



THOMAS HOBBS, LEVIATÁN Y LA NATURALEZA DE LA GUERRA. GUERRAS CIVILES Y DE CONQUISTA

María Griselda Gaiada

“En Londres ya no se teme que las querellas de los presbiterianos y de los episcopalianos, por una liturgia y por una sobrepelliz, derramen la sangre de un rey sobre un cadalso.”
—Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*.

Si hubo una personalidad polémica tanto en su tiempo como en la actualidad, esa fue indudablemente la de Thomas Hobbes. Defendió la monarquía, pero coqueteó con *Lord Protector*; combatió a la iglesia católica y a la reformada, pero quiso que el rey llevara el báculo obispal; definió a los hombres por su peor lado egoísta, pero fue desinteresado y caritativo como pocos; se enemistó con la sociedad científica más importante de Inglaterra, pero deseó siempre ser uno de sus miembros.

Si bien Hobbes fue en cierto sentido el continuador de las grandes líneas que tendió Maquiavelo, en cuanto a la escisión entre lo público y lo privado, el concepto de Estado asociado al uso exclusivo de la fuerza, la desconfianza acerca de la naturaleza humana, a diferencia de aquél, no fue un hombre de acción, sino ante todo una inteligencia reflexiva. No le gustaba huronear por las calles ni trabar conversación con el pueblo, sino pasearse por los jardines de los Cavendish con algún libro en mano; su interés por la política no fue el de ejercerla en las mesas de negociación diplomática, sino el de reflexionar sobre ella, dando las claves de la restauración monárquica a quien sería más tarde Carlos II de Inglaterra; no pretendió organizar ni comandar ejército alguno, sino que colocó a la guerra en el centro de su filosofía política. A la personalidad sanguínea de Maquiavelo, Hobbes opuso el temperamento flemático “so typically British”. Pese a ello, ambos tuvieron algo en común: los maestros griegos y latinos. Hobbes los descubrió en el Magdalen College de Oxford, y muy pronto estaba traduciendo a Tucídides, quien con su historia de las guerras del Peloponeso lo iniciaría en las artes bélicas.

La centralidad de la guerra en el pensamiento hobbesiano cobra sentido cuando uno mira hacia el siglo XVII. Fue el siglo de la ciencia ⁽¹⁾ y de las ideas de secularización social, pero también de la fuerza al servicio de la intolerancia religiosa. Las guerras civiles y de religión se extendieron por toda Europa y resultaron endémicas al período; “en todo el siglo XVII sólo hubo siete años sin guerras ⁽²⁾”. Inglaterra no fue una excepción a ello.

Carlos I fue un rey pusilánime, de entrada demasiado condescendiente con los católicos de Inglaterra, al menos a juicio de su Parlamento protestante, y luego empantanado en una

María Griselda Gaiada es Licenciada en Filosofía y Comunicación Social (UNLP). Becaria de CONICET para Doctorado en Filosofía (UNLP) en curso.

Trabaja en docencia e investigación en UNLP y UBA.

Dicta Sociedad, Estado y Mercado en Escuela Naval Militar. Varios artículos publicados en áreas de Filosofía del Lenguaje, Metafísica y Filosofía Política, disponibles en revistas técnicas y páginas web especializadas.

(1)

El siglo XVII dio a luz a los grandes hombres de ciencia: Galileo Galilei, Robert Boyle, Robert Hooke, Isaac Newton, René Descartes, Pierre Gassendi, Marin Mersenne, Gottfried Wilhelm Leibniz, etc. La mayoría de ellos se conocieron y mantuvieron algún tipo de intercambio epistolar. En el caso de Hobbes, en 1634 visitó a Galileo durante su cadena perpetua en Arcetri: estaba trabajando en su último libro, los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze donde recogía la ley de caída de los graves*. Le prometió una traducción al inglés. En 1638, el libro conoció la luz en el paraíso editorial que frente a la censura constituía Holanda: en los talleres de Leiden, un impresor independiente llamado Luis Elzevir se atrevió a editar al herético Galilei. La traducción al inglés no llegó a publicarse, porque la versión latina de Bernegger la había vuelto accesible en los círculos intelectuales [Drake (1983), 124]. Allende las visitas personales, un centro de gravitación importantísimo para la actividad

Boletín del Centro Naval
Número 829
ENE / ABR 2011



científica de Hobbes fue el círculo del padre Mersenne, allí discutió con Descartes, Gassendi y otros filósofos naturales [Shapin & Schaffer (2005), 127]. Mersenne le publicó su trabajo de óptica y mecánica en 1644 y le abrió las puertas editoriales de Francia. Pese a su celo contra los ministros de la Iglesia, de ese extraño fraile, perteneciente a la Orden de los Mínimos (una escisión franciscana), pero formado con los Jesuitas en la Flèche, Hobbes llegaría a confesar que le había enseñado mucho más de lo que podría haberle dado cualquier universidad. El "ensayo científico" de Mersenne, que fomentó desde su celda franciscana la comunicación entre la intelectualidad de la época y la publicación de sus escritos, sirvió de inspiración al nacimiento de las sociedades científicas. Mientras las universidades estaban comprometidas con la enseñanza de Aristóteles, la aparición de grupos informales, ligados al avance de la ciencia, fueron los nuevos canales del pensamiento no tutelado. Desde 1603, funcionaba en Roma la Accademia dei Lincei; la membresía acomodada de la Royal Society, que ya venía trabajando en Londres con la financiación de Boyle, nació oficialmente por cédula real de Carlos II en 1662; a los pocos años, Luis XIV daría nacimiento a la Académie des Sciences de París (1666) que, a diferencia de su contraparte inglesa, se perfiló como un órgano del gobierno y contó con el patronazgo real. Pese al florecimiento de estas academias, es sabido que Hobbes nunca logró la aceptación del séquito aristocrático de la Royal Society. Discutió acaloradamente con Boyle sobre su bomba de vacío y con John Wallis sobre Geometría. Hobbes se desfogó contra el último en un panfleto titulado "To the Right Honourable and Others, the Members of the Royal Society" (1672). En respuesta, el valioso imprimatur de la RS no le publicó jamás ni una sola línea. Sobre esta contienda, ver [Shapin & Schaffer (2005), 194 y ss.].

(2)
Coudert (1999), 16.

(3)
Es el caso del ship-money o impuesto a los buques, que le reditaba 200 mil libras al año. Sobre la política fiscal de Carlos I, ver: [Galibert-Pellé (1844), 428].

(4)
Por ello se opuso al principio protestante de la libre interpretación de las Escrituras, dado que cada individuo particular se creía con

guerra interminable contra la hegemonía de los Habsburgo católicos en el continente. El Estuardo, escalando en impopularidad, no tuvo mejor idea que descargar sobre la propiedad los gastos de la guerra. Sin el consentimiento parlamentario, impulsó una política tributaria cada vez más severa y echó mano de antiguos impuestos de emergencia que se habían dejado de aplicar (3). Así, pues, la guerra civil inglesa fue una revolución desde arriba, nacida de la presión fiscal sobre las clases nobles, representadas en la Cámara de los Lores, y con el apoyo de la cada vez más pujante clase burguesa, con base en la Cámara de los Comunes.

Desde los púlpitos de piedra, los ministros protestantes se plegaron a las aspiraciones parlamentarias y comenzaron a incitar al pueblo a la sedición. Presbiterianos, anabaptistas, puritanos, calvinistas, cuáqueros se sirvieron de la consciencia de sus fieles para alentarlos en favor de sus intereses. La sociedad inglesa quedó dividida: los partidarios del rey, por un lado; los parlamentaristas, por el otro. La respuesta de Carlos no fue una más desacertada que buscar la uniformidad religiosa con el tribunal de la estrella, lanzando una verdadera cacería de sus opositores políticos que eran apresados sin siquiera imputarle cargos. En 1642, estalló la guerra civil inglesa, que culminaría con la decapitación de Carlos I siete años más tarde y con la instauración del *Interregno*. Esta fue la realidad que conoció Thomas Hobbes y ante la cual tomó partido teorizando en favor de la figura de un monarca fuerte, que sustrajese a Inglaterra de la anarquía y que fuese a la vez cabeza de Estado y de Iglesia.

Debido a sus inclinaciones realistas, en 1640 Hobbes tuvo que radicarse en Francia, allí entró en contacto con la familia real exiliada y se convirtió en el tutor político del heredero del trono inglés, por entonces el hijo de doce años de Carlos I. Siempre nostálgico de su tierra, desde París siguió de cerca los periódicos que los buques cruzaban a través del Canal de la Mancha. Juzgó que la guerra civil era la peor mal que podía sacudir a un Estado y acusó a las iglesias de manipular las consciencias privadas en detrimento de la consciencia pública, a saber, la ley que emana de la autoridad civil.

Vio a Inglaterra disolverse en una diversidad de opiniones privadas (4) y, si bien defendió la libertad de consciencia, los juicios desfavorables no debían trasladarse jamás al orden público y afectar con ellos la reputación y el poder del soberano. Así lo expresó en la obra que por ese entonces estaba escribiendo y que lo lanzaría a la cumbre del pensamiento político: *Leviatán o la materia, forma y poder del Estado eclesiástico y civil* (1651). Así lo comprendió su tutelado, Carlos II, apoyando la libertad de credo y la tolerancia religiosa en la Declaración de Breda (1660), pero conmemorando el día de San Bartolomé con un paquete de leyes (1662) tendiente a la uniformidad de culto en el ámbito público: cientos de ministros fueron separados de sus dignidades y se prohibió a los disidentes religiosos acceder a los cargos públicos de Inglaterra.

Hobbes experimentó el miedo a la guerra y sus estragos, antes de hacer de este la base de su teoría política del Estado. Como alguna vez ironizara, fue *gemelo del miedo*, nació con él en abril de 1588, a causa de una madre que presagiaba lo peor ante la inminencia de una guerra con España, ante la amenaza de la enorme flota de Felipe II acercándose a las islas. Lo cierto es que, si hay una pasión fundamental en los hombres, tal pasión es el miedo, miedo que brota de la situación de guerra que los deja a merced de los demás hombres: *homo homini lupus*.

Cabe destacar que no puede entenderse la estructura del *Leviatán* si no se sigue su orden expositivo: sólo partiendo del concepto de hombre pueden deducirse las características del Estado civil. Así, cuanto más egoísta y conflictivo sea el hombre naturalmente, mayor será el poder del Estado. Lo primero que Hobbes se preguntó entonces fue: ¿qué define a la naturaleza humana? Si pudiéramos pensar al hombre en ausencia de las leyes que lo regulan en la convivencia social, es decir, en ausencia del Estado; lo encontraríamos en un "estado natural" que lo desnudaría "tal cual es" antes de cualquier refinamiento civil. El estado de naturaleza es, pues, una hipótesis teórica de la que Hobbes se valió para pensar la génesis del Estado político.

Si los griegos concibieron al hombre como un "animal político" que tiende a formar sociedades



El Señor da muerte a la serpiente Leviatán.

mediante lazos de concordia civil, Hobbes colocó en el centro de la escena política al “individuo autointeresado” (5). Pensó al hombre como naturaleza egoísta, pero tampoco sería justo imputarle una maldad natural. Según Hobbes, “bueno” y “malo” (6) no son propiedades con las que pueda caracterizarse a la naturaleza humana, tal cosa sería un error de categorías. La realidad es que el hombre es una unidad de deseo, incapaz de renunciar a sus propios apetitos en favor de los demás: desea lo que está ausente y su felicidad radica en “un continuo progreso en el deseo” (7). Si hay algo que permanece siempre en el hombre es precisamente el aspecto mutable de su deseo, cambiando de objeto una y otra vez; conseguir una cosa no es más que un medio para el escalón que viene después. En esta lógica insaciable del deseo, Hobbes sabe que lo que se quiere toda vez es acumular más y más “poder”.

Es cierto que no hay teoría política que no parta de alguna concepción del poder. Ya Aristóteles reconoció tres tipos de poder: paternal, despótico y político. Sólo el último constituye un ejercicio deseable que mira hacia los intereses comunes, mientras que los otros son formas corruptas de ejercer el poder; en un caso, el gobernante paternalista que tutela al pueblo en minoría de edad; en el otro, el tirano que se sirve del pueblo para su provecho personal. Hobbes también empleó esta clasificación aristotélica, pero antes propuso una definición lata del mismo:

derecho de juzgar moralmente sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal, interfiriendo con el ámbito de la legislación civil: es la ley civil el único precepto válido que establece lo que es una acción buena y una reprensible [Hobbes (1997), Cap. 29, 258].

(5)
Es posible leer aquí uno de los principios fundamentales del liberalismo político, a saber, el individualismo. Puede verse que en el punto de partida del escenario político está el individuo. La filosofía política moderna se aparta del concepto de “hombre gregario” de la tradición antigua: al individuo no lo anima ninguna clase de justicia natural que lo mueva a asociarse con otros en vista de intereses comunes; por el contrario, sólo resigna buena parte de sus libertades individuales para entrar en sociedad, si ésta beneficia sus intereses privados con mayores utilidades. En este sentido, uno de los beneficios centrales que el individuo obtiene del Estado es la preservación de la propiedad privada. Como sostuvo Hobbes, “la aparición de la propiedad es un efecto del Estado” [Hobbes (1997), Cap. 24, 202]. Sin garantías legales, toda propiedad es transitoria, dura lo que pueda retenerse físicamente el objeto (tenencia empírica). El ordenamiento jurídico procura al individuo la fuerza del contrato: la propiedad se vuelve perentoria, ya que es posible reclamar el objeto aunque el propietario esté separado físicamente de él (título de propiedad). Rousseau ironizaría con este rasgo de las corrientes liberales, al punto de afirmar que la sociedad civil nace en el preciso momento en que alguien cerró un terreno y dijo “esto es mío,” es decir, con la propiedad privada. La propiedad privada separa en clases sociales (propietarios de la tierra, del capital, de los medios de producción, de la sola fuerza de trabajo, etc.), establece la división del trabajo, el predominio de una clase sobre otra y la necesidad de un Estado que respalde con la fuerza a los mejor situados ante los riesgos de anarquía o desbordes sociales. Esta dupla individualismo - propiedad privada permite situar a Hobbes como un antecedente del pensamiento liberal. Así, pues, una vez garantizada la paz mediante el contrato social, cada individuo podría dedicarse

libremente a efectuar sus negocios e incrementar su propiedad (individualismo posesivo). Si bien Macpherson considera a Hobbes un liberal en el marco del “individualismo posesivo” (1962), cabe destacar que Hobbes fue también un “estatista acérrimo,” en el sentido de que exaltó la fuerza y potestades del Estado hasta tal punto que su intrusión es legítima en el ámbito mismo de la propiedad privada. “La propiedad que un súbdito tiene de sus tierras consiste en el derecho de excluir a los demás súbditos de hacer uso de ellas, pero sin excluir a su soberano, ya sea éste una asamblea o un monarca” [Hobbes (1997), Cap. 24, 203]. Expropiación y distribución de los bienes son potestades que tiene el Estado con miras a garantizar la paz social. Aún más, atribuir propiedad absoluta a los individuos, excluyendo los derechos del soberano, es una doctrina que tiende a la disolución del Estado [Hobbes (1997), Cap. 29, 260]. Este es el contrapunto del liberalismo en el pensamiento hobbesiano; su Leviathan marchó en sentido contrario a la hipótesis liberal de un “Estado mínimo” con amplio margen para el libre juego de los agentes sociales y económicos.

(6)
Tal ponderación está ligada a su teoría de las pasiones: “bueno” es aquello que es objeto de deseo; “malo” es lo que es objeto de aversión para alguien. Bondad y maldad cobran un sentido relativista, según el cual lo que apetece nos presenta como bueno y lo que rechazamos como malo. Tanto deseo como aversión son movimientos pasionales, uno de acercamiento y otro de retirada [Hobbes (1997), Cap. 6, 50 y ss.].

(7)
Hobbes (1997), Cap. 11, 86.

(8)
Hobbes (1997), Cap. 10, 78.

“Tomado universalmente, el PODER de un hombre son los medios que tiene a mano para obtener un bien futuro aparente” (8) (9).

(9)
Para Norberto Bobbio, esta definición constituye una interpretación sustancialista del poder. Ver [Bobbio (1989), 103].

Entre esos medios cuentan tanto los dones naturales como los adquiridos. Inteligencia es poder, belleza es poder, del mismo modo que la fuerza física es poder (10). Y, entre las cosas adquiridas, la riqueza es poder, siempre que vaya acompañada de la liberalidad que gana voluntades; el rasgo maquiavélico de ser amado o temido es poder, ya que reporta los favores de muchos; el “ethos de clase” es poder, porque procura privilegios sociales a los mejor situados; la tecnología de uso público es poder, porque puede emplearse para “la fabricación de máquinas y otros instrumentos de guerra” (11), etc. Por ende, la valía de los hombres se reduce a su precio, “valen” en función de lo que pagaríamos para hacer uso de su poder.

(10)
Es un tipo de poder ligado a lo que Rawls llama la “fortuna natural”: lugar de nacimiento, rasgos físicos, pertenencia generacional, complejión saludable, etc.

(11)
Hobbes (1997), Cap. 10, 79.

En ausencia del Estado, el poder del hombre no tiene otra restricción que aquella que procede de sus propias limitaciones físicas o intelectuales. El hombre tiene derecho a todo lo que puede: tomar la vida y posesiones de otros no es más que el signo exterior de ello. En este preciso sentido, “derecho” equivale a “poder.” Nada es injusto ni moralmente reprobable en el estado natural: se *puede* y se *tiene derecho* a asesinar, robar, golpear e imponerse por la fuerza a los demás. Incluso la razón nos obliga al “ataque preventivo” (12), es preciso golpear primero antes que ser la víctima del golpe.

(12)
La protección más razonable contra el poder de los otros es la previsión: hay que controlar tanto terreno y gente como sea posible, de modo tal que nadie tenga poder suficiente para disputarnos el poder propio. Nadie podría conformarse con límites modestos, hace falta salir de la madriguera, antes de que otro, no conforme con el confinamiento en sus límites, nos saque de ella a patadas. Mantener una actitud defensiva no es otra cosa que sucumbir a causa de la actitud ofensiva de otros [Hobbes (1997), Cap. 13, 106].

Aunque pueda resultar extraño, el estado natural es también un estado de libertad e igualdad. No se trata de la libertad griega como autonomía moral, sino de la libertad entendida como ausencia de obstáculos. El agua es libre cuando puede moverse sin oposición de diques o represas, el camino está libre cuando nada obstruye su circulación, el hombre es libre cuando puede emplear su fuerza o ingenio sin verse impedido para realizar su voluntad (13). Nótese que es una libertad que se aplica al movimiento de los cuerpos. Así, pues, en el estado natural, el hombre se mueve libremente tomando todo lo que puede; no hay todavía ley que pueda interferirlo so pena de reclusión o privación de su libertad (14).

(13)
Hobbes (1997), Cap. 21, 173.

Hobbes también da un sentido particular a la igualdad natural. Es evidente que en esta situación pre-jurídica no cabe la igualdad ante la ley, tampoco se trata de la predicación género-especie (animal racional) que iguala categóricamente a los hombres, sino de una clase de igualdad más vital: todos somos igualmente vulnerables. Nadie puede negar que hay hombres más fuertes, más ingeniosos o más ágiles mentalmente que otros (principio de diferencia), sin embargo todos comparten algo de la misma manera: su *vulnerabilidad*. Saben que pueden perderlo todo, incluso la propia vida, en manos ajenas:

(14)
Es claro que el sistema jurídico trabaja con esta clase de “libertad corporal”: la pena se impone sobre los cuerpos mediante reclusión física; no puede privarse al reo de otro tipo de libertades, como la de consciencia. Al pasar del estado natural al Estado político interesa este sentido especial de la libertad negativa, a saber, la libertad como ausencia de interferencia o de “impedimentos externos del movimiento”. Hobbes (1997), Cap. 21, 173.

“En lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él.” (15)

(15)
Hobbes (1997), Cap. 13, 105.

Así, pues, nadie está exento de sufrir daño, es un juicio que brota de la *razón*, aunque nos deja a merced de una *pasión*: el miedo a la muerte violenta. La única seguridad que pueden tener los hombres es la que les ofrece su propia fuerza y están obligados a usarla con un fin defensivo. Por eso, cuando no hay Estado, los hombres viven en una situación de guerra, *guerra de cada hombre contra cada hombre*:

(16)
Hobbes (1997), Cap. 13, 107.

“La GUERRA no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación es suficientemente declarada. Por tanto la noción de tiempo debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, (...) pues la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de paz.” (16)

Nótese que para Hobbes la guerra no puede reducirse sólo a la confrontación armada. La guerra



tiene su origen en la “predisposición natural” del hombre a invadirse y destruirse mutuamente y está ligada a los tiempos históricos en los que no hay garantías suficientes de paz, en los que gobierna el miedo a causa de un equilibrio siempre inestable y frágilmente obtenido. (17)

Como el estado de naturaleza tiene la forma hipotética de los tiempos de guerra, es preciso salir de esa situación salvaje que rebaja la vida a un peregrinaje “brutal y corto” (18). Por un lado, está el *pathos* bajo la forma del miedo, por el otro, el *logos* bajo la forma de un cálculo de beneficios; y esta dualidad obliga a los hombres a renunciar a su *fuerza privada* y poderes individuales para que algún otro se vea investido de un poder común que monopolice la *fuerza de todos*. A la guerra de cada hombre contra cada hombre se opone el pacto de cada hombre con cada hombre; de aquí brota el “contrato social” que se enuncia en primera persona (“yo autorizo...”) e invoca a todos los demás en la segunda (“con la condición de que tú también...”). (19)

“Una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín *civitas* (20). De este modo se genera ese gran *Leviatán*, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese Dios mortal a quien debemos nuestra paz y seguridad.” (21)

Hobbes, quien sufrió viendo a sus conciudadanos levantarse en armas fratricidas, decidió simbolizar al Estado con la figura del gran *Leviatán*, una bestia invencible y pavorosa a la que nadie debe atreverse a desafiar (22). Cualquiera sea la forma de gobierno (monarquía, aristocracia o democracia (23)) que vaya a asumir el Estado, ya no puede dudarse de que la autoridad procede desde abajo (24), es el pueblo reunido quien crea esa “maquinaria artificial.” El pacto fue la herramienta “agnóstica” (25) que el inglés empuñó en contra de los poderes teocráticos (26) y de los argumentos favorables a la soberanía divina.

Es sabido que Hobbes descubrió tardíamente *Los elementos* de Euclides, sin embargo extrajo del maestro griego las lecciones

(17)
Si bien no hay tiempos históricos que registren un estado de guerra de todos contra todos, en la historia hay períodos caracterizados por esa voluntad de combatir siempre a punto de declararse. Como dice Hobbes, se trata de un tiempo durante el cual los Estados están “en una situación de perenne desconfianza mutua, en un estado y disposición de gladiadores, apuntándose con sus armas, mirándose fijamente, es decir, con sus fortalezas, guarniciones y cañones instalados en las fronteras de sus reinos, espiando a sus vecinos constantemente, en una actitud belicosa”. [Hobbes (1997), Cap. 13, 109]. Una actitud similar fue la que adoptaron los EE.UU. y la U.R.S.S. en la llamada “guerra fría” durante buena parte del siglo XX.

(18)
Hobbes (1997), Cap. 13, 108.

(19)
De más está decir que el soberano no forma parte del contrato social: él es quien recibe los poderes de la multitud que pactó entre sí. De este modo, nadie puede acusarlo de no cumplir con su parte del convenio, haga lo que haga, no hay causa por infringimiento ni puede enajenarse el poder. Sobre este tema, ver: [Hobbes (1997), Cap. 18, 147].

(20)
Es preciso señalar que hasta Maquiavelo, quien popularizó en sus escritos políticos la palabra “Estado,” no existía una diferencia de género y especie. En latín, el término “*civitas*” equivale a la palabra griega “*polis*” (en lenguaje contemporáneo, ciudad-Estado), mientras que el nombre “*res publica*”, se usaba para referirse a las instituciones políticas con sede en Roma, es decir, en la *civitas*. Si bien para diferenciar al gobierno mixto del gobierno de uno solo, llamaban a este “*regnum*”, los romanos no contaban con un término genérico bajo el cual subsumir tales formas específicas de gobierno (“reino” y “república”). [Bobbio (1989), 87]. Es sabido que la restauración monárquica de Carlos II fue acompañada de una fuerte censura. La Cámara de los Comunes estableció un órgano encargado de controlar las publicaciones con visos agnósticos y obviamente los asertos de *Leviatán* (en particular, su última parte “El reino de las tinieblas”) merecieron la moción de censura. Pese al mecenazgo que el propio rey ejercía con su antiguo tutor (la suma más que considerable de cien libras al año), la versión inglesa se quitó de

circulación. Hobbes se vio obligado a reescribir el *Leviatán* entero en latín para publicarlo en Amsterdam. En la versión latina, utilizó la palabra “*civitas*” para todos los casos en los que hace alusión al concepto de Estado.

(21)
Hobbes (1997), Cap. 17, 145.

(22)
En el libro de Job 41 se describen las características físicas de *Leviatán*, cuyo rasgo esencial es la fuerza “sobrehumana:”

“Ya pierden su confianza y son derribados por su sola vista (...) ¿Quién lo ha desafiado y quedó con vida? ¡Nadie, bajo ningún cielo! (...) Reina el terror entre sus dientes (...) Su cogote está lleno de fuerza y ante él brota el miedo (...) La espada que lo alcanza no lo clava, lo mismo la lanza, jabalina o dardo. Para él, el hierro se paja y el bronce madera podrida

“Es evidente la analogía con el Estado, cuyo poder está por encima de las mismas cuando son de cada hombre.

(23)
En cuanto a estas tres formas de gobierno, Hobbes sigue la tradición de Maquiavelo en sus *Discursos*: todos los demás nombres que aparecen en las historias y tratados de política, como la tiranía y la oligarquía, “no son nombres de nuevas formas de gobierno, sino de las mismas cuando son detestadas”. [Hobbes (1997), Cap. 19, 156.

(24)
Como afirma Carlos Mellizo en su introducción, por paradójico que resulte, *Leviatán* desemboca en un “gobierno del pueblo.” Aunque Hobbes haya sido el mayor defensor de las monarquías absolutas, el pacto popular ha quedado con él concluyentemente establecido.

(25)
Como lo calificaron sus censores.

(26)
Un súbdito no puede obedecer a dos amos al mismo tiempo, por ejemplo, al obispo de Roma y a su rey. Hobbes acusó a los ministros de iglesia, apoyados en la tradición dualista (alma y cuerpo) de los antiguos, de servirse de manera proficiente de la idea de un doble gobierno: un gobierno espiritual para las almas (en vista del más allá) y un gobierno temporal para el aquí y ahora. Lo cierto es que

ambas jurisdicciones trazaron sobre Europa una cartografía siempre superpuesta. El resultado fue, a juicio de Hobbes, una carga demasiado pesada para los súbditos: doble tributo, al Estado y al clero; doble legislación, leyes civiles y canónicas; doble justicia, tribunales ordinarios y eclesiásticos. Hobbes, que publicó su *Leviathan* tres años después de la paz de Westfalia, quiso dejar en claro que el falso dualismo de las esencias separadas fue un "arma filosófica" que sirvió para avivar las guerras de religión.



(27)

Incluye Ética y Política.

(28)

Salud pública y educación pública son derechos ganados a partir de los movimientos republicanos del siglo XVIII.

(29)

Bobbio (1989), 109.

(30)

Hobbes (1997), Cap. 18, 148.

(31)

En el caso de que el Estado frustrara el fin para el cual fue instituido, a saber, si utilizara arbitrariamente su fuerza en detrimento de la vida de los ciudadanos.

(32)

Sobre este punto Hobbes legítima las guerras de conquista y la sumisión civil al vencedor.

(33)

Para Hobbes, toda ley es ley civil, es decir, producida por la civitas o Estado. En todo caso, si pudiera hablarse de "leyes naturales" (en sentido estricto, no serían leyes, sino virtudes morales como el sentido de equidad o justicia que tienen ciertas voluntades), no diferirían específicamente de las leyes civiles: "la parte escrita se llama civil, y la no escrita, natural". En un caso, emana explícitamente de la voluntad del soberano; en el otro, procede de usos y costumbres. Sobre las características de las leyes civiles, ver: [Hobbes (1997), Cap. 26, 217 y ss.].

(34)

En la tradición cristiana, la piedad es el sentido más elevado de la justicia. Desde un punto de vista ético, habría tres sentidos fundamentales de justicia: (1) la justicia meramente prudencial: se trata de un sentido negativo y mínimo de la misma, no dañar a otros con el solo fin de evitar

fundamentales para concebir una "geometría civil." El arte geométrico construye su objeto y encierra las reglas de construcción del mismo, es un artificio que eleva la razón humana al estatuto de dios creador. Hobbes lo comprendió, aplicando la racionalidad geométrica a su filosofía civil (27): hemos fabricado un "objeto político" al que llamamos Estado y nos servimos de él para nuestra seguridad y beneficio. Aún más, la redacción entera de su *Leviatán* tiene la forma geométrica de un cálculo de definiciones, donde unos conceptos se infieren de otros a partir de sus propiedades.

Ahora bien, es lícito preguntarse entonces ¿qué es lo que define esencialmente al Estado? ¿Cuáles fueron las

condiciones que Hobbes privilegió? Creo que cualquiera, que haya avanzado lo suficiente con *Leviatán*, puede contestarse que la clave está en el uso de la fuerza, dado que es el medio más resolutivo y eficaz de ejercer el poder sobre otros. Si en el estado natural de guerra cada cual utiliza indiscriminadamente su fuerza para aplastar a sus congéneres, por la vía del contrato se asegura la paz social mediante el monopolio de la *fuerza pública* (28). Al igual que lo pensó Maquiavelo, el nacimiento del Estado moderno está asociado al uso de la fuerza, tal es su condición necesaria, pero sólo el uso exclusivo de la misma constituye su condición suficiente. Cualquier fuerza paralela que pretenda disputar al Estado ese monopolio actúa sediciosamente e incita a la anarquía y a la guerra civil. Como sostiene Bobbio: "la exclusividad del uso de la fuerza como característica del poder político es el tema hobbesiano por excelencia" (29).

Pronto se infiere que este uso exclusivo de la fuerza es a la vez *legítimo* cuando toma por finalidad la defensa del derecho a la vida de la ciudadanía. Los hombres han puesto allí a *Leviatán* con la condición de que su fuerza les preserve ese derecho natural inalienable:

"Los pactos, como no son otra cosa que meras palabras y exhalaciones de aliento, no tienen más fuerza para obligar, contener o proteger a ningún hombre que la que les da la espada que empuña el poder público." (30)

Así, pues, es la *fuerza de la espada* la que garantiza la paz al interior de la sociedad civil. De modo irrevocable, la obligación de los ciudadanos hacia el Estado durará lo que dure su poder para defenderlos. Desvirtuado o agotado este, hay lugar para la "desobediencia civil" (31), o bien para prestar obediencia a un nuevo amo que les garantice la defensa de sus derechos fundamentales (32). El miedo originario a la muerte violenta es sustituido por el miedo a la espada del soberano, en cuyo poder descansan las leyes de un país y la estabilidad de sus instituciones.

Es claro que para Hobbes el Estado se define por el monopolio de la fuerza, pero hay también otros dos monopolios que únicamente a él corresponden: (1) la producción de la ley; (2) la imposición y exención fiscales.

Hobbes entiende que las leyes civiles (33) son una serie de reglas que dicta el Estado para que los ciudadanos puedan distinguir lo que está bien de lo que está mal, lo que es conforme o contrario a la ley. Como nada era injusto antes de la ley civil, sólo puede llamarse "justo" a quien observa con sus acciones las leyes de su país. Atribuir "piedad" (34) o justicia natural a los hombres es producto de fabulaciones religiosas. La ley no hace otra cosa que interferir de *igual manera* (35) a todos, so pena del aparato punitivo. Dado que no se puede confiar en la auto-legislación moral, la voluntad humana se fía de un amarre externo: las "ataduras artificiales" (leyes) cuya producción monopoliza el Estado.

Por ende, sólo hay libertad con relación a dichas ataduras. Si antes la libertad era absoluta,

ahora está sólo allí donde calla la ley. Como sostuvo Hobbes, las *libertades individuales* (comprar y vender, establecer acuerdos mutuos, elegir el lugar de residencia, etc.) descansan en el silencio del gran Leviatán, ya que, por más omnipresente que pretenda ser, siempre habrá una “esfera privada” sin reglamentar: es allí donde los hombres quedan librados al tribunal de su propia razón.

Además, Hobbes, quien vio cómo la presión fiscal finalmente desembocó en el regicidio, abogó a favor de inculcar una “ciencia civil” que bien predispusiera a los contribuyentes:

“Todos los hombres, por naturaleza, están provistos de notables lentes de aumento, que son sus pasiones y su amor propio, a través de las cuales cualquier pequeño pago le parece sobremano; pero están desprovistos de las lentes de la ciencia civil”. (36)

Concibió al dinero como la sangre del Leviatán, cuyo corazón lo recibe de la contribución de los *taxpayers* y luego lo bombea a través sus arterias para dar vida y movimiento a todas las partes del cuerpo social. El Estado recauda por la vía tributaria y ha de administrar bien sus arcas para financiar el gasto público (balanza fiscal).

Según esto, tres son las funciones indelegables que monopoliza el Estado: el uso exclusivo de la fuerza, la administración de la justicia y la imposición fiscal. Por este motivo, si alguna parte de la ciudadanía decidiera hacer justicia por mano propia, sea mediante la forma del “ajusticiamiento popular” de cualquier procesado o personaje político, sea mediante la agresión a cualquier representante de los poderes instituidos, tal cosa es un llamado a la sedición.

Del mismo modo, si alguna parte de la ciudadanía decidiera llamarse a la desobediencia civil llevando al foro público su rechazo a cumplir con las cargas impositivas, tal cosa es un llamado a la sedición. Esto no significa que el soberano no deba ser medido y emplear su inteligencia para ablandar la “tenacidad del pueblo” (37) mediante estrategias legales que le permitan obtener las sumas que se propone. No obstante, Hobbes entendió bien que la mejor forma de lograr que los contribuyentes paguen sin rebelarse es evitando la “pleuresía” (38), a saber, que el tesoro público se desvíe hacia las manos de unos pocos, como cuando la sangre se acumula en la pleura provocando una gran inflamación.

Ahora bien, cuando el pueblo protagoniza hechos que desafían tales poderes públicos, está incitando a la sedición; pero cuando de estos hechos se sigue que el pueblo se sitúa en franca oposición al Estado y le disputa el monopolio de la fuerza, que es esencial a su definición, estamos asistiendo a un acto de rebelión que acompaña el inicio de una guerra civil. Hobbes, quien vio a los parlamentaristas armarse por su cuenta, el suelo británico convertido en un teatro de operaciones y la cabeza de Carlos I exhibida a la turbamulta como la de un traidor, repudió fuertemente cualquier idea ligada al “derecho de rebelión” feudal y fustigó todo tipo de organización militar paralela al Estado.

En plena sintonía con Maquiavelo, juzgó que ninguna sociedad bien ordenada puede permitir a los ciudadanos ejercer la fuerza por su cuenta; consentir tal cosa significaría el retorno al estado natural de guerra. Behemot fue la bestia que Hobbes eligió para simbolizar la guerra civil, cuyos estragos afectan al comercio, la industria, el trabajo, la navegación, el conocimiento, las artes y todos los órdenes de la vida civil. A su juicio, nada hay peor que una guerra fratricida.

Además, fue testigo de la creciente popularidad que Oliver Cromwell ganó para su propia ambición de poder, primero en la Cámara de los Comunes, luego en el campo de batalla con su bien equipada y disciplinada caballería, los “*ironsides*”. Por eso, en *Leviatán* alertó sobre el peligro que entrañan las personas populares:

“La popularidad de un súbdito influyente, a menos que el Estado supervise muy de cerca su fidelidad, es una enfermedad peligrosa. Porque el pueblo, que debería ser

el propio daño que retornaría bajo la forma de la pena; (2) la justicia distributiva o equidad: se trata de un sentido positivo de la justicia, ligado al precepto romano de “dar a cada uno lo que merece;” (3) la piedad o caridad del sabio: es el sentido más completo de la justicia, actuar justamente en relación con el otro por amor desinteresado hacia su bien. Hobbes llama a (2) la “ley undécima,” sobre el tratamiento hobbesiano de la equidad, ver: [Hobbes (1997), Cap. 15, 130].

(35)
De la igualdad en la vulnerabilidad que se registraba en el estado natural se pasa a la igualdad ante la ley de todos los súbditos. He aquí otro rasgo marcadamente estatista de Hobbes: el soberano no está sujeto a la ley civil, él es quien tiene la potestad de hacer las leyes y de deshacerlas quedando librado de ellas.

(36)
Hobbes (1997), Cap. 18, 154.

(37)
En términos del propio Hobbes en Leviatán. [Cap. 29, 264].

(38)
Dada la metáfora del Estado como un animal vivo, todas las cosas que debilitan al cuerpo social son juzgadas como enfermedades de Leviatán. Sobre el resto de las enfermedades, ver: [Hobbes (1997), Cap. 29, 256 y ss.].

(39)
Hobbes (1997), Cap. 29, 265.

(40)
Ibidem.

(41)
Hobbes criticó fuertemente la división de poderes o gobiernos mixtos: "un gobierno así no es un gobierno, sino una división del Estado en tres facciones". [Hobbes (1997), Cap. 29, 263].

(42)
Carlos I disolvió el Parlamento en 1629 y gobernó solo hasta 1640.

(43)
Uno suele ser antecedente del otro.

(44)
Hobbes insiste sobre este punto como sigue: "Si no hubiese habido primero la opinión, extendida por la mayor parte de Inglaterra, de que los poderes estaban divididos entre el rey, y los lores, y la Cámara de los Comunes, el pueblo no habría llegado nunca a dividirse y a caer en la presente guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre los que disentan acerca de la libertad de religión" [Hobbes (1997), Cap. 18, 152].

(45)
En el sentido griego del pleno desarrollo de algo.

(46)
Hobbes (1997), Cap. 20, 168.

(47)
Está claro que se trata del beneficio que coincide con el de todos los súbditos.

(48)
Hobbes (1997), Cap. 21, 177.

(49)
No hay que olvidar que en Hobbes la idea de "derecho" está ligada a la de "poder", ¿quién sería el gendarme del mundo capaz de contar con la fuerza suficiente para respaldar el fallo de un posible tribunal internacional?

(50)
En términos del artículo de [Gauthier (2007), 1].

(51)
Vitoria defendió el derecho natural de los pueblos a su territorio, nadie puede lícitamente enajenarlos de la propiedad del suelo. Además, negó taxativamente que el ansia de extender y engrandecer el territorio sea una "causa justa" para la guerra.

movido por la autoridad del soberano, puede desviarse de su obediencia a las leyes por causa de la adulación o reputación de un individuo ambicioso, y seguir a este hombre sin tener conocimiento de sus virtudes ni de sus intenciones." (39)

Cuando una parte de la sociedad civil se enrola en la causa de esta clase de sediciosos y presta su fuerza y recursos para ello, como lo hicieron los estratos acomodados de Londres, los riesgos de disolución y muerte del Estado son enormes, porque, "al no poder las fuerzas del Estado defender ya el terreno, no hay protección de los súbditos que permanecen leales, entonces el Estado queda disuelto, y cada hombre queda en libertad de defenderse a sí mismo utilizando los medios que su propia discreción le sugiera" (40).

La historia inglesa del siglo XVII dio fuerza a los argumentos estatistas de Hobbes: Oliver Cromwell fue el causante de la disolución del Estado monárquico y en su lugar se entronizó él mismo, acumulando más potestades y privilegios que el propio Carlos I. El dictamen del juicio histórico que hiciera Hobbes resultó irrevocable: *Lord Protector* fue un usurpador. No hay una sola palabra de su *Leviatán* en la que Cromwell no haya podido sentirse reprochado. Así, pues, Hobbes destinó la década entera de su exilio en Francia (1640-1650) a defender la investidura del monarca absoluto; entendió que Inglaterra necesitaba de un rey fuerte que fuese a su vez la suma de los poderes (41). La experiencia de los once años de tiranía (42) y luego el revanchismo con el que se cobró el Parlamento restituido estaban todavía muy cerca. Por eso, abogó a favor de la idea del *rex in parlamento*: el soberano es el único legislador y tiene el derecho de controlar y disolver el Parlamento.

Pronto se ve que la teoría política de Hobbes tuvo por finalidad evitar dos grandes males (43): por un lado, la *sedición*, esto es, la enfermedad del Estado; por el otro, la *guerra civil*, a saber, la muerte del gran Leviatán. Si en la perspectiva hobbesiana el remedio a la guerra civil procede de la concentración de poder en el soberano (44), es cierto también que el *acmé* (45) y vigor de un Estado proceden de la concentración de tierras bajo su mando. Leviatán necesita "procrear" o tener "prole" bajo la forma de colonias. Y las *guerras de conquista* son el medio "legítimo" para ganar el suelo extranjero y todos los recursos depositados en él.

Por ese motivo, Hobbes se valió de la distinción aristotélica entre poder paternal y poder despótico para describir las características del Estado por institución y del Estado por adquisición. El poder paternal lo aplica al Estado instituido a través del contrato social: debido a la imposibilidad de autogobernarse, los hombres se encuentran en minoría de edad y consienten en someterse a la tutela de un padre poderoso, con tal de que este les dé la ley y con ella les conserve la vida. El poder despótico es el que se adquiere "por conquista o por victoria en la guerra" (46) y corresponde al Estado por adquisición. Con respecto a este tipo de poderío, es lícito preguntarse: ¿tiene un Estado derecho a ensanchar su territorio por la fuerza?

Por un lado, Hobbes pensó que la libertad de un Estado es exactamente la misma que habrían tenido los individuos de no consentir en él. Así, el Estado "tiene una absoluta libertad para hacer lo que desee (...) con miras al logro de su propio beneficio." (47) (48) Puede pensarse que lo mismo que Hobbes sostuvo para la *libertad individual* al interior de un Estado valdría igualmente para la *libertad pública* de cada Estado en el marco de sus relaciones internacionales. El esquema del derecho doméstico traducido al derecho cosmopolita se formularía como sigue: un Estado tiene el poder de actuar libremente allí donde no haya una ley internacional que lo constriña. Sin embargo, el alcance de tal cosa en época de Hobbes habría sido muy limitado (49). Es cierto que ya un siglo antes Francisco de Vitoria había hecho su gran contribución al derecho de gentes a partir de una "*cosmopolítica de la libertad* de los pueblos contra las potencias conquistadoras" (50), pero también es cierto que la corona británica no demostró interés alguno en suscribir a semejante doctrina (51).

Por otra parte, Hobbes no tuvo ningún recelo en afirmar que el vencedor en una guerra de conquista tiene *derecho de dominio* sobre el vencido. No es la victoria en la confrontación armada la que le da este derecho, sino el convenio que el propio vencido establece con él:

“No está obligado por haber sido conquistado por otro, es decir, por haber sido derrotado y tomado, o forzado a ponerse en fuga, sino porque se entrega y somete al vencedor.” (52)

En el pensamiento hobbesiano, el Estado conquistador adquiere la soberanía del suelo en el momento mismo en que su victoria supone la sumisión del pueblo derrotado. Lo que diferencia la *soberanía por institución* de la *soberanía por adquisición* es que la primera brota del convenio de todos con todos, mientras que la segunda es producto del convenio entre el vencedor y el vencido. Cabe destacar que no se trata de un convenio bajo la forma de un documento en letra de molde, sino de cualquier palabra o signo expreso de la voluntad de alguien, como la rendición o la fuga. De cualquier forma, ambos tipos de convenios brotan del miedo: en un caso, del miedo a la muerte violenta en el estado natural; en el otro, del miedo a sucumbir en manos de una potencia enemiga.

Ahora bien, cualquiera podría imputar a Hobbes que el consentimiento arrancado por miedo a ser destruido mediante la fuerza es un contrato nulo (53) y que, por consiguiente, no obliga. Sin embargo, Hobbes se ocupó de desestimar tal cosa:

“Convenios que se hacen por miedo, como ocurre en el estado meramente natural, obligan.” (54)

No hay que olvidar que Hobbes montó su Leviatán entero sobre la base de un contrato nacido del miedo, tampoco que las contingencias históricas y biográficas son, por lo general, las que terminan de perfilar las ideas. Él fue beneficiario del patronazgo real, y los Estuardo estuvieron particularmente interesados en fortalecer sus dominios en América del Norte. Juzgó que los pueblos no tienen ningún *derecho de propiedad* del suelo que se derive de la primera ocupación; por el contrario, gracias al “consentimiento” que se sigue de la victoria, el nuevo soberano adquiere pleno derecho sobre esos pueblos, la tierra que ocupan y los accidentes allí situados.

Aún más, los derechos y consecuencias de ambas clases de soberanía (instituida y adquirida) son exactamente los mismos:

“De tal manera, que si un hombre es monarca de naciones diferentes, en una de las cuales posee la soberanía por institución del pueblo reunido y en la otra la tiene por conquista, es decir, por sumisión de cada individuo particular para evitar así la muerte o la esclavitud, actuaría con ignorancia de los derechos de la soberanía si exigiera de la nación conquistada más que de la otra, basándose en el título de conquistador.” (55)

Al igual que Maquiavelo, Hobbes volvió su mirada al Imperio Romano. Cuando los romanos conseguían conquistar nuevas tierras, lo expresaban diciendo que su *general “había pacificado” cierta “provincia.”* Hobbes expresó su lealtad a los intereses de la corona, abogando a favor de las necesidades geopolíticas del archipiélago. Quiso que Inglaterra mostrara al mundo que su despliegue naval tenía también un fin civilizador. Así como Roma había llevado los caminos, el agua, la seguridad, la paz a los pueblos conquistados; Inglaterra podía decir que “pacificaba” por la victoria a sus colonias, llevándoles el orden jurídico (56). Cuando la acusaran de latrocinio y de usura, podría defenderse alegando que los pueblos conquistados habían prometido *Imperata facere*, es decir, hacer lo que ella les ordenara. Sin embargo, la historia no le sería tan indulgente...

Si bien Hobbes justificó las guerras de conquista como el mejor medio del que dispone Leviatán para multiplicarse (57), también apoyó el *derecho de legítima defensa* que compete a todo Estado. Nótese que es posible interpretar aquí dos aspectos del “poder” con relación a la guerra: por un lado, “poder” transportar o llevar la guerra a otros sitios, como ha sido la tradición británica de las guerras expedicionarias (proyección del poder militar); por el otro, “poder” rechazar un ataque externo en el propio territorio. Es evidente que en la asimetría



(52)
Hobbes (1997), Cap. 20, 168.

(53)
Es una de las críticas más cáusticas que Locke le realizará: “Si un ladrón entrara en mi casa y, poniéndome una daga al cuello, me obligase a firmar un documento en el que se dijera que estoy cediéndole mi propiedad, ¿le daría esto algún derecho para apropiársela? Exactamente el mismo derecho tendría para someterme un conquistador que me obligase a ello por la fuerza de las armas.” [Locke (1998), Cap. 16, 178]. Tal cosa sería una nulidad contractual, por estar viciada ab initio en lo que atañe al “consentimiento” que bajo intimidación presta una de las partes. Agradezco las precisiones jurídicas sobre tipos de nulidad del Dr. Federico Santos Berisso, las cuales excedieron ampliamente esta referencia.

(54)
Hobbes (1997), Cap. 14, 117.

(55)
Hobbes (1997), Cap. 20, 169.

(56)
Kant será uno de los mayores críticos de esta idea, no pueden justificarse las guerras de conquista apelando a fines civilizatorios. En este sentido, cuando un pueblo bárbaro no presenta perspectivas de unión civil, “¿no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o (lo que no es mucho peor) por la compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirnos así en propietarios de su suelo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión (...) con el fin de situar a esos

hombres (salvajes) en un estado jurídico (como, por ejemplo, los salvajes americanos, los hotentotes, los neoholandeses)? Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprochable." [Kant (1994), 83].

(57)

No obstante, la proliferación de colonias desperdigadas puede ser a veces como un tumor que es preferible extirpar antes que conservar como una carga para la metrópoli. [Hobbes (1997), Cap. 29, 265].

(58)

Hobbes (1997), Cap. 18, 151.

(59)

Hobbes (1997), Cap. 21, 180.

(60)

En la versión inglesa, donde agregó la sección "A Review and Conclusion" no incluida en la edición latina, la llama "Law of Nature" y prescribe lo que sigue: "that every man is bound by nature, as much as in him lieth, to protect in war the authority by which he is himself protected in time of peace." [http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h68/conclusion.html].

(61)

En términos de su amigo entrañable, John Aubrey.

(62)

Ibidem.

mundial de poderes, hay Estados bien situados para el ejercicio de ambos y otros que tienen comprometido incluso el aspecto más restringido del Poder Militar.

Ahora bien, es el soberano quien tiene el derecho a declarar la guerra y firmar la paz. Sólo a él corresponde juzgar en esa materia, ciertamente asistido por sus ministros, consejeros y oficialidad militar, atendiendo al bienestar general. Su fin primordial es la consecución de la paz y la defensa nacional, por eso podrá valerse de todos los medios a su alcance para lograrlo. De este modo, él decidirá sobre el número de tropas, la soldada, la cantidad y tipo de armamento, la suma a recaudar de los contribuyentes con objeto de sufragar la guerra, etc. Si el poder de los pueblos para defenderse descansa sobre sus ejércitos, su "generalísimo" no puede ser otro sino el soberano:

"El vigor de un ejército está en la unión de sus fuerzas bajo un mando, el cual corresponde al soberano instituido, pues el mando de la *militia*, cuando no hay otra institución, hace soberano a quien lo posee. Y, por tanto, quien es nombrado general de un ejército tendrá siempre por encima de él a un generalísimo, que es el que tiene el poder soberano." (58)

Por eso, en caso de posible agresión o guerra declarada, el soberano tiene derecho de convocar a todos los hombres hábiles en tomar las armas y conformar de este modo sus ejércitos, porque, cuando la defensa del Estado así lo requiere, "todos estarán obligados a hacerlo; de no ser así, la institución de un Estado que los súbditos no tienen el propósito o el coraje de preservar, sería vana" (59). La defensa de la libertad pública (60) es una obligación que emana del estado natural. Si hemos construido un Estado para que con su fuerza nos defienda, no prestar nuestra fuerza, con miras a defender a quien nos defiende, no es otra cosa que una contradicción flagrante, a saber, reclamar la institución del Estado y a la vez su destrucción, o bien quererlo en tiempos de paz y no quererlo en tiempos de guerra. Y bien sabemos que no es esto lo que puede esperarse de un buen ciudadano.

Quien haya visto cualquier edición de *Leviatán* sabe que se trata de una obra monumental, traza meridiana de la racionalidad geométrica del siglo XVII. Su carácter es fundamentalmente político, pero también incluye reflexiones sobre la Naturaleza, la religión, la metafísica, el lenguaje, la ciencia, la imaginación, etc. Aquí sólo he procurado rescatar lo atinente al *estado natural de guerra*, la disolución o *guerra civil* y la expansión o *guerra de conquista* con relación al Estado. Si bien la historia nos legó la imagen de un Hobbes que nunca pisó el campo de batalla, que no se aplicó al estudio de formaciones de infantería, ni a la logística, ni a experimentos con armas, ni a operaciones navales, ni a la vida en los cuarteles, ni a nada de todo eso; no sería justo olvidar que sus ojos "pequeños y pardos" (61) solían encenderse como dos "ascuas de carbón" (62) únicamente cuando en la "pugna de las ideas" la victoria favorecía al arte geométrico del buen pensador. Hobbes no fue un estratega de los movimientos tácticos en el campo de batalla, fue el gran estratega de los movimientos políticos en el campo de las ideas. ■

BIBLIOGRAFÍA (Por orden alfabético)

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aristóteles, *Política*, Barcelona, Altaya, 1997.
- Bobbio, N., Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Coudert, A. P., *The language of Adam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.
- Madanes, L., "Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad," en Cruz M. (comp), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 13-50.
- Drake, S., Galileo, Madrid, Alianza, 1983.
- Galibert, L. & Pellé, C., *La historia de Inglaterra II*, Barcelona, Imparcial, 1844
- Gauthier, F., "Soberanía, república, democracia y derechos son bienes comunes de todos los pueblos libres," en *www.sinpermiso.info*, 29/07/07.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1997.
- Versión inglesa: *Leviathan*, ebooks@adelaide, 2007: <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h68/>
- Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona, Altaya, 1998.
- Sabine, G. H., *Historia de la teoría política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Shapin S. & Schaffer S., *El Leviathan y la bomba de vacío*. Hobbes, Boyle y la vida experimental. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Vitoria, F., *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé, 1946.
- Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.