

El Estado soberano y sus límites: lectura en clave liberal de la teoría estatal en Thomas Hobbes*

The Sovereign State and its Boundaries: A Liberal Reading of Thomas Hobbes' Political Theory

John Fernando Restrepo Tamayo**

Universidad de Medellín
jfrestrepo@udem.edu.co

Gabriel Ruiz Romero***

Universidad de Medellín
gruiz@udem.edu.co

Resumen

Este artículo evalúa la lectura clásica de la teoría del Estado de Hobbes en tanto modelo de una forma absolutista de gobierno en el que el soberano tiene un poder ilimitado. Así, esta investigación revisa los tres postulados principales que sostienen dicha lectura, a saber: la maldad natural de los hombres en el estado de naturaleza, la idea de que el soberano debe inspirar entre sus súbditos un terror ilimitado para prevalecer y la idea según la cual los súbditos le deben obediencia ciega al Estado soberano. En el análisis de cada uno de estos postulados, el artículo efectúa una lectura inferencial y crítica de la teoría política de Hobbes, para así postular que allí está esbozado un sistema en el que el poder estatal tiene límites determinados por los derechos básicos de los

Fecha de recepción: 12 de marzo de 2019.

Fecha de aceptación: 18 de abril de 2019.

* Para citar este artículo: Restrepo, J. F. & Ruiz, G. (enero-junio, 2019). El Estado soberano y sus límites: lectura en clave liberal de la teoría estatal en Thomas Hobbes. *Diálogos de Saberes*, (50), 135-148. Universidad Libre (Bogotá). DOI: <https://doi.org/10.18041/0124-0021/dialogos.50.2019.5556>.

Este artículo es resultado del trabajo académico que adelanta la línea de investigación de *Estado, Democracia y Constitución* del grupo de investigación Conflicto y Paz, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín, y se deriva del proyecto de investigación titulado “*La participación ciudadana en el proceso constituyente de 1990 en Colombia*”.

** Abogado de la Universidad de Antioquia y politólogo de la Universidad Nacional. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Doctor en Derecho de la Universidad de Medellín. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4561-3041>. Correo electrónico: jfrestrepo@udem.edu.co

*** Filósofo y magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de tiempo completo e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3736-7039>. Correo electrónico: gruiz@udem.edu.co

individuos (especialmente a la vida y a la libertad). Esto último responde más a los fundamentos estructurales del ideario del Estado liberal que a los principios de un Estado despótico ilimitado.

Palabras clave: Hobbes, Leviatán, poder soberano, teoría liberal.

Abstract

This article assesses the traditional reading of Hobbes' political theory as an absolutist government model in which the sovereign has limitless power. Therefore, this research reviews the three key assumptions that support this reading, namely, the natural evil of humans in the state of nature, the conception that the sovereign should inspire fear among his subjects to thrive, and the idea that subjects should obey the sovereign state blindly. In analyzing each assumption, Hobbes' political theory is discussed from an inferential and critical perspective to state that it outlines a system in which state power is restricted by the basic rights of individuals, especially the right to life and freedom. This derives from the structural foundations of a liberal state ideology, rather than from the principles of an unlimited despotic state.

Keywords: Hobbes, Leviathan, sovereign power, liberal theory.

Introducción

Ha hecho carrera en la historia de la filosofía política asociar la teoría del Estado de Hobbes con un modelo absolutista, arbitrario, despótico e ilimitado. Veamos algunas referencias que dan muestra de ello:

En tanto que Hobbes está principalmente interesado por la concepción absoluta de la soberanía, Spinoza procura asegurar, por el contrario, la libertad de los individuos. Su influencia será en este punto considerable sobre Locke y Rousseau. En tanto que Hobbes abogó por el absolutismo, John Locke [...] (Hernández, 2003, p. 224).

De igual manera, se afirma que, “aunque de tendencia absolutista, Hobbes renuncia, por completo, a la tesis de que el soberano sea de institución divina” (Heller, 2010, p. 38).

Thomas Hobbes recibió, en principio, la influencia de su maestro Francis Bacon,

y más tarde, en su concepción política, las de Bodino y Maquiavelo. Del primero recogió el carácter absoluto de la soberanía, en tanto que del segundo, el concepto de la autoridad estatal, el postulado de la independencia del Estado de la potestad religiosa, y el carácter ilimitado de la soberanía estatal por encima de los súbditos (Naranjo, 2006, p. 219).

Echando mano de un nuevo argumento interpuesto, el del representante autorizado en quien se delegan todos los derechos, Hobbes entiende el contrato social como un contrato de sometimiento. Este nuevo elemento, el absolutismo, obligó a Hobbes a salir pronto de la escena de la filosofía política, pero su modelo fundamental, la teoría del contrato, lo ha mantenido hasta hoy en el teatro del discurso político (Höffe, 2001, p. 181).

Otro autor importante por su influencia en la legitimación del Estado es Thomas Hobbes,

para quien la soberanía es absoluta, tal vez en un grado mayor que en el pensamiento de Bodino, pues no reconoce los límites que acepta éste. (Amaya, 2012, p. 37)

El modelo absolutista tiene lugar a partir de las condiciones que existen en el llamado *estado de naturaleza*, en el que se vive en una situación de desconfianza mutua y en el que la “la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” entre todos los hombres (Hobbes, 2011, p. 102). Frente a esto, se hizo necesaria la creación de un defensor de la vida que concentrara la totalidad de la fuerza y dispusiera de todos los recursos necesarios para hacer posible la existencia social. Con el nacimiento de la figura del defensor, resultó un Estado absoluto capaz de doblegar al lobo feroz, con el cual Hobbes representa al ser humano.

Este proceso, tal y como se ha replicado de forma reduccionista en la tradición de la filosofía política, puede resumirse en tres etapas: 1) en el estado de naturaleza los hombres viven expuestos y sometidos al temor que genera la vida entre unos y otros, pues los hombres son lobos que se atacan entre sí para asegurar la satisfacción de sus necesidades, y el estado de naturaleza es un lugar hostil en el que la vida no se valora ni se respeta; 2) para asegurar la vida de los individuos y generar un escenario social y civil diferente a este hostil estado de naturaleza, debe crearse un nuevo tipo de orden social, pero para ello es necesario que haya un contrato entre los individuos y el Estado, contrato que consiste en someterse de manera definitiva y plena al poder estatal con el ánimo de que sea este quien castigue y administre justicia y defina el derecho; por último, 3) el Estado enorme y poderoso, que evoca al mitológico Leviatán, es

capaz de someter a cualquier oponente, como lo hace aquel monstruo marino de la mitología hebrea. En ese sentido, el Estado dispone de todos los recursos para asegurar lo pactado, y quien se rebele se hace merecedor de todo el peso de la fuerza. Este Estado puede actuar de forma preventiva por medio de la restricción de libertades o del castigo severo para asegurar lo pactado, para que el orden prevalezca sobre la anarquía previa que negaba la paz en la condición fáctica del estado de naturaleza (Prieto, 1996, p. 373).

Estas tres etapas se corresponden, así, en la lectura habitual de Hobbes, con tres postulados que parecen resumir su teoría política:

1. Los hombres en el estado de naturaleza son, en sí mismos, seres que inspiran temor; es decir, son seres malos, incluso muy malos, lobos feroces que se devoran entre sí.
2. Para salir del estado de naturaleza, estos atemorizantes (y a su vez atemorizados) hombres deben hacer un contrato. Ese contrato le confiere al naciente poder soberano una capacidad ilimitada de aterrorizar a sus súbditos para así mantenerlos controlados.
3. El Estado debe entonces ser más atemorizante, debe inspirar incluso más miedo que todos los individuos juntos para asegurar así el monopolio de la fuerza y conservar el orden. Sus órdenes, sí o sí, deben de ser obedecidas. Solo en el ejercicio de hacerse obedecer y en la obediencia ciega de los súbditos al soberano absoluto florece el Estado-Leviatán que hace posible la paz.

Este escrito tiene el objeto de revisar cada uno de estos postulados para proponer otra lectura del modelo político estatal hobbesiano que, a su vez, permita acercarlo más a la orilla del

liberalismo¹ que a la del despotismo clásico. Recordemos que el contexto histórico del liberalismo empieza a consolidarse desde el siglo XIII y alcanza su máximo esplendor en el siglo XVIII con el ascenso de la burguesía al poder (Carbonell, 2015, p. 37). La ideología liberal se diferencia de cualquier expresión totalitaria del poder, pues entiende que el poder político debe ser un poder mínimo que le permita al individuo ejercer el mayor número de libertades, que limitan precisamente el poder estatal. Acercarnos a una concepción hobbesiana del Estado en clave liberal significa mostrar que, en su postura política, el poder del Estado soberano no es absoluto, sino que está limitado por la necesidad de garantizar los dos fines del ser humano: el cuidado de su propia conservación y el logro de una vida más armónica (Hobbes, 2011, p. 137).

Para llevar a cabo el objetivo trazado en este artículo, nos ocuparemos de presentar la teoría política estatal de Hobbes en clave liberal, a partir de la revisión de los tres postulados básicos enunciados anteriormente.

¿Estado de naturaleza como jauría?

En el *Leviatán*, Thomas Hobbes —al igual que casi simultáneamente Baruch Spinoza en su *Ética* (1999)— construye su teoría según el

¹ Entendemos por liberalismo, siguiendo a Bobbio (2002, 2003), una doctrina que se asienta en el escenario de las revoluciones y transiciones que lidera la clase burguesa y a través de la cual se asegura la existencia de unas barreras institucionales y simbólicas en las que las libertades de los individuos (pensamiento, expresión, religión, asociación, culto, oficio y propiedad privada) operan como límite de intervención del poder estatal y de terceros.

método de la geometría, ya que es la “única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano” (Hobbes, 2011, p. 26). Es decir, su discurso va explicando progresivamente todas las definiciones que se precisan para llegar a demostrar la tesis (Berns, 2016, p. 378). Es por esto que, en la primera parte de su *Leviatán*, Hobbes se encarga de configurar minuciosamente al sujeto primario de su obra: el hombre, quien es considerado por el autor como la más excelsa obra racional de la naturaleza (Hobbes, 2011, p. 3). De esta forma, Hobbes parte de la exposición de la definición de las sensaciones, elemento primordial en la constitución del hombre, para construir así las consecuentes definiciones lógicas que le sirven para comprender su naturaleza.

En el capítulo X de este primer apartado dedicado al hombre, Hobbes aborda la que será una cuestión fundamental en su teoría: la pregunta por el poder. El poder es definido como la tenencia de unos medios presentes a través de los cuales se alcanza un bien manifiesto futuro (Hobbes, 2011, p. 69). La tenencia de dichos medios puede ser original o instrumental: la primera hace referencia a las facultades primigenias del cuerpo o de la inteligencia (la fuerza, la belleza, la prudencia, etc.), mientras que la segunda implica los poderes instrumentales que se adquieren mediante los primeros medios (o por la fortuna) y que sirven, en todo caso, para adquirir más poder. Esto último es esencial en la construcción teórica del poder en Hobbes, pues su naturaleza es tal que el hombre que lo posee siempre procurará aumentarlo. En ese sentido, “la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que

cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen” (Hobbes, 2011, p. 69).

Toda cualidad humana que signifique en los demás amor o temor es una manifestación de poder porque le asegura al hombre, justamente, la tenencia de un medio presente para lograr un bien futuro (Hobbes, 2011, p. 70). El éxito es poder porque da reputación de buena fortuna, de lo cual se deriva que los demás le amen o le teman; así, la elocuencia es poder porque se asemeja a la prudencia. El poder, entonces, contribuye a que el valor de un individuo se aumente frente a los otros, pues se trata precisamente de un elemento que regula las relaciones entre estos. Nada es abstracto o está en el vacío; el poder solo existe en relación con los demás, “porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás” (Hobbes, 2011, p. 71).

El poder como medio para obtener fines futuros es una cadena sucesiva de pequeños o grandes logros que no termina nunca. La felicidad es un continuo progreso del deseo, pues, en la medida en que se satisface, uno se busca alguno más. No existe en el hombre la serenidad de una mente satisfecha; siempre va en busca de más, siempre hay un deseo por alcanzar lo deseado. Es por esto que en los planteamientos de Hobbes no existe algo como el bien supremo (que satisfaga todos los deseos), ya que a un hombre satisfecho plenamente le resultaría imposible la vida (Hobbes, 2011, p. 79).

Este afán incesante de poder solo cesa con la muerte del hombre (Hobbes, 2011, p. 79), porque el deseo de adquirir más poder no acaba nunca. Ahora, es justamente en torno al deseo

donde reposa la idea de igualdad entre los hombres, ya que estos están dotados naturalmente de las mismas condiciones para satisfacer sus deseos. Esto hace que ningún hombre pueda reclamar para sí mismo un beneficio al que otro cualquiera no pueda aspirar (Hobbes, 2011, p. 100), pues todos los hombres tienen la misma confianza en sí mismos para colmar sus deseos, “ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia” (Hobbes, 2011, p. 101).

A partir de dicha igualdad, encontramos que los hombres tienden en conjunto hacia un mismo fin: su propia conservación. Con este argumento, Hobbes se acerca a la idea del *conatus* del planteamiento filosófico de Spinoza, quien dice que la esencia de cada cosa es la perseverancia en su ser (que es lo que él llama *conatus*), y por tanto, toda cosa se esfuerza, con cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser, oponiéndose así a todo aquello que pueda privarle de su existencia (Spinoza, 1999, Proposición VI). La constatación de esa oposición es la que le servirá a Hobbes para fundamentar el estado de naturaleza, pues dirá que de ello nace la discordia y la tensión entre unos y otros. De la igualdad de condiciones iniciales para acceder a unos mismos fines surge una desconfianza mutua que hace que los hombres devengan potenciales enemigos.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan

de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. [...] Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido (Hobbes, 2011, p. 101).

Existen así, en la naturaleza humana, tres factores que conducen de manera inequívoca a la discordia: 1) la competencia, 2) la desconfianza y 3) la gloria. La competencia impulsa a los hombres a satisfacer beneficios; la desconfianza les lleva a procurar seguridad, y la gloria les anima a ganar reputación. Esta naturaleza exige, como condición necesaria para vivir de forma pacífica, la existencia de un poder públicamente reconocido que les atemorice y les controle. Por esta razón, solo bajo la existencia de un poder superior es posible hablar de paz; sin la existencia y actuación de este poder, los hombres quedan expuestos a una condición natural de guerra de todos contra todos.

En este punto, es muy importante indicar a qué se refiere exactamente Hobbes cuando habla de guerra, porque así es posible desvirtuar la primera premisa de la errónea interpretación de su teoría política según la cual los hombres, en el estado de naturaleza, son malos *per se* debido a su esencia de lobos salvajes y de enemigos entre sí, lo que incluye esa condición natural perversa que exige la existencia del Estado-Leviatán para que los domine y aplaste.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, *sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente*. Por ello, la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz (Hobbes, 2011, p. 102, cursivas propias).

Con lo anterior se aclara, entonces, un elemento básico en la teoría política de Hobbes cuando describe la vida del hombre en el estado de naturaleza: guerra no es necesariamente la confrontación bélica o fratricida. La guerra en el estado de naturaleza es la propensión de conflicto que resulta de la idea de que todos, en condiciones de igualdad, buscan lo mismo para satisfacer sus intereses. Guerra y conflicto no son lo mismo, aunque, como es apenas lógico, Hobbes hace un uso del lenguaje propio de su época y por ello no realiza esta distinción.

Al respecto, Wittgenstein (1999) ha dicho que los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo. Hobbes habla de guerra porque está limitado por el mundo his-

tórico y conceptual en el que escribe; de hecho, él mismo ha mostrado que el lenguaje permite la construcción del saber (Hobbes, 2011, p. 33), lo que significa que su saber es el que le permite su lenguaje. Una lectura actual de la teoría política de Hobbes puede interpretarse a partir de la evolución del propio lenguaje (esto es, del propio conocimiento) de su postulación, y por ello es posible interpretar hoy el estado de naturaleza a partir de la noción de conflicto en lugar de hacerlo desde el concepto de guerra.

Chris Mitchell (1981), en un intento por conceptualizar el conflicto y distinguirlo de la violencia (lo que para nuestro caso de estudio sería guerra), ha referido que conflicto es cualquier situación en la cual dos o más actores o partidos (de cualquier manera que estén definidos o estructurados) perciben que poseen objetivos mutuamente incompatibles (p. 17). Hay dos elementos importantes en esta definición que nos sirven para verter luces sobre la esencia del estado de naturaleza en Hobbes. El primero es que no habla de la existencia de objetivos diferentes; lo que dice Mitchell es que el conflicto surge cuando esos objetivos son incompatibles, es decir, cuando la consecución de los objetivos por parte de un actor impide o constituye un peligro para la consecución de los objetivos de otro actor. Además, no dice que los objetivos deban ser realmente incompatibles, sino que así sean percibidos por los actores. De esta manera, podemos entender al conflicto como el resultado, por una parte, de la igualdad primigenia que poseen distintos actores para conseguir sus objetivos, y por otra, del hecho de que en el camino hacia tal consecución perciban que una similar intención en otros actores (la de conseguir sus objetivos) represente o pueda

representar un impedimento para los suyos propios. En ese sentido, la violencia (o la guerra) no es actual sino potencial.

Es entonces en la igualdad inicial (para la consecución de objetivos o satisfacción de los deseos) y en la libertad para actuar en consecuencia donde está el énfasis del hombre en el estado de naturaleza; es decir, en este estado la maldad no es la característica básica del hombre. Hobbes no oculta que efectivamente existe una fricción que puede llevar incluso al ejercicio de la violencia ni tampoco oculta la tensión que se puede dar entre los hombres debido a condiciones que fomentan la competencia, pero no está presente la concepción de hombres malos *per se*. De hecho, el propio Hobbes, en esa primera parte de su libro, donde está definiendo y caracterizando al hombre, al hablar de los deseos y las aversiones, se refiere precisamente a lo bueno y a lo malo, no al bien y al mal, que serían, esas sí, categorías absolutas. Dice, entonces:

Así que de lo bueno existen tres clases: bueno en la promesa, es decir *pulchrum*; bueno en el efecto como fin deseado, a lo cual se denomina *jocundo, deleitoso*; y bueno como medio, a lo que se llama útil, *provechoso*. Y otras tantas respecto de lo malo, porque lo malo en promesa es lo que se llama *turpe*; lo malo en el efecto y en el fin es *molesto, desagradable, perturbador*; y lo malo en los medios, *inútil, inaprovechable, penoso* (Hobbes, 2011, p. 42).

Entonces, para aceptar que el hombre en el estado de naturaleza es malo, debemos puntualizar que lo es en tanto *turpe*, es decir, en tanto malo en promesa. La diferencia entre estos conceptos está dada por las categorías aristotélicas de *ser en acto* y *ser en potencia*

(Aristóteles, 2014, IX-1). Aristóteles entiende el ser en acto como la sustancia (*ousía*) tal cual se nos presenta y la conocemos, mientras que el ser en potencia es lo que esa sustancia puede llegar a ser, es decir, sus posibilidades y capacidades de llegar a ser algo incluso distinto de lo que es. Una sustancia en potencia puede, entonces, dejar de ser lo que era o llegar a ser lo que no era, y es así como debemos interpretar al hombre en el estado de naturaleza en Hobbes, como un ser *turpe* en potencia (no en acto) o, como él mismo lo dice, en promesa. En ese sentido, los hombres en el estado de naturaleza no son malos, muy malos, ni hombres devorándose entre sí; por el contrario, estos son, eso sí, seres que representan un peligro potencial para los otros hombres, y por ello se precisa la existencia de una fuerza superior que ordene la vida social.

El origen del Estado civil y los derechos

El individuo (aun en el estado de naturaleza) puede, por medio de la razón, identificar premisas que lo arrojen a la consecución de la paz y la vida en común. Estas premisas son las denominadas leyes naturales, que le sirven al individuo para orientar su conducta de cara a la obtención de una vida buena, ordenada y libre; pero estas leyes naturales tienen una cierta debilidad: van ligadas a un deseo (de los hombres) de verlas realizadas, pero no obligan (por ningún agente externo) a ser aplicadas (Hobbes, 2011, p. 130). Así las cosas, estas leyes pueden representar un simple deseo, regido por la virtud, pero en ningún caso una garantía plena de acción. Puede ocurrir que con los mismos argumentos con los que un individuo se somete a ellas, las reconoce

y las acata, también las desobedece y las desconoce; en últimas, el quebrantamiento de estas puede darse no solo por ignorancia sino incluso por voluntad. Una vez quebrantadas estas leyes de la naturaleza, la vida se pone en riesgo: la libertad se extralimita y la ambición del individuo, que no aparenta tener límites, lo puede convertir en enemigo de su especie.

Señalamos con Spinoza que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Este *conatus* es determinante en la constitución de un individuo, pues precisamente da cuenta del sentido de autoprotección y anhelo de fortalecimiento que acompaña a un cuerpo. Si el quebrantamiento de las leyes de la naturaleza pone la vida en riesgo, al individuo le resulta necesario fijar límites que busquen garantizar las condiciones para que pueda darse esa perseverancia en el ser, en otras palabras, límites que contribuyan a que pueda desarrollarse ese *conatus*. Se trata entonces de una necesidad de restringir la libertad excesiva, que puede resultar peligrosa al conjunto de individuos. Para ello, los individuos (que buscan siempre su propia protección) determinan un poder que imponga esos límites, y es ahí donde está el origen y la esencia del Estado civil en Hobbes.

El Estado civil puede entenderse, así, como una fuerza única concentrada (entre los hombres libres) que tiene como objeto limitar el uso de las pasiones individuales cuando estas actúan por fuera del cauce de las leyes naturales. De hecho, es muy factible que se actúe por fuera de las leyes naturales, porque estas operan como un mandato moral, pero no obligan de manera cierta y plena, pues solo se puede obligar de manera cierta y plena a través del Estado civil. Así, el Estado civil es una fuerza coactiva que

asegura la vida en sociedad, nace cuando cada individuo pacta con los demás la renuncia a su fuerza individual y traslada dicha fuerza a un individuo o una asamblea con el ánimo de que este soberano, al concentrar la totalidad de la fuerza, mantenga a raya las pasiones individuales que ponen en riesgo la vida de los individuos. Dice en extenso el propio Hobbes (2011):

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considera como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiriereis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud

así unida en una sola persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN (p. 141).

Este es el origen humano y contractual del Estado, que no nace de forma natural, como lo propuso Aristóteles bajo la metáfora de las hormigas o las abejas (Aristóteles, 1990, 448a), ni nace de una voluntad divina, como lo propuso Agustín de Hipona (1998, p. 119). Por el contrario, el Estado civil nace del deseo humano y de la voluntad individual, mediante la cual se resuelve de manera definitiva y plena la obtención y la concentración de la fuerza y a través de la cual se defiende de manera directa la libertad y la vida. El titular de esta persona que ostenta estos atributos es el soberano, y de esta condición se establece que todos los demás asociados adquieran la calidad de súbditos suyos. Así, el Estado civil nace en atención a un interés conjunto que profesa cada individuo que pacta: asegurar la paz y la defensa común (Hobbes, 2011, p. 141).

La clave está en entender ese origen contractual del Estado: este tiene una razón de ser en atención a la cual se erige y se legitima su actuación. La figura del Leviatán remite, por supuesto, a un ser poderoso que inspira temor,

porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre en particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de confrontar la voluntad de todos ellos para la paz (Hobbes, 2011, p. 141).

El Leviatán se trata de una figura poderosa que se yergue frente a unos hombres que lo han creado precisamente para que imponga su voluntad mediante la fuerza que le ha sido

conferida. No se trata de una figura despótica que inspira terror tiránicamente. El terror que el Estado puede inspirar le fue conferido legítimamente y, mientras se mantenga fiel a la razón por la cual fue constituido, conservará dicha legitimidad.

El pacto político, en otras palabras, toma ahora la forma de un acto, no de renuncia, sino de autorización, un acto mediante el cual cada miembro de la multitud se hace a sí mismo autor de cualquier cosa dicha y hecha en su nombre por el representante soberano (Skinner, 2007, p. 159, traducción propia).²

Hacer explícito este condicionamiento estatal representa una nueva pista dentro de nuestra pretensión de hablar de un Estado civil hobbesiano en clave liberal. El Estado tiene condiciones y esas condiciones representan sus límites; además, estas caben dentro del liberalismo porque cierran la compuerta por la cual puede filtrarse la idea de que para el Estado-Leviatán todo es posible, todo está permitido y ningún límite le restringe o le condiciona su conducta. En el sentido más fiel de la filosofía política, el liberalismo es una réplica al autoritarismo o al despotismo (en el que se cree que el soberano tiene un poder carente de cualquier límite). Por su parte, Bobbio (2002, p. 24) afirma que un Estado limitado tiene su seno en el ideario liberal. En ese sentido, el límite del Estado en Hobbes está dado por el hecho de que éste existe en razón

² The political covenant, in other words, is now said to take the form of an act not of relinquishment but of authorisation, an act by which every member of the multitude makes himself the author of whatever is said and done in his name by his sovereign representative.

de algo, y por ende, su acción solo puede ser legítima, necesaria y reconocida en cuanto se dirija y se ajuste a aquello por lo que ha sido creado. La naturaleza del pacto solo es una: asegurar la paz y la defensa común (Hobbes, 2011, p. 148).

Lo que es preciso entender al hacer una lectura en clave liberal de esta teoría del Estado es que no es posible seguir asumiendo el concepto de *paz* solo de forma negativa, es decir, en tanto la simple ausencia de guerra. La paz, en un sentido positivo e incluso liberal del término, implica necesariamente mejorar las condiciones sociales en las que el individuo vive. El sentido fundador del Estado no es el de evitar la guerra sino el de preservar a los hombres a salvo de la violencia. Es esto último lo que debemos entender cuando hablemos de asegurar la paz en tanto función fundante del Estado, y por ello,

si la ausencia de guerra podemos denominarla como paz negativa, la ausencia de violencia equivaldría a paz positiva, en el sentido de justicia social, armonía, satisfacción de las necesidades básicas (supervivencia, bienestar, identidad y libertad), autonomía, diálogo, solidaridad, integración y equidad (Fisas, 2006, p. 21).

Entonces, si asumimos que es el aseguramiento de la paz lo que legitima las acciones del Estado, debemos entender que ese término ha evolucionado y se ha llenado de contenido desde el siglo XVII (cuando Hobbes escribía) hasta nuestros días (Douglas, 2016, p. 10). Los términos de la filosofía política, como todos, se despliegan desde su original uso hasta su adaptación a las realidades en las que son funcionales. Los planteamientos políticos de Hobbes (entre otros) posibilitaron, precisamente, que en

el siglo XVIII surgieran las ideas del Estado liberal y que a partir de ellas se replantearan distintas concepciones que anidan en el seno de esta forma de organización política de las sociedades. El concepto de *paz*, fundamental en el origen del Estado en Hobbes (en cuanto le da su legitimidad), es, así, un concepto que ha sido enriquecido y cargado de un sentido que, sin contradecir el empleado en el *Leviatán*, lo ha hecho más exigente.

Estado civil limitado

La función constitutiva del Estado es garantizar la paz y el bienestar de los súbditos, por lo que su accionar está necesariamente limitado por el cumplimiento de dicha función. En ese sentido, se trata de un Estado que no es absolutista o despótico. Adicionalmente, nos encontramos con otra peculiaridad de la teoría del Estado en Hobbes que precisamente lo acerca a una concepción liberal y no a una absolutista; esta se basa en el hecho de que en el planteamiento queda también establecida una parcela de libertad para el individuo, libertad que consiste en el reconocimiento de que no toda decisión o mandato del soberano puede ser definitiva o vinculante para el súbdito. Los mandatos vinculantes del soberano solo pueden tener lugar cuando su actuación se origina en dirección de la razón por la que este existe: asegurar la defensa de la vida y el bienestar común. Así, los mandatos que contraríen esta pretensión merecen, de manera legítima y justa, la desobediencia. Hobbes acepta, reconoce y explicita el deber moral de desobedecer al soberano sin faltar al pacto, porque cuando el soberano contradice su razón de ser no merece ser obedecido ni puede forzar la obediencia sin incurrir antes

en violencia. Existen entonces cosas que, aún ordenadas por el soberano, puede el súbdito negarse a cumplir sin que por ello incurra en injusticia (Hobbes, 2011, p. 176). Así lo señala Gray (2000) cuando sostiene que “al hacer la autoridad del gobierno contingente al éxito en la protección de los intereses vitales de sus súbditos, Hobbes pertenece más claramente al pensamiento tardío liberal que Locke” (2000, pp. 27-28, traducción propia)³.

Hobbes elabora un listado de las situaciones que facultan al individuo para no acatar al Estado sin faltar por ello a lo pactado. Son varios los aspectos mencionados en el *Leviatán* en este punto: cuando el soberano ordena al súbdito que se dé muerte a sí mismo, cuando el súbdito es hecho prisionero de guerra, cuando el súbdito es desterrado, cuando el soberano renuncia al poder soberano o se hace a su vez súbdito de otro poder o cuando hay una ausencia de prescripción legal. Más allá de las particularidades de cada caso, lo que subyace en todos ellos son dos elementos fundamentales que nos sirven para establecer que el poder del Estado tiene sus limitantes respecto al bienestar de los individuos que le deben obediencia.

En primer lugar, es un limitante el hecho de que salvaguardar la vida sea un derecho superior al deber de obediencia al Estado. De esta forma, la protección de la vida, o la perseverancia en el ser spinocista, es el fin esencial del hombre, y por tanto, aunque Hobbes (2011) fundamenta el “soberano poder de vida y muerte” (p. 174), un hombre tiene la libertad para desobedecer

³ By making the authority of government contingent on its success in protecting the vital interests of its subjects, Hobbes belongs more clearly with later liberal thought than Locke.

si el soberano [le] ordena [...] que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir (p. 177).

Mientras que la lectura absolutista de la teoría política de Hobbes enfoca su atención en el poder soberano sobre la vida y la muerte, una lectura en clave liberal nos permite revisar que no se trata simplemente de que el hombre deba aceptar ciegamente el designio mortal ordenado por el poder soberano, sino que incluso se le reconoce a ese individuo el derecho legítimo de preservar su vida. El poder soberano es efectivamente poder de hacer morir o dejar vivir, como bien lo han mostrado Foucault (2003) o Agamben (2010), pero esos súbditos (que han pactado la creación de ese poder soberano) pueden legítimamente anteponer lo que les es esencial en tanto humanos: la perseverancia en el ser, la vida (su vida) misma. Por esto, el súbdito puede exigir del Estado el cumplimiento de su deber primordial y fundacional, es decir, la garantía de su bienestar (la del súbdito) (Ward, 2017, pp. 878-879).

El otro elemento fundamental que se desprende de la lectura de esos casos en los que el hombre no debe obediencia al pacto fundacional del Estado es que la lealtad y la sumisión (del súbdito hacia el poder soberano) solo tienen lugar cuando ese poder soberano dispone de los medios para hacerse obedecer. Si su soberanía ha sido quebrantada y ha perdido autoridad eficaz sobre sus súbditos, estos gozan de libertad para no obedecerle. Este punto es crucial para nuestra argumentación, pues es posible observar, entonces, que el Estado es

soberano siempre y cuando ejerza realmente esa soberanía. Esto, una vez más, ata al Estado a su obligación fundacional, que es la de mejorar las condiciones sociales de los hombres que le deben obediencia, y es esa obligación la que nuevamente lo limita. Lejos de una concepción absolutista del Estado (según la cual su poder sería legítimamente ilimitado), está la idea de que el hombre puede (con la misma legitimidad) desobedecer al Estado si este no garantiza realmente aquello para lo cual fue fundado. El fin de la obediencia es la protección, y cuando entendemos que no es posible seguir interpretando esa protección exclusivamente en términos bélicos, sino que ingresan dentro de ella incluso exigencias sociales vinculadas al concepto enriquecido de paz que mencionamos antes, comprendemos entonces que estamos más cerca de una concepción liberal del Estado que de una despótica, de un poder absoluto e ilimitado.

A manera de conclusión

El contractualismo de Hobbes no puede explicarse como el pacto que hacen los individuos con el Estado para que este los proteja y les asegure la vida, pues el pacto es entre cada uno de los individuos; por ello, estos no pueden hacer un pacto con el Estado porque este no existe aún. El Estado, en tanto encarnación del cuerpo soberano, solo nace cuando los individuos han pactado la renuncia individual a la fuerza y la han transferido de manera irrevocable a una persona o una asamblea para que sea ella quien la administre. Por eso, dado que el Estado no es parte contractual, no se obliga con los individuos ni tiene en el sentir popular límite alguno. No quebranta el pacto porque no ha pactado nada, la obligación de mantener el

pacto corresponde a los individuos. El Estado civil se constituye como poseedor de una soberanía mediante la cual se mantienen a raya las leyes naturales y a cambio se recibe obediencia. Los hombres en el Estado civil se hacen súbditos comprometidos a obedecer al soberano a cambio de seguridad, paz y orden.

¿Es entonces Hobbes un exponente del autoritarismo, el despotismo o el absolutismo? A simple vista y atendiendo superficialmente a lo anterior, se podría afirmar que sí. La defensa de la monarquía, lo absoluto e indivisible de la soberanía, la imposibilidad de los asociados de cuestionar las acciones del soberano, hablar de súbditos y no de ciudadanos y el hecho de indicar que el pacto es irreversible podría llevarnos a pensar que Hobbes está en la orilla ideológica del despotismo. Sin embargo, hay ya en el *Leviatán* una reflexión en torno a la defensa de la vida tan importante que hace posible leer a Hobbes desde la orilla de la esencia del liberalismo, doctrina que establece que existen unos derechos básicos que actúan como límite al poder estatal.

Hobbes acepta en nombre de la libertad y de la vida que el soberano sí tiene límites y que, en caso de sobrepasarlos, el súbdito ya no está en la obligación moral, jurídica, política o fáctica de obedecerle. Existe un deber fundacional del Estado determinado por la exigencia de garantizar el bienestar de sus súbditos, y es ese el deber que puede anteponerse al hacer una lectura en clave liberal del texto de Hobbes. El aparente poder absoluto e incuestionable con el que muchas veces se hace alusión a la teoría de Hobbes se viene abajo cuando se lee en detalle la existencia de causales para que los súbditos no obren con injusticia cuando desobedecen al Estado. Lo que está consignado allí son, ni más

ni menos, los limitantes del poder soberano. De esta manera, cuando somos capaces de afirmar que el poder estatal tiene límites en los derechos básicos individuales (vida, libertad y propiedad) es porque nos hemos topado con una premisa estructural del ideario liberal, premisa que ya está en Hobbes cuando leemos más allá de la superficie de su texto.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Amaya, J. C. (2012). El estado: orígenes y consolidación. En C. M. Molina Betancur (coord.), *Derecho constitucional general* (4.ª edición). Medellín: Universidad de Medellín-Sello Editorial.
- Aristóteles. (1990). *Historia de los animales*. Madrid: Akal.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: Alianza.
- Berns, L. (2016). Thomas Hobbes. En L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política* (pp. 377-399). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2002). *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2003). *Igualdad y libertad*. Paidós: Barcelona.
- Carbonell, M. (2015). *Introducción al derecho constitucional*. México: Tirant lo Blanch.
- De Hipona, A. (1998). *Ciudad de Dios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Douglas, R. (2016). Hobbes and political realism. *European Journal of Political*

- Theory*, 1-20. <https://doi.org/10.1177/1474885116677481>
- Fisas, V. (2006). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Gray, J. (2000). *Two faces of liberalism*. Reino Unido: Polity Press.
- Heller, H. (2010). *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, A. (2003). *Las ideas políticas en la historia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1651).
- Höffe, O. (2001). *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Barcelona: Península.
- Mitchell, C. (1981). *The structure of international conflict*. Basingstoke: Macmillan.
- Naranjo, V. (2006). *Teoría constitucional e instituciones políticas*. Bogotá: Temis.
- Prieto, F. (1996). *Manual de historia de las teorías políticas*. Madrid: Unión Editorial.
- Skinner, Q. (2007). Hobbes on persons, authors and representatives. En P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 157-180). Cambridge: University Press.
- Spinoza, B. (1999). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1677).
- Ward, L. (2017). Thomas Hobbes and John Locke on a liberal right of secession. *Political Research Quarterly*, 70(4), 876-888. <https://doi.org/10.1177/1065912917717818>
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.