

El sujeto y el súbdito en el Leviathan de Thomas Hobbes

Juan Domingo SÁNCHEZ ESTOP

La filosofía de Thomas Hobbes pretende ser la realización más acabada y rigurosa de la concepción del mundo fundada en los presupuestos de la nueva física. Su tesis central es la de la reducción del ente a lo corpóreo: según ésta, todo lo real será ya un cuerpo, ya afección de un cuerpo. Entre física y metafísica, no hay, pues, separación, sino irrestricta identidad. El método de la primera se universalizará, haciéndose aplicable a la segunda sin variación alguna. De esta manera, el método resolutivo-compositivo de raíz galileana —interpretado en el sentido sensualista de la gnoseología de Bacon de Verulam— se aplicará al ente (corpóreo) en su totalidad. De este modo, la ofensiva de la ciencia moderna contra las determinaciones cualitativas del ente físico adquiere la amplitud y la consistencia de una ontología: el ente puede ser reducido a número, a medida, a cantidad. El saber sobre los diversos aspectos de lo real será, a su vez, una operación de estricto cálculo matemático: los juicios serán sumas o restas según sean afirmativos o negativos. Tales sumas o restas serán de palabras expresivas de las sensaciones por las cuales conocemos las cosas. Las palabras evocan las huellas dejadas por otros cuerpos en el nuestro, no universales, que den cuenta de la esencia de las cosas o la cualidad de lo pensado. La esencia, tanto real como pensada, se ve reducida a cantidad de volumen o de movimiento. El pensamiento con sentido, aquel que refleja lo real y no vanos fantasmas, ignora lo cualitativo y el universal. El individuo, por consiguiente, sólo puede definirse en términos de cantidad, en términos que hacen siempre posible su resolución o, si se quiere, su disolución. Para Hobbes, como para su maestro Bacon, el conocimiento es desintegración de los objetos sólidos de la experiencia, *desintegración que no puede lograrse por medio del*

fuego, sino por medio del espíritu, que viene a ser como un fuego divino¹. Si el objetivo de la ciencia baconiana era plenamente asumido por nuestro autor, sólo llegará a concretarse en un método original tras la peregrinación del inglés a los dos grandes centros de la ciencia nueva: el retiro de Galileo y el círculo parisino de los cartesianos. La influencia de estos medios intelectuales llevaría el proyecto inicial a encontrar en la geometría el fuego espiritual apetecido. La fascinación ante la fuerza probatoria del método euclidiano experimentada por Hobbes lo conducirá a convertir a dicho método en norma universal de verdad científica. El método geométrico será el modo de producción de la verdad, allí donde ésta nos es asequible, y de hipótesis exactas allí donde no nos lo es. La geometría y la política se verán contra todos nuestros hábitos intelectuales, emparentadas por el método de la geometría genética: podemos, según éste, construir enteramente a partir de nosotros mismos los objetos de la una y de la otra, pues resultan de operaciones humanas intelectuales y prácticas, respectivamente. Como los hacemos los podemos conocer a la perfección; no corre igual suerte la física, pues se las ha de haber siempre con objetos exteriores, independientes de ella, de los cuales sólo podemos conocer sus relaciones, los efectos que tal o cual causa puede producir o las condiciones en que se da un efecto determinado. Pero no podemos saber si la causa o el efecto se dan con seguridad. Tal es la limitación de una concepción constructivista del conocimiento: la existencia de aquello que no podemos construir no puede ser deducida a partir de nuestras representaciones.

Ahora bien, dentro del marco del saber estricto de matriz geométrica y genética se hallan todas las realidades específicamente humanas: las pasiones y la sociedad. Conocemos las pasiones por introspección. Basta, además, con considerar las nuestras para descubrir las de todo ser humano: son, en efecto, las mismas leyes físicas las que rigen en todos los individuos, y la psicología hobbesiana no pretende ser más que un apéndice de la física. Conocemos también a partir de nosotros mismos y del examen de nuestro deseo y de nuestro temor el modo de constitución del Estado. Este es un ser artificial, un animal, un hombre o un Dios artificial según las diversas denominaciones que el filósofo le atribuye. Su artificialidad permite identificar la regla de su conocimiento con la de su constitución. Sobre el hombre, tanto natural como artificial, nuestro conocimiento podrá ser siempre perfecto y el método que usemos para conocerlos será el mismo en uno y en otro. El sistema hobbesiano, partiendo

¹ Citado en E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, trad. esp. México, F. C. E., 1956, p. 173.

de una concepción mecanicista del ente en su totalidad, explicará el individuo humano como mecanismo, y asimismo, con razones mecánicas, dará cuenta del hombre artificial compuesto de hombres naturales que es Leviathan, la figura terrorífica del Estado como poder insuperable en esta tierra, como potentísima finitud. El *materialismo mecanicista* de Hobbes desembocará necesariamente en la más tremenda antiutopía, la de un Estado basado en el terror y que anula toda suerte de libertad individual, inclusive la libertad de pensamiento.

El pensamiento de Hobbes pone así en tela de juicio no sólo la libertad política, sino la libertad metafísica misma a partir de una argumentación que pretende ser materialista y concluyente a la vez. La reducción de las leyes del ser a las del movimiento de los cuerpos pretende ser suficiente punto de partida para dar cuenta de todo lo real. Nuestra única pretensión en estas breves notas sobre el Leviathan y sobre la suerte del sujeto humano en él es la de discutir esta suficiencia a partir de ciertas incoherencias muy evidentes de la argumentación hobbesiana.

Para cumplir este propósito será menester recapitular los pasos del razonamiento que conduce a Thomas Hobbes a afirmar la ineludible necesidad para una sociedad humana de establecer un pacto de cesión de los poderes individuales a la persona del Estado. Hobbes parte del hombre individual, intenta, introspectivamente, reconstruir sus pasiones y la mecánica que las determina. La introspección es suficiente y sus resultados pueden ser universalizados, puesto que las pasiones de los hombres son siempre las mismas y, por consiguiente, las que en nosotros mismos descubrimos pueden servir de clave para descifrar las de cualquier otro hombre:

Por la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien quiera mirar dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y por qué motivos lo hace, leerá y sabrá gracias a ello cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en las mismas ocasiones².

El resultado de esta lectura a la que Hobbes nos invita es el siguiente: el hombre es un autómatas de carácter enteramente físico cuyas representaciones pueden reducirse a movimientos producidos en él por cuerpos exteriores y cuya propia vida no es sino movimiento que tiende a perpetuarse a sí mismo en virtud del principio de inercia. Los movimientos humanos se dividen en *vitales*, no precedidos por una representación, y *animales*, precedidos de representación. Entre los movimientos animales destaca uno que tiende hacia el objeto que lo causa: «estos pequeños inicios de movimiento

² HOBBS, THOMAS: *Leviathan*, London, Pelican, 1968.

dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezcan tales movimientos en la marcha, el habla, o el acto de golpear, o en otras acciones visibles se llaman comúnmente esfuerzos. El esfuerzo, cuando va dirigido hacia algo que lo causa, se llama *apetito o deseo*³. El deseo no puede nunca cesar, pues la vida misma es movimiento y sólo una constante regeneración del movimiento a partir del mundo exterior la mantiene: «la vida misma no es más que movimiento y no puede existir sin deseo»⁴. La felicidad, incluso, es definida en términos de deseo. Nadie más lejos que Hobbes de la «eudaimonia», del ideal de una vida perfecta: la única felicidad que podemos conocer es la prosperidad material constantemente incrementada. Su única ética será la del éxito: «el continuo éxito en la obtención de lo que un hombre viene a desear, esto es, la continua prosperidad, es lo que los hombres llaman felicidad o, mejor dicho, la felicidad de esta vida. Pues no existe mientras vivamos la perpetua tranquilidad del espíritu, ya que la vida es movimiento y nunca puede darse sin deseo, no menos que sin temor y sin sentidos»⁵. La vida es deseo sin límites de derecho, pero puede encontrar límites de hecho: otros hombres que desean el mismo objeto que nosotros. De ahí inevitablemente surgirá el conflicto, el choque entre las inercias vitales de los diversos cuerpos deseantes. Este choque es un conflicto que, por sí mismo, no puede tener término, pues la fuerza y el poder de cada hombre son iguales a la fuerza y el poder de cualquier otro. «La naturaleza —dirá Hobbes— ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades de su cuerpo y de su espíritu que, aunque existiera algún hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo o de mente más ágil que algún otro, en última cuenta, la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable como para que un hombre pueda reclamar para sí algún beneficio al que otro no pueda también pretender. Pues, en lo que respecta a la fuerza física, el más débil tiene la suficiente para matar al más fuerte, ya sea por una secreta maquinación, ya mediante su confederación con otros que se hallan en el mismo peligro que él»⁶. La igualdad entre los hombres no es un valor moral ni político, sino un hecho atestiguado por las correlaciones de fuerzas: la igualdad es igualdad de inseguridad, igualdad en el temor a morir a manos de un competidor. Por ello mismo el problema más acuciante de una política es, para Hobbes, cómo librarnos de la inseguridad que nos mantiene enfrentados o, lo que es lo mismo, cómo constituir un poder al que nada iguale.

³ Op. cit., I.VI.

⁴ Op. cit., I.VII.

⁵ Op. cit., I.VII.

⁶ Op. cit., I.XIII.

Naturalmente, la primera tendencia de los hombres será la de incrementar constantemente su poder para hacer que éste supere al de los demás y hallarse así seguros, pero esto nos reconduce a una revalidación a nivel ampliado de la ley de igualdad: «También hay algunos que, tomando placer en la contemplación de su propio poder en actos de conquista, los llevan a cabo más allá de lo requerido por su seguridad, y si hubiera otros que en otra circunstancia estarían contentos permaneciendo dentro de los límites modestos que les bastaran, en la presente situación, no serían capaces de subsistir por mucho tiempo si no incrementaran su poder por invasión, manteniéndose sólo a la defensiva»⁷. El incremento constante del propio poder se hace así una condición vital, no depende del capricho, sino de la necesidad de conservarse con vida. El poder propio es siempre poder que invade y subyuga el de los demás: el poder es poder en tensión, en comparación con el de los demás, cuando no en guerra pura y simple. «El poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo y de la mente: como una extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, elocuencia, liberalidad o nobleza»⁸. El poder no es la potencia que un individuo tiene en sí mismo; es la superioridad sobre otro, es algo siempre relativo y que posee un valor de cambio: como puede, por naturaleza, compararse, puede también comprarse. Un hombre tiene un valor que es precisamente el de su poder: «El valor de un hombre es, como el de cualquier otra cosa, su precio, esto es, lo que se daría por el uso de su poder: no es, por lo tanto, absoluto, sino dependiente de la necesidad y del juicio de otro»⁹. Así, de la propia definición del poder natural del hombre, Hobbes se ve obligado a deducir un estado de guerra perpetua entre los hombres, un estado de lucha incesante por la conservación, o, lo que, como vimos, es lo mismo, el incremento de este poder, que la igualdad en la inseguridad hace indispensable para la vida. La guerra y la muerte son los horizontes de una existencia humana identificada con el deseo incesante y la búsqueda de un poder siempre mayor. La inercia del deseo desemboca en el choque de deseos. La física deviene, aplicada al cuerpo humano, teoría de la guerra. Pero esta guerra de carácter meramente apropiativo no produce nada y lleva necesariamente a la humanidad a un estado de miseria y de impotencia que a todos perjudica, en el cual «la vida del hombre es solitaria, pobre, grosera, brutal y breve»¹⁰. El enfrentamiento de los intereses individuales conduce a negar la realización de cualquiera de ellos e incluso a poner en peligro

⁷ Op. cit., I.XIII.

⁸ Op. cit., I.X.

⁹ Op. cit., I.X.

¹⁰ Op. cit., I.XIII.

la vida del hombre, pues bien sabido es que —como nos recuerda el *De Corpore Politico* hobbesiano— «no hace falta mucha fuerza para quitarle la vida a un hombre». Pero si esto es cierto, no lo es menos que hace falta mucha, toda la posible sobre esta tierra, para asegurar la vida de un hombre. La muerte asequible a todos iguala y cualquier garantía limitada contra ella puede ser destruida por un poder más fuerte; cualquier acumulación de poder puede ser igualada por otra, de modo que los riesgos de destrucción aumentan cada vez que se pretende huir de la destrucción. En tales circunstancias sólo queda una salida posible, que debe, por lo demás, responder a dos paradójicas condiciones: 1) Ser una salida natural del estado natural de guerra, y 2) Acabar con un estado natural que no puede no ser un estado de guerra. Sin lo primero, los presupuestos metodológicos y ontológicos del fisicismo de Hobbes se verían traicionados; sin lo segundo, no se podría dar cuenta de una realidad política que es la de una paz civil apta para los negocios (la «salud» del cuerpo político según la introducción al *Leviathan*). El instrumento para resolver esta paradoja será la oposición entre derecho natural y ley natural. El derecho natural será la irrestricta libertad de hacer desde una perspectiva individual lo que nos parezca conveniente para la preservación de nuestra naturaleza; la ley natural será una determinación reflexiva y, por ende, más universal de aquel derecho: «Una ley natural es un precepto o regla general hallada por la Razón, por la cual está prohibido al hombre hacer aquello que pueda resultar destructivo para su vida»¹¹. La reflexión racional descubre en la ley natural una limitación del derecho desde el punto de vista genérico del conjunto de la sociedad: evitar lo destructivo para nuestra vida es adoptar un punto de vista que abarque el conjunto de las fuerzas en presencia, capaz de hacernos ver la inestabilidad de toda fuerza privada y, por consiguiente, la necesidad de ceder nuestro derecho natural (a condición de que todos los demás cedan el suyo) a una persona superior a la de los distintos individuos y grupos, que no sea igualable por ninguno porque su poder sea el de todos. Tal es el origen y acta de nacimiento de Leviathan, el monstruo bíblico que da su nombre a la primera figura moderna del estado; Leviathan o el Estado. Leviathan o el Dios mortal y artificial del que todos somos deudos, porque es el único garante de nuestra vida. Su nombre, aplicado en la Biblia al cocodrilo, animal temido ante todos por los hebreos en su exilio y cautiverio egipcios, será para siempre el de la finitud tremenda por su inigualable enormidad. Basta observar la portada de la primera edición de la obra de Hobbes para tener una muy gráfica comprensión

¹¹ Op. cit., I.XIV.

del asunto de ésta: truena en ella un rey dueño de todos los temores —el natural, la espada y el sobrenatural, el báculo— y cuyo cuerpo es el de todos sus súbditos. Y el autor explica en una leyenda que es cita de *Job*, 41-24: «Non est potestas super terram quae comparatur ei.» Leviathan es el poder no comparable y no comprable, aquel que se sitúa por encima del mercado y de la guerra que lo caracteriza, garantizando la vida de sus súbditos por acuerdo contractual de éstos, pero contra ellos mismos.

II

Tal es la conclusión de la antropología del deseo que Hobbes viene a formular. La contradicción interna del deseo humano, contradicción que le obliga a renunciar a su pleno desarrollo para que la muerte no detenga su curso junto con el de nuestra vida, nos ha remitido a la constitución artificial de un monstruo capaz de garantizar nuestras vidas por el temor que infunde en todos y cada uno de nosotros. Nosotros mismos somos la materia de este monstruo y, lo que es más importante, nuestra vida debe plegarse a la suya. Los autómatas parciales que somos debemos quedar integrados en el autómata social que es Leviathan, so pena de muerte. De nuestra individualidad autónoma no queda nada. Ciertamente, no hemos traspasado a Leviathan todo nuestro derecho, sino sólo nuestro derecho a todo, que ha quedado abolido en el contrato y ha sido asumido por el Estado. Desde el punto de vista ético e intelectual, éste queda eliminado por el carácter irrestricto de la obediencia a Leviathan: el juicio moral privado es una enfermedad de la República: «la medida de las buenas y malas acciones es el derecho civil y su juez es el legislador que siempre representa a la república» (Lev., II.29). La conciencia privada carece de derechos por las razones anteriormente aludidas y, en suma, para Hobbes «la ley es la conciencia pública» (Lev., II.29). De todo ello se sigue que el derecho natural es abolido hasta tal punto por Hobbes que no sólo está obligado el súbdito a obedecer, sino que debe también aceptar como suya la «conciencia pública». Nada hay, ni siquiera la conciencia, que no escape a la integración absoluta en los engranajes del autómata político, nada hay en el hombre súbdito de irreductible e inalienable. Siendo la conciencia, en su forma propiamente humana, palabra, sonido en sí mismo arbitrario y dotado de significado por convención, no sólo es necesario para Leviathan eliminar las opiniones disidentes para subsistir, sino que le es posible producir opiniones. No se puede aducir contra el Soberano una verdad contraria a la suya, como afirma Polin en su *Politique et philosophie chez Th. Hobbes*: «La

ciencia consiste en el cálculo de las relaciones que pueden establecerse entre los nombres (...). Pero ¿quién mejor que el Soberano podría calcular y conocer las verdades? Pues éstas resultan del acuerdo social y él es su guardián. En el estado civil es él quien, de derecho, impone sus nombres a las cosas: según la fórmula de Hobbes es él el autor de la verdad»¹².

Esta conclusión nos haría reconocer la posibilidad del totalitarismo, de un régimen capaz de liquidar las libertades individuales hasta el punto de que toda individualidad quede íntegramente asumida por el Estado. Aparentemente Hobbes habría concluido esto como término de un razonamiento físico neutral y con pretensiones científicas. Pero —podemos preguntarnos— ¿es esto así? ¿Es este razonamiento sólo físico u obedece más bien a los principios de una física política no exenta de complicidades ideológicas con la sociedad de su época? Dejemos que el propio Hobbes nos ponga sobre la pista. Ya desde la introducción al *Leviathan* había hecho Hobbes una preciosa indicación de orden metodológico; tras haber expuesto su método introspectivo de lectura de las pasiones humanas, afirma: «cuando haya mostrado ordenadamente y perspicazmente mi propia lectura, el esfuerzo que a los demás dejo es el de sólo considerar si no encuentran también lo mismo en ellos. Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración»¹³. ¿A quién está apelando Hobbes aquí para que confirme los principios de su doctrina sino al hombre de su época? No es desde luego el hombre natural el interpelado, sino el que ya vive en el Estado y tiene pasiones de hombre civilizado. Lo mismo encontramos cuando Hobbes busca un ejemplo de estado natural. No pudiendo encontrarlo en la historia, apela a la conciencia de su lector, pidiéndole que imagine una sociedad como la suya sin Estado:

«Puede parecer extraño a alguno que no haya sopesado bien estas cosas, que la naturaleza disocie de este modo a los hombres haciéndolos tales que se ataquen y destruyan unos a otros: y puede que, no creyendo en esta inferencia hecha a partir de las pasiones, desee verla confirmada por la experiencia. Que considere, pues, él mismo, en su fuero interno, cómo al emprender un viaje se arma y procura ir bien acompañado; cómo cuando se va a dormir cierra las puertas, e incluso en su propia casa cierra con candado sus cofres. Y esto cuando sabe que hay leyes y funcionarios armados para vengarlos de todos los daños que se le hicieren. ¿Qué opinión no tendrá de sus compatriotas cuando cabalga armado; de sus vecinos cuando cierra sus puertas o de sus hijos y sirvientes cuando

¹² POLIN, RAYMOND: *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes*, París, P. V. F., 1953.

¹³ HOBBS: Op. cit., introduction.

cierra sus cofres? ¿No está acusando a la humanidad por sus actos al menos tanto como yo lo hago con mis palabras?»¹⁴. Si la inferencia de la guerra a partir de las pasiones resultaba del autoanálisis del hombre súbdito del Estado, es al temor del súbdito al que ape-la Hobbes para confirmar aquella inferencia mediante la experiencia. Movimiento circular de complicidad del autor y del lector que regirá, a nuestro juicio, toda la marcha de Leviathan desde el análisis de las pasiones hasta la denuncia de la Iglesia de Roma como el Reino de las Tinieblas ante un público lector anglicano. Complicidad que llega hasta la intimidad en una exaltación de la desconfianza: en las reuniones «agraviamos al ausente; toda su vida, sus dichos, sus acciones se examinan, se juzgan y se condenan; es más, contadas veces algún asistente recibe una burla antes de partir, de modo que si estuviera en su sano juicio acostumbraría cada cual a ser el último en despedirse» (*Rudimentos*, c. 1, sec. 2, p. 24)¹⁵. La misma ilusión retrospectiva que en todos estos ejemplos la hallamos en la descripción hobbesiana del estado de naturaleza como suma de carencias, como cúmulo de privaciones propias del estado de guerra: «todo lo que se sigue de un estado de guerra en el cual cada hombre es enemigo de todos los demás, se sigue también del estado en el que los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que puedan procurarle su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición, no hay lugar para la industria; pues su fruto es incierto: por consiguiente, no hay agricultura, ni navegación, ni uso posible de productos importados por mar, ni edificios cómodos, ni instrumentos para trasladar o desplazar cosas que requieran mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cuenta del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad»¹⁶. El estado de naturaleza aparece así, no como un estado real de la humanidad, sino como una mera representación que concreta todo lo que la guerra puede hacer temer al civilizado.

Es, en efecto, el hombre civilizado aquel cuyas pasiones conducen al nacimiento de Leviathan, pero no es cualquier hombre civilizado: su deseo, que es primordialmente deseo de poder, esto es, deseo de disponer del poder de los demás, lo manifiesta. Su civilización no es cualquiera; es precisamente aquella que contemporáneamente a Hobbes y, en cierta medida, gracias a él se está expandiendo en Inglaterra: la del capitalismo. La monetarización declarada del poder humano así lo hace ver: «el valor de un hombre es su precio: tanto como se daría por el uso de su poder». Lo que se compra en un hombre no es él mismo, sino el uso de su poder, o,

¹⁴ Op. cit., I.XIII.

¹⁵ Citado en POLIN, op. cit.

¹⁶ HOBBS: Op. cit., I.XIII.

si se quiere, su fuerza de trabajo. Esta operación mercantil sólo es posible en un tipo de sociedad que podemos denominar con McPherson «mercantil posesiva», o, en términos más comunes, «capitalista»¹⁷.

Esto nos muestra qué tipo de hombre es el hombre «natural» de Hobbes, cómo éste es el sujeto históricamente determinado por la ideología del *individualismo posesivo*. Hobbes, sin embargo, insiste en el carácter científico de su deducción, en su caracterización del hombre en términos aptos para el cálculo. ¿Es acaso incompatible el método calculístico, en el doble sentido pragmático y matemático del cálculo con las determinaciones históricas de su objeto? Creemos que no: el cálculo sobre elementos humanos simples supone un individualismo social históricamente existente, supone una reducción del individuo que ha de ser actor y pieza del Leviathan a un mero ser temeroso de la muerte e igual a los demás en ese temor. Históricamente se dan las condiciones para el cálculo, al menos en el terreno de la ideología política: es posible en el xvii una física de lo social y es necesario que ésta desemboque en el Leviathan como constructo ideológico elaborado a partir del material ideológico de la ideología política naciente. Sólo un pensamiento abstracto de la subjetividad humana puede haber permitido la negación radical de la libertad individual que supone el Leviathan.

¹⁷ MACPHERSON, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1979.