incapacidad para reconocer la verdad en el lugar en que se encuentra. El fragmento 91 expresa bastante bien esta inadecuación: «Es necesario tener un pensamiento de reserva y juzgarlo todo según él, hablando sin embargo como el pueblo».

En la gradación de los discursos y de las actitudes, según Pascal, sólo el verdadero cristiano puede comprender adecuadamente la verdad de lo político, porque, por encontrarse fuera de lo político, puede ordenar la serie completa de las opiniones que se suceden de los pros a los contras.

4. EFECTOS DE LA RAZÓN Y RAZÓN DE LOS EFECTOS

El tercer aspecto de la diferencia de las políticas de Hobbes y Pascal está en la diferencia entre los efectos de la razón del primero y la razón de los efectos del segundo.

Efectos de la razón en Hobbes quiere decir que la institución política solamente puede mantenerse por un doble efecto de razón. Efecto de razón en los súbditos, que deben comprender por qué el Estado, con su aparato de leyes y el uso de la fuerza pública, es necesario para mantener su ser y su bienestar. Efecto de razón en el soberano, que debe acomodarse a las reglas que gobiernan el artificio político, es decir, tener presente el bien del pueblo. Ahora bien, estos dos efectos de razón remiten a una única racionalidad calculadora en la que participan el soberano y los súbditos. No hay en Hobbes una doctrina de la *ratio Status* por la que la *ratio civitatis* trascendería la razón común.²⁰

El concepto pascaliano de razón de los efectos tiene otro sentido y otras implicaciones en el plano político. Razón de los efectos no significa solamente causa de los efectos, sino también poner en serie una gradación de discursos que se oponen de los pros a los contras, y descifrar una racionalidad allí en donde sólo parece haber lo irracional y el desorden.

Las razones de los efectos denotan la grandeza del hombre por haber sacado de la concupiscencia un orden tan bello.²¹

Todos los hombres se odian naturalmente el uno al otro. Se han servido como han podido de la concupiscencia para ponerla al servicio del bien público.²²

Haber distinguido a los hombres por el exterior, como por la

20. Cf. sobre este punto la introducción de Yves Charles Zarka al volumen *Raison et déraison d'Etat: Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI et XVII siècles*, PUF, París, 1994, pp. 5-6.

21. *Pensées*, fr. 106.

22. *Ibid.*, fr. 210.

nobleza o el bien. El mundo canta victoria también mostrando cuán irrazonable es esto, pero esto es muy razonable.²³

Grandeza del hombre en su concupiscencia misma, por haber sabido sacar de ella una reglamentación admirable y haberla convertido en un cuadro de la caridad.²⁴

Pasar de los efectos a la razón de los efectos es salir de la serie de los efectos para examinarlos desde un punto de vista superior o pasar de un discurso a otro que pueda explicar el primero. Elevándose en la gradación de los discursos al nivel más alto, el del cristiano perfecto se descubre la racionalidad de los grados inferiores en el punto de vista particular que es el suyo. Así, en los *Tres discursos*, el rey de concupiscencia que es «dueño de varios objetos de la concupiscencia de los hombres», por disponer del poder de «satisfacer las necesidades y los deseos de algunos», aparece como figura del rey de caridad: «Dios está rodeado de gentes llenas de caridad, que le piden los bienes de la caridad que están en su poder».²⁵

La razón de los efectos consiste en una crítica de lo político que descifra su verdad oculta, volviéndola a colocar en su orden: el de los cuerpos. El poder político, así restituido, no debe pretender reinar por otras vías que por aquellas que lo constituyen, sin lo cual se convertiría en tiránico:

No es vuestra fuerza y vuestro poder natural lo que somete a vosotros todas estas personas. No pretendáis pues dominarlas por la fuerza, ni tratarlas con dureza. Satisfaced sus justos deseos; poned vuestro placer en ser bienhechores; adelantaos a ellos tanto como podáis, y actuaréis como verdadero rey de concupiscencia.²⁶

Pero, restituido dentro de su orden, y por ello mismo justificado, el orden político no impedirá a nadie que se pierda. Para llegar a la salvación, hay que tomar otro camino.

23. *Ibid.*, fr. 101.

24. *Ibid.*, fr. 118.

25. *Trois discours sur la condition des Grands*, p. 367 B.

26. *Ibid.*, p. 368 A-B.

CONCLUSIÓN

Pascal partía de un problema político bastante próximo al de Hobbes que resume bastante bien el fragmento 94 de los *Pensamientos*:

El mayor de los males son las guerras civiles. Éstas son seguras si se quieren recompensar los méritos, porque todos dirán que se los merecen. El mal que hay que temer de un necio que tiene derecho de sucesión por nacimiento, no es ni tan grande, ni tan seguro.

Pero más que a una doctrina política, llega a una crítica de lo político cuya fuerza principal es la ironía:²⁷

No nos imaginamos a Platón ni a Aristóteles sino con grandes ropajes de pedantes. Eran gentes honradas que, como las demás, se reían con sus amigos. Y cuando se han distraído escribiendo sus leyes y sus políticas, lo han hecho como jugando. Era ésa la parte menos filosófica y menos seria de su vida; la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente.

Si han escrito sobre política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos.

Y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es porque sabían que los locos a quienes hablaban creían ser reyes y emperadores. Tienen en cuenta sus principios para moderar su locura lo menos mal que se pueda hacer.²⁸

Esta ironía crítica de Pascal sobre la política contrasta con la seriedad doctrinal de la política de Hobbes.

27. Cf. Jean Mensard, *Les Pensées de Pascal*, Sedes, París, 1976, pp. 277-299.

28. *Pensées*, fr. 533.

Conclusión

Las aportaciones de Hobbes

Al final de este recorrido, con el que pretendemos recobrar el trabajo hobbesiano en el campo del pensamiento político, podemos quedarnos con cuatro aportaciones esenciales de Hobbes a la definición del concepto moderno de lo político. Precisamos, ante todo, que el concepto moderno de política no consiste en una orientación teórica única y homogénea, sino que está lleno de defectos y antinomias. Determinar las aportaciones de Hobbes no implica la idea de que estas aportaciones deban ser generalmente compartidas por los pensadores posteriores: se trata solamente de poner de relieve algunas de las modificaciones o de las innovaciones decisivas introducidas por Hobbes en la construcción de las categorías intelectuales del pensamiento político moderno a través de sus defectos y de sus antinomias. Hemos precisado también que la determinación de las cuatro aportaciones no pretende en modo alguno ser exhaustiva. En efecto, hay facetas del pensamiento político de Hobbes que no hemos abordado, en particular la relación entre política y religión, en donde se redistribuyen las tres relaciones no superponibles entre Estado e Iglesia, temporal y espiritual, razón y revelación.

La primera aportación de Hobbes se refiere a la teoría del individuo universal. Desde luego, la relación entre el concepto de individuo y la teoría moderna del Estado es un lugar clásico de comentario. No obstante, hemos querido explicar su alcance por un cauce nuevo, aquel por el cual el concepto universalizable del individuo reconsidera la visión del mundo y de la política ligada a la definición de la singularidad heroica descrita

por Gracián. El individuo de Hobbes es universal, lo mismo que lo es su atributo ético-político esencial: el derecho natural. Bien es verdad que puede decirse que el concepto de individuo suprime toda jerarquía social natural y toda concepción orgánica del pueblo. El correlato de individuo es multitud, a partir de la cual debemos pensar en una institución del pueblo, indisociable de la institución del Estado. También puede decirse que Hobbes elabora su concepto ético del individuo reelaborando la doctrina de la constitución y del despliegue de la vida cognoscitiva y afectiva del hombre. En torno a esta ética se organizan y se reinterpretan las teorías del derecho y del contrato.

La segunda aportación reside en la teoría del signo. Lo político es un lugar de ambivalencias fundamentales: enemistad/amistad, discordia/concordia, sumisión/libertad, injusticia/justicia, etc. Ahora bien, es imposible explicar estas ambivalencias si se interpreta el poder en términos exclusivamente de relaciones de fuerza, de coerción o de ejercicio de la violencia. La definición de poder político —pero también la del poder del individuo humano— integra a título de componente irreductible la dimensión del signo, cuya forma principal, pero no exclusiva, es el lenguaje. Por ello, frente al cálculo de la fuerza del cuerpo, que depende enteramente de una física del movimiento, Hobbes elabora una semiología ético-política del poder. Mientras que el mundo físico debe su orden a la composición de los movimientos, el mundo humano debe el suyo a una autorregulación del artificio político, que consiste en la existencia de un derecho político y de un régimen de comunicación no equívoco, asegurado por los signos instituidos del poder, no teniendo en principio la fuerza pública la función de hacer respetar la legalidad. Así pues, Hobbes reelabora el concepto de poder de tal manera que se integren en él, además de la fuerza de coerción, las dimensiones de la significación, del valor y del derecho. En este sentido, la teoría política se convierte en una teoría no reductora del poder.

La tercera aportación decisiva de Hobbes consiste en la construcción de la noción de voluntad política pública. El problema político central de Hobbes, el que debe resolver el pacto social,

afecta a la transformación de una multiplicidad de voluntades individuales en una voluntad política única: la de la persona civil. Pero, como hemos visto, este problema se desdobra. En efecto, no basta con explicar la institución de una voluntad política única, es necesario además que esta voluntad sea pública y, por consiguiente, que no se reduzca a la voluntad privada de un hombre particular, aunque sea el soberano. Ahora bien, la idea de una voluntad política pública sólo está pensada válidamente en el *Leviathan*, con la introducción de la teoría de la representación, que permite pasar de una doctrina del pacto social de enajenación a una doctrina del pacto social de autorización. En otras palabras, Hobbes descubre que la voluntad política pública sólo puede ser pensada como voluntad de todos. Ahora bien, al constituir el concepto de esta voluntad, Hobbes realiza otro gesto decisivo: liberar el concepto de poder político y soberanía de los términos de una teoría de la propiedad en los que estaban pensados. Paradójicamente, cuando Hobbes extiende el concepto de *dominium* del derecho de propiedad de las cosas a las diferentes formas de adquisición de un poder sobre los hombres, encuentra el medio de escapar de esta lógica misma y de proporcionarse los instrumentos teóricos para pensar la constitución de un derecho político sobre las acciones de los hombres, que no dependa del derecho de propiedad. El derecho público moderno encuentra de este modo uno de los caminos de su emancipación con respecto al derecho privado.

La cuarta aportación consiste en la teoría jurídica de la institución política. Esta teoría no afecta solamente a la función del Estado, sino también a su funcionamiento interno y a la sucesión en el poder soberano. Ahora bien, la idea de una teoría institucional del Estado dibuja una figura de lo político que sólo puede imponerse oponiéndose teóricamente a otras figuras, como a la vuelta de una versión modernizada de la concepción señorial del poder, por una parte, y a la idea propiamente moderna de lo político como institucionalización de la fuerza, por otra. La primera está representada por el patriarcalismo de Filmer, que fundamenta la *royal authority* sobre el *right of fatherhood*, e inter-

preta el poder político en términos de propiedad. Si la concepción patriarcal de Filmer constituye una versión modernizada de la concepción señorial del poder, es porque, paradójicamente, tendiendo a naturalizar el orden político mediante la superposición de las figuras reales y paternas, desarrolla una concepción de la soberanía absoluta muy próxima a la de Hobbes. La segunda figura de lo político que rechaza la problemática de la institución jurídica de lo político, está representada por las concepciones políticas elaboradas por Pascal. Éste, en efecto, desarrolla una crítica de la política que pretende hacer ver el engaño del conjunto de las creencias y de los valores sobre los que se apoya el orden político. Ahora bien, así desmitificado, lo político con sus grandezas de establecimiento, sus costumbres y sus leyes, se revela como el orden de la inadecuación, en el que la fuerza se enmascara y se supera institucionalizándose. La cuestión política no es tanto la de la constitución de una voluntad política pública, como la de la formación y del control de la opinión.

Así, los conceptos de individuo universal, de semiología del poder, de voluntad política pública y de institución jurídica del Estado, constituyen algunos de los principales resultados del trabajo hobbesiano del concepto de la constitución de las principales categorías del pensamiento político moderno.

Origen de los estudios

1. «Trayecto: en los fundamentos de la política moderna», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «En los fundamentos de la política moderna», en *Le Débat*, n.º 72, 1992, pp. 231-241.

2. «El héroe de Gracián y el antihéroe de Hobbes», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «Héroe y antihéroe: Baltasar Gracián y el nacimiento de la teoría moderna del individuo», en *La Pensée politique*, n.º 1, 1993, pp. 260-275.

3. «La idea hobbesiana de la filosofía política», una primera versión de este texto apareció en *Gradus philosophique*, Flammarion, 1994.

4. «Teoría del lenguaje», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «Aspectos semánticos, sintácticos y pragmáticos de la teoría del lenguaje en Hobbes», en *Thomas Hobbes: de la métaphisique à la politique*, bajo la dirección de Martin Bertman y Michel Malherbe, Vrin, París, 1989, pp. 33-46.

5. «La semiología del poder», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «Principios de la semiología de Hobbes», en *Hobbes e Spinoza*, Actas del Coloquio de Urbino de octubre de 1988, Bibliopolis, Nápoles, 1992, pp. 313-352.

6. «De la guerra», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «La semiología de la guerra en Hobbes», en los *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Universidad de Caen, n.º 10, 1986, pp. 129-145.

7. «De la ley», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «Ley natural y ley civil: de la palabra a la escritura», en *Philosophie*, n.º 23, 1989, pp. 57-79.

8. «De la propiedad», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «La propiedad en Hobbes», en los *Archives de philosophie*, n.º 55/4, 1992, pp. 587-605.

9. «Del Estado», una primera versión de este texto apareció, bajo

el título de «Persona civil y representación política en Hobbes», en los *Archives de philosophie*, 1985, n.º 48/2, pp. 287-310.

10. «Del derecho a castigar», una primera versión de este texto apareció, bajo el título de «Derecho de resistencia y derecho penal en Hobbes», en *Hobbes Oggi*, Actas del coloquio de Milán en mayo de 1988, Milán, Franco Angeli, 1990, pp. 177-196.

11. «Hobbes y Filmer: *regnum patrimoniale y regnum institutum*», en *La pensée politique*, n.º 3, 1995.

12. «Hobbes y Pascal: dos modelos de teoría del poder», conferencia en la Universidad de Pisa.

Damos las gracias a los directores de las revistas o de las obras colectivas indicadas por habernos autorizado a usar estos estudios en el marco de la presente obra.

Bibliografía selectiva

A. TEXTOS CLÁSICOS

Alberti, Leon Battista. *Momus ou le Prince*, Les Belles Lettres, París, 1993.
Althusius, J. *Politica methodice digesta*, edición C. J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, 1932.

Ammirato, S. *Discorsi sopra C. Tacito*, Florencia, 1594.

Aristóteles, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, París, 1967.

- *Ethique à Eudème*, trad. V. Décarie, Vrin, París, 1978.

- *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, GF-Flammarion, 1990.

- *Rhétorique*, texto establecido y traducido por M. Dufour, 3 vol. (en colaboración con A. Wartelle para el volumen 3.º), Les Belles Lettres, París, 1967-1973.

Arnauld, A. *Des vraies et fausses idées*, Fayard, París, 1986.

Arnauld, A. y Nicole, P. *La logique ou l'art de penser*, edición P. Clair y F. Girbal, Vrin, París, 1981.

Agustín (san), *De Civitate Dei*, texto y trad., BA, Desclée de Brouwer, 5 vols., 1959-1960.

Bacon, F. *Oeuvres philosophiques, morales et politiques*, por J. A. C. Buchon, París, 1842.

- *Novum organum*, trad. de Michel Malherbe y J.-M. Pousseur, PUF, París, 1986.

- *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, trad. de D. Deleule y G. Rombi, PUF, París, 1987.

- *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. de M. Le Doeuf, Gallimard, París, 1991.

- *La Nouvelle Atlantide*, trad. de M. Le Doeuf y M. Llasera, Payot, París, 1983.

- *De la justice universelle*, texto y trad. J.-B. de Vauzelles Klincksieck, París, 1985.

- *Essays*, texto y trad. Maurice Castelain, Aubier, París, 1979.
- Baxter, R. *A Holy Commonwealth*, editado por W. Lamont, CUP, Cambridge, 1994.
- Beccaria, Cesare. *Des délits et des peines*, Flammarion, París, 1979.
- Bèze (Théodore de), *Du droit des magistrats*, edición de 1574, Droz, Ginebra, 1971.
- Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en *Oeuvres*, t. 1, edición de Pierre Mesnard, PUF, París, 1951, pp. 99-473.
- *Les Six Livres de la République*, edición de 1583, I, X, reimpresión, Scientia Verlag, Aalen, 1977. La edición de 1593 ha sido reproducida en seis volúmenes, Fayard, París, 1986.
- *Exposé du droit universel*, trad. L. Jerphagnon, comentario S. Goyard-Fabre, notas por R.-M. Rempelberg, PUF, París, 1985.
- Bonaventura, F. *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, 1623.
- Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, edición crítica por J. Le Brun, Droz, Ginebra 1967.
- Botero, G. *Della ragion di Stato*, 1589, trad. Chappuys, París, 1599.
- Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, texto establecido y presentado por J. Pannier, 2.^a edición, 4 vols., Les Belles Lettres, París, 1961.
- Campanella, T. *La cité du soleil*, trad. A. Tripet, Droz, Ginebra, 1972.
- Castiglione, B. *Il libro del Cortegiano*, 1528; traducido bajo el título *Le livre du Courtisan*, Edi. Gérard Lebovici, París, 1987.
- Charron, Pierre. *De la sagesse*, Fayard, París, 1986.
- Cicerón, *Les Devoirs*, texto establecido y traducido por M. Testard, Les Belles Lettres, París, 2 vols., 1974 y 1984.
- *Traité des lois*, texto establecido y traducido por G. De Plinval, Les Belles Lettres, París, 1968.
- *La République*, texto establecido y traducido por Esther Bréguet, Les Belles Lettres, París, 2 vols., 1980.
- Clapmar, A. *De arcanis rerum publicarum*, 1644.
- Cordemoy, Gerauld de. *Oeuvres philosophiques*, editadas por Pierre Clair y François Girbal, PUF, París, 1968.
- Descartes, *Oeuvres*, edición Adam y Tannery, nueva presentación por P. Costabel y B. Rochot, Vrin-CNRS, París, 1964-1974.
- Domat, Jean. *Traité des lois*, edición de Joseph Remy, París, 1828, reproducida por la Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1989.
- *Les lois civiles* (1689-1694), 2 t., edición de Joseph Remy, París, 1835.

- *Les quatre livres du droit public* (1967), edición de Joseph Remy, París, 1829, reproducida por la Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1989.
- Epicuro, *Lettres et Maximes*, introducción, texto y traducción por M. Conche, Ed. de Mégare, París, 1977.
- Erasmus, *La philosophie chrétienne (L' éloge de la folie - L' essai sur le libre arbitre - Le cicéronien - La réfutation de Clichtove)*, introd., trad. y notas de P. Mesnard, Vrin, París, 1970.
- *Enchiridion Militis Christiani*, introd. y trad. por A.- J. Festugière, Vrin, París, 1970.
- *Eloge de la folie - Adages - Colloques - Réflexions sur l' art, l' éducation, la religion, la guerre, la philosophie - Correspondance*, edición establecida por C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin y D. Ménager, Laffont, París, 1992.
- Filmer, Sir Robert. *Patriarcha and other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Gentillet, Innocent. *Anti-Machiavel*, Droz, Ginebra, 1968.
- Gilles de Rome, *De regimine principum*, reedición, Minerva, 1968.
- Gracián, B. *Obras Completas*, edición por Arturo del Hoyo, Aguilar, Madrid, 1960.
- *Le héros*, reed. de la trad. de Joseph de Courbeville, Champ libre, París, 1973.
- *La pointe ou l' art du génie (Agudeza y arte de ingenio)*, trad. íntegra por Michèle Gendreau-Massaloux y Pierre Laurens, prólogo de Marc Fumaroli, L' Age d' homme, París, 1983, pp. 17-33.
- *Le politique Dom Ferdinand le Catholique*, trad. por Joseph de Courbeville, Ed. Gérard Lebovici, París, 1984.
- Grotius, Hugo. *De Jure belli ac pacis*, edición de 1646. Las traducciones utilizadas (eventualmente revisadas) son las de J. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, reproducida en la Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1984 y de P. Pradier-Fodéré, 3 vols., París, 1867.
- *De jure praedae*, ed. H. G. Hamaker, La Haya, Martinus Nijhoff, 1868.
- *Traité du pouvoir du magistrat sur les choses sacrées*, Londres, 1751, reproducido en la Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1991.
- Guichardin, F. *Avertissements politiques*, trad. de los *Ricordi* por J.-L. Fournel y J.-C. Zancarini, París, Le Cerf, 1988.
- Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana, and a System of*

- Politics*, editados por J. G. A. Pocock, CUP, Cambridge, 1992.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, París, Vrin, 1982.
- Hobbes, Thomas. *English Works (= E W)*, 10 vols. + 1 vol. de índices y de tablas, ed. W. Molesworth, Londres, 1839-1845. Esta edición ha sido reproducida por una parte por Scientia Verlag, Aalen, en 1966, y, por otra parte, por Routledge-Thoemmes Press, 11 t., en 12 vols., Londres, 1992.
- *Opera latina (= OL)*, 5 vols., ed. W. Molesworth, Londres, 1839-1845. Esta edición ha sido reproducida por Scientia Verlag, Aalen, en 1966.
 - *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes (= Works)*, han aparecido 4 vols., cf. más adelante.
- Hobbes, edición crítica Vrin de las *Oeuvres complètes de Hobbes*, en trad. francesa, aparecidos 6 vols., cf. más adelante (= *Oeuvres*).
- *A Briefe of the Art of Rhetorique* (1637), editado por John T. Harwood, en *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press.
 - *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), ed. Tönnies, Londres, Frank Cass, 1969; y trad. M. Triomphe, *Oeuvres*, t. II, París, Vrin, 1995.
 - *Objectiones ad Cartesii Meditationes* (1641), ed. Molesworth, *OL V*, pp. 249-274, y ed. de las *Oeuvres de Descartes* por Adam y Tannery, *AT*, IX - 1, pp. 133-152.
 - *De Cive* (1642), ed. Molesworth, *OL II*, pp. 135-432. Es posible referirse también a la edición crítica por H. Warrender del original latino y de la traducción inglesa, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1983.
 - *Critique du «De Mundo» de Thomas White* (1643), editado por J. Jacquot y H. W. Jones, Vrin-CNRS, París, 1973.
 - *Of Liberty and Necessity* (1645), ed. Molesworth, *EW IV*, p. 229-278, y trad. F. Lessay, *Oeuvres*, t. XI-1, Vrin, París, 1993.
 - *A minute or First Draught of the Optiques* (b. 1466), British Library, Harl MS 3360. Sólo la dedicatoria y las conclusiones figuran en la edición Molesworth, *EW VII*, pp. 467-471.
 - *Leviathan* (1651), ed. MacPherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, trad. Tricaud, Sirey, París, 1971; versión latina, ed. Molesworth, *OL III*.
 - *De Corpore* (1655), *OL I*.

- *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (1656), ed. Molesworth, *EW V*, trad. Foisneau, *Oeuvres*, t. XI-2, Vrin, París, 1995.
 - *De Homine* (1658), *OL II*, pp. 1-132.
 - *Considerations upon the Reputation [...]* (1662), ed. Molesworth, *EW IV*, pp. 409-440, trad. Lessay, *Oeuvres*, t. XII-1, pp. 89-114.
 - *Behemoth* (1666-1668), ed. Tönnies, Frank Cass, Londres, 1969; y trad. de Luc Borot, *Oeuvres*, t. IX, Vrin, París, 1990.
 - *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1666), ed. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago, 1971, trad. L. y P. Carrive, *Oeuvres*, t. X, Vrin, París, 1990.
 - *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called «The Catching of the Leviathan»* (1668), ed. Molesworth, *EW IV*, pp. 279-384, trad. Lessay, *Oeuvres*, t. XI-1, pp. 155-261.
 - *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. N. Malcolm, *Works*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1994.
- Hooker, R. *Of the Lawes of Ecclesiastical Policie*, ed. de Londres, 1676.
- Hotman, F. *Francogallia, sive Tractatus de regimine regnum Galliae et jure successionis*, 1573, *La Gaule française*, trad. francesa de 1574, Fayard, París, 1991.
- Jacobo I, *The Political Works*, reproducida de la ed. de 1616, introd. de C. H. McIlwain, Harvard University Press, Cambridge, 1918.
- Jean de Salisbury, *Policraticus*, ed. Webb, 2 vols., Oxford, 1909.
- Junius Brutus, Etienne. *Vindiciae contra tyrannos*, trad. francesa de 1581, Droz, Ginebra, 1979.
- Kant, *Méthaphisique des moeurs*, I: *Doctrine du droit* y II: *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Vrin, París, 1971 y 1980.
- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, París, Vrin, 1970.
 - *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Vrin, París, 1980.
 - *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Vrin, París, 1975.
- Knox, John. *On Rebellion*, CUP, Cambridge, 1994.
- La Boétie, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*, Payot, París.
- La Rochefoucauld, *Maximes*, ed. de 1678, 504 máximas, ed. J. Truchet, Garnier, París, 1967.
- Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Akademie Verlag, Berlín, publicación en curso desde 1923.
- *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim, G. Olms, 1965-1978.
 - *Opera omnia*, ed. Dutens, 6 vols., Hildesheim, G. Olms, 1989.

- *Oeuvres de Leibniz*, editadas por A. Foucher de Careil, 7 t., París, 1859-1875.
- *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, von Georg Mollat, Leipzig, 1893.
- *Textes inédits*, publicados por G. Grua, 2 vols., PUF, París, 1948.
- *De l'horizon de la doctrine humaine*, texto, traducción y comentario por M. Fichant, Vrin, París, 1991.
- Lipse, Juste. *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex*, París, 1594.
- Locke, John. *Two Tracts on Government*, editados por Philip Adams, CUP, Cambridge, 1967.
- *Two Treatises of Government*, II, II, 8, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, trad. del segundo tratado de J.-F. Spitz, con la colaboración de Christian Lazzeri, PUF, París, 1994.
- *Questions concerning the Law of Nature*, editado y traducido por R. Horwitz, J. Strauss Clay y D. Clay, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991.
- *Essais sur la loi de nature*, texto y trad. por H. Guineret, Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1986.
- *Morale et loi naturelle: textes sur la loi de nature, la morale et la religion*, traducidos por J.-F. Spitz, París, 1990.
- *Epistola de Tolerantia*, ed. Klibansky y Gough, Oxford, 1968.
- *Lettre sur la tolérance et autres essais*, ed. por J.-F. Spitz, GF- Flammarion, París, 1992.
- Loyseau, Charles. *Traité des seigneuries*, París, 1608.
- Lutero, M. *Du serf arbitre*, *Oeuvres*, vols. 5, Labor et Fides, 1958.
- *L' autorité civile*, ed. bilingüe, textos y trad. por J. Lefebvre, Aubier-Montaigne, París, 1973.
- Maquiavelo, N. *Le Prince et les premiers écrits*, ed. bilingüe de C. Bec, Garnier, París, 1987.
- *Oeuvres*, ed. Barincou, Gallimard, París, 1952.
- Marsilio de Padua, *Le défenseur de la Paix*, trad. por J. Quillet, Vrin, París, 1968.
- Mazarino, cardenal Julio. *Bréviaire des politiciens*, París, 1984.
- Mersenne, le P. Marin. *Correspondance*, 14 vols. aparecidos, CNRS, París, 1945-1980.
- Montaigne, *Essais*, ed. P. Villey, 2 vols., PUF, París, 1978.
- Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1964.
- Moro, Tomás. *Utopia*, texto establecido y traducido por Marie Delcourt, Ginebra, Droz, 1983.

- Naudé, Gabriel. *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, París, Les Editions de París, 1988.
- Nicole, Pierre. *Essais de Morale*, 14 vols., Desprez, París, 1783.
- Ockham, G d'. *Breviloquium de Potestate papae*, ed. crítica de L. Baudry, Vrin, París, 1937.
- *Opera politica*, ed. H. S. Offler, 3 vols., Manchester, 1940-1956.
- Palazzo, A. *Discorso del governo e della ragion vera di stato*, Venecia, 1606.
- Pascal, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Lafuma, Le Seuil, París, 1963. Evidentemente es de gran provecho acudir a la edición en curso de las *Oeuvres complètes* por Jean Mesnard, Desclée de Bouver (aparecidos 4 tomos).
- Platón, *Oeuvres complètes*, trad. y notas por L. Robin con la colaboración de M. J. Moreau, París, Gallimard, 1950.
- Pufendorf, Samuel. *Elementorum jurisprudentiae universalis*, ed. de 1660.
- *De jure naturae et gentium*, 1672, trad. bajo el título de *Le droit de la nature et des gens*, por J. Barbeyrac, 2 vols., Basilea, 1732, reimpresión por el Centro de filosofía política y jurídica de la Universidad de Caen, 1987.
- *Devoirs de l'homme et du citoyen*, 2 vols., trad. de J. Barbeyrac, ed. de Londres 1792, reproducida en la Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1984.
- Richelieu, Armand du Plessis, cardenal, duque de. *Testament politique*, Biblioteca de filosofía política y jurídica de Caen, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacque. *Oeuvres complètes*, vol. III, París, Gallimard, 1964.
- Savonarola. *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, textos traducidos, presentados y anotados por J.-L. Fournel y J.-C. Zancarini, París, Seuil, 1993.
- Selden, John. *Opera Omnia*, ed. David Wilkins, Londres, 1726.
- Spinoza, *Opera*, ed. J. Van Vloten y J. P. N. Land, 4 t. en 2 vols., La Haya, Martinus Nijhoff, 1914, trad. francesa de Charles Appuhn, GF- Flammarion, 4 vols.
- Suárez, F. *De Legibus*, Corpus Hispanorum de Pace, CSIC, Madrid, 1971 s.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 5 vols., BAC, Madrid, 1965, trad. A.-M. Roguet, 4 vols., París, Le Cerf, 1984.
- *De regimine principum*, Marietti, Turín, 1948.
- Vico, Giambattista. *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. Jules Michelet, GF- Flammarion, París, 1993.

- *Principes d'une science nouvelle*, trad. de la edición de 1744 por A. Doubine, Nagel, París, reimpresión, 1986.
- Vitoria (F.), *Leçons sur le pouvoir politique*, introd., trad. y notas por M. Barbier, Vrin, París, 1980.
- *Leçons sur les Indiens et le droit de la guerre*, Ginebra, Droz, 1966.
- Weber, Max. *Politik als Beruf*, trad. Julien Freund en *Le savant et le politique*, Plon, París, 1959.

B. LITERATURA CRÍTICA

- Angoulvent, A.-L. *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, PUF, París, 1992.
- Arquillière, H.-X. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, París, 1972.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte. *Aux origines de l'Etat moderne: Charles Loyseau (1564-1627), théoricien de la puissance publique*, Economica, París, 1976.
- Batliori, M. y Peralta, C. *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, 1969.
- Bénichou, Paul. *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, París, 1976.
- Bernhardt, *Hobbes*, PUF, París, 1989.
- Blythe, James M. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín, 1989.
- Borrelli, Gianfranco. *Ragion di Stato e Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- Burns, J. H. *Histoire de la pensée politique médiévale*, París, PUF, 1993.
- Buckle, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Canning, Joseph. *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, CUP, Cambridge, 1987.
- Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J. *Medioeval Political Theory in the West*, 6 vols., W. Blackwood & Sons, Edimburgo y Londres, 1903-1936.
- Carrive, Paulette. *La pensée politique anglaise de Hooker à Hume*, PUF, París, 1994.
- Cassirer, Ernst, *Le mythe de l'Etat*, trad. B. Vergely, Gallimard, París, 1993.
- Chabod, F. *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1981.

- *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turín, 1980.
- Church, W. F. *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, 1941.
- *Richelieu and Reason of State*, Princeton University Press, Princeton.
- Cornette, J. *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Payot, París, 1993.
- Croce, Benedetto e Caramella, Santino, a cura di. *Politici e Moralisti del Seicento (Strada - Zuccolo - Settala - Acetto - Brignole Sale - Malvezzi)*, Gius- Laterza - Figli, Bari, 1930.
- Daly, James. *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1979.
- Davis, J. C. *Utopia & the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516 - 1700*, CUP, Cambridge, 1983.
- Dunn, John. *La pensée politique de John Locke*, PUF, París, 1991.
- Eccleshall, Robert. *Order and Reason in Politics. Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, OUP, Oxford, 1978.
- Ferreyrolles, Gérard. *Pascal et la raison du politique*, París, PUF, 1984.
- Figgis, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius 1414 - 1625*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1960.
- Fogel, Michèle. *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au XVII^e siècle*, Fayard, París, 1989.
- Foisneau, Luc. «Les savants dans la cité», in Y. C. Zarka y J. Bernhardt (edit.), *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, París, 1990, pp. 181-192.
- Fumaroli, Marc. *L'age de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra, Droz, 1980.
- *Héros et orateurs*, Droz, Ginebra, 1990.
- Franklin, Julian H. *Jean Bodin et la naissance de l'absolutisme*, PUF, París, 1993.
- *John Locke and the Theory of Sovereignty*, CUP, Cambridge, 1978.
- Gauthier, D. P. *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, CUP, Cambridge, 1958.
- *Political Theories in Middle Age*, CUP, Cambridge, 1987.
- Gilmore, Myron Piper. *Argument from Roman Law in Political Thought 1200 - 1600*, Harvard University Press, Cambridge, 1941.
- Goldsmith, M. M. *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York, 1966.

- Gough, J. W. *L'idée de loi fondamentale dans l'histoire constitutionnelle anglaise*, PUF, Paris, 1992.
- Goyard - Fabre, S. *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Klincksieck, Paris, 1975.
- *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, Paris, 1986.
 - *Pufendorf et le droit naturel*, PUF, Paris, 1994.
 - «La législation civile dans l'Etat Léviathan», en *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, bajo la dirección de M. Malherbe y de M. Bertman, Vrin, Paris, 1989, pp. 173-192.
 - «Le concept de "Persona civilis" dans la philosophie politique de Hobbes», en *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, n.º 3, 1983.
- Haggenmacher, P. *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, Paris, 1983.
- Harris, Ian. *The Mind of John Locke*, CUP, Cambridge, 1994.
- Hill, Christopher. *Intellectual Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Penguin Books, Harmondsworth, 1986.
 - *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la révolution anglaise*, Payot, Paris, 1977.
- Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- Jaume, L. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986.
- Johnston, D. *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Kaeuper, Richard W. *Guerre, justice et ordre public. La France et l'Angleterre à la fin du Moyen Age*, trad. por N. y J.-Ph. Genet, Aubier, Paris, 1994.
- Kantorowicz, Ernst. *Les deux corps du roi*, Gallimard, Paris, 1989.
- Kelley, Donald R. *François Hotmen: A Revolutionary's Ordeal*, Princeton University Press, Princeton, 1973.
- *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1970.
- Keohane, N. O. *Philosophy and the State in France*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Krynen, Jacques. *Idéal du prince et pouvoir royal en France, à la fin du Moyen Age, 1380 - 1440*, Picard, Paris.
- *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris, 1993.

- Kuttner, Stephan. *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Variorum, Aldershot, 1990.
- Lacour - Gayet, G. *L'éducation politique de Louis XIV*, Hachette, Paris, 1923.
- Lafond, J. *La Rochefoucauld, augustinisme et littérature*, Klincksieck, Paris, 1977.
- Lagarde, G. de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 vol., Nauwelaerts, Lovaina-Paris, 1956-1963.
- Lagrée, Jacqueline. *Juste Lipsé. La restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris, 1994.
- Lazzeri, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris, 1993.
- y Reynié, D. *Le pouvoir de la raison d'Etat y La raison d'Etat: politique et rationalité*, 2 vols., PUF, Paris, 1992.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. *L'Etat royal (1460-1610)*, Hachette, Paris, 1987.
- Lessay, Franck. *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris, 1988.
- Lewis, Ewart. *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1954.
- Liebeschütz, Hans. *Mediæval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, The Warburg Institute, Londres, 1950.
- Lutaud, Olivier. *Les Deux Révolutions d'Angleterre*, Aubier, Paris, 1978.
- Mac Nelly, F. S. *The Anatomy of Leviathan*, Londres, 1968.
- MacPherson, C. B. *La théorie de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, Paris, 1971.
- Magnard, Pierre. *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Les Belles Lettres, Paris, 1975.
- Malherbe, M. *Thomas Hobbes, ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984.
- y Bertman, M. (dir.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Vrin, Paris, 1989.
- Mandrou, Robert. *La raison du prince. L'Europe absolutiste, 1649-1775*, Marabout Université, Paris, 1980.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, ed. Minuit, Paris, 1969.
- *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin-Reprise, Paris, 1986.
- Méchoulan, Henry. *Amsterdam au temps de Spinoza*, PUF, Paris, 1990.
- «Individu et société dans la pensée baroque espagnole», en *Studia leibnitiana*, Sonderheft 10, Franz Steiner Verlag.
- Meinecke, Friedrich. *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, trad. por M. Chevallier, Ginebra, Droz, 1973.

- Mesnard, Jean. *Les Pensées de Pascal*, SEDES, París, 1976.
- Michaud-Quantin, Pierre. *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Vrin, París, 1970.
- Milton, John. *Ecrits politiques*, París, Belin, 1993.
- Minerbi Belgrado, A. *Linguaggio e Mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- Mintz, S. I. *The Hunting of Leviathan*, CUP, Cambridge, 1970.
- Mousnier, Roland. *L'assassinat d'Henri IV*, Gallimard, París, 1964.
- *Les XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, París, 1993.
 - *L'homme rouge ou la vie du cardinal Richelieu (1585-1642)*, Robert Laffont, París, 1992.
- Oakeshott, M. *Hobbes, on Civil Association*, B. Blackwell, Oxford, 1975.
- Oakley, Francis. *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1984.
- *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1984.
 - «Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King», en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIX-1, 1968.
 - «Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots», en *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, University of California Press, vol. 14, 1983, pp. 303-335.
 - «Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature», en *Church History*, 1961, pp. 433-457.
- Oestreich, G. *Neostoicism and the Early Modern State*, CUP, Cambridge, 1982.
- Onory, Sergio Mochi. *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato (Imperium spirituale, jurisdictio divisa, sovranità)*, Società Editrice «Vita e Pensiero», Milán, 1951.
- Pacchi, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Florencia, 1965.
- Pagden, Anthony. ed. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, CUP, Cambridge, 1987.
- Palladini, Fiammetta. *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes, per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Il Mulino, Bolonia, 1990.
- Pécharman, Martine. «Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes», en Y. C. Zarka y J. Bernhardt (ed.), *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, París, 1990, pp. 47-66.

- Pelegrín, B. *Ethique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Actes Sud, 1985.
- Piano Mortari, Vincenzo. *Cinquecento giuridico francese*, Liguori editore, Nápoles, 1990.
- Pintard, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, Ginebra, 1983.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, CUP, Cambridge, 1987.
- Polin, R. *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, París, 1977.
- *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, París, 1981.
- Popkin, R. *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, trad. por Christine Hivet, PUF, París, 1995.
- *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- Quillet, Jeannine. *La philosophie politique du Songe du vergier (1378)*, Vrin, París, 1977.
- *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, París, 1970.
- Raphael, D. D. *Hobbes: Morals and Politics*, G. Allen & Unwin, Londres, 1977.
- Redondo, Augustin. «Monde à l'envers et consciencie de crise dans le Criticón de Baltasar Gracián», en *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XV^e siècle au milieu du XVII^e*, Vrin, París, 1979, pp. 83-97.
- Renoux-Zagamé, Marie-France. *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Ginebra, 1987.
- Robinet, André. *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, París, 1994.
- Rogers, G. A. J., y Ryan, A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Roux, Louis. *Thomas Hobbes: penseur entre deux mondes*, Saint-Etienne, 1981.
- y Tricaud, F. (ed.). *Le pouvoir et le droit. Hobbes et les fondements de la loi*, Saint-Etienne, 1992.
- Saleilles, Raymond. *De la personnalité juridique. Histoire et théories*, Arthur Rousseau ed., París, 1910.
- Salmon, J. H. M. *The French Religious Wars in English Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1959.

- *Renaissance and Revolt*, CUP, Cambridge, 1987.
- Sellier, Philippe. *Pascal et saint Augustin*, A. Colin, París, 1970.
- Senellart, Michel. *Machiavélisme et raison d'Etat*, PUF, París, 1989.
- *Les arts de gouverner: du «regimen» médiéval au concept de gouvernement*, Le Seuil, París, 1995.
- Seyssel, Claude de. *La Grand, Monarchie de France*, París, 1557.
- Schellhase, K. C. *Tacitus in Renaissance Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Schochet, Gordon J. *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th Century England. Patriarchalism in Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.
- Schuhmann, Karl. *Thomas Hobbes: Une chronique*, Vrin, París (próxima aparición).
- Simmons, A. John. *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Sommerville, Johann P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londres, 1992.
- Skinner, Quentin. Conventions and the Understanding of Speech Acts, *The Philosophical Quarterly*, vol. 20, 1970, pp. 118-138.
- Hobbes on Sovereignty: An Unknown Discussion, *Political Studies*, 13, 1965, pp. 213-218.
- «The Ideological Context of Hobbes's Political Thought», en *Historical Journal*, 9, 1966, pp. 286-317.
- «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-53.
- «Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy», en *The Interregnum*, G. E. Aylmer, Londres, 1972, pp. 79-98.
- *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- *Machiavel*, Le Seuil, París, 1989.
- «Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality», *Proceedings of the British Academy*, vol. LXXVI, 1990.
- «*Scientia civilis* in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes», in Q. Skinner and N. Phillipson (eds), *Political Discourse in Early Modern Britain*, CUP, Cambridge, 1993.
- «Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence», *Essays in Criticism, A Quarterly Journal of Literary Criticism*, vol. XLIV, n.º 4, 1994.
- Spitz, Jean-Fabien. «Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner», en *Droits*, 10, PUF, París, 1989, pp. 133-145.
- Stolleis, Michael. *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Francfort del Main, 1990.
- Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*, Plon, París, 1954.
- *L'homme et la cité*, Presses Pocket, París, 1987.
- *La persécution et l'art d'écrire*, Presses Pocket, París, 1989.
- *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, PUF, París, 1992.
- *La philosophie politique de Hobbes*, Belin, París, 1991.
- *La renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, París, 1993.
- Sutcliffe, F. E. *Guez de Balzac et son temps. Littérature et politique*, Nizet, París, 1959.
- Taveneaux, René. *Jansenisme politique*, A. Colin, París, 1965.
- Tenenti, Alberto. *Stato: Un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Il Mulino, Bolonia, 1987.
- Thirouin, Laurent. *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, París, 1991.
- Tierney, Brian. *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, PUF, París, 1993.
- *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Variorum Reprints, Londres, 1979.
- Tönnies, F. *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, herausgegeben von E. G. Jacoly, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975.
- Trevor-Roper, Hugh. *From Counter-Reformation to Glorious Revolution*, Pimlico, Londres, 1993.
- Tricaud, François. «Pascal disciple de Hobbes?», en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XX, n.º 61, 1982, pp. 121-134.
- Truchet, Jacques. *Politique de Bossuet*, A. Colin, París, 1966.
- Tully, James. *A Discourse of Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, trad. fra., PUF, París, 1992.
- An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts, CUP, Cambridge, 1993.
- Veall, D. *The Popular Movement for Law Reform 1640-1660*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
- Vergnières, Solange. *Ethique et politique chez Aristote: physis, ethos, nomos*, PUF, París, 1995.
- Vetulani, Adam. *Sur Gratien et les Décrétales*, Variorum, Aldershot, 1990.

- Villey, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, París, 1975.
- Viola, Francesco. *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milán, 1979.
- Viroli, M. *From Politics to Reason of State*, CUP, Cambridge, 1992.
- Walzer, M. *La révolution des saints*, Belin, París, 1987.
- Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Wilks, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, CUP, Cambridge, 1963.
- Wooton, David. *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Penguin Books, Harmondsworth, 1988.
- Zagorin, Perez. *The Court and the Country*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1967.
- Zarka, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1987.
- First Philosophy and the Foundation of Knowledge, en *Cambridge Companion to Hobbes*, editado por Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, aparecerá en 1995.
 - y Bernhardt, J. (eds.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, París, 1990.
 - (dir.) *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, París, 1992.
 - (dir.) *Raison et déraison d'Etat: Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, París, 1994.
 - Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes, en *Archives de philosophie*, t. 48, n.º 2, París, 1985, pp. 177-233.
 - «Identité et ipséité chez Hobbes et Locke», en *Philosophie*, n.º 37, 1993, pp. 5-19.
 - (dir.) *Philosophie*, número especial *Hobbes*, n.º 23, 1989.
 - (dir.) *Archives de philosophie*, número especial *Hobbes et Locke*, t. 55, cuaderno 4.
 - «Vision et désir chez Hobbes», en *Recherches sur le XVII^e siècle*, n.º 8, CNRS, París, 1986.
 - «La matière et la représentation: Hobbes lecteur de la *Dioptrique* de Descartes», en *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, bajo la dirección de H. Méchoulan, Vrin, París, 1988, pp. 81-98.
 - «Histoire et développement chez Hobbes», en *Entre forme et histoire*, bajo la dirección de O. Bloch, Klincksieck, París, 1988, pp. 165-179.

- «Leibniz lecteur de Hobbes: toute-puissance divine et perfection du monde», en *Leibniz: Le meilleur des mondes, Studia leibnitiana*, Franz Steiner Verlag, Sonderheft, 21, Stuttgart, 1995, pp. 113-128.
- «Leibniz et le droit subjectif», en *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 1, 1995, pp. 83-94.
- «Leibniz et le droit naturel», en *La nature selon Leibniz, Studia leibnitiana*, Franz Steiner Verlag Sonderheft, Stuttgart, 1995.
- «Critique de Hobbes et fondement de la morale chez Cudworth», en *The Cambridge Platonists and the World. Philosophy, Ethics and Politics*, editado por G. A. J. Rogers, J.- M. Vienne y Y. C. Zarka, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- «Pascal et le problème de l'interprétation de la nature», en *L'Interpretazione nei secoli XVI^e XVII^e*, bajo la dirección de G. Canziani y Y. C. Zarka, Franco Angeli, Milán, 1993, pp. 339-358.

Index nominum

- Aristóteles, 49, 65, 73, 192, 243
Agustín, san, 291
- Bacon, Francis, 159, 175-176,
185
Batllori, M., 33
Beccaria, Cesare, 261
Bénichou, Paul, 43
Bodin, Jean, 159, 175, 185, 206,
274
Borot, Luc, 28
Bramhall, John, 231
Buckle, Stephen, 183
- Carrive, Lucien, 175
Carrive, Paulette, 175
Coke, Edward, 175
Cordemoy, Gerould de, 105
- Descartes, 54, 105, 160
- Ferreyrolles, Gérard, 289
Filmer, Sir Robert, 30, 190, 273-
288
Foucault, Michel, 247
Fumaroli, Marc, 37
- Gauthier, D. P., 229, 237, 260,
263
- Gendreau-Massaloux, Michèle,
37
Goyard-Fabre, Simone, 175
Gracián, Baltasar, 31, 33-34, 36,
37, 39-45, 51
Grocio, Hugo, 148, 191-194,
196-197, 199-200, 203-205,
207-209
- Hegel, 260-261
- Jacobo I, 176
Jerphagnon, L., 175
- Kant, 260-261
- La Rochefoucauld, 34, 42-46, 51
Laurens, Pierre, 37
Lazzeri, Christian, 289
Lessay, Franck, 231
Locke, John, 166, 187, 258
Lutero, Martín, 159, 171
- Maquiavelo, Nicolás, 41-42
Macpherson, C. B., 187
Magnard, Pierre, 289
Malherbe, Michel, 79
Matheron, Alexandre, 187,
194

Hobbes y el pensamiento político moderno

- Méchoulan, Henry, 35
Mesnard, Jean, 289
- Ockham, Guillermo de, 160
- Pascal, 30, 34, 47, 51, 153-154,
289-302
Pelegrín, B., 35
Peralta, C., 33
Platón, 49, 55, 73
Polin, Raymond, 163, 214, 217,
224
Pufendorf, Samuel, 264-265
- Rampelberg, R.-M., 175
Redondo, Augustin, 35
Renoux-Zagamé, Marie-France,
187
Rousseau, Jean-Jacques, 139, 141,
174
Roux, Louis, 165
- Schuhmann, Karl, 165
Skinner, Quentin, 19, 22, 23
Sommerville, Johann P., 273
- Sorell, Tom, 28
Spinoza, 104, 116, 187, 194
Spitz, Jean-Fabien, 20
Strauss, Leo, 19-20, 22, 24-26
Suárez, F., 159
- Tomás de Aquino, 160, 166,
191-194, 196
Tricaud, François, 165, 228, 229,
289
Truchet, J., 43, 46
Tully, James, 187
- Ulpiano, 277
- Villey, Michel, 160
Viola, Francesco, 253
- Warrender, H., 163
Weber, Max, 246-247, 269
White, Thomas, 28
- Zarka, Yves Charles, 168, 289,
300

