

Límites de la soberanía del Estado y el derecho de resistencia en la filosofía política de Hobbes

Víctor Andrés Cisneros Solari
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
andres.cs23@gmail.com

Resumen

El presente trabajo, en primer lugar, presenta nuestra postura a favor de una interpretación teísta de la filosofía política de Hobbes ante la crítica secular de Rawls (entre otros como Gauthier y Strauss). Esto, respecto a cómo comprender el supuesto “tránsito” (o superación) de la condición natural de la humanidad a, propiamente, un estado civil. En segundo lugar, defendemos la postura de Hobbes de las acusaciones posteriores de Locke y Bramhall, respecto a la posición dispuesta entre un “exceso de autoridad o libertad”, respectivamente. En tercer lugar, tratamos, por una parte, la finalidad del Estado que concierne a la seguridad del pueblo y tiene relación con el temor del soberano a no infringir la ley de naturaleza de la equidad en favor de los súbditos; así como, por otra parte, desarrollamos el contenido del derecho natural de resistencia individual a la autoridad del Estado en casos de ineficacia para cumplir su finalidad. El trabajo concluye con algunas reflexiones sobre el pensamiento de Thomas Hobbes para la historia de la filosofía política.

Palabras clave

Estado, pacto originario, soberanía, autoridad, resistencia.

Abstract

The present work, in first place, sets our position in favor of a theistic interpretation of Hobbes's political philosophy in the face of Rawls's secular criticism (among others such as Gauthier and Strauss, for example). This, regarding how to understand the supposed "transit" (or overcoming) of the natural condition of humanity to, properly speaking, a civil status within a State. Secondly, we defend Hobbes's position from subsequent accusations, typical of Locke and Bramhall, regarding the position arranged between an "excess of authority or freedom", respectively. Thirdly, we deal, on the one hand, with the purpose of the State that concerns the security of the people and is related to the fear of the sovereign not to violate the law of nature of equity in favor of the subjects; as well as, on the other hand, we develop the content of the natural right of individual resistance to the authority of the State in cases of inefficiency to fulfill its purpose. The work concludes with some reflections on the thought of Thomas Hobbes for the history of political philosophy.

Keywords

State, original covenant, sovereignty, authority, resistance.

*Yo, por mi parte, preferiría, desde luego,
que no solo los reyes, sino todas las
demás personas dotadas con suprema
autoridad, se controlaran a sí mismas
para no cometer errores, y que,
atendiendo a sus responsabilidades, se
contuvieran dentro de los límites de las
leyes naturales y divinas.*

De Cive, Thomas Hobbes.

El problema que nos planteamos es aquel relativo, por una parte, a los límites de la soberanía del Estado respecto a la equidad y seguridad del súbdito, y, por otra parte, respecto a la posibilidad de resistencia individual al Estado. Esto en función a una lectura teísta frente a una secular en la cual sea posible comprender la solución a los problemas planteados inicialmente sobre los límites a la autoridad y posibilidad de resistencia a partir de la figura de Dios como garante del pacto originario y sus últimas consecuencias políticas.

Luego, según la lectura tradicional – secular se ha esgrimido, que por “razones de Estado”, para la *seguridad, paz y defensa* de los súbditos, este ostenta prerrogativas ilimitadas en el ejercicio de la soberanía, aunque no sin ciertas dificultades en la reconstrucción de los argumentos propuestos por Hobbes. A diferencia de aquella lectura, una lectura teísta, en cambio, tiene las ventajas de brindar, por una parte, mejores posibilidades de solución a problemas hermenéuticos como el de la eficacia de las leyes de naturaleza, que precisamente justifican lo político, al tener a Dios por garante del pacto originario y, en consecuencia, brinda la posibilidad de limitación al poder soberano.

Con ello, es posible comprender que, así como los hombres naturales temen a Dios en tanto poder común que los obliga a cumplir, por ejemplo, la primera ley natural respecto a buscar la paz y preservar la propia vida; así también el poder soberano, un hombre artificial en tanto proyección colectiva de los individuos, presentará el mismo temor para con Dios respecto al incumplimiento de las leyes naturales para beneficio de los súbditos.

Nuestro objetivo es explicar el porqué es necesaria, o más provechosa, la lectura teísta de la obra de Thomas Hobbes, respecto a la solución de algunos problemas de interpretación del *Leviatán* en particular frente a lecturas de orden secular. Es decir, la lectura secular no logra resolver cómo es posible el pacto originario en la medida que los hombres no tienen mayores motivos para ceder parte de sus libertades absolutas iniciales y así instituir un Estado.

Además, la revisión de la llamada tesis “Taylor – Warrender – Martinich” sobre el rol de Dios en la política propuesta por Hobbes nos permite dar cuenta de un mejor funcionamiento del sistema en cuestión. Esto supone una mejor explicación de la posibilidad del pacto originario y del funcionamiento del Estado, si se considera al soberano como vicario o lugarteniente de Dios. En suma, los hombres pactan por temor a Dios y el soberano deviene en profeta del monopolio de la interpretación de las leyes de naturaleza (y civiles). Asimismo, se pretende establecer los límites del poder soberano respecto a los súbditos, aunque este sólo deba rendir cuentas del Estado a Dios.

De esta manera, el presente trabajo busca también exponer la posibilidad del derecho de resistencia del súbdito hobbesiano al Estado, como las circunstancias en las que se presentan las limitaciones de la soberanía en lo dispuesto particularmente en el *Leviatán*. Como se verá, la situación de ejercer una resistencia individual, habrá de presentarse sólo ante el supuesto de ineficacia del Estado para procurar la finalidad para la cual fue establecido: la seguridad del pueblo. Asimismo, respecto a los límites de la soberanía, se tienen tanto a la seguridad como al temor del soberano a ir en contra de la ley de naturaleza de la equidad y convertirse de esta manera en acreedor a los castigos naturales correspondientes entre los que destaca el retorno a la indeseable condición natural de la humanidad.

A manera de introducción, exponemos la estructura del presente trabajo. En primer lugar, damos cuenta de nuestra interpretación teísta de la filosofía política de Hobbes ante la crítica secular de Rawls (entre otros como Gauthier y Strauss,). Esto, respecto a cómo comprender el supuesto “tránsito” (o superación) de la condición natural de la humanidad a, propiamente, un estado civil. En nuestro apoyo, entonces, se recurre a los trabajos que han defendido la interpretación teísta durante el siglo XX: Taylor y Warrender como, recientemente, Martinich. En segundo lugar, defendemos la postura de Hobbes de las acusaciones posteriores, propias de Locke y Bramhall, respecto a la posición dispuesta entre un “exceso de autoridad o libertad”¹, respectivamente. En tercer lugar, tratamos, por una parte, la finalidad del Estado que concierne a la seguridad del pueblo y tiene relación con el temor del soberano a no infringir la ley de naturaleza de la equidad en favor de los súbditos; así como, por otra parte, desarrollamos el contenido del derecho natural de resistencia individual a la autoridad del Estado en casos de ineficacia para cumplir su finalidad. El trabajo concluye con algunas reflexiones sobre el pensamiento de Thomas Hobbes para la historia de la filosofía política.

Sobre la interpretación de la obra de T. Hobbes

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2013, XIX, p. 156.

Las referencias y motivos a los que hemos recurrido nos remiten básicamente a tres comentaristas del siglo XX. De esta manera, se cuenta, por una parte, con lo propio de la llamada tesis “Taylor-Warrender” y, por otra, los aportes de Martinich. En lo siguiente veremos cómo se ha de superar la crítica de la lectura secular, que no compartimos. Esto, en vista que tal lectura no logra responder una serie de interrogantes en torno a problemas tradicionales de la obra de Hobbes. Asimismo, tampoco permite aprovechar los elementos de la lectura teísta que abre nuevas posibilidades para el sistema hobbesiano quizá más próximas a paradigmas posteriores como el desarrollado por Locke.

Así, tenemos, por una parte, la propuesta de Taylor que parte de una premisa algo temeraria: “Un cierto tipo de teísmo es absolutamente necesario para que la teoría funcione”.² Por una parte, el texto resulta ilustrativo considerando el año de su publicación y la vigencia que mantiene entre los estudios sobre Hobbes. Por otra parte, hay en efecto cuestionamientos que surgen de inmediato. ¿Por qué un teísmo sería necesario para que la teoría política de Hobbes funcione?

Tengamos presente que, por ejemplo, Rawls, a quien le debemos la divulgación del pensamiento político en sus lecciones correspondientes, nos indica que el *Leviatán* puede ser comprendido sin elementos teológicos:

Así que voy a dejar a un lado estos supuestos teológicos ortodoxos y asumiré que el libro incorpora un sistema político y moral laico. Este sistema secular continúa siendo perfectamente inteligible en cuanto a su estructura de ideas y al contenido de sus principios cuando prescindimos de los mencionados supuestos teológicos. Dicho de otro modo, no necesitamos tenerlos en cuenta para entender cuál es ese sistema secular³

Evidentemente, parte del argumento puede comprenderse sin lo teológico, aunque en sí mismo no sea todo el argumento. Quedan, en efecto, “cabos sueltos” que sólo pueden ser debidamente comprendidos al tener presente la figura de Dios como garante del pacto originario. Principalmente, si los individuos fueran capaces de pactar sin mayor coerción que la amenaza de la muerte patente en la competencia del estado de naturaleza, ésta no tendría sentido desde un inicio. Esto, en la medida que se tendría a los individuos por racionales por completo cuando realmente se hallan sometidos al temor mutuo y hallan en la

² Alfred Taylor, “*The Ethical Doctrine of Hobbes*, *Philosophy*, Volume 13, Issue 52, 1938, p. 420.

³ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 57.

anticipación un remedio que solo agrega conflictividad al dispositivo retórico que supone el ejercicio de suspender toda normatividad.

Entonces, tal como se expondrá, comprender al *Leviatán* como un sistema teológico político supone una mayor coherencia lógica y sistematicidad al considerar capítulos capitales, desde nuestra perspectiva, tales como aquel reservado a la religión natural del hombre o bien aquel otro sobre el reino de Dios por naturaleza, por cierto, ambos en la primera mitad de la obra.

Por una parte, el capítulo sobre la religión natural nos da cuenta de la política divina a la que bien se podría subordinar la propuesta general del *Leviatán* tal que en efecto la política sea parte de la religión (civil) establecida por el soberano, representante del Estado. Por otra parte, el capítulo sobre el reino de Dios por naturaleza justifica parte de nuestras hipótesis en la medida que es el poder de Dios aquello que genera obligaciones trascendentes a la figura de la condición natural de la humanidad. Por ello, el *Leviatán* no es un sistema laico. De lo contrario no se contaría con la segunda mitad del *Leviatán* destinada a la descripción del Estado cristiano en defensa contra el reino de las tinieblas.

Por otra parte, contamos con el argumento de Warrender. Éste distingue entre aquellas obligaciones al interior del Estado, de orden civil o consideradas como “artificiales”, de aquellas otras para su institución, de orden natural. Las primeras dependen de estas últimas a las cuales están sujetos los individuos sin excepción alguna antes de llevarse a cabo el hipotético pacto originario entre todos (a excepción de quien ostentará el poder político).

Warrender señala que no es posible siquiera concebir lógicamente la obligación de obedecer al Estado si no hay obligaciones previas. De esta manera, la obligación ante la ley natural antecede al Estado y dispone de las obligaciones necesarias para que la propuesta política de Hobbes sea viable.⁴

Warrender recurre a un pasaje del *De Cive* y no del *Leviatán* para dar cuenta de esta situación. Pues bien, ya que el poder de Dios resulta irresistible, de ello proviene una soberanía natural respecto a los hombres los cuales son débiles en una comparación evidente. El punto en cuestión es que la obligación natural, y política ante Dios, dependen de la esperanza y el miedo de los hombres ante su omnipotencia y por tal motivo, el sometimiento.

Ahora bien, si Dios tiene el derecho de soberanía a causa de su poder, es obvio que la obligación de prestarle obediencia se da en los hombres a causa de que estos son débiles...según esto, el más débil, reconociendo su falta de poder para oponer resistencia, no tiene más remedio que someterse al más fuerte. De esta última clase

⁴ Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: OUP, 1957, p. 6.

de obligación, es decir, la obligación por miedo o por tener conciencia de nuestra propia debilidad con respecto al poder divino, viene a suceder que estamos obligados a obedecer a Dios en su reino natural...⁵

La afinidad con el capítulo XXXI del *Leviatán* sobre el reino de Dios por naturaleza es manifiesta.

El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre las hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su *irresistible poder*... Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e igualmente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente.⁶

Asimismo, Martinich, reciente expositor de una interpretación “teísta” del *Leviatán* de Thomas Hobbes, señala lo siguiente respecto al autor en relación con Dios: “Sostengo que la opinión de Hobbes es que Dios es la autoridad que controla las leyes de la naturaleza y que su poder irresistible impone la sanción requerida.”⁷

Estas leyes son los comandos, o bien órdenes, de Dios sobre el mundo que ha *creado y gobierna* bajo su “irresistible poder”. Como ya se trató en el caso de Warrender, es precisamente Dios quien genera una obligación natural para los hombres debido a su debilidad frente a aquellas otras obligaciones artificiales para con el Estado. Por este motivo, los hombres no podrían generar obligaciones naturales o políticas entre sí a menos que contaran con un poder irresistible. Sin embargo, surgirán obligaciones artificiales. Así, una vez que los poderes individuales de los hombres por separado se unifiquen en la persona del soberano que representa al Estado, los primeros quedarán subordinados al segundo bajo una relación de obediencia a cambio de protección.

Ahora bien, Hobbes indicó 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.”⁸ Así, en aquella hipotética guerra de aniquilación total que supone el *bellum omnium contra omnes*, la

⁵ Thomas Hobbes, *De Cive*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, cap X, p. 254.

⁶ *Lev*, XXXI, p. 294..

⁷ *Lev*, XII, p. 88.

⁸ *Lev*, XIII, p. 102.

solución al conflicto se halla, una vez más, en el temor. Sin embargo, no es suficiente el temor a los hombres que padecen estos entre sí y que los conmina a la anticipación dada la igualdad natural respecto a la vulnerabilidad y posibilidad de padecer una muerte súbita. Esto, ya que las diferencias físicas o cognitivas no resultan determinantes para tal propósito.

Por ello, será entonces necesario el temor a Dios, aquello llevará a los hombres a someterse a su irresistible poder. Sólo así es posible cumplir los requisitos de contar, precisamente, con un poder común que logre atemorizar a todos los hombres sin excepción. Además, la justificación del deber de obedecer las obligaciones recae en el poder dominante de una de las partes que las impone frente a la sumisión de la otra a causa de su debilidad y cálculo de auto preservación. Luego, para Hobbes, se tiene la excepción paradigmática de Dios ante la igualdad de los hombres en general.

Por una parte, los hombres deben renunciar parcialmente a sus prerrogativas iniciales a favor de un tercero, mediante un pacto, de dar para recibir después, y así hacer efectiva la permuta de libertad por seguridad en la tierra. Esto en la medida que las facultades humanas, tanto físicas como mentales, no difieren de manera significativa respecto a la capacidad de darse muerte los unos a los otros. Así, a grandes rasgos, se justifica el Estado - por institución - dado el temor recíproco entre los hombres (y ante Dios). Por otra parte, Dios no renuncia a sus derechos iniciales y prerrogativas sobre el mundo al no verse amenazado por los hombres. Ergo, no requiere pactar para obtener seguridad.

En este orden de ideas, llamaremos, por una parte, *condición natural simple* a aquella en la que sólo se considera a los hombres en una guerra - inevitablemente perpetua - sin posible solución. Esto, ya que la razón sólo calcula costos y beneficios del actuar a corto plazo al no regular las pasiones sometidas a la inercia. De manera tal que: "donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay injusticia."⁹ Asimismo, resulta pertinente agregar, sobre el concepto de ley, que esta "no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro"¹⁰

Por otra parte, llamaremos *condición natural compleja* a aquella en la que, además de considerar a los hombres dispuestos a la guerra, se tiene presente el "irresistible poder" de Dios. Así, ya que, por una parte, "el afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común -y que, por otra - el temor a la muerte y a

⁹ Lev, XIII, p. 104.

¹⁰ Lev, XXVI, p. 220.

las heridas disponen a lo mismo”¹¹ se tendrá a las leyes de naturaleza por sugerencias para el accionar.

Sin embargo, una mera sugerencia (o consejo) difiere de una ley en la medida que no resulta obligatoria para "prohibir a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla..."¹². Entonces, será necesario considerar que aquellos ciertos "teoremas o conclusiones" dictados por la razón son, efectivamente, una expresión de Dios, quien por derecho natural ostenta el dominio sobre los hombres para así dar cuenta de la eficacia de la ley natural.¹³ Por ello, Martinich agrega que: "en el estado de naturaleza, nadie tiene el poder de dar a las leyes de la naturaleza alguna fuerza, excepto Dios."¹⁴

Luego, una vez constituido el Estado, bajo el mandato de la ley de naturaleza, lógicamente previa al pacto de subordinación, la misión del soberano consiste en procurar la seguridad del pueblo y rendir cuentas a Dios. A esto nos remite la sentencia "*salus populi, suprema lex*". De esta manera, la seguridad, en función a las nociones paz y defensa de la sociedad, no se comprende como una simple conservación de la vida "sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado"¹⁵.

Libertad y autoridad.

Ahora bien, uno de los motivos iniciales presentes en el *Leviatán* es el dilema entre la libertad y la autoridad, aunque Hobbes finalmente habrá de tomar partido por lo segundo; la autoridad, que, comprendida bajo el sistema propuesto bien puede coexistir sin mayores problemas con la "verdadera libertad de los súbditos" en el silencio de la ley. La cita en cuestión es la siguiente: "*En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad; y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos*".¹⁶

Luego, antes de proceder a examinar tanto la crítica de Locke como la de Bramhall, resulta pertinente para nuestros propósitos evocar por un momento parte del frontispicio del *De Cive* en tanto permite ilustrar la posición de Hobbes. Se observa entonces, fuera de la mención al proverbio bíblico, que bien puede respaldar aquello referido a cómo interpretar a Hobbes planteado anteriormente, las manifiestas

¹¹ *Lev*, XI, p.80.

¹² *Lev*, XIV, p. 106.

¹³ *Lev*, XV, p. 131.

¹⁴ Aloysius Martinich, *Hobbes: A biography*, Cambridge: CUP, 1999, p. 148.

¹⁵ *Lev*, XXX, p. 275.

¹⁶ *Lev*, p. 1.

diferencias entre el *imperium* y la *libertas*. Una supone justicia y progreso mientras que la otra, no.

Entonces, procedemos a presentar la crítica de Locke a la propuesta de Hobbes en el *Leviatán*. Consideremos que el año de publicación del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es de 1689, mientras que el *Leviatán* fue publicado en 1651. Es decir, hay una distancia considerable de 38 años como también se debe tener en cuenta que Hobbes había ya fallecido en 1679 sin la posibilidad de prestar aclaraciones o una réplica directa como en el caso de la disputa con Bramhall. Entonces, señala Locke:

Es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ella retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones.¹⁷

Entonces, Locke considera que el no estar sujeto a leyes por parte del soberano hobbesiano ocasiona que maltrate al pueblo en general. En efecto, Locke tiene razón en indicar que el soberano en cuestión retiene la “libertad propia del estado de naturaleza”. Sin embargo, esto no implica una vida miserable, tal como se desarrollará, para la sociedad como podría pensarse si se tiene por referencia la novela distópica *1984* de G. Orwell.

Que el soberano ostente la libertad natural inicial a diferencia de los súbditos se da con el fin de mantener en un temor reverencial a éstos para que la sociedad se vea conminada a la convivencia. Sin embargo, no se debe considerar la impunidad o libertinaje del soberano como moneda corriente. Recordemos que, sin un poder común, los hombres, consecuentemente, se hallan en tiempo de guerra dada la inercia de sus pasiones. Además, dada la ignorancia sobre el curso a seguir de los demás en el estado de naturaleza, esto lleva a los hombres a la anticipación en la agresión mutua hacia el sometimiento en búsqueda de una seguridad precaria a diferencia de una estable como en el Estado.

En realidad, en la lógica propuesta por Hobbes, los hombres no se entregan a los leones, sino que, por el contrario, constituyen uno entre todos para disuadir el peligro y ansiedad a una muerte súbita en el estado de naturaleza, lo cual no se contradice con la regulación y el

¹⁷ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2010, pp. 93-94.

temor a las sanciones de ésta en la sociedad para un mejor desenvolvimiento. Luego, tenemos lo que pudo haber sido la respuesta anticipada de Hobbes a tal cuestionamiento, a saber:

Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano necesita poder para regularlo a su voluntad.¹⁸

Es decir, Hobbes, en efecto, vislumbró la crítica de Locke, pero de manera eficiente habría de aclarar que el supuesto en el cual el soberano se aprovecha y abusa de los súbditos no tendría por qué darse. Y es que nos hallamos ante una relación de identidad en lo que concierne al bienestar de los agentes políticos. Por eso se indica que súbditos débiles debilitan la fuerza del estado y que la fortaleza del estado viene a promover el desarrollo de los súbditos. El mecanismo de bienestar parece, entonces, resguardar el gobierno y convivencia respectivamente justificándose en el interés propio en tanto motivo constantemente presente en la obra de Hobbes.

Luego, pasamos a la crítica de Bramhall. En líneas generales la acusación recae sobre la negativa de Hobbes a la subordinación incondicionada a la autoridad. En efecto, el proyecto de Hobbes supone por una parte la obediencia, aunque, por otra, esta esté condicionada a la protección e interés propio de las partes involucradas. Para tales efectos, señala Bramhall que:

Ningún hombre que sea completamente hobbesiano puede ser un buen cristiano, un buen hombre de Estado o reconciliarse consigo mismo porque sus principios son destructivos, no sólo para toda religión, sino para todas las sociedades, pues suprimen la relación entre príncipe y súbdito... ¿por qué no cambiamos el nombre de *Leviathan* por el de *Catecismo de los rebeldes*?¹⁹

La defensa de Hobbes sobre este punto, luego de establecer los fundamentos de un Estado (cristiano), en las secciones segunda y tercera del *Leviatán*; bajo las premisas de aquello concerniente al hombre, en la sección primera y atacar las creencias injustificadas del “reino de las tinieblas” en la sección cuarta, se encuentra en la revisión y conclusión de la obra. Señala Hobbes:

¹⁸ *Lev*, XXX, p. 285.

¹⁹ John Bramhall, “La Captura del Leviatán o La Gran Ballena”, en John Bramhall & Thomas Hobbes, *Sobre la soberanía*, Buenos Aires: Hydra, 2013, p. 45.

De este modo he llegado al fin de mi discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, discurso promovido por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad, sin personal propósito, y sin otro designio que poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia...²⁰

En efecto, ¿para qué la subordinación incondicionada? Hobbes considera a diferencia de Bramhall que toda obediencia debe responder a la protección dispuesta por el Estado al mando de un soberano. De lo contrario, se incurriría claramente en la crítica anterior provista por Locke. Ahora bien, los desórdenes del tiempo presente responden a la guerra civil. Si bien esto ha dado lugar a la especulación histórica sobre las preferencias políticas de Hobbes, lo cierto es que, ideológicamente, este suscribía la posición de quien estuviera en el poder y precisamente pudiera proveer la seguridad anhelada.

Luego, tenemos una consideración adicional sobre las leyes de naturaleza deducidas en los capítulos 14 y 15 sobre la autopreservación del individuo al interior del Estado:

Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz. En efecto, quien exige un derecho de naturaleza que le proteja en su propio cuerpo, no puede exigir un derecho de naturaleza que destruya a aquel, por cuya fortaleza está protegido. Ello implica una manifiesta contradicción de sí mismo. Y aun cuando esta ley pueda ser inferida de alguna de las ya mencionadas, la oportunidad requiere que sea inculcada y recordada.²¹

Observamos, entonces, el mecanismo político en virtud del cual se presenta una relación bicondicional entre protección y obediencia tal como se mencionó. Esto tiene por consecuencia que, a falta de protección, los individuos se vean facultados a disponer de su obediencia para así optar por un nuevo poder común. En líneas generales, lo que se busca a toda costa, es impedir el retorno a la condición natural de la humanidad referida particularmente a la miseria por la falta de un poder común. Pese a ello, no se trata de debilitar al Estado en las primeras dificultades advertidas. El poder ha de permanecer por temas de estabilidad de la seguridad provista en el tiempo por lo que resulta interesante la exhortación a una obediencia activa en la protección al gobierno de turno ante la crisis.

Sin embargo, la cita precedente nos brinda un mensaje adicional: que esta ley, deducible como las demás en nombre de la autopreservación, sea enseñada. Ya que el *Leviatán* a su vez puede considerarse como un programa de educación política de la

²⁰ Lev, R&C, p. 586.

²¹ Lev, R&C, p. 578.

modernidad temprana por sus constantes alusiones a las reformas de las universidades y la enseñanza en general.

La soberanía en cuestión.

Luego tenemos aquello correspondiente a los cuestionamientos sobre las posibles limitaciones de la soberanía del Estado presente en el *Leviatán*. Para ello, tenemos que Hobbes dispone a los hombres, antes de convertirse en súbditos, como individuos afines al sometimiento de los demás dada la necesidad de anticipación en el estado de naturaleza. Si bien esto ya ha sido comentado, consideramos pertinente el recorrido por algunas ideas sobre la finalidad propia de establecer un Estado soberano. Y es que, como veremos, el fin de la soberanía no es otro que la seguridad del pueblo como se observa en la sentencia latina *Salus populi, suprema lex*. A esto bien nos remite una cita propia del capítulo 30 del *Leviatán* en el cual se esgrime que:

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él.²²

Esto bien supone dos cosas. En primer lugar, la preeminencia de la seguridad entendida como aquellas posibles excelencias para la vida del súbdito que no afecten al desenvolvimiento del Estado y, en segundo lugar, la limitación teológica a la soberanía en tanto el soberano, a semejanza del Rey David en la biblia respecto a Urías, puede, si bien no transgredir las leyes civiles que procura y dispone, sí puede en cambio *pecar* contra Dios y devenir en objeto de sus represalias.²³ Esto, en tanto: “un pecado no es solamente una transgresión de la ley, sino, también, un desprecio al legislador, porque tal desprecio constituye, de una vez, un quebrantamiento de todas sus leyes.”²⁴

Además, tenemos el que Hobbes asume que, ante faltas contra las leyes naturales, los castigos consecuentes sean del mismo orden, es decir naturales, y no arbitrarios. Por ello refiere que “el gobierno negligente de los príncipes, [es castigado] con la rebelión; y la rebelión, con la matanza.”²⁵ Asimismo, tenemos que en la sección anterior se respondió a dos posibles críticas (Locke y Bramhall), aunque pertenecientes a la ya avanzada segunda mitad del siglo XVII, por lo que ahora nos compete brindar un argumento adicional sobre las limitaciones del Estado.

²² *Lev*, XXX, p. 275.

²³ Cf. *Lev*, XXI, p. 174.

²⁴ *Lev*, XXVII, p. 238.

²⁵ *Lev*, XXXI, p. 303.

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica.²⁶

Por una parte, consideramos extraña la mención al razonamiento de orden teleológico para la formación del Estado ya que sólo se presenta en el capítulo 17 del *Leviatán*, aunque este verse precisamente sobre la formación del Estado posteriormente a la teoría de la representación jurídico-política del capítulo 16. Esto claramente afecta el argumento por el cual el Estado es un artificio humano producto de la necesidad y la razón. Sin embargo, por otra parte, al margen de lo anterior, la finalidad del Estado no es otra que la auto preservación, pero se añade una cláusula sobre lo armónico de la convivencia entre súbditos.

Es decir, los ahora súbditos no pactaron para someterse incondicionalmente a una vida miserable. Tal miseria es aquella a la que precisamente alude el título completo del capítulo 13 del *Leviatán* sobre: “la condición natural de la humanidad concerniente a su miseria y felicidad”. Por lo tanto, observamos que esta vida armónica presente en la cita corresponde, luego de algunos capítulos en la obra, a la vida al interior del Estado. Así, vemos ya superadas las críticas de Locke y Bramhall. Respecto al primero, podemos señalar que la fuerza del Estado sirve al súbdito y no abusa de este como se cree. Respecto al segundo, podemos insistir que la necesidad, considerada “natural” por Hobbes, de preservar la vida supera las creencias tradicionales referidas a una supuesta, e infundada, obediencia incondicionada.

Resistencia y defensa propia

Pasamos ahora a tratar la posibilidad del derecho de resistencia a la autoridad propia de la soberanía del Estado. Por una parte, debemos contar con una primera noción importante para este fin, el derecho natural. Hemos descrito las obligaciones naturales que suponen las leyes de ese orden referidas a la constitución y buen funcionamiento del orden político, pero: ¿qué ocurre con el derecho dispuesto por la naturaleza respecto a los hombres?

Hobbes se muestra bastante claro al respecto al considerar la libertad como la ausencia de impedimentos materiales para una finalidad determinada. Luego, la definición de la noción que necesitamos para poder proceder es la siguiente:

La libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su

²⁶ *Lev*, XVII, p. 137.

propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.²⁷

Los hombres son libres para entregar -parte de- su libertad a un beneficiario como lo será el soberano en tanto representante del Estado. Esto bien puede ser el contenido de aquello referido a la discrecionalidad de los hombres sobre su libertad inicial absoluta, aunque contraproducente, en el inefable estado de naturaleza. Por ello, resulta una necesidad de supervivencia lógica el permutar libertad por seguridad. Y es que el fin de tal intercambio presente en el pacto de dar ahora para ir recibiendo posteriormente tiene por objeto la auto preservación del hombre, futuro súbdito.

Sin embargo, la cláusula final de la cita expuesta pone en evidencia que el hombre en efecto dispone, naturalmente, de los medios necesarios para realizar el fin anhelado que no es otro sino el de preservar su integridad, su autopreservación. Y este disponer de los medios necesarios para la finalidad de la autopreservación supone que, tal como se ha expuesto, la obligación de obediencia al Estado, en condición de súbdito, se extinga cuando la finalidad de prestar protección por parte de aquel se torna imposible. Por tal motivo Hobbes indica lo siguiente, sobre las excepciones contractuales del pacto originario:

En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar esta en forma que no sea gravosa²⁸

Si bien el capítulo 14, de donde procede la cita referida, versa sobre las dos primeras leyes de naturaleza – a saber, buscar la paz en tanto sea posible y ceder la libertad cuando se den las garantías del caso - para instituir un Estado, resultan interesantes las aclaraciones allende su necesidad inicial. De la misma manera “ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de *la muerte, las lesiones o el encarcelamiento*.” Esto, en tanto que “el anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho.”²⁹

Tenemos, entonces, las excepciones que avalan la resistencia a la soberanía. Resulta interesante que, tal como se ha insistido sobre los motivos de la autopreservación, se incluyan eventos que podrían ocasionar un agravio irreparable cuando no se ofrecieran las garantías necesarias para el parecer y juicio personal de cada súbdito. Si bien el soberano ha de ser quien establezca los criterios de justicia, que

²⁷ Lev, XIV, p. 106.

²⁸ Lev, XIV, p. 109.

²⁹ Lev, XIV, p. 114.

incluyan aspectos de un debido proceso, el súbdito es libre de resistir cuando considera su integridad en peligro pues fue para ello que hipotéticamente participó del pacto originario.

Asimismo, Hobbes declara, que “el hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste”³⁰. Esto, por lo tanto, nos presenta al derecho de resistencia como una posibilidad viable, aunque no deseada, ya que se presenta solo ante la ineficiencia del Estado para mantener el orden y la seguridad prometida.

Evidentemente surgen preguntas sobre la naturaleza de la resistencia en la obra de Hobbes a partir del pasaje aludido que consideramos pueden resolverse con una adecuada interpretación. Así, hay un derecho de resistencia individual para casos concretos y específicos, pero este no puede ser invocado de manera colectiva ya que, si el Estado presenta fallas de orden estructural y deviene en uno fallido, entonces los hombres dejan de ser súbditos para convertirse nuevamente en una multitud anárquica a la espera y necesidad de un nuevo poder común que los conmine a la convivencia.

Conclusiones

Hobbes recurre en el *De Cive* a la historia de Juno y los centauros para dar cuenta de la importancia de su propuesta. El propósito de esta alusión es poner énfasis en los errores precedentes de la tradición para así dar cuenta de cómo, con el método adecuado, es posible hallar fundamentos seguros y firmes para establecer una ciencia de la política basada en la naturaleza humana, aunque no se prescinda de aspectos propios del cristianismo.

De esta manera, Hobbes exhorta a los futuros súbditos a soportar lo que a su parecer son leves contratiempos y pequeñas incomodidades a comparación de lo que supondría hallarse en el estado de naturaleza. Sin embargo, a partir de lo expuesto, observamos que en la teoría del Estado de Hobbes se dispone de límites a la soberanía, respecto a la seguridad de los súbditos, en el temor del soberano a pecar contra Dios y, asimismo, se dispone la posibilidad del derecho de resistencia individual en los casos en que el Estado no pueda proveer seguridad o bien amenace la integridad del súbdito.

Finalmente, Hobbes declara la esperanza de que se ponga en práctica lo expuesto. Así, el soberano que opte por el programa hobbesiano deberá: “ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, [convertir] esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.”³¹

³⁰ Lev, XIV, p. 115.

³¹ Lev, XXXI, p. 304.

Referencias bibliográficas

Bramhall, John, “La Captura del Leviatán o La Gran Ballena”, en John Bramhall & Thomas Hobbes, *Sobre la soberanía*, Buenos Aires: Hydra, 2013, pp. 49-140.

Hobbes, Thomas, *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2010.

Martinich, Aloysius *Hobbes: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Martinich, Aloysius, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós. 2009.

Taylor, Alfred, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy*, Vol 13, n° 52 (1938), pp.406-424.

Warrender, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 1957.