

## A MOJICONES<sup>1</sup>

José J. Jiménez Sánchez<sup>2</sup>

“La razón misma es siempre una recta razón, lo mismo que la aritmética es un arte cierto e infalible; pero no es la razón de un hombre, ni la razón de muchos, lo que hace esa certeza. Y un razonamiento no es correcto simplemente porque muchísimos hombres lo hayan aprobado unánimemente. Por lo tanto, igual que cuando hay una controversia en un asunto los participantes deben apelar de común acuerdo, y a fin de descubrir cuál es la recta razón, a la razón de un árbitro o juez a cuya sentencia habrán de someterse ambas partes si no quieren que la controversia se resuelva a mojicones [come to blows] o quede sin resolverse por falta de una recta razón naturalmente constituida, así también debe ser en cualquier otro tipo de debate”  
Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 43.

“[R]espeten la Constitución y las leyes, respeten las decisiones del Constitucional y de las Cortes. Respeten. [...] No se puede violar el marco legal en nombre de la democracia, en nombre del pueblo”  
J.-C. Juncker, “Entrevista”, *El País*, 19 de noviembre de 2017, pág. 213.

“Todos los hombres, por naturaleza, están provistos de notables lentes de aumento, que son sus pasiones y su amor propio, a través de los cuales cualquier pequeño pago les parece sobremanera gravoso; pero están desprovistos de esas otras lentes anticipadoras, esto es, las lentes de la moral y de la ciencia civil, que les permitirían distinguir desde lejos las miserias que les esperan y que no podrían evitarse sin esas contribuciones”  
Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 1544.

<sup>1</sup> Resumen y breve comentario de los capítulos 17, 18, 19 y 20 del libro de Th. Hobbes, *Leviatán*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 1989 (1651), págs. 141-172. Estas páginas se complementarán con los capítulos 5, 6, 7, 8, 9 y 10 del libro de Th. Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 2016 (1642, 1647, 1651), págs. 129-211.

<sup>2</sup> Profesor titular de filosofía del derecho de la Universidad de Granada. E-mail: jimenezs@ugr.es.

<sup>3</sup> La situación contraria a la exigida por Juncker la refleja muy bien el siguiente texto, en el que se describe la situación que se daba en nuestro país hace unos meses: “[El gobierno] es ahora mismo lo que es la gente en las calles, es exactamente lo que suponen las manifestaciones convocadas por [X e Y]. Por eso los dirigentes de esas dos entidades son convocados a las reuniones de los [ministros] en pie de igualdad con ellos: porque hoy son [el sr. x y el sr. y] quienes tienen el poder y quienes sostienen a un gobierno que sin ellos no sería nada. [El sr. presidente del gobierno] se ha puesto en manos de las masas y circulará por los caminos que ellas le determinen”, en V. Prego, “No hay más salida que las elecciones”, *El Independiente*, 21 de octubre de 2017.

<sup>4</sup> La metáfora sobre los desajustes de la visión humana es recurrente en Hobbes. En otro pasaje dice que “la naturaleza humana es

## Resumen

En este texto se trata de incidir en la modernidad y actualidad del pensamiento de Hobbes. La importancia de su obra no radica en su contractualismo, que funda la república, ni en que conciba al soberano como poder absoluto e irrestricto. Lo relevante se halla, primero, en que Hobbes diseña de forma novedosa un paso intermedio –el pueblo como persona artificial- entre los hechos, la mayoría u opinión pública de una sociedad, y el soberano absoluto, que construye necesariamente como un poder fáctico a fin de considerarlo como un poder ilimitado. En segundo lugar, Hobbes defiende que el poder de ese soberano no radica sino en el poder de la misma multitud.

**Palabras clave:** Hobbes; Pueblo; Poder; Contractualismo; República.

## INTRODUCCIÓN

Aunque entre estos textos, los de Hobbes y el de Juncker, exista una diferencia de casi cuatro siglos, la situación que describen es la misma, o mejor dicho, no es exactamente la misma, si bien los dos tienen en mente un problema parecido, la falta, en un caso, o la descomposición, en el otro, de las instituciones políticas. Esto puede decirse de otra manera: cuando se afirma que la solución a los problemas de una sociedad no puede radicar en la inmediatez de nuestras acciones, sino que la única posibilidad que tenemos de asegurar la razonabilidad de nuestras conductas es la de instaurar unas instituciones en las que sea posible la mediación de nuestros intereses particulares con el interés general que es el que ha de presidir toda sociedad. Sólo así sería posible salir de una situación en la que la diversidad de intereses habría de ser resuelta mediante el uso de la fuerza.

Claro está que entre estos textos han transcurrido cientos de años, que las situaciones que describen, así como las teorías y prácticas jurídico-políticas que se han desarrollado entre tanto no los hacen equiparables, aunque el vértigo que nos produce el momento en que vivimos recuerda el que padeció la sociedad inglesa cuando quebraron sus instituciones y se produjo la guerra civil. Hobbes lo vio de manera clarividente. Cuenta que su preocupación era entonces la de estudiar filosofía para educar su mente y nos cuenta que

“había logrado ya aprender los primeros elementos de todas sus ramas [...] en primer lugar, mis estudios –dice Hobbes-, habían tratado del cuerpo y de sus propiedades generales; en segundo lugar, del hombre y de sus facultades y pasiones; en tercer lugar, del gobierno civil y los deberes de los súbditos [...] Aunque mientras] planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias [...] ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que

tal [...] que el hombre] rara vez creará que haya muchos tan sabios como él; pues ve su propio talento de cerca, y el de los otros a distancia”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 106.

deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba”<sup>5</sup>.

Precisamente de esto es de lo que se trata, determinar qué sea el poder, cuáles son ‘los derechos del poder’ y en qué haya de consistir ‘la obediencia de los súbditos’. No podemos perder de vista que nos encontramos en el siglo XVII, y por mucho que en el fondo los conflictos propios de todo orden social subsistan, no cabe hablar ya en los mismos términos, aunque sigamos reflexionando sobre el poder soberano, sobre su conveniencia o no, así como sobre la exigencia de que quien admita la necesidad de tal poder, lo habrá de hacer asimismo sobre sus fundamentos. Contrariamente a Hobbes, hoy no cabe pensar en otro poder soberano, con independencia de cómo se defina, que no sea el del pueblo, como tampoco cabe caracterizar su poder como absoluto, ilimitado e indivisible, por lo que la obediencia al poder lo es a un poder limitado y dividido, al mismo tiempo que sólo cabe exigir esa obediencia en la medida en que se han reconocido una serie de derechos y libertades a quienes han de obedecer, lo que implicaría que éstos nunca deberían quedar sometidos al capricho y arbitrariedad de aquél.

Hobbes parte de la idea de que el orden social ha de asentarse sobre la recta razón, aunque el problema radique en saber cómo llegamos a establecerla. Por eso sostiene que ‘no es la razón de un hombre, ni la razón de muchos, lo que hace esa certeza’, es decir que la recta razón no encuentra su fundamento en el número. De ahí que reafirme su posición al sostener que ‘un razonamiento no es correcto simplemente porque muchísimos hombres lo hayan aprobado unánimemente’<sup>6</sup>. Esto choca frontalmente con los presupuestos sobre los que se asienta la opinión pública en nuestro días, en los que se defiende con excesiva alegría que lo que puede legitimar o deslegitimar una posición determinada es la del número de gente que la apoya, sosteniéndose que si es una mayoría quien la respalda, no sólo será necesario, sino también suficiente, esto es, legítima, por lo que su aprobación habría de ser exigida. Para Hobbes esto no suscitaba, en principio, ningún problema, el número no asegura nunca ni añade nada a la corrección o incorrección de lo que se defiende. No obstante, el propio Hobbes matizará su opinión sobre esta cuestión, cuando hable en su teoría política de la conformación del acuerdo común, en el que exigirá si no la unanimidad, al menos un acuerdo mayoritario, pero también cuando defienda que el poder soberano no puede sostenerse sin el respaldo de la opinión pública. En ambos momentos, en el de la fundación y mantenimiento del orden social, Hobbes abandona su radicalidad primera para mediar con la realidad de lo que funda y sostiene o rechaza una población determinada. Desde aquí habría que sostener que su posición se acerca a nuestra realidad más de lo que en un principio podríamos suponer, en tanto que terminaría por sostener la necesidad de que las mayorías respalden las decisiones que se adopten, aunque no sea suficiente

<sup>5</sup> Hobbes, *De Cive...*, op. cit., págs. 56-57.

<sup>6</sup> Esto plantea en su teoría, ya desde sus inicios, una dificultad, pues discute que la corrección de una decisión pueda apoyarse en el número, incluso aunque tal decisión reciba un respaldo unánime, lo que puede ser el caso de la fundación del mismo orden social. Me referiré con mayor detenimiento a este problema algo más adelante, cuando hable de la regla de la mayoría.

desde el punto de vista de la corrección de lo decidido.

Es cierto que para Hobbes la suma de las voluntades de innumerables individuos tiene por finalidad la construcción de un acuerdo por medio del que la multitud o las voluntades de los muchos son capaces de contratar entre sí y crear una persona artificial con una única voluntad, la de la ciudad, que quiere actuar y mandar por medio de la voluntad de una persona, el soberano. Esta es la manera de instituir y apelar de ‘común acuerdo’ a la razón de un árbitro o juez, esto es, el soberano, quien establecerá mediante su sentencia una solución adecuada a la recta razón en los asuntos que se encuentren en disputa entre los súbditos. Una decisión a la que deberán someterse aquellos que lo instituyeron, como también quienes no lo hicieron, pues quedaron en minoría. Sólo así se evitaría dejar sin solucionar el problema o, lo que le causa pánico a Hobbes, acabar resolviéndolo a mojicones, como las langostas. Este es en definitiva el proyecto de Hobbes, cómo conseguir crear unas instituciones que sean capaces de transformar el posible enfrentamiento entre los hombres en una convivencia razonable.

Ahora bien, esto no quiere decir que su proyecto no sea deudor de su época, lo es cuando instituye un poder soberano irrestricto, pero va más allá de ella cuando construye un pueblo como persona artificial, esto es, como una ficción o dicho en otros términos como una construcción normativa, que la aleja de la institucionalización, defendida por Hobbes, de un soberano no sometido a la ley y origen, al mismo tiempo de ella. Y asimismo excede su tiempo, cuando sostiene que el auténtico soberano, pues es en él en quien se apoya el monarca, es la opinión pública. Estas dos ideas van más allá de una soberanía diseñada al modo de Bodin<sup>7</sup>, a la vez que en nuestro tiempo reaparecen al haber sido absorbidas por distintos autores, quienes han defendido, primero, bien una regla de reconocimiento bien la soberanía popular como sujeto de imputación, pensándolas como cierres de todo sistema jurídico-político, aunque sean unos cierres que al mismo tiempo se abren, en segundo lugar, a la realidad de la aquiescencia y aceptación por parte de la multitud, de la opinión pública. Las consecuencias para nosotros parecen claras, el pueblo soberano como cuerpo político queda sometido a la Constitución, con lo que el marco legal de las democracias constitucionales, que es el que asegura nuestra convivencia en razonable paz, no se puede trasgredir, aunque sí reformar, si bien ese marco depende, al mismo tiempo, de nuestro respaldo, por lo que en caso de que no lo tuviera, habría que averiguar por qué y si la solución a tal desafecto habría o no de encontrarse en la modificación de las reglas de juego.

## FILOSOFÍA MORAL: LIBERTAD Y RAZÓN

Con la finalidad de evitar que dejemos sin resolver nuestras disputas o las solucionemos a base de golpes,

<sup>7</sup> J. Bodin, *Los seis libros de la República*, sel, est. prel. y trad. de P. Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1997 (1576).

como de tiempo en tiempo hacían los persas<sup>8</sup>, Hobbes habla de la necesidad de una ‘recta razón naturalmente constituida’. Una razón natural que nos permita salir de la paradoja en la que nos encontramos cuando creemos que poseemos la razón, aunque en realidad no la tengamos. Al hablar de la religión y las revelaciones naturales, afirmó que “nunca podré tener ninguna que vaya en contra de la razón natural”<sup>9</sup>, aunque no nos llegue a decir cómo sabemos que nuestra opinión o revelación va o no contra la razón natural. Hobbes insiste en esta cuestión cuando afirma que

“algunos hombres están tan vehementemente enamorados de sus propias opiniones, por absurdas que éstas sean, y están tan obstinados en mantenerlas, que también les han dado ese respetable nombre de *conciencia*, como si les pareciera un crimen cambiarlas o hablar contra ellas; y, así, pretenden con ello decir que saben que son verdaderas, cuando, como mucho, lo único que saben es que ellos piensan que lo son”<sup>10</sup>.

Hobbes descubre los riesgos del reconocimiento de la conciencia individual, de la subjetividad moderna, en tanto que posee una enorme capacidad de disolución del orden social. Para evitar tales peligros tratará de instituir un Estado que nos permita evitar el laberinto en el que nos encierra la individualidad de nuestra conciencia, aunque para ello no encuentre otra solución que la de acudir a nuestra misma subjetividad y asentar sobre el consentimiento voluntario de todos y cada uno de nosotros la institución de una república, cuyas

<sup>8</sup> “[L]os astutos persas tienen prescrito, cuando muere su rey, pasar cinco días sin ley alguna, no para buscarse desgracias sino para aprender por experiencia cuán gran mal es la ausencia de la ley, que trae consigo asesinatos, raptos y cosas peores si las hay, para que así se conviertan en más fieles guardianes de sus reyes”, en S. Empírico, *Contra los profesores*, trad. de J. Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1997, II, 33, pág. 138. Debo esta cita a Fidel Muñoz.

<sup>9</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., págs. 101-102.

<sup>10</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 61. Añade Hobbes que “[c]uando dos o más hombres tienen conocimiento de uno y el mismo hecho, se dice que son mutuamente CONSCIENTES de ese hecho, lo cual es lo mismo que decir que lo conocen juntos. Y como ellos, en su mutua relación, o ante un tercero, son los mejores testigos de los hechos, siempre ha sido y siempre será un acto juzgado sumamente malo el que un hombre hable en contra de su propia *conciencia*, o que corrompa o fuerce a otro para que haga lo mismo”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 61. Esto nos tendría que llevar a analizar dos cuestiones, primero, qué es la razón, si la razón es meramente solipsista o bien ha de ejercerse en común, tal y como defendió Spinoza. Esto nos conduciría a un segundo problema, el de la necesidad del reconocimiento y protección de la libertad de expresión, dada la insuficiencia del mero reconocimiento de la libertad de conciencia.

No obstante, Hobbes advierte del peligro de ciertas opiniones, como es el caso de la que se extendió por la mayor parte de Inglaterra defendiendo que “los poderes estaban divididos entre el rey, y los lores, y la Cámara de los Comunes”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 152, lo que propició la división del pueblo y la guerra civil. De ahí que defiende que el soberano, quien ostenta el poder soberano, no sólo sea juez de las ocasiones en la que ciertos hombres hablen a las multitudes, sino que también “habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen. Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 150.

En el *Behemoth*, será mucho más claro cuando afirme que “[n]o recuerdo haber leído de ningún reino o Estado en todo el mundo, excepto en la cristiandad, en el que se concediera a ningún hombre privado la facultad de convocar al pueblo y dirigirle discursos, frecuentemente o no, sin antes poner al corriente de ello al Estado. Creo que los reyes paganos previeron que unos pocos de tales oradores serían capaces de producir una gran sedición”, en *Behemoth*, est. prel., trad. y notas de M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992 (1668), pág. 23. Por eso dirá en relación a las universidades, alma de la rebelión en Inglaterra, que no hay que suprimirlas, “sino disciplinar mejor; es decir, hacer que la doctrina política que en ellas se enseña sea (como debe ser la verdadera doctrina política) la adecuada para hacer saber a los hombres que su deber es obedecer todas las leyes promulgadas por la autoridad del rey, hasta que la misma autoridad las revoque [...] y que nadie tiene título alguno para gobernar por debajo de él si no lo ha recibido de

autoridades establezcan con sus decisiones la norma común<sup>11</sup>, por medio de la que se dirimirán nuestras desavenencias. Así dirá:

“Pero cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, a los ojos de éste siempre será un *bien*; y el objeto de su odio y aversión será un *mal*; y el de su desdén, algo sin valor y *despreciable*. Porque estas palabras de bueno, malo y desdenable siempre son utilizadas en relación a la persona que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas. Tampoco hay una norma común de lo bueno y lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana; y si ésta vive en una comunidad o república, de la persona representativa, o de un árbitro o juez que, por mutuo consentimiento de los individuos en desacuerdo, hace de su sentencia la regla por la que todos deben guiarse”<sup>12</sup>.

Es decir, la regla de lo bueno y lo malo no deriva de la naturaleza de los objetos, sino de los mismos individuos, que por mutuo consentimiento han instituido un árbitro a fin de que dicte la regla a la que sus acciones han de atenerse, con lo que cabría pensar que volvemos a la dificultad planteada desde el inicio de este apartado, pues cada uno establece finalmente lo bueno y lo malo en función de sus apetitos y deseos, en tanto que la misma institucionalización del soberano depende de las distintas voluntades individuales. Aparentemente, Hobbes cae en un círculo vicioso, aunque en realidad no sucede así, ya que los individuos se limitan a instituir un soberano al mismo tiempo que renuncian y transfieren su derecho a establecer que sea bueno o malo al soberano instituido. Así podrá fundarse una república, en la que la autoridad tiene la capacidad de dictar las reglas que diriman lo que es correcto e incorrecto, lo que está bien y lo que está mal, en definitiva, la norma de lo común, que servirá para solucionar pacíficamente las desavenencias.

Por el contrario, el estado natural del hombre es, para Hobbes, aquel en el que éste vive en libertad, un estado en el que “no hay poder común, [y por lo tanto] no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia”<sup>13</sup>. En ese estado natural tampoco existe una fuerza capaz de ejercer un poder coercitivo, por lo que todos los hombres son iguales<sup>14</sup>, a la vez que jueces de sus comportamientos, por lo que deciden por sí mismos acerca de la corrección o

él”, en *Behemoth*, *op. cit.*, pág. 77.

<sup>11</sup> En relación con el establecimiento de la normalidad que entraña el establecimiento de la norma común y la definición de la locura, habría que recordar lo que dice Hobbes al respecto: “todas las pasiones que producen una conducta extraña y fuera de lo normal reciben el nombre general de locura”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 69, esto es, que “las pasiones no controladas son, en la mayor parte de los casos, mera locura”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 70, aunque al mismo tiempo reconozca que “no tener deseos es estar muerto”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 68.

<sup>12</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 51.

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 109. No obstante, esta afirmación habría que matizarla por la importancia que Hobbes otorga al seguimiento de la ley natural, en la medida en que es lo que nos aseguraría la racionalidad de nuestro comportamiento.

<sup>14</sup> Hobbes sostiene que en el estado natural los hombres son iguales –“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma [...] en lo referente a 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”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 105-, ya que la desigualdad “ha sido introducida por las leyes civiles”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 129. Sin embargo, esa igualdad natural entre los hombres no supone una igualdad de poder, pues reconoce que “en un estado meramente natural, la desigualdad de poder no puede discernirse como no sea en caso de batalla”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 119. De lo que hay que concluir que la igualdad a la que se refiere Hobbes en el estado de naturaleza es la igualdad del derecho natural, lo que no implica una igualdad de poder real,

incorrección de sus pretensiones y temores. Así pues, los hombres ‘aman por naturaleza la libertad’ y vivir en libertad consiste en “un estar libre de ser impedido por algo opuesto”<sup>15</sup>, lo que implica que puedan ejercer su dominio sobre los demás, de manera que sean sus pasiones naturales las que se impongan a las de los otros, pues la primera inclinación de todo hombre consiste en “un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder”<sup>16</sup>. El problema de este estado de naturaleza es que desemboca necesariamente en un estado de guerra, “en el que cada hombre, por falta de un poder común que atemorice a todos, es enemigo de cada hombre”<sup>17</sup>, por lo que la propia conservación se encuentra en riesgo, pues de la misma manera que uno trata de ejercer su libertad imponiéndose sobre la de los demás, así pueden hacer los otros, que tratarán de satisfacer sus pasiones, aunque sea a costa de las de aquél, y al no existir un poder común que los restrinja, necesariamente habrán de resolver sus diferencias mediante el uso de la fuerza, a mojicones, como las langostas. Esta es la razón por la que los hombres se imponen voluntariamente, una serie de restricciones a fin de alcanzar “su seguridad personal en esta vida, y [ ... ] poner los medios para conservarla”<sup>18</sup>. En esto consiste, precisamente, la razón por la que se ha de institucionalizar un poder, el poder del Estado, que ha de asegurar la conservación de los hombres exigiéndoles que cumplan sus convenios, así como las leyes de la naturaleza.

No obstante, Hobbes no habla de un estado de naturaleza meramente arbitrario, sino que es un estado en el que la razón descubre una serie de leyes naturales<sup>19</sup> y la libertad se define como el derecho natural

“que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”<sup>20</sup>

Aunque Hobbes diga que somos libres en la medida en que usamos nuestro poder de la manera que nos plazca<sup>21</sup>, lo cierto es que ese uso no debe ser ni caprichoso ni arbitrario, ya que se encuentra sometido a dos limitaciones. Primero, porque es un uso dirigido a un fin, el de la preservación de nuestra vida y, además, ésta ha de lograrse de manera racional, atendiendo a las exigencias de las leyes naturales. Tales exigencias podrán satisfacerse si las conocemos, para lo que hemos de acudir a nuestro ‘juicio y razón’, pues sólo si nos ayudamos de nuestra

---

mientras que la desigualdad de la que habla en la sociedad civil, es la desigualdad introducida por la misma ley civil.

<sup>15</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 44.

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 87.

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 123.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 113.

<sup>19</sup> Dice sobre éstas que los “hombres han solido dar el nombre de leyes a [los] dictados de la razón, pero lo han hecho impropriadamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley, propiamente hablando, es la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás”. Hobbes calificará las leyes naturales como virtudes morales, en *Leviatán*, op. cit., pág. 133.

<sup>20</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

<sup>21</sup> Es cierto que cuando habla de la injuria, Hobbes afirma que si quien realiza esa injuria “no ha renunciado mediante un acuerdo a su derecho original de hacer lo que le plazca, no hay quebrantamiento de convenio y, por tanto, no hay injuria”, en Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 126.

razón, podremos descubrir la ley natural, que es la que “determina y obliga”<sup>22</sup> a que llevemos a cabo o no cierta acción. El derecho natural consiste, como hemos visto, en “la libertad de hacer o no hacer”<sup>23</sup> y es la ley, descubierta “mediante la razón”<sup>24</sup>, la que nos obliga a hacer o no una u otra acción. Dicho en otros términos, el derecho natural es la libertad, mientras que la ley natural, la obligación. Entre las diferentes leyes naturales mostradas por nuestra razón habría que señalar, en primer lugar, aquella que nos obliga a buscar la paz y mantenerla, lo que implica que esos hombres que buscan la paz, han de renunciar “a ciertos derechos naturales, es decir, que [ya] no tienen libertad de hacer todo lo que desean”<sup>25</sup>. En segundo lugar, esa renuncia a hacer uso de su derecho original a todo, a hacer lo que le plazca, implicaría que habría de “*contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él*”<sup>26</sup>. Esto quiere decir que ha de renunciar voluntariamente a hacer uso de su derecho, transfiriéndolo a otro. Ahora bien, esta renuncia y transferencia ha de ser mutua<sup>27</sup>. Precisamente, esto es en lo que consiste un contrato. Es decir, la única manera de preservar la paz es que acordemos con los demás la renuncia mutua a hacer uso de nuestro derecho a todo y nos limitemos a tener tanta libertad como poseen los otros. En definitiva, se trataría de hacer, “por miedo”<sup>28</sup>, un convenio que obliga, pues no puedo dejar de actuar de acuerdo con el mismo, en tanto que así lo he convenido. Aunque si no hubiera sociedad civil, esto es, si no existiera aún el gobierno civil, entonces dirá Hobbes que

“no hay nada que pueda reforzar un convenio de paz, frente a las tentaciones de avaricia, ambición, lujuria o cualquier otro deseo intenso, excepto el miedo a ese poder invisible a quien todos reverencian como Dios, y a quien temen como vengador de su perfidia”<sup>29</sup>

Vimos con anterioridad los riesgos de la conciencia subjetiva y la necesidad de instituir la república a fin de evitarlos. Ahora lo contemplamos desde la carencia de nuestra naturaleza, capaz de descubrir por medio de la razón las leyes de la naturaleza y entre ellas, la de respetar lo acordado, por lo que actuar de “conformidad con lo que se ha convenido o pactado, es una norma de razón”<sup>30</sup>, aunque ésta resulta insuficiente a la hora de procurar su cumplimiento, pues las “leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica, no siempre es así”<sup>31</sup>. De ahí que en ausencia de un poder civil no nos quede otro remedio que encomendarnos al temor de Dios<sup>32</sup>. Hobbes

<sup>22</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

<sup>23</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

<sup>24</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

<sup>25</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 129.

<sup>26</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 111.

<sup>27</sup> Hobbes hablará de “una transferencia mutua de un derecho”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 113.

<sup>28</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 117.

<sup>29</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 119.

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 124.

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 132.

<sup>32</sup> Su concepción sobre el papel que ha de jugar la religión en la preservación de las leyes naturales es muy distinta a la de aquellos en alguna ocasión los llamará ‘los clérigos’, que “no consideran como ley de naturaleza aquellas normas que conducen a la

nos aconseja, además, que juremos en su nombre a fin de asegurar la observancia de lo pactado, aunque sea consciente que tal juramento nada añade a nuestra voluntad de cumplir o no con la obligación que tenemos respecto de lo que es legal. Esta es la razón por la que cuando hable de la tercera ley natural, esto es, la obligación de cumplir con los convenios que hayamos hecho, reconocerá la necesidad de la existencia de

“un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios, por terror a algún castigo que sea mayor que los beneficios que esperarían obtener del infringimiento de su acuerdo [...] Un poder coercitivo así, no lo hay con anterioridad a la erección del Estado [...] por lo que] allí donde no hay Estado, nada es injusto. De manera que la naturaleza de la justicia consiste en cumplir aquellos convenios que son válidos; pero la validez de éstos sólo empieza con la instauración de un poder civil, capaz de obligar a los hombres a cumplirlos”<sup>33</sup>

La cuestión se ha de centrar, por tanto, en cómo constituir naturalmente una recta razón, lo que sólo puede hacerse si somos capaces de instituir el “más grande de los poderes humanos [...] en una sola persona natural o civil”<sup>34</sup>, un poder que “está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento”<sup>35</sup>. De esta manera se instituye un poder común, al que los hombres se encuentran inclinados a obedecer por su “deseo de comodidad y placer sensual [...] por su] deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares”<sup>36</sup>. Cuando Hobbes escribe sobre las causas, generación y definición de un Estado, dice que

“[l]a causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación [...] salir de esa insufrible situación de guerra que [...] es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza”<sup>37</sup>

En definitiva, Hobbes reconoce, ya en sus inicios, la insuficiencia de la subjetividad moderna, de la razón individual, para solventar las dificultades que ella misma crea, en la medida en que es incapaz de resolver por sí misma las disputas que tienen su origen en la diversidad de nuestras conciencias individuales, por lo que para solventar esos enfrentamientos se requiere del establecimiento de una norma común. Así pues, la institucionalización de un poder común se justifica por la penuria de la conciencia individual que dejada a sí misma desembocaría en un estado de guerra de todos contra todos. Ni siquiera la idea de una libertad guiada por la razón es suficiente, pues el uso de la razón termina precisamente en que cada uno crea que es él quien la posee

---

preservación de la vida del hombre en este mundo, sino las que lo ayudan a alcanzar la eterna felicidad después de la muerte. Y piensan que el quebrantamiento de un pacto puede conducir al logro de esa felicidad, juzgando, en consecuencia, que dicho quebrantamiento sería justo y razonable. Quienes así piensan son los que creen que es un acto meritorio matar, o deponer, o rebelarse contra el poder soberano que ellos mismos han constituido como autoridad superior”, en *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 124.

<sup>33</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 122.

<sup>34</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 78.

<sup>35</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 78.

<sup>36</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 87.

<sup>37</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pág. 141.

frente a la comprensión de la misma que tengan los demás, lo que finalmente exige la creación de una norma, es decir, la creación de un Estado que haga que nos atengamos a lo que nuestro representante establezca y cumplamos, lo queramos o no, con los convenios que hayamos realizado.

## EL ESTADO

En relación con la erección del Estado, con la instauración de un poder civil, capaz de obligarnos a cumplir con los convenios que libremente hemos acordado, dice Hobbes que

“[u]na multitud de hombres deviene una persona [*one person*] cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues es la unidad del representante y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*; y es el representante quien sustenta a la persona [and it is the representer that beareth the person], sólo una persona”<sup>38</sup>.

Fundamentalmente son dos los problemas que nos deja planteados Hobbes. Uno se refiere a la cuestión del consentimiento y sus requisitos<sup>39</sup>. Sin embargo, ahora me interesa detenerme en lo que considero la cuestión central. Ésta consiste en saber cuándo una multitud de hombres deviene una persona, esto es, cuándo una multitud que no posee una voluntad que le haya sido dada por naturaleza puede devenir una sola voluntad, puesto que en la multitud hay tantas voluntades como las que corresponden a los muchos hombres que la constituyen. Así pues, una multitud no es una persona natural, aunque si en algún momento deviniera una persona, claro está que no será natural, sino artificial. Y deviene tal, cuando estos hombres consientan en ser representados por la voluntad de un hombre, el soberano, o por la voluntad de una persona, que no es sino la de una asamblea, en la que “si los representantes son muchos hombres, la voz de la mayoría ha de ser considerada como la voz de todos”<sup>40</sup>. Por lo tanto, es la unidad del representante y no la unidad de los representados lo que hace posible que la multitud devenga una persona. Sólo se puede construir la ciudad, el pueblo, como tal, esto es, como uno, si somos capaces de instituir un representante, sea un hombre o una asamblea de hombres, que sean uno, es decir, cuando seamos capaces de instituir la unidad del representante. Así pues, Hobbes está manejando al mismo tiempo dos cuestiones, la transformación de la multitud en pueblo, esto es, la transformación de la multitud en una persona, al mismo tiempo que se instituye la unidad del representante. Por tanto, la institucionalización del Estado constituye un doble acto, ya que no cabe la transformación de la multitud en una persona, esto es, el pueblo, sin la institucionalización del representante. En conclusión, sin la unidad del representante no cabe la unidad del pueblo, sino sólo el caos de la multitud.

<sup>38</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 137.

<sup>39</sup> Vid., al respecto, las notas 47 y 51.

Al asentarse en la diferenciación entre multitud y pueblo, la propuesta de Hobbes se parece a nuestra construcción del Estado constitucional, del Estado democrático de derecho. Éste se asienta sobre una diferencia similar, la que se establece entre poder constituyente y poder constituido, entre la totalidad de los hombres –das gesamte Publikum- y la soberanía del pueblo, entre Öffentlichkeit y Volkssouveränität<sup>41</sup>, o dicho en otros términos, entre Bevölkerung y Volk. Estas distinciones permiten levantar el edificio jurídico-constitucional del Estado democrático de derecho sobre el pueblo en tanto que soberano democrático<sup>42</sup>. Es cierto que existen diferencias importantes entre nuestro sistema jurídico-constitucional y las ideas de Hobbes, especialmente porque para éste la unidad de la ciudad se asienta en la unidad del representante, lo que le lleva a pensar el pueblo y la soberanía como conceptos escindidos, aunque haga depender uno, el pueblo, de otro, el representante, lo que a su vez le permite concebir a este último como soberano y además, como soberano absoluto. Por el contrario, el Estado constitucional se asienta sobre la unidad del pueblo soberano, esto es, sobre la soberanía del pueblo, que habrá de expresarse por medio de tres poderes<sup>43</sup>, que emanan de aquélla. La posibilidad de descomposición en la medida en que existe una diversidad de poderes queda amortiguada porque el conflicto entre ellos queda remitido a la unidad del poder soberano del que proceden. En realidad lo que hemos hecho, ha sido darle la vuelta a Hobbes, quien parte de una posición radicalmente inversa, ya que como se ha dicho más arriba, la unidad de la ciudad no es la que sustenta al poder del representante, sino que es la unidad de éste quien sustenta la de aquélla. La importancia de Hobbes consiste, en mi opinión, no en la solución que ofrece al problema planteado, sino en la formulación del mismo: no es posible entender la ciudad como multitud, y aquélla sólo cabe en la medida en que consintamos en la institucionalización de un representante con todo el poder. Esta doble acción que se produce simultáneamente marca el inicio de la filosofía jurídico-política moderna.

La razón fundamental para dar este paso se encuentra en la incapacidad de los hombres para observar la

<sup>40</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 137.

<sup>41</sup> Sobre esto, vid., I. Maus, *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pág. 10 y 44 y ss.

<sup>42</sup> Maus, *Über...*, op. cit., pág. 17, en la que se apoya en Rousseau y Kant para sostener la identificación de la constitución [Konstituierung] del pueblo con la del soberano democrático; en la pág. 19, hablará de la relación entre soberanía popular y Estado de derecho.

Un ejemplo de la confusión que reina en la utilización indistinta de palabras como pueblo, en tanto que un concepto jurídico-constitucional, esto es, como pueblo soberano, y población u opinión pública, incluso pueblo como nación, es el siguiente texto de Savater, en el que considera un error que se utilice la palabra pueblo como “la mejor denominación para el cuerpo político activo en una democracia”. Según el autor, “esa palabra parece exigir una homogeneidad entre los miembros del colectivo, una identidad moral y quizá étnica que los determina y a la vez excluye a quienes no deben pretender mezclarse con ellos. El pueblo es un *nosotros* que equivale siempre y primordialmente a un ‘no-a-otros’ [...] Desde luego, llamar pueblo al conjunto de los ciudadanos no es pecado, como tampoco denominar ‘corcel’ a un caballo: son licencias poéticas, o sea, dudosa retórica. Pero resulta engañoso creer que [...] el pueblo [es] más que los ciudadanos”, en F. Savater, “Pueblo”, *El País*, 25 de noviembre de 2017, pág. 56.

<sup>43</sup> Cabría pensar en otro poder más, el llamado poder constituyente-constituido, que A. Ross caracterizaría como “una autoridad constituyente distinta a la legislativa” en “las normas de la Constitución que regulan el procedimiento especial para la reforma de la Constitución”, en *Sobre el derecho y la justicia*, trad. de G. R. Carrió, Eudeba, Buenos Aires, 1997 (1958), pág. 111.

justicia y las leyes de la naturaleza, sin “un poder común que los mantuviese a todos atemorizados”<sup>44</sup>, por lo que para Hobbes sólo es posible la paz por medio del sometimiento a un poder instituido lo suficientemente fuerte como “para garantizar nuestra seguridad”<sup>45</sup>. De ahí que Hobbes sostenga que

“[e]l único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre [one man] o a una asamblea de hombres [one assembly of men] que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad [upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will; todas sus voluntades, su pluralidad de voces, a una sola voluntad]. O, lo que es lo mismo, nombrar a un individuo [one man], o a una asamblea de individuos [assembly of men], que representan a todos [to bear their person, para sustentar a su persona, (la de ellos, la persona en la que se ha transformado la multitud)], y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación [he that so beareth their person, quien sustenta a su persona] en asuntos que afecten a la paz y la seguridad comunes; y, consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona [in one and the same person], unidad a la que se llega mediante un acuerdo [covenant] de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y le des esa autoridad en todas sus acciones*”<sup>46</sup>.

Hobbes sostiene la necesidad de erigir un poder común. Un poder capaz de dilucidar los enfrentamientos entre los hombres, que en el estado de naturaleza sólo podrían resolverse finalmente mediante el uso de la fuerza. Este sería el único medio del que dispondrían los hombres a fin de hacer valer su derecho, puesto que éste se extiende hasta donde llega su poder, esto es, el derecho natural de cada hombre no se determina finalmente por la sana razón, sino por el deseo y el poder. Además dice Hobbes que por inconvenientes que tenga la institucionalización de un gobierno, tendrá siempre menos que “la confusión y que la guerra civil”<sup>47</sup>. Para conseguir la institucionalización de tal poder, Hobbes plantea como requisito que una multitud de hombres convenga entre ellos, “por mayoría [shall be given by the major part]”<sup>48</sup>, dar a un hombre o asamblea de hombres

<sup>44</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 143.

<sup>45</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 142.

<sup>46</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., págs. 144-145.

<sup>47</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 158.

<sup>48</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 146. Añade que “tanto el que haya *votado a favor*, como el que haya *votado en contra*, autorizará todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 146. La razón de que lo importante no es tanto la decisión que cada uno adopta, como el que tenga el derecho de adoptarla, radica en que los hombres “se hallan en absoluta libertad”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 156. Además, cuando habla de cómo se articula el pacto entre los hombres a fin de instituir la ciudad, Hobbes precisa la exigencia que conlleva la aplicación de la regla de la mayoría, esto es, la libertad que posee todo hombre de entrar o no en el pacto, y la consecuencia de la aplicación de tal regla, es decir, la admisión de la decisión adoptada por la mayoría. Por eso dirá que “si entró voluntariamente en la congregación de quienes se reunieron para establecer el pacto, tácitamente dio su consentimiento para reconocer la voluntad de la mayoría [...] Y tanto si

el derecho de representarlos, esto es, con la finalidad de instituir un hombre o asamblea de hombres, a quienes confieren ‘todo su poder y toda su fuerza individuales’, de manera que cada hombre entregue también el ‘derecho de gobernar[se] a [sí] mismo’. De este modo se instituye un único representante de cuyos actos cada hombre se responsabiliza ‘como autor’, pues “cada individuo en particular es autor de todo lo que el soberano hace”<sup>49</sup>, con lo que la voluntad de ese individuo queda sometida a la voluntad del representante. Y esto hasta el extremo de que en caso de que alguien tratara de deponer al soberano y por esa razón se le castigara, él mismo sería autor de su propio castigo, pues “por virtud de la institución del Estado debe considerársele como autor de todo lo que haga el soberano”<sup>50</sup>.

En principio cabría pensar que Hobbes se autolimita en su proyecto teórico, en tanto que podríamos tener la impresión de que más que construir la unidad de la ciudad, asentada en la del representante, pareciera que en realidad de lo que habla es sólo y exclusivamente de la unidad del representante, pues es tal la identificación que asumimos con su persona que al afirmar que ‘es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona’, habría que concluir que se trata de la persona del representante, con lo que se abriría sin dificultad la puerta a su caracterización como soberano absoluto. Si esto fuera así, tendríamos que considerar que Hobbes ha modificado su primera aproximación, la que vimos más arriba, a la cuestión de la institucionalización de la unidad de la ciudad

---

formó parte de la congregación de votantes, como si no; ya se le consultase o no, deberá someterse a los decretos de los congregados. De lo contrario, será abandonado a su situación natural de guerra, como estaba antes, y podrá ser destruido por cualquier hombre sin que éste incurra en injusticia”, en *Leviatán, op. cit.*, págs. 148-149.

Por el contrario, Locke da, frente a Hobbes, un paso atrás y sostiene que haya hombres que puedan quedarse en el estado de naturaleza al margen del pacto, lo que imposibilitaría en el fondo toda institucionalización de un gobierno civil. Dice Locke que “[a]l ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica [...] Esto puede hacerlo cualquier grupo de hombres, porque no daña la libertad de los demás, a quienes se deja, tal y como estaban, en estado de naturaleza”, en *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1990 (1690), pág. 111. La posición de Locke nos conduce a formular la siguiente pregunta: ¿cómo sería posible en cualquier sociedad que sus miembros estuvieran y no estuvieran a la vez bajo un único gobierno civil? Por eso, Rousseau ahonda en la posición de Hobbes y da un paso más al concretar la libertad de todo hombre en que formalmente se le haya tenido en cuenta: “[p]ara que una voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad”, en *Del Contrato social*, trad., pról. y notas de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980 (1762), pág. 290. De esta manera no se evitaría que alguien pudiera elegir su permanencia en el estado de naturaleza, sino que habiéndolo elegido, debe someterse, ya que se le tuvo en cuenta, al criterio establecido por la mayoría.

<sup>49</sup> Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 149. Por eso dirá que “quien se queja de haber sido injuriado por su soberano, está quejándose de algo de lo que él mismo es autor y, en consecuencia, no debería acusar a nadie más que a sí mismo; y no podría acusarse a sí mismo de haber sido víctima de injuria, ya que autoinjuriarse es imposible”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 149. No obstante afirma que “quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 149, lo que en principio no parece suficientemente clarificador. Estas incoherencias provienen de su concepción del soberano, cuya abstracción queda debilitada por su identificación con el representante o asamblea de representantes. Sólo cuando se conciba el soberano en su plena abstracción, como voluntad general, se evitarán estos inconvenientes.

<sup>50</sup> Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 147.

y de la persona del representante, con lo que habría enterrado las posibilidades que intuyó al plantear el doble juego entre la unidad de la ciudad y la del representante.

Sin embargo, si prestamos atención al texto veremos que Hobbes no se desdice de su planteamiento anterior. Esa impresión errónea proviene de algunos defectos en la traducción. Cuando Hobbes se refiere al representante habla de hombre [man] o asamblea de hombres; además dice que ellos sustentan [to bare] su persona [their person], esto es, sustentan la ciudad, tal y como había sostenido más arriba. Es cierto que cuando exige a los representados una identificación absoluta con el representante, podría dar la impresión de que la unidad de la que habla, ‘es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona’, pareciera que lo hiciese de la unidad del representado en la persona del representante. Esta sería una conclusión errónea, pues en realidad de lo que habla es de la unidad del representado y representante en la ciudad. Lo veremos con más claridad a continuación. Dice Hobbes que

“una multitud así unida en una persona [person], es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS [a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS]. De este modo se genera ese gran LEVIATAN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* [Mortal God], a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. Pues es gracias a esta autoridad que le [him] es dada por cada hombre que forma parte del Estado [by every particular man in the Commonwealth], como [he] llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza [so much power and strength conferred on him]; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, [he] puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. Y es en él [in him] en quien radica la esencia del Estado [the essence of the Commonwealth; which (to define it) is]: *una persona [one person] de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona [he] pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le [he] parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos.* Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama el SOBERANO [And he that carrieth this person, is called SOVEREIGN; y el que sustenta esta persona, la realiza, se llama SOBERANO], de quien se dice que posee un *poder soberano*; y cada uno de los demás es su SÚBDITO [SUBJECT]”<sup>51</sup>.

Así pues, cada hombre que forme parte del Estado es el que le ha dado al representante su autoridad, así como le ha conferido el poder y la fuerza que posee y que ha de ejercer con la finalidad de dirigir las voluntades de todos los individuos a fin de alcanzar la paz. Al mismo tiempo éstos se hacen responsables de sus actos. Hasta aquí Hobbes no sostiene sino lo que hasta ahora ha defendido, la necesidad de salir del estado de naturaleza en el que los hombres viven como multitud y donde su vida se encuentra amenazada. Para ello instituyen un Dios mortal, el Estado, pero éste requiere de algo más, pues no se basta por sí mismo, en la medida en que una multitud unida en una persona requiere del representante a fin de sustentar esa unidad. Su construcción es, como dije antes, muy moderna, similar al doble juego que se establece en el Estado constitucional, que se asienta sobre la ficción de un cuerpo político, el pueblo soberano, cuya voluntad se concreta por medio de los diferentes poderes que emanan

<sup>51</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 145.

del mismo. Hobbes abre la vía para que podamos plantear ese doble juego entre el soberano y su realización, aunque su modelo no sea exactamente el mismo. No obstante deberíamos retener su idea de esa duplicidad entre la persona artificial del pueblo y el soberano, que es lo que permitirá desarrollos sucesivos y enriquecedores, que son los que han conducido al Estado que hoy conocemos. No obstante, Hobbes concibe el Estado de manera que sea el soberano quien sustente la persona una del pueblo, lo que le lleva a definir al soberano como poder ilimitado, como un poder absoluto del que todo dependerá, y esto lo hace con un poder que es, por definición, poder constituido y no constituyente. Es evidente que tal construcción conllevará dificultades, las que se derivan de diseñar un poder constituido como poder irrestricto. Lo veremos a continuación.

## EL SOBERANO

Con independencia de si se ha instituido como soberano a un hombre o una asamblea de hombres<sup>52</sup>, lo que nos importa ahora es el hecho de que Hobbes caracteriza el poder del representante o representantes como

<sup>52</sup> Hobbes critica que el gobierno radique en una asamblea de hombres. Sostiene que cuando la soberanía reside en ésta, el Estado se encuentra “en lo referente a deliberaciones de paz, de guerra y de legislación, en la misma situación en que estaría si el gobierno hubiese recaído en un niño. Pues así como a un niño le falta juicio para disentir del consejo que se le da y, como consecuencia, necesita aceptar el que le es sugerido por aquél o aquéllos que se encargan de su custodia, así también carece una asamblea de la libertad de disentir del consejo de la mayoría, sea bueno o malo. Y de igual modo a como un niño necesita un tutor o protector que preserve su persona y autoridad, así también, en los grandes Estados, la asamblea soberana tiene necesidad, en períodos de grandes peligros y dificultades, de *custodes libertatis*, es decir, de dictadores o protectores de su autoridad, los cuales vienen a ser monarcas provisionales a quienes, por una temporada, se les puede encargar *el ejercicio absoluto del poder*”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 159. Estas afirmaciones plantean dos cuestiones. Primero, Hobbes considera con claridad que la buena forma de gobierno es la monarquía. Aquí nos ofrece una razón de mucho peso, en las situaciones difíciles hay que recurrir a un solo hombre, como en la monarquía. A lo largo del texto da otras razones como la disociación entre el interés privado y el público que se produce en la aristocracia y democracia –vid., *Leviatán, op. cit.*, pág. 158-, pues “quienquiera que sea el que represente la persona del pueblo o forme parte de la asamblea que lo representa, asume también su propia representación natural. Y aunque se cuida, en cuanto persona política, de promover el interés de la comunidad, más se cuida, o no menos, de procurar su propio bien, el de su familia, parientes y amigos. Y, por lo común, si acontece que el interés público está en conflicto con su interés privado, preferirá procurar este último, pues las pasiones de los hombres tienen generalmente más fuerza que su razón”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 157. Esto no ocurre con la monarquía en donde el interés privado y el público quedan identificados, ya que “un monarca no puede estar en desacuerdo consigo mismo por razones de envidia o de interés”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 158, lo que evitaría la disociación, aunque no, claro está, el mal gobierno. Además, “mientras que los favoritos de los monarcas son pocos y no se preocupan de hacer prosperar a nadie más que a los de su propia familia, los favoritos de una asamblea son muchos, y su parentela es mucho más numerosa que la de cualquier monarca”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 158. De esta manera Hobbes considera que las ventajas de la monarquía se reducen a una cuestión de número.

La segunda cuestión refleja el auténtico problema, el problema de la mayoría: en una asamblea se decide por mayoría, con independencia de que la decisión sea buena o mala, simplemente es la decisión adoptada por la mayoría. La inexistencia de una unidad de voluntad, sino suma de voluntades, las de la mayoría y la minoría, facilita que se produzca la disociación entre el interés público y privado de los representantes. De todas maneras no es esto lo fundamental, sino su crítica al criterio de la mayoría, que le lleva a considerar a una asamblea como un niño, incapaz de disentir de lo establecido por esa mayoría. Hobbes muestra aquí una incoherencia en relación con la regla de la mayoría, que valió para instituir la ciudad, esto es, lo más, pero que, sin embargo, no vale para gobernar, lo menos. La razón de este rechazo muestra, en el trasfondo de su argumentación, que para él en realidad lo más es el gobierno, el soberano, y no el proceso de su institucionalización. Justamente lo contrario de lo que sucede con la fundación del Estado democrático de derecho.

un poder soberano “entero e indivisible”<sup>53</sup>, por lo que

“allí donde un poder soberano ha sido ya erigido, no puede haber otro representante del mismo pueblo [...] Pues si se erigieran dos soberanos, y cada hombre tuviera su persona representada por dos actores, uno opuesto al otro, sería necesario dividir el poder, lo cual, si los hombres quieren vivir en paz, es imposible, pues ello llevaría a las multitudes a una situación de guerra, que es contraria al fin por el cual se instituye la soberanía”<sup>54</sup>.

Es cierto que de la “institución del Estado se derivan todos los *derechos y facultades* de aquél o aquéllos a quienes les es conferido el poder soberano por consentimiento del pueblo”<sup>55</sup>, es decir, que el poder originario es el que proviene de la multitud convertida en la persona del pueblo, por lo que, en primer lugar, el poder del soberano no es sino “el poder de todos en conjunto”<sup>56</sup>, aunque una vez que los súbditos han consentido, transfieren ese poder al poder instituido y ya no cabe contradecir el pacto. La razón por la que no pueden dejar de estar obligados, aquellos que han consentido, radica en que quienes

“han instituido un Estado, y han convenido tomar como propios los juicios y las acciones de una sola persona, no pueden sin su permiso, establecer legalmente un pacto nuevo entre ellos mismos comprometiéndose a prestar obediencia a otro soberano en ninguna cosa”<sup>57</sup>.

Así pues, una vez realizado el pacto no se puede violentar de manera legal, pues hemos transferido nuestro derecho. Claro está que siempre cabe hacerlo al margen de la ley, al modo de las langostas, o cuando no haya ley, como los persas, lo que nos retrotraería al estado de naturaleza, esto es, a la guerra civil. Podría argumentarse que la infracción del pacto también puede provenir del mismo soberano, aunque esto plantea dos problemas. Primero, que el soberano lo negara, con lo que entonces no habrá “juez que pueda decidir la controversia; y por tanto la decisión tendrá que ser dejada nuevamente a las armas”<sup>58</sup>. Hobbes añade que dado que el pacto se ha realizado entre los hombres que instituyen el soberano y no entre ellos y el soberano, “no puede haber quebrantamiento por parte del soberano; y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos, puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infringimiento del contrato por su parte”<sup>59</sup>. Tampoco podríamos pensar que cupiera establecer un convenio con la totalidad de la multitud, pues ésta nunca podría ser parte del acuerdo, en tanto que como multitud no es una persona y, en consecuencia, no puede adquirir ni transferir ningún derecho. Además, todo acto del soberano es siempre un acto de cada súbdito<sup>60</sup>, pues como hemos visto más arriba, el súbdito es autor, aunque se haya quedado sin derechos sobre su obra, de lo que hace un actor, el soberano, a quien se los hemos transferido.

Ahora bien podríamos pensar, en segundo lugar, que dado que el soberano recibe su poder de un pacto,

<sup>53</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 155.

<sup>54</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 156.

<sup>55</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 146.

<sup>56</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 153.

<sup>57</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., págs. 146-147.

<sup>58</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 148.

<sup>59</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 147.

lo hace “bajo condición”<sup>61</sup>. Esto resulta imposible, pues si el soberano se hubiera instituido bajo condición, entonces el soberano sería aquel del que dependiera el juicio sobre su incumplimiento. Por eso, Hobbes dirá que pensar en que el pacto se ha realizado bajo condición

“procede de una falta de entendimiento de esta simple verdad: que 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, es decir, la fuerza que proviene de la libertad de acción de ese hombre o asamblea de hombres en cuyas manos está la soberanía y cuyos actos tienen el apoyo de todos los súbditos y son realizados sirviéndose de la fuerza de todos y cada uno de ellos, unidos en la persona del soberano”<sup>62</sup>.

Por tanto, los poderes del poder soberano son “incomunicables e inseparables”<sup>63</sup>, y con él van anejos, entre otros, “el poder absoluto de prescribir las reglas”<sup>64</sup>, “el derecho de judicatura”<sup>65</sup>, así como “el derecho de hacer la guerra y la paz”<sup>66</sup>. La conclusión es evidente, el poder soberano es “absoluto”<sup>67</sup> e “ilimitado”<sup>68</sup>, y, además, no permite el disenso<sup>69</sup>. Por eso, Hobbes no puede admitir la división de poderes, pues si lo hiciéramos tendríamos que dividir el mismo poder, lo que nos conduciría a una situación de guerra civil, que es precisamente lo que queríamos evitar por medio de la institucionalización de ese poder soberano. De ahí que para Hobbes no sean soberanos los monarcas limitados, que son “ministros de aquellos que tienen el poder soberano”<sup>70</sup>, por lo que “un rey cuyo poder está limitado, no es superior a la persona o personas que tuvieron el poder de limitarlo; y quien no es superior, tampoco es supremo, es decir que no es soberano. Por tanto, la soberanía estuvo siempre en la asamblea que tuvo el derecho de limitarlo”<sup>71</sup>. Del mismo modo habría que concluir que tampoco los reyes electivos son soberanos, “sino ministros del soberano”<sup>72</sup>. Indudablemente, esto no quiere decir que Hobbes no reconozca los inconvenientes que se derivan de haber diseñado el poder soberano como poder absoluto, aunque la situación contraria sería mucho peor. Así lo reconocerá cuando afirme que

“el estado del hombre no puede nunca estar libre de incomodidades, y que aun la mayor que

<sup>60</sup> “Porque lo que hace el representante como actor, lo hace uno de los súbditos como autor”, en Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 162.

<sup>61</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 148.

<sup>62</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 148.

<sup>63</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 152.

<sup>64</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 150. Estas reglas establecerán la propiedad, lo mío y lo tuyo, de manera que se evite la situación de guerra del estado de naturaleza, en el que todos tenían derecho a todas las cosas. Asimismo determinarán lo bueno y lo malo, lo legal y lo ilegal.

<sup>65</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 151. El derecho de judicatura consiste en “oír y decidir todas las controversias que puedan surgir en lo referente al Derecho Civil o a la ley natural, o a los hechos”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 151.

<sup>66</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 151.

<sup>67</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 169.

<sup>68</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 153.

<sup>69</sup> Y si hubiera algún hombre que disintiera de lo convenido, “habrán de romper el pacto que han hecho con él, pues disentir es injusticia”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 147.

<sup>70</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 160.

<sup>71</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., págs. 160-161.

<sup>72</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 160.

pueda acaecer a la generalidad del pueblo bajo cualquier sistema de gobierno es insignificante si se la compara con las miserias y horrores que acompañan a toda guerra civil, o a esa disoluta condición en la que se hallan los hombres cuando no hay autoridad ni sujeción a las leyes, y donde falta un poder coercitivo que les ate las manos y que no les permita caer en la rapiña y en la venganza”<sup>73</sup>.

Una vez que Hobbes ha dejado claro que el poder soberano ha de ser un poder absoluto, se le plantea el problema de la sucesión, que si no se pudiera resolver satisfactoriamente, nos conduciría de manera necesaria a una situación de interregno<sup>74</sup>, esto es, de ausencia de gobierno y, en consecuencia, de guerra de todos contra todos. Por eso la cuestión de la sucesión es fundamental en Hobbes, ya que

“[s]i se sabe quiénes tienen el poder de dar la soberanía después de la muerte del soberano, se sabe también que la soberanía estaba en ellos antes, pero nadie tiene derecho a dar lo que no tiene derecho a poseer y a quedarse con ello si le parece oportuno. Pero si no hubiese nadie que pudiera dar la soberanía cuando muere el que antes había sido elegido, entonces no sólo es él mismo quien tiene el poder, sino que también está obligado por la ley natural a asegurar, mediante la designación de un sucesor, que quienes le confiaron el gobierno no retrocedan a la miserable condición de guerra civil. Por consiguiente, cuando fue elegido, era un soberano absoluto”<sup>75</sup>.

Para hacerlo, Hobbes defiende que quien “posee el poder soberano tiene derecho a disponer de la sucesión”<sup>76</sup>, de “una artificial eternidad de vida”<sup>77</sup>, que es en lo que consiste el derecho de sucesión, porque si así no ocurriese, ese derecho tendría que estar de nuevo en la multitud, con lo que nos situaríamos en el estado de naturaleza, esto es, en la guerra civil. La razón que ofrece Hobbes no es coherente, pues su preocupación radica en que si el soberano no dejase sucesor, entonces dejaría a la multitud desvalida, “sin un representante en el que los individuos de la multitud puedan unirse y ser capaces de realizar acción alguna”<sup>78</sup>, por lo que serían “incapaces de elegir un nuevo monarca”<sup>79</sup>. Ahora bien, si la multitud originaria fue capaz de instituir el soberano, ¿por qué la multitud huérfana no podría hacer de nuevo lo mismo? Es cierto que tal situación sería una vuelta a la condición de guerra de todos contra todos, pero nada distinto a lo que ya se vivió, por lo menos, otra vez. Se puede admitir la preocupación de Hobbes por evitarnos otra vuelta al estado de naturaleza, pero no que en la misma fuéramos incapaces de ponernos de acuerdo, pues ya se hizo con anterioridad.

Para impedir esa vuelta al estado de naturaleza, a la multitud, Hobbes propone que la disposición de la

<sup>73</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 154.

<sup>74</sup> Vid., al respecto, H. L. A. Hart, H. L. A. Hart, *El concepto de derecho*, trad. G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980 (1961).

<sup>75</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 160.

<sup>76</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 162. Es cierto que este problema no se producirá cuando el soberano sea una asamblea, pues, dirá Hobbes, en “una democracia, la asamblea entera no puede disolverse a menos que se disuelva también la multitud que ha de ser gobernada. Por tanto, no hay lugar en absoluto para cuestiones sobre el derecho de sucesión en Estados que seguían esta forma de gobierno”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 162. Y en la aristocracia, “cuando muere uno de los miembros de la asamblea, la elección de otro que lo reemplace pertenece a la asamblea, como soberana que es”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 162.

<sup>77</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 161.

<sup>78</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 162.

<sup>79</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 162.

sucesión quede “siempre a juicio y voluntad de quien posee la soberanía en el presente”<sup>80</sup>. Sin embargo, esto no evitaría un problema de mayor calado. Me refiero claro está al problema del interregno, mediante el que Hart criticará la concepción del soberano de Hobbes. Si el soberano dispone del derecho de sucesión, tal y como habría de pensarse de un soberano absoluto, no cabría, en principio, que se produjera una situación de interregno, con lo que cabría pensar que la crítica de Hart no tendría sentido. Sin embargo, si analizamos más detenidamente la teoría de Hobbes, veremos que nos puede llevar a una situación distinta. Según Hobbes, el derecho de sucesión lo regula el soberano, con lo que puede decidir quién sea su sucesor. Ahora bien, dado que el derecho depende de la voluntad del soberano, el problema de la sucesión no radica en que el soberano haya dispuesto que X sea su sucesor, sino que una vez fallecido, su derecho queda invalidado, pues es válido en la medida en que procede de su voluntad. Es decir, la voluntad del soberano es la fuente de validez del derecho que dicta. La voluntad del soberano es la de una persona natural, que cuando fallece, deja también de querer. De ahí que lo querido por ella, quede sin efecto alguno. Aquí es donde radica el problema, ¿quiere eso decir que una vez muerto el soberano ya no hay derecho, pues todo él se originaba en su voluntad? Y aquí también es donde se encuentra la razón de la crítica de Hart. Dado que una vez que fallece el soberano, de hecho no volvemos al estado de naturaleza, quiere decirse que el derecho promulgado por el soberano no se origina en su voluntad, sino que lo hace en una norma, que es la que lo autoriza a dar ese derecho, con lo que su disposición sobre la sucesión no tendría su origen en su voluntad, sino en la norma que le otorgaría al soberano la capacidad para dar el derecho. De esta manera Hart destroza la teoría de la soberanía de Hobbes, aunque una gran parte de la misma perviva, como veremos más adelante, especialmente cuando se reconozca que el derecho se ha de apoyar necesariamente en los hechos, con lo que el propio Hart tendrá que mostrar su acuerdo al plantear como cierre de su sistema una regla de reconocimiento abierta a la aceptación y la aquiescencia.

## CONCLUSIONES

La institucionalización de la república conlleva una serie de problemas como hemos visto a lo largo de estas páginas. Es claro que para Hobbes los individuos han de consentir a la hora de erigir el Estado, lo que no evita que se planteen ciertas dificultades como la que acaece con quienes no consintieron, a quienes la mayoría habrá de obligar. Un segundo problema de mayor enjundia consiste en saber si las decisiones adoptadas por la mayoría son o no meras decisiones arbitrarias y caprichosas, pues aunque Hobbes diga que se llega a esa decisión mediante el uso de la razón, nada impide que no se haga un uso adecuado de la razón. Es más, precisamente esta posibilidad de

<sup>80</sup> Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 162.

usar inadecuadamente nuestra razón natural es lo que justifica la necesidad de instituir una república, en la que el soberano dilucida finalmente cuál sea el uso de la razón concorde con las exigencias de la razón natural.

Estas cuestiones son las que sustentan la crítica que se le ha hecho al contractualismo de Hobbes, incapaz de evitar los inconvenientes que plantea el free-rider<sup>81</sup> o dicho en otros términos, las insuficiencias que conlleva asentar la universalidad de la ciudad en la particularidad de la voluntad individual. En mi opinión, esta crítica es en cierto modo inadecuada, porque no percibe cuál es el trasfondo de lo que hace Hobbes. Es verdad que sólo lo apunta, pero en ese apunte se encuentra la posibilidad de su desarrollo futuro. La importancia de Hobbes no se encuentra ni en su contractualismo que funda la república ni en que conciba al soberano como absoluto e irrestricto. Creo que esto es secundario. Lo relevante se halla, primero, en que diseña de forma novedosa un paso intermedio entre los hechos, la mayoría u opinión pública de una sociedad, y el soberano absoluto, que construye necesariamente como un poder fáctico a fin de considerarlo como un poder ilimitado; así como que defiende, en segundo lugar, que el poder de ese soberano no radica sino en el poder de la misma multitud, esto es, en el poder de la opinión pública. Dicho en términos más abstractos, Hobbes no construye el pueblo como un sujeto de imputación, pero su concepción del mismo como persona artificial, permitirá que pueda concebirse como tal con posterioridad. Al mismo tiempo, Hobbes no permanece simplemente en el terreno de la validez, por mucho que la haya construido de forma insuficiente, sino que va más allá, pues no piensa el soberano simplemente como sustento de la unidad de la ciudad, sino que piensa a su vez que la unidad de éste ha de radicar en la fuerza de la opinión pública que lo sustenta, con lo que se abre a la facticidad. Veamos la primera cuestión.

En el *De Cive*, Hobbes afirma en una nota al texto<sup>82</sup>:

“Por multitud, al ser un término colectivo, hemos de entender más de un hombre; de manera que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. La misma palabra, al ser de número singular, significa una cosa en singular, a saber, una multitud. Pero en ninguno de los dos sentidos puede entenderse que una multitud tiene una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que a cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal. De lo cual se deduce que una multitud no puede prometer, contratar, adquirir derecho, ceder derecho, actuar, tener, poseer, etc., a menos que cada individuo se tome separadamente, hombre por hombre, de tal modo que por fuerza resulte haber tantas promesas, contratos, derechos y acciones como individuos. Por consiguiente, una multitud no es una persona natural.”<sup>83</sup>

Los individuos en tanto que personas naturales poseen unos derechos que pueden ejercer en el estado de naturaleza, por eso pueden contratar e incluso instituir un poder, renunciando a sus derechos y transfiriéndolos a aquellos con quienes contratan. Una multitud no. Sin embargo, esto no impedirá que puedan sostenerse las

<sup>81</sup> Vid., sobre ello, J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco Arroyo, Paidós, Barcelona, 1999 (1996), pág. 39.

<sup>82</sup> Hobbes añadió en la segunda edición algunas anotaciones que trataban de “dar alguna satisfacción” a “opiniones disidentes”, en *De Cive...*, *op. cit.*, págs. 59-60.

<sup>83</sup> Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, pág. 135.

críticas a que me he referido con anterioridad. Si se hubiera quedado en esto, resultaría muy difícil poder hacer frente a ellas. Sin embargo, Hobbes sigue diciendo:

“Pero si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre o la coincidencia de voluntades de la mayor parte, sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona. Pues se le asigna una voluntad y puede realizar acciones voluntarias tales como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama ‘pueblo’ con mayor frecuencia que ‘multitud’. Debemos, pues, hacer esa distinción. Cuando decimos que el pueblo, o la multitud de voluntades, da órdenes o hace alguna cosa, se entiende que es la ciudad la que manda, quiere y actúa por voluntad de una persona o por concurrencia de voluntades de más personas –lo cual no puede lograrse sino en asamblea. Pero aquello que se dice que es hecho por una multitud de hombres, sea grande o pequeña, sin la voluntad de ese hombre o asamblea de hombres, se entiende que es hecho por gentes súbditas, es decir, por muchos ciudadanos particulares; y no procede de una voluntad, sino de diversas voluntades de hombres diversos que son ciudadanos y súbditos, pero que no son una ciudad.”<sup>84</sup>

Es decir, que sólo hay ciudad si, por medio de un contrato, se acuerda que una voluntad determinada se tome como voluntad de todos. Ahora da igual que aquella voluntad sea la de un hombre o la coincidencia de voluntades de la mayor parte. Lo que importa es que se ha instituido un mecanismo para hacer factible la voluntad de todos. Antes sólo había muchos hombres con sus voluntades individuales, es decir, no había otras personas naturales que las de los diferentes hombres, pues la multitud no lo era y por eso, no podía ni adquirir ni ceder derecho. Ahora, sin embargo, la multitud se ha convertido, con el consentimiento al menos de la mayor parte de los individuos, en una persona, el pueblo, al que se asigna una voluntad, por lo que puede adquirir y transferir derechos, aunque esto haya de hacerlo por medio de otra u otras personas, esto es, el soberano, que es quien dicta las leyes y sustenta la unidad de la ciudad.

En mi opinión, lo importante en Hobbes no es la institucionalización de una voluntad soberana con un poder irrestricto, lo que además claramente prefiere, por diversas razones, a cualquier otra clase de gobierno, sea democrático o aristocrático. Lo relevante es la institucionalización de una persona artificial<sup>85</sup> a la que se le asigna una voluntad, esto es, un pueblo que quiere, aunque sólo pueda querer por medio de voluntad interpuesta. En el fondo este planteamiento no se aleja del nuestro, en el que la soberanía radica en el pueblo, lo que muestra con toda radicalidad la modernidad de su planteamiento. En términos actuales tendríamos que decir que la soberanía del pueblo no es real, sino atribución o adscripción (*Zuschreibung*), esto es, que el soberano permanece como un sujeto de imputación abstracto (*abstraktes Zurechnungssubjekt*) en relación con los actos de la autoridad pública, lo que no quiere decir que el reconocimiento del pueblo como sujeto de imputación no tenga significado práctico. La soberanía del pueblo puede ser una ficción, aunque el hecho de que se reconozca al pueblo como la fuente de la

<sup>84</sup> Hobbes, *De Cive...*, op. cit., págs. 139-140.

<sup>85</sup> Una persona fingida o artificial es aquella “cuyas palabras o acciones son consideradas [...] como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son [...] ficcionalmente atribuidas”, es decir, que sus palabras o acciones

autoridad pública, como aquél ante quien ha de ser responsable quien ejerza el poder, produce consecuencias reales<sup>86</sup>.

En relación con el segundo problema hay que recordar que Hobbes sostiene la necesidad de la enajenación y transferencia de los derechos que poseen los individuos, en tanto que la institución de la república se basa precisamente en esa renuncia y transferencia de derechos del pueblo en favor del soberano. Esto implica que su construcción de la ciudad, ese Dios mortal, sobre la que ha advertido que ha de hacerse no “sobre la arena”, sino sobre la roca madre de “ciertas reglas”<sup>87</sup>, la realiza de manera que ese Dios queda suplantado por un poder soberano absoluto, ilimitado, lo que puede conducir lógicamente a la tentación de tratar de reducirlo dado la enormidad del mismo. No obstante; Hobbes advertirá frente a quienes tratan de disminuirlo que

“tendrá[n] en definitiva que someterse a otro poder que pueda limitar aquél, es decir, a un poder mayor”<sup>88</sup>.

Así Hobbes nos introduce en un callejón sin salida, pues al definir el poder como absoluto, como ilimitado, quiere decirse que cualquiera que sea capaz de limitar al poder es porque posee más poder que el poder que se quiere limitar, con lo que nos sitúa en una paradoja<sup>89</sup>, pues al limitar el poder lo que se hace en realidad es justamente lo contrario, es situarse bajo un poder mayor, puesto que sólo un poder más poderoso que el que se quiere limitar, podrá hacerlo. De esta manera lo único que se ha hecho, es empeorar la situación. Se quejaban de la absolutidad del poder y limitándolo, lo único que han logrado es instituir un poder aún más absoluto que el poder absoluto que se trataba de limitar. Por eso Hobbes dirá que aunque los hombres puedan pensar, claro está, que de ese poder absoluto

“se derivan muchas consecuencias malas, las consecuencias que se derivan de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores. La condición humana en esta vida nunca estará libre de inconvenientes, pero en ningún estado hay inconveniencia más grande que la que procede de la desobediencia de los súbditos y del quebrantamiento de esos convenios en virtud de los cuales existe el Estado.”<sup>90</sup>

De ahí que tengamos que respetar las reglas y obedecer al gobernante<sup>91</sup>. Aunque Hobbes no se queda en

“son consideradas como representaciones o acciones de otro”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 134.

<sup>86</sup> D. Grimm, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin University Press, 2009, pág. 75.

<sup>87</sup> Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 172.

<sup>88</sup> Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 172.

<sup>89</sup> Esta paradoja de Hobbes no es la ‘paradox of being governed’, a la que me referiré más adelante y que en realidad no es ninguna paradoja, ni siquiera para Hobbes.

<sup>90</sup> Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 172.

<sup>91</sup> La paradoja de Buchanan, “the paradox of being governed”, consiste en defender que si el Estado es nuestra creación, quiere decirse que entonces autorizamos al gobernante a que nos controle, por lo que renunciamos al derecho de controlar al gobernante. Esta parece que es la misma paradoja en la que nos sitúa Hobbes, dado que al instituir al soberano renunciamos a todo nuestro derecho y poder, por lo que también lo hacemos a su control. Por eso Hobbes dice que si se quisiera relevar al gobernante por tener un poder absoluto, ese relevo supondría apelar a un poder más absoluto aún con lo que no habría salida.

Hampton trata de resolver esa paradoja apoyándose en la solución estratificada que propuso Tarski. Esta se asienta en la diferenciación entre “an *object* language” y “a *meta* language”, de manera que cuando obedecemos las normas promulgadas por el gobernante suceden dos cosas, primero, que el gobernante decide en el juego político de primer nivel, el “object game”, de manera

esto. Al final de sus días resolverá la paradoja en la que quedaba encerrado en el *Leviatán* al imposibilitar la resolución de la situación producida por un mal gobierno, ya que si se quisiera sustituirlo, tendría necesariamente que hacerse por un gobierno con un poder aún más absoluto, con lo que en vez de solucionar el problema, se empeoraría, por lo que no cabe sino obedecer al tirano. Sin embargo, Hobbes corrige esta insuficiencia cuando reconoce en el *Behemoth* que “el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo”<sup>92</sup>, pues “[n]o es el derecho del soberano, aun otorgado por el expreso consentimiento de todos, lo que le puede capacitar para hacer su oficio; es la obediencia del súbdito la que tiene que hacerlo”<sup>93</sup>. Las consecuencias de este paso son enormes, pues devuelven la reflexión político-jurídica al terreno de los hechos, abandonando el del derecho. Esto no evita, sin embargo, que se acabe a mojicones, que es otra manera de autodestruirse, como las langostas, que “[p]or regla general, son bichitos amables, placenteros, complacientes, que se dedican a comer la poca verdura que encuentran en sus entornos áridos, sin molestar a nadie. Pero de vez en cuando si se congrega un número relativamente elevado de langostas, digamos que cuando se unen unas 30 de ellas, se hace activo ese nervio en la pierna [sic] que suelta una cantidad sicotrópica de serotonina por los cerebros de los ortópteros. Hasta cambian de forma y de color. Los músculos de las patas se vuelven enormes. Las cabezas se hinchan. El tono marrón del cuerpo se torna negro y amarillo. Y se ponen en marcha campo a través, atrayendo a otras langostas, destruyendo todo lo que se les pone por delante, convirtiéndose en una masa depredadora e irresistible y terminando comiéndose unas a otras”<sup>94</sup>.

---

que crea el derecho promulgando órdenes respaldadas por amenazas o creando reglas que confieren poderes, y, segundo, que los súbditos, la gente que participó en la convención de atribución de poderes al gobernante, es quien decide finalmente en el juego político de segundo nivel, el “meta game”, en el que los súbditos hacen juicios metajurídicos acerca del derecho creado por el gobernante, decidiendo si tales leyes deben o no seguirse dada su bondad o maldad. La conclusión a la que llega Hampton es la siguiente: “Thus, political authority, insofar as it is something created by convention, can be dissolved by convention; and the creation and dissolution of the empowerment convention is therefore activity *outside of* the legal system that this activity creates or destroys [...] And insofar as the people who create rulers’ power have, in virtue of their role as creators, the ability to evaluate their rulers’ performances and the ability to depose them if the evaluation is negative, the people have final say over whether or not the rulers will continue to rule, making the people the final judges in this meta political game”, en J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986, págs. 280 y 282-283.

En definitiva, Hampton sigue la teoría de la regla de reconocimiento de Hart, que es una convención creada y mantenida por los súbditos mediante los procedimientos de aquiescencia y aceptación, de manera que su conclusión es clara, aunque errada, pues sostiene que “it appears to be inconsistent to say that ‘the people are subjugated to a ruler whom the people have the power to fire’ only if one does not recognize that the second instance of the term ‘the people’ refers to the convention-producing group empowering the ruler, who must act interdependently to depose him, whereas the first use of the term refers only to the aggregate of individuals who are subjugated to the ruler because there is a convention empowering him”, en Hampton, *Hobbes...*, *op. cit.*, págs. 283-284. No obstante, Hampton se plantea la dificultad de usar el concepto pueblo en esa segunda instancia como si fuera la multitud u opinión pública. Tampoco cabe caracterizar el concepto de pueblo en primera instancia como un agregado de individuos, sino que habría que hacerlo como una única persona, que es en lo que consiste la transformación de la multitud en pueblo.

<sup>92</sup> Hobbes, *Behemoth*, *op. cit.*, pág. 23. Vid., asimismo, Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, pág. 150.

<sup>93</sup> Hobbes, *Behemoth*, *op. cit.*, págs. 187-188.

<sup>94</sup> F. Fernández-Armesto, “Cataluña y la agitación de las langostas”, *El Mundo*, 16 de octubre de 2017, pág. 17. No obstante, en esta comparación con las langostas no deberíamos olvidar que Hobbes tiene muy claro que los hombres no pueden hacer lo mismo

## COME TO BLOWS

### Abstract

In this text, it is about the modernity and current thinking of Hobbes. The importance of his work does not lie in its contractualism, which founds the republic, nor in conceiving the sovereign as absolute and unrestricted. What is relevante is, first, that Hobbes designs in an innovative way –the people as an artificial person- an intermediate step between the facts, the majority or public opinion of a society, and the absolute sovereign, who necessarily builds as a factual power in order to consider it unlimited. Secondly, Hobbes defends that the power of that sovereign lies in the power of the crowd.

**Keywords:** Hobbes; People; Power; Contractualism; Republic.

### BIBLIOGRAFÍA

BODIN, J., **Los seis libros de la República**, sel., est. prel. y trad. de P. Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1997 (1576).

EMPÍRICO, S., **Contra los profesores**, trad. de J. Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1997.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F., “Cataluña y la agitación de las langostas”, **El Mundo**, 16 de octubre de 2017.

GRIMM, D., **Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs**, Berlin University Press, 2009.

HABERMAS, J., **La inclusión del otro. Estudios de teoría política**, trad. de J. C. Velasco Arroyo, Paidós, Barcelona, 1999 (1996).

HAMPTON, J., **Hobbes and the Social Contract Tradition**, Cambridge University Press, 1986.

HART, H. L. A., **El concepto de derecho**, trad. G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980 (1961).

HOBBS, Th., **De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano**, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 2016 (1642, 1647, 1651).

\_\_\_\_\_, **Leviatán**, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 1989 (1651).

\_\_\_\_\_, **Behemoth**, est. prel., trad. y notas de M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992 (1668).

LOCKE, J., **Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil**, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1990 (1690).

MAUS, I., **Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie**, Suhrkamp, Berlin, 2011.

que las abejas y hormigas, que son a quienes se refiere, por diferentes razones. Mientras que las abejas y hormigas “no tienen otra dirección que la que les es impuesta por sus decisiones y apetitos particulares y carecen de lenguaje con el que comunicarse entre sí, lo que cada una piensa que es más adecuado para lograr el beneficio común”; los hombres, por el contrario, compiten continuamente por el honor y la dignidad, para ellos el bien común es diferente del privado, poseen el uso de la razón y el arte de la palabra, distinguen entre injuria y daño, y, finalmente, el acuerdo entre ellos no es natural, sino que “se hace mediante pactos solamente, [por lo] que es algo artificial”, en Hobbes, *Leviatán*, op. cit., págs. 143-144.

PREGO, V., “No hay más salida que las elecciones”, **El independiente**, 21 de octubre de 2017.

ROSS, A., **Sobre el derecho y la justicia**, trad. de G. R. Carrió, Eudeba, Buenos Aires, 1997 (1958).

ROUSSEAU, J.J., **Del Contrato social**, trad., pról. y notas de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980 (1762).

SAVATER, F., “Pueblo”, **El País**, 25 de noviembre de 2017.

*Trabalho enviado em 06 de julho de 2018.*

*Aceito em 29 de julho de 2018.*