

Sociedad civil y derecho privado Entre Hobbes y Hegel¹

Jean-François Kervégan

La concepción hegeliana de la *bürgerliche Gesellschaft* —distinta del Estado, pero subordinada a éste— es la primera tentativa llevada a cabo para dominar conceptualmente la profunda mutación de las representaciones de lo político acometida desde el siglo XVII: es esencial, subraya Hegel, no «confundir el Estado con la sociedad civil», si se quiere comprender tanto uno como otra². Conviene preguntarse, sin embargo, si la idea directriz de la doctrina del espíritu objetivo (reconocer los derechos de lo no-político aunque reafirmando la supremacía objetiva de lo político-estatal) no prolonga, en cierto modo, los esfuerzos realizados por el pensamiento moderno, y sobre todo por Hobbes, para apartarse del modelo clásico de la *koinonía politiké*. No se trata de buscar en la filosofía política de Hobbes una fuente de Hegel, aunque este último, particularmente en sus escritos de Jena³, tuviera muy en cuenta los análisis del filósofo inglés. ¿Acaso no dice, precisamente en su obra de vejez, que es él quien ha comprendido la noción de estado de naturaleza «en su verdadero sentido»⁴, lo que no le impide presentar su pensamiento de manera bastante desenvuelta? Mi objetivo será mostrar que el análisis hobbesiano de la *societas civilis*, conscientemente construido como una alternativa a la doble tradición teológica y jurídico-política en la que este concepto se inscribe, suscita, en negativo, el problema al que la filosofía política de Hegel intentará, con la

1 Dos versiones previas del presente trabajo han sido presentadas en el Centro de Investigación en Derecho Económico de la Universidad de Cergy-Pontoise y en el Centro de Filosofía del Derecho de la Universidad de París II.

2 Véase G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1955 (en adelante, *RPh*), § 258, § 270 y § 324.

3 Esta influencia ha sido subrayada, acaso en exceso, por J. TAMINIAUX, para quien el filósofo inglés «se impone como el interlocutor más insistente» del joven Hegel (véase su comentario de la *Filosofía del Espíritu* de 1805, en *Naissance de la Philosophie hégélienne de l'État*, Payot, Paris, 1984, p. 169).

4 G. W. F. HEGEL, *Histoire de la Philosophie* (trad. Garniron), tomo 6, Vrin, 1985, p. 1561

ayuda de medios conceptuales diferentes, ofrecer una respuesta. Este problema, enunciado esquemáticamente, es el de la existencia y del estatuto, en el seno de una comunidad que está, y debe estar, políticamente definida, de un conjunto de relaciones imposibles de pensar en términos meramente políticos, y al cual el derecho privado ofrece un marco formal. Carl Schmitt ha afirmado que la oposición entre estado de naturaleza y sociedad, tematizada rigurosamente por primera vez por Hobbes, es la matriz de todo el pensamiento moderno de lo político hasta Hegel y Marx⁵. En lo que sigue, quisiera intentar evaluar la validez de tal afirmación.

DE LA KOINONIA POLITIKÉ A LA BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT

El término *societas civilis*, fruto de la recepción latina de la *Política* de Aristóteles⁶, designa propiamente la esfera política, por oposición a la esfera esencialmente no-política del *oikos*, lugar de las actividades consustanciales a la vida, y no a la «vida buena» o a la «vida feliz», en el sentido enfático, completamente opuesto a la idea de felicidad privada que Aristóteles da a este término⁷. Puesto que la sociedad civil suscita la formación de relaciones propiamente políticas entre los individuos, es decir, relaciones que pueden ser profundamente desiguales, pero en las que, por hablar a la manera de Hegel, el reconocimiento no puede ser usurpado⁸, la sociedad civil o la ciudad es el único marco donde puede lograrse la humanidad del animal político que es el hombre. Esta noción, y con ella la separación de lo público y lo privado, supone, entonces, una jerarquía de los fines de la existencia humana, jerarquía que puede, además, ser ella misma inscrita en un orden acabado de mayor extensión. Se ve, por ello, que la distinción entre derecho público y derecho privado, tal como está formulada en las *Instituta* de Justiniano⁹, no corresponde solamente a la de los vectores del acto jurídico o de sus objetos. Es digno de mención que la significación del término *societas civilis* se haya mantenido a pesar de las transformaciones e incluso conmociones que ha debido sufrir la problemática de la que ha surgido. La consciencia de la especificidad de la relación propiamente política de orden y obediencia¹⁰ se difumina con la pro-

5 Véase C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 64-68.

6 Véase el artículo, muy completo y preciso de M. RIEDEL, «Gesellschaft, bürgerliche», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart 1974, pp. 719-800.

7 En lo que concierne a esta distinción, véase ARISTOTELES, *Política*, libro I, cap. 1 y 2, en particular 1252 b 28-30.

8 Véase G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 432 Add. y § 433.

9 «Publicum jus est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem pertinet» (*Inst.* I, I, 4).

10 ARISTOTELES, *Política*, libro I, cap. 1, 1252 a 8: «Aquellos que piensan que ser hombre político, rey, jefe de familia o amo de esclavo son lo mismo, no tienen razón».

gresiva descomposición del mundo antiguo; lo que en concreto se explica por la nueva extensión conferida a la noción de *dominium*, progresivamente aplicada de modo indiferente tanto al poder sobre las personas como al poder sobre las cosas. En cambio, la perspectiva jerárquica donde se inscribía la subordinación del espacio privado de la propiedad y del intercambio al espacio público del poder ha perdurado hasta los tiempos modernos, aunque su significación haya evolucionado bajo el efecto de la reinterpretación de la doctrina del *dominium* por el cristianismo¹¹.

Esta acepción clásica del vocablo «sociedad civil» se mantiene en lo esencial —en seguida habrá que matizar esta afirmación— hasta el final del siglo XVIII. Una profunda mutación tendrá lugar entonces. Distinta y frecuentemente opuesta al «Estado», la «sociedad civil» corresponde, aun así, a una dimensión no-política y sin embargo esencial, de la convivencia. Tal como ahora es comprendida, la sociedad civil reposa menos sobre una supuesta armonía de los fines que sobre la interdependencia no concertada de los medios de acción en el espacio extenso y complejo del intercambio¹². Es conocido el combate librado por la corriente liberal para afirmar los derechos de esta sociedad civil frente a un Estado portador de la herencia del absolutismo, combate cuyo signo de pacificación fue, sobre todo en Alemania, la fórmula del *Rechtsstaat*, del Estado de derecho. Para los liberales del siglo XIX, un Estado de derecho es un Estado que reconoce la independencia, al menos parcial, de la «sociedad civil» y de las fuerzas que le confieren su dinamismo, un Estado que respeta los derechos de lo no-político y lo no-estatal. La oposición, en un Benjamin Constant, entre la «libertad de los modernos» y la «libertad de los antiguos», ilustra perfectamente esta convicción fundadora del liberalismo, así como la exhortación que de ella se deriva: «Pidamos a la autoridad que permanezca en sus límites. Que se atenga a ser justa; nosotros nos encargaremos de ser felices»¹³.

A decir verdad, el desplazamiento que experimenta la noción de sociedad civil desde finales del siglo XVIII es, sobre todo, sorprendente por su carácter extremadamente tardío. Se conocen, *grosso modo*, las circunstancias his-

11 Un análisis de los textos de TOMÁS DE AQUINO sobre el *dominium* (*Summa theologica*, Ia, 96-1; IIa IIae, 66-1) confirmaría esta hipótesis. Véase, a este propósito, M.-F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Les origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, 1987, pp. 72-78.

12 A. FERGUSON, *Essai sur l'histoire de la société civile*, PUF, Paris 1992, p. 221: «Las naciones encuentran, como por azar, instituciones que son, en realidad, el producto de la acción de los hombres, y no el resultado de algún propósito humano».

13 B. CONSTANT, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, en *De la liberté chez les Modernes*, textes choisis et annotés par M. Gauchet, Le Livre de Poche, Paris 1980, p. 513. Para una presentación rápida de la problemática alemana del *Rechtsstaat*, me permito enviar a mi estudio «Hegel et l'État de droit», en *Archives de Philosophie* 50-1 (1987), pp. 55-74.

tóricas que han favorecido esta transformación semántica: acompaña a la expansión de la economía de mercado y del capitalismo industrial y procede de la quiebra del modelo de Estado policial desarrollado por el absolutismo. Tampoco se desconocen sus antecedentes teóricos inmediatos: el pensamiento económico y político anglosajón del siglo XVIII (Smith, Mandeville, Ferguson, Hume), los escritos que acompañan o prolongan la Revolución francesa al proponer su interpretación liberal (los de Sieyès y Constant, entre otros) y, finalmente, la Ilustración alemana. Particularmente Kant, en sus escritos posteriores a la Revolución francesa, está muy cerca de formular conceptualmente la distinción a la que el nombre de Hegel está unido, aunque mantenga la denominación clásica de *bürgerliche Gesellschaft* para referirse a la comunidad política. En efecto, distingue el estado de naturaleza (*Naturzustand*) y el estado social (*gesellschaftlicher Zustand*), cuyo conjunto constituye un «estado de derecho privado», y el estado civil (*bürgerlicher Zustand*), que es un «estado de derecho público»¹⁴. Así, en la vía trazada por la filosofía moral escocesa, Kant se orienta hacia una discriminación de lo social y lo político. Pero la filosofía kantiana del derecho, en razón de los presupuestos claramente enunciados en el texto de 1793 sobre las relaciones entre teoría y práctica¹⁵, no se encontraría en condiciones, como sí lo estará Hegel, de delimitar los problemas que plantea esta distinción. Por su parte, los primeros escritos de Fichte obran una distinción entre la sociedad y el Estado: ha de distinguirse, en primer lugar, entre la sociedad natural, fundada por una simple «relación física», y la sociedad fundada por un contrato, es decir, por una «relación moral»; por tanto, entre la sociedad contractual en general y el Estado fundado por un «contrato civil» (*Bürgervertrag*)¹⁶. Sin embargo, la concepción que tiene Fichte de un Estado educador, así como sus puntos de vista económicos, no le permiten aceptar una autonomía, ni siquiera parcial, de lo social respecto a lo político.

Incluso si al final del siglo XVIII numerosos indicios permiten presentir una conmoción de las representaciones tradicionales del vínculo social, sólo con la obra hegeliana llegará a su desenlace. Sin embargo, con otra perspectiva, puede considerarse que esta mutación semántica y conceptual se inscribe en un movimiento más amplio con el que la filosofía moderna se ha comprometido desde el principio.

14 I. KANT, *Doctrine du droit*, § 41, Vrin, 1971, p. 188.

15 I. KANT, *Théorie et pratique*, Vrin, 1967, p. 30 y ss. Este pasaje expone los «principios a priori» del «estado civil, considerado meramente como condición jurídica»: la libertad personal, la igualdad civil y la independencia, cuyo criterio es la propiedad.

16 J. G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, Payot, 1974, pp. 146-147; véanse también las *Conférences sur la destination du savant* (1794), Vrin, 1980, pp. 48-49.

SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO DE NATURALEZA: HOBBS

La filosofía política moderna hereda del pensamiento antiguo y medieval la convicción de la superioridad de la ciudad, si no en el orden causal al menos en el de los fines a los que sirve, sobre la existencia privada, infra-política, de los individuos y sobre los agrupamientos (familia, comunidad local, grupo social) en los que dicha existencia se inscribe «naturalmente». Resulta necesario, por tanto, preguntarse si, desde sus orígenes, esta filosofía no ha operado una serie de modificaciones conceptuales que, al final, requirieron una redefinición de su léxico de base. A pesar de su aparente fidelidad al vocabulario con ayuda del cual la tradición aristotélica había planteado la cuestión de la convivencia, el pensamiento moderno rechaza en general el principio enunciado en el primer libro de la *Política*: el carácter natural de la *polis*, natural en el sentido aristotélico —es claro—, es decir, ante todo desde el punto de vista de la finalidad¹⁷. Por decirlo de otra manera, renuncia a conferir a lo político una anterioridad lógica o, en otros términos, a concebir el «vivir» como ordenado de principio al «buen vivir». Pero no sólo ahí se distingue explícita y formalmente de la filosofía antigua al desarrollar una concepción artificialista del cuerpo político que el pensamiento moderno arruina de manera decisiva. Evidentemente, su concepción del Estado se construye contra la concepción aristotélica de la *polis* y de sus presupuestos ontológicos y epistemológicos. Pero mantiene la convicción de una superioridad intrínseca del orden político sobre los otros tipos de comunidad en el seno de los cuales se desarrolla la vida humana. Únicamente la substitución de la comunidad política y de la comunidad familiar por la oposición paradigmática de la sociedad civil y del estado de naturaleza, modifica las condiciones que permitirían afirmar la primacía de lo político sobre lo no-político. Aun cuando pretenden afirmararlo de la manera más radical, quizás acabe por hacer problemática dicha primacía.

Como se sabe, fue Hobbes quien por vez primera cuestionó de manera general el marco conceptual en el que anteriormente había sido pensada la *societas civilis*, aun cuando conserva su definición nominal recibida. Ese cuestionamiento resulta de la adopción de premisas rigurosamente *individualistas* que arruinan los postulados del derecho natural clásico: el carácter natural de la comunidad política y (lo que es su condición recíproca) la sociabilidad natural¹⁸. Hobbes, quien en lo que hace a este punto será seguido con

17 Ver *Política*, libro I, cap. 2, 1252 b 31 y ss., y *Física*, libro II, cap. 2, 194 a 27-30.

18 «Pues si se consideran más detenidamente las causas por las que los hombres se reúnen y gustan de su compañía mútua, pronto se comprobaba que esto solo ocurre por accidente y no por una disposición necesaria de la naturaleza (...). No es (...) la naturaleza, sino la disciplina la

mayor o menor rigor por todos los teóricos modernos del derecho natural, hace del individuo el presupuesto —el único, para decirlo con rigor— del orden jurídico y político; dicho individuo es concebido como una entidad dotada por naturaleza de determinadas propiedades generadoras de *derechos* subjetivos. Esta inversión de la subordinación tradicional del individuo a la comunidad política (la cual tenía un sentido evidentemente normativo) supone una mutación epistemológica y acarrea dos consecuencias mayores que, respectivamente, conciernen a la concepción de la sociedad civil y a la del derecho. Me limito a recordar de manera rápida estos aspectos sin duda bien conocidos.

La mutación epistemológica concierne al conocimiento de la naturaleza y más precisamente al estatuto de la causalidad. Aristóteles y, tras él, la física y el derecho natural medievales, conceden un privilegio incontestable a la finalidad¹⁹. Por el contrario, la «ciencia nueva», para decirlo con Galileo, y la nueva filosofía que nace de su influjo, van a acometer la tarea de eliminar sistemáticamente de la explicación de la naturaleza esas «ficciones de los hombres»²⁰ que son las causas finales. Hobbes fue el primero en extraer las consecuencias jurídico-políticas de esa transformación del paradigma de la cientificidad: su filosofía moral y política, al igual que su filosofía natural, descarta la causalidad final en tanto es «enteramente la misma cosa que la causa eficiente»²¹ y concede a esta última un privilegio en la determinación de lo que él denomina la «causa entera»²². Por vía de consecuencia, las propiedades de ese individuo compuesto y artificial que es el «cuerpo político» deben ser deducidas de la naturaleza psico-física y ética del individuo humano, tal y como puede ser conocida de manera rigurosamente causal, y más precisamente, de la elucidación del juego contradictorio de la razón y las pasiones, así como de las pasiones entre sí. No se trata de adentrarse aquí en la cuestión difícil y controvertida de la articulación de la filosofía natural y la filosofía moral y política en Hobbes, ni tampoco de determinar el alcance y los límites del paralelismo entre el hombre natural y el «hombre artificial»

que dispone al hombre a la sociedad. Por lo demás, aunque el hombre desease naturalmente la sociedad, no se seguiría de ahí que hubiese nacido sociable, quiero decir, con todas las condiciones requeridas para conformarla: una cosa es desear algo, otra es ser capaz de ello» (*De Cive*, trad. Sorbière, cap. I, § 2. p. 90 y 93-94).

19 Ver en *Física* II, 8, la refutación del mecanicismo que concluye en la afirmación que ofrece a toda la ciencia pre-moderna su consigna: «es pues claro que la naturaleza es causa y causa final» (199b 33).

20 SPINOZA, *Ética*, Parte I, Apéndice.

21 *Critique du De Mundo de Thomas White*, cap. XXVII, 2, Vrin/CNRS, 1973, p. 315.

22 Ver a este respecto, Y.-CH. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, 1987, p. 199 ss. En lo que concierne a la doctrina hobbesiana de la ciencia y, en particular, al sentido de su anti-aristotelismo, ver P.-F. MOREAU, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, PUF, 1989, pp. 18-39.

que expone la primera página de la Introducción del *Leviatán*. Sea lo que fuere, una cosa es clara: las opciones fundamentales del pensamiento de Hobbes tanto metafísicas como epistemológicas son incompatibles con el mantenimiento del axioma clásico de la *sociabilitas*. Esto arrastra profundas consecuencias para el concepto mismo del derecho.

Consideremos, pues, las consecuencias que derivan del individualismo hobbesiano. Para la tradición dominante del pensamiento clásico, la que el cristianismo se ha apropiado, el *nomos* concede su medida a la humanidad; incluso si la ley deja de ser representada como algo de origen divino²³, conserva como característica el hecho de no ser dependiente de las decisiones arbitrarias de los hombres: tal es el sentido del acercamiento efectuado por Platón entre la ley (*nomos*) y la razón (*nous*)²⁴. Hobbes, por el contrario, deduce el concepto del derecho del análisis que hace de la «condición natural de los hombres», según el título del capítulo XIII del *Leviatán*; este análisis, como se sabe, está fundado sobre la antropología expuesta en el *De Homine* y en la primera parte del *Leviatán* y sobre la filosofía primera desarrollada en el *De Corpore*. Esta condición natural del hombre implica una determinación fundamental, la igualdad²⁵, de la que resulta la «libertad que posee cada uno de usar como quiera su poder propio para la preservación de su propia naturaleza»²⁶, es decir, el derecho natural, por principio ilimitado, de apropiarse de toda cosa (*jus in omnia*). No es necesario subrayar lo que de original posee esta prioridad lógica de la igualdad sobre la libertad: ella confiere a Hobbes un lugar singular entre los predecesores de la temática de los «derechos del hombre». La originalidad del caso es tanto más grande cuanto, como se sabe, va acompañado del rechazo de toda definición metafísica de la libertad²⁷.

Una vez recusada la petición de principio que es la sociabilidad natural o la condición natural del hombre, por emplear el término que la posteridad mantendrá, el estado de naturaleza posee una doble característica. En primer

23 Tal era el sentido de la fórmula de Píndaro, tan a menudo citada, y especialmente por Calicles (*Gorgias* 484b): *nomos o panton basileus*. Ver a este respecto: J. DE ROMYLLY, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, 1971, pp. 62-69.

24 «En lo mismo que en nosotros hay inmortalidad, debemos (...) administrar, tanto en la vida pública como en la vida privada, nuestros lugares de estancia así como nuestras ciudades, dando el nombre de ley a lo que es una determinación fijada por la razón» (*Leyes*, IV, 714a).

25 Ver *Leviatán*, cap. XIII, trad. Tricaud, Sirey, 1971, pp. 121-122. El *De Cive* se expresa en este punto con una nítida brevedad: «son iguales quienes pueden cosas iguales. Por tanto, aquellos que pueden lo que hay de más grande y de peor, a saber, matar, pueden cosas iguales. Todos los hombres, así pues, son naturalmente iguales» (cap. I, § 3; trad. Sorbière).

26 *Leviatán*, cap. XIV, p. 128.

27 «Cuando (...) las palabras *libre* y *libertad* son aplicadas a otra cosa que a *cuerpos*, es un abuso de lenguaje» (*Leviatán*, cap. XXI, p. 222). Se sigue de ello que la «*libertad* natural sólo es nombrada propiamente *libertad*» (*op. cit.*, p. 223).

lugar, es una situación de *indiferencia normativa*, pues ahí el único límite de la acción de los individuos es el poder de que disponen. Ciertamente, el ejercicio que cada uno hace de su derecho natural supone la observancia de las leyes naturales. Pero, por otra parte, esas leyes permanecen virtuales en el estado de naturaleza, pues su aplicación unilateral comprometería la efectividad del derecho natural o, por decirlo de otra manera, la libertad y la vida de los individuos concernidos²⁸; por otra parte, hablando con propiedad, no son normas, es decir —para Hobbes— «palabra[s] de quien por derecho manda a los otros», sino «conclusiones o teoremas»²⁹ que cada uno está en disposición de conocer por la razón natural, pero que no tiene el *deber* de cumplir unilateralmente a costa de su existencia.

En segundo lugar —este punto deriva del precedente-, el estado de naturaleza es una situación de enfrentamiento; en virtud de las propiedades de la naturaleza humana, es una guerra de todos contra todos y de cada uno contra cada uno³⁰. No es necesario detenerse en esta construcción eidética del estado de naturaleza a la cual es debida en gran medida la mala reputación del «horrible sistema» de Hobbes. Por el contrario, conviene subrayar (al igual que han hecho muchos otros) que la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza implica respecto a la tradición dominante una refundición de los conceptos de derecho y de ley. Eso acarrea dos consecuencias estrechamente solidarias³¹.

La primera de ellas hace referencia a la definición hobbesiana del derecho de naturaleza como «la libertad que posee cada uno de usar de su propio poder para la preservación de la propia naturaleza, dicho de otro modo, de su propia vida»³². Contrariamente a las representaciones legadas por la tradición³³, esta definición del derecho natural subjetivo (para emplear la terminología que se retomará posteriormente), no sólo implica una distinción, también una oposición entre el derecho natural y la ley natural. Aquella enuncia un poder de actuar por principio ilimitado; las leyes naturales, como ya se ha recordado, son «conclusiones o teoremas relativos a lo que favorece la

28 Ver *De Cive*, cap. V, § 2, y *Leviatán*, cap. XVII, pp. 173-174.

29 *Leviatán*, cap. XV, p. 160.

30 *Leviatán*, cap. XIII, p. 124; *De Cive*, cap. I, § 13.

31 En lo que concierne a las relaciones entre derecho natural y ley natural en Hobbes, remito a las esclarecedoras observaciones de A. MATHERON: «Spinoza y el problema jurídico de Grotius», *Philosophie*, 4 (1984), pp. 74-76.

32 *Leviatán*, cap. XIV, p. 128; ver *De Cive*, cap. I, § 7.

33 «Es pues de la ley de donde hay que extraer el origen del derecho: pues ella es la norma del derecho y del no-derecho» (CICERON, *Tratado de las Leyes*, libro I, § 19). Para interpretar convenientemente esa afirmación, debe saberse que «la teoría romana omite advertirnos que *jus* puede significar derecho subjetivo» (M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1962, p. 229).

conservación de los hombres»³⁴. Dichas leyes, cognoscibles por la razón natural, carecen de carácter normativo: no enuncian ningún deber-ser, sino que resultan de la simple aptitud calculadora con la que la antropología hobbesiana acredita al individuo³⁵, aptitud cuyo ejercicio está aplazado u oscurecido en el «estado de naturaleza». El individuo natural de Hobbes es un egoísta calculador cuya situación lo incapacita para actuar conforme al cálculo racional. Así las cosas, las leyes de la naturaleza ya no pueden tener el valor eminente que les conferiría el derecho natural clásico, en particular cuando se valía, como en Cicerón³⁶, de la filosofía estoica; sólo son reglas técnicas de las que se infiere la necesaria autolimitación del derecho natural de los individuos, que así ocupa un lugar lógicamente primero. En el estado de naturaleza, por tanto en ausencia de un «poder común», esas reglas son letra muerta, pues son contrarias a las «pasiones naturales»³⁷. Ciertamente existen pasiones que inclinan a los hombres a la paz³⁸ y que, por tanto, juegan en el mismo sentido, por decirlo así, que las leyes naturales. Pero al igual que ocurre con el cálculo racional, ellas no pueden predominar sobre la esperanza que, en razón de la igualdad natural, cada uno sustenta de reducir al prójimo en su poder.

De la ineffectividad de las leyes naturales en el estado de naturaleza resulta una peligrosa expansión del derecho natural de cada individuo respecto al «derecho sobre toda cosa»³⁹. Dicho *jus in omnia* no se identifica con el derecho natural; únicamente define su modo de ejercicio en una situación anómica. Pero puesto que todos lo pretenden de igual manera, el *jus in omnia* está abocado a permanecer ineffectivo y su reivindicación es peligrosa para todos. En razón de ello hay que renunciar a ese derecho sobre toda cosa (es la primera consecuencia del pacto social) sin por esto renunciar a su derecho natural. Si la gestión racional de la coexistencia de los individuos por la sociedad civil (es decir, según Hobbes, por el soberano que funda su unidad) exige que renuncien al pleno ejercicio de su derecho natural, esto significa, recíprocamente, que conservan su disfrute limitado y controlado, pero garantizado. Para decirlo con otras palabras, existen derechos naturales *inalienables*: todos aquellos cuyo sacrificio implicaría el abandono del derecho fundamental a la autoconservación, esto es, a la vida y a la libertad, constituyendo todos juntos la «verdadera libertad de los sujetos»⁴⁰. Este punto es capital: una vez

34 *Leviatán*, cap. XV, p. 160.

35 Ver *Leviatán*, cap. V, p. 38 ss.

36 Ver *De Republica*, III, 33; *De Legibus*, I, 18 y II, 8-10.

37 *Leviatán*, cap. XVII, p. 173.

38 Ver *Leviatán*, cap. XIII, p. 127: se trata del «miedo a la muerte», del «deseo de las cosas necesarias para una vida agradable» y de «la esperanza de obtenerlas por [su] industria».

39 *De Cive*, cap. I, § 10; *Leviatán*, cap. XIV, p. 129.

40 Ver *Leviatán*, cap. XIV, p. 131-132, y cap. XXI, p. 229 ss.

se ha instaurado por convención mutua el poder común que los obliga a respetar las leyes naturales, es decir, a actuar racionalmente, los individuos disponen de un espacio de autonomía. Por lo demás, Hobbes se muestra audaz en la definición de éste ya que, por ejemplo, recusa el reclutamiento⁴¹.

La segunda consecuencia de la refundición del concepto de derecho concierne a su estatuto en el seno de la sociedad civil, es decir, en el orden político organizado por la ley. El derecho, nos dice Hobbes, «es la libertad, más justamente, la libertad que nos deja la ley civil (...). Para decirlo con brevedad, entre *lex* y *jus* hay toda la diferencia que separa *obligación* y *libertad*»⁴². Esto indica que el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política va acompañado de una especie de inversión de la relación entre el derecho y la ley. Aunque accesibles a la simple razón, las leyes naturales no tienen carácter obligatorio en el estado de naturaleza⁴³. Definen ciertamente las condiciones de efectividad del derecho natural subjetivo, pero estas condiciones se tornan inoperantes en virtud de la conflictividad inducida por la igualdad de oportunidades de los individuos para alcanzar su objetivo: ejercer su poder sobre el prójimo. El estado de naturaleza, así pues, es el derecho natural contra la ley de la naturaleza, es decir, el *jus in omnia*: un derecho que, justamente, no es un derecho pues se contradice a sí mismo. En la sociedad civil, al contrario, el derecho de los individuos está determinado negativamente por las órdenes del soberano, es decir, por la ley civil: «*authoritas, non veritas, facit legem*»⁴⁴. Pero como en la sociedad política la ley natural y la ley civil «contiene la una a la otra», en tanto son como partes distintas de una misma ley⁴⁵, es en cierta medida a la ley natural misma, por tanto a su propia razón, a lo que el individuo obedece al someterse a las decisiones de la «razón pública» encarnada en el soberano. Eso permite advertir cómo la unión civil posee la virtud de conferir a la ley natural el carácter normativo del que carecía en el estado de naturaleza⁴⁶. Así, la institución de la sociedad civil no va acompañada de una modificación del contenido de la ley natural (puesto que ésta sólo enuncia las condiciones de una coexistencia razonable, es decir, las de la sociedad civil misma), sino de su *estatuto*: se cumple a través de lo que más tarde se denominará positivación del derecho o, más bien, de la ley natural.

41 *Leviatán*, cap. XXI, p. 231.

42 *Leviatán*, cap. XXVII, p. 311.

43 Ver *De Cive*, cap. V, § 2; *Leviatán*, cap. XVII, p. 173.

44 Ver *De Cive*, cap. XXVI, p. 295 (nota 79); la expresión, como se sabe, sólo existe en el texto latino. Ver también *Dialogues des Common Laws*, trad. L. y P. Carrive, Vrin, 1990, p. 29, 34 y 48, en particular.

45 *Leviatán*, cap. XXVI, p. 285.

46 «Allí donde no existe ley civil no hay crimen» (*Leviatán*, cap. XXVII, p. 313).

Quedan así claros los límites del punto de vista según el cual Hobbes sería, en opinión de Guillermo de Ockam, uno de los fundadores del «voluntarismo» y uno de los precursores del positivismo jurídico. Es verdad que para él el rasgo distintivo «formal» de la ley civil radica en que ésta es establecida por el acto de la voluntad soberana que le confiere autoridad; sin embargo, esto no deshace el vínculo «material» de la ley a la racionalidad, como querría un positivismo radical. El soberano asume en el seno de la sociedad civil el ejercicio de esta racionalidad, incluido lo que concierne a la interpretación de la ley natural. Esta interpretación no es sin embargo arbitraria y es por ello que siempre puede ser modificada: «tratándose de leyes inmutables como las leyes naturales, tales sentencias [las del juez que juzga equitativamente] no son leyes definitivamente admitidas por los casos similares, ni por el juez que ha dictado la sentencia ni por los otros jueces. Los príncipes suceden a los príncipes; un juez pasa, otro viene; el cielo y la tierra mismas también pasarán; pero ningún artículo de la ley natural pasará, pues es la ley eterna de Dios»⁴⁷.

A tenor de esa transformación de los conceptos fundamentales del derecho, ¿qué ocurre con el concepto hobbesiano de sociedad civil? Ya se ha dicho anteriormente: su definición nominal queda intacta. Pero la adopción de las premisas antropológicas de Hobbes imponen una profunda reelaboración del concepto. Dos aspectos de esa reelaboración deben ser subrayados: la sociedad civil es artificial; no tiene fines diferentes a los de los individuos mismos.

En primer lugar, la sociedad civil es un *artificio* destinado a hacer posible la coexistencia de individuos a costa de pasiones objetivamente autodestructivas. Quien más es, también debe ser pensado como individuo, como un «hombre artificial»⁴⁸ que actualiza por la fuerza de su poder (concentrado en las manos del soberano que la «representa») las reglas racionales sin las que es imposible la convivencia.

Una definición así de la sociedad civil implica una transformación de la concepción clásica de la comunidad política: la ciudad se torna *lógicamente segunda* cuando se adopta la perspectiva finalista que es, por ejemplo, la de Aristóteles⁴⁹. De ahí la necesidad de una ficción al modo de la del estado de naturaleza⁵⁰, destinada a presentar las condiciones hipotéticas de las que la

47 Ver *Leviatán*, cap. XXVI, p. 296.

48 Ver especialmente, *Leviatán*, Introducción, p. 5; cap. XXI, p. 223; cap. XXVIII, p. 288.

49 «El todo es necesariamente anterior a la parte» (*Política*, libro I, cap. 2, 1253a 20).

50 El estado de naturaleza, subraya el joven Hegel, es una «ficción de la imaginación» (*De las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. Bourgeois, Vrin, 1972, p. 21), pero dicha ficción es necesaria cuando se adoptan las premisas de la doctrina iusnaturalista hobbesiana.

sociedad resulta o, en otros términos, a exponer en su desnudez el *problema* al cual debe ofrecer una solución: el problema que plantea la coexistencia de los individuos humanos cuando no se les concede iniciativas altruistas, lo que equivaldría a suponer resuelto el problema. El simple hecho de que esta coexistencia sea juzgada problemática, traduce una relativización de la dimensión política o comunitaria de la vida humana, o al menos, una manera nueva de concebirla. Ahí hay un punto que han sido incapaces de ver las críticas de inspiración liberal dirigidas al *Leviatán*. En efecto, si es verdad que el propósito del liberalismo es «destruir la política»⁵¹, debe concederse que, paradójicamente, el teórico más riguroso de la soberanía absoluta es, como provocadoramente sugería Leo Strauss, el fundador del liberalismo⁵². Evidentemente, Hobbes no es liberal en el sentido en que lo serán Locke, Adam Smith, Benjamin Constant o Hayek. Pero la prioridad lógica que su filosofía confiere al individuo, «materia» y «artesano» del «hombre artificial» que es la República⁵³, define el espacio donde podrá surgir la filosofía política liberal, aun cuando para ello sea un obstáculo la red conceptual sobre la que se fundaba el derecho natural clásico. Para decirlo de otra manera: al hacer de la sociedad civil (política) un medio y ya no un fin, Hobbes, con anterioridad a Locke y a Smith, abre paso a la concepción posterior de la sociedad civil como espacio estructuralmente despolitizado y constituido por la interacción conflictiva, pero objetivamente racional, de proyectos individuales egoístas. La lectura de Hegel puede, por lo demás, reforzar esta hipótesis. La sociedad civil, «esfera de la particularidad que se figura [ser] universal, conserva en sí (...) la reliquia del estado de naturaleza»⁵⁴; en efecto, la afirmación de la individualidad particular sobre el terreno económico-social aboca a una profundización de la desigualdad y a una competencia de intereses. Que Hobbes piense la sociedad civil o política como un artificio orientado a superar las consecuencias destructivas del estado de naturaleza, quizás nos ayude a comprender ciertos aspectos de la relación Estado/sociedad civil tal como se presenta en Hegel.

Un segundo rasgo original de la sociedad civil en el sentido de Hobbes es que cuestiona el primado concedido por la ética y la política aristotélicas al «bien vivir» sobre el «vivir». Pensada como solución no natural al problema de la coexistencia de los individuos, la comunidad política deja de tener un

51 Ver F.A. HAYEK, *Droit, Législation et Liberté*, tomo 3, PUF, 1983, pp. 179-182.

52 Esta tesis es expuesta, más claramente aún que en su libro sobre Hobbes, al final de la recensión que L. STRAUSS hizo en 1932 de *Der Begriff des Politischen* de CARL SCHMITT. Una traducción del artículo figura en la recopilación de textos de Schmitt, *Parlamentarisme et Démocratie*, Seuil, 1988, pp. 189-214. Ver en particular la última página del artículo.

53 Ver *Leviatán*, Introducción, p. 6.

54 *RPh*, § 200 Rem.

fin más digno que el que los individuos persiguen por su constitución natural, a saber, «atender a su propia preservación y vivir más felizmente por dicho medio»⁵⁵. Además, la constitución de una sociedad civil no implica ni el abandono ni incluso la relativización del fin pre-político del actuar humano, esto es, «la búsqueda de la felicidad»⁵⁶. Hobbes lo destaca cuando refuta la declaración de Aristóteles según la cual, otros animales al margen del hombre también tendrían una existencia política: «en estas criaturas, el bien común no se diferencia del bien privado, (...) pero el hombre, cuya alegría consiste en compararse a los otros, sólo puede saborear verdaderamente lo que está por encima de la fortuna común»⁵⁷. Aun cuando puedan coexistir, dichas dos especies de bien difieren en los hombres; sin embargo, el dominio ejercido por una voluntad irresistible para impedirlos perjudicarse es el índice de que, incluso en la sociedad civil, el objetivo de los individuos sigue siendo su propio bienestar. En otros términos, y contrariamente a lo que ocurría en Aristóteles, el *κοινωνία* permanece subordinado al *ζῆλος*.

Esta observación muestra cuán inadecuada es la interpretación todavía extendida del absolutismo de Hobbes como una especie de totalitarismo⁵⁸. Sin duda el poder del «gran y poderoso Leviatán» carece de límites, sean constitucionales o de otro tipo; debe ser así, salvo para privar de toda consistencia al precepto del *exeundum e statu naturae*. Pero el único fin de este poder es procurar a los individuos la *seguridad* de la que carecen en su ausencia, lo que quiere decir que, por absoluto que sea, sigue estando limitado por las condiciones mismas de la asociación política. En efecto, ningún individuo puede *querer* —y es la voluntad de los individuos la que instituye la República— una situación que para él sería peor, es decir, más incierta, que un estado de naturaleza anárquico y anómico. Se advierte así el alcance de la idea según la cual la sociedad política instaura una «relación *mútua* entre protección y obediencia»⁵⁹.

Recapitulemos. En relación a la tradición aristotélica, la filosofía política de Hobbes supone una doble originalidad: la sociedad civil sólo dispone de una realidad derivada (primera innovación); carece de fin natural superior al

55 *Leviatán*, cap. XVII, p. 173.

56 Esta noción figura, al lado de la vida y de la libertad y en lugar de la propiedad, entre los derechos naturales inalienables que enumera la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. H. ARENDT ha destacado justamente que esa fórmula podía ser comprendida tanto en el sentido clásico de la felicidad pública que es el hecho del «buen gobierno» como en el sentido nuevo de una felicidad privada que el Estado no debe obstaculizar (ver *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, pp. 183-191).

57 *Leviatán*, cap. XVII, p. 176. Ver también *De Cive*, cap. V, § 5, y *Elements of Law*, cap. XIX, § 5.

58 Ver en ese sentido P. VIALATOUX, *La cité de Hobbes, théorie de l'Etat totalitaire* (1936).

59 Ver *Leviatán*, cap. XXI, p. 234; «revisión y conclusión», p. 721.

de sus miembros (segunda innovación). A partir de ese momento queda invalidada la perspectiva jerárquica en la que desde la Antigüedad debía inscribirse el derecho.

DERECHOS PRIVADOS Y PODER PÚBLICO: HACIA OTRA «SOCIEDAD CIVIL»

¿Qué ocurre justamente con el derecho y los derechos en la sociedad civil tal y como la concibe Hobbes? El derecho, bajo las especies de la ley civil, se identifica con las órdenes del soberano públicamente notificadas a los sujetos, y contra las cuales no es legítimo invocar ni la ley natural (pues «la obediencia a la ley civil es una parte de la ley natural»⁶⁰), ni un derecho consuetudinario (el cual no puede tener por sí mismo fuerza de ley⁶¹). Por lo que hace a los derechos de los sujetos, son aquellos que define, concede o presupone la ley civil.

Podría considerarse que esta concepción aboca a una absorción del derecho privado, y más en concreto del «derecho social» en el sentido de Gierke o de Gurvitch⁶², en el derecho de creación del Estado, que según algunos publicistas del siglo XIX es, *eo ipso*, derecho público. En efecto, al ser absoluto por naturaleza el poder del soberano, ningún dominio puede substraerse a su acción: el campo de la legislación, pues, en cuanto a su extensión y a su contenido por principio carecería de límite. Así, al encontrarse definido por su forma y no por su materia —la autoridad, no la verdad, hace la ley—, cabe aplicar la ley a todo objeto desde el momento que tal es la voluntad públicamente expresada del soberano. No se trata, pues, en la perspectiva de Hobbes, de cerrar a la legislación, por tanto al Estado, un espacio que correspondería a una esfera irreductible de libertad personal o «social».

En realidad, las cosas son más complejas. Es cierto que la argumentación de Hobbes prohíbe distinguir de manera tajante las esferas del derecho público y del derecho privado. Una distinción tal es impropia dado que toda orden del soberano tiene un carácter plenamente jurídico cualquiera que sea su objeto. Con otros términos: la unidad del derecho es el efecto, al mismo tiempo que la garantía, de la unidad de la esfera política, que no es diferente a la esfera del poder «autorizado» y, por tanto, jurídicamente instituido. Sin embargo,

60 *Leviatán*, cap. XXVI, p. 285.

61 Ver *Dialogue des Common Laws*, p. 88; *Leviatán*, cap. XI, p. 101, y cap. XXVI, p. 284.

62 Como se sabe, la tesis que subyace a la monumental obra de GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (1869-1913), es que la «sociedad», por mediación de los grupos más o menos institucionalizados que la componen, segrega continuamente el derecho y este derecho «social» es primero respecto al derecho de creación estatal. El libro de G. GURVITCH, *L'idée du droit social* (1932), ha propagado esos puntos de vista en Francia en una época donde las convicciones dominantes eran decididamente «legicentristas».

dos puntos en la argumentación de Hobbes indican que no es ajena a su propósito la definición de un dominio jurídico que al menos tendencialmente escaparía a la influencia de lo político.

El primero ya ha sido evocado: existen —Hobbes es uno de los primeros en exponerlo con toda claridad— derechos naturales subjetivos inalienables, de los que es analíticamente imposible que un individuo apto para el cálculo racional *quisiera* desprenderse, como el derecho de resistir a quienes usan la violencia en su contra. Evidentemente eso es verdad en un estado de naturaleza o cuando los autores de esta violencia son otros sujetos de la República. Pero también es válido cuando se trata de una violencia legítima. En efecto, las obligaciones que las órdenes del soberano crean a los sujetos sólo tienen fuerza normativa porque se fundan en un acto primero de autorización que define estrictamente «nuestras obligaciones y nuestra libertad»⁶³. Los contratos, que son transmisiones mutuas de derecho y, más justamente, los convenios, al término de los cuales la ejecución de la prestación es aplazada por una de las partes, poseen ciertamente valor obligatorio; aun así sería necesario que aquello sobre lo que versan pudiese ser objeto de cesión voluntaria. Sin embargo, «existen ciertos derechos tales que no puede concebirse que hombre alguno los haya abandonado o transmitido»⁶⁴. Aun cuando tuviese las formas legales requeridas, carecería de valor un compromiso —incluso hacia el soberano— que comprometiese la seguridad de quien lo suscribe, pues nadie puede querer una acción que contradijera el fin mismo que *para él* tienen la institución de la sociedad y la habilitación del soberano; a saber: la ganancia de una *seguridad* que, en su ausencia, faltaría; de tal manera que incluso si dijese querer una tal acción (por ejemplo una pena en caso de contravenir la ley), «no debe ser comprendida como si fuese correcto lo que él quería decir»⁶⁵. Recíprocamente, el poder del soberano es absoluto (cualquiera que sea la forma de gobierno) e indivisible, pero limitada por las condiciones de su institución. «El fin al que ha sido ordenada la soberanía»⁶⁶ acota la legitimidad de sus órdenes y, por tanto, el margen de maniobra de los sujetos para intentar substraerse a ellas; con otras palabras, prescribe las condiciones del ejercicio del derecho a resistir. El poder es absoluto, pero la obligación política no carece de límites. En esto Hobbes se muestra consecuente con la inversión que opera en la jerarquía tradicional de los fines: hasta su existencia como ciudadano-sujeto, el individuo no es *primeramente* un animal político.

63 *Leviatán*, cap. XXI, p. 229. Hobbes añade: «nadie soporta (...) ninguna obligación que no emane de un acto que él mismo ha establecido, pues por naturaleza todos los hombres son igualmente libres».

64 *Leviatán*, cap. XIV, p. 132.

65 *Leviatán*, cap. XIV, p. 132.

66 *Leviatán*, cap. XXI, p. 231.

El segundo punto que es necesario recordar concierne a la relación entre propiedad y poder, es decir, entre los dos significados fundamentales de la noción clásica de *dominium*. Los textos de Hobbes muestran en este punto una evolución destacable⁶⁷. En los *Elements of Law* y el *De Cive*, Hobbes mantiene en términos generales la concepción recibida; a saber: no establece una distinción esencial entre propiedades de cosas y poder sobre los hombres (más exactamente, sobre las acciones), ni en el interior del poder sobre los hombres distingue, a diferencia de Aristóteles, entre poder doméstico y poder político⁶⁸. Dicho de otra manera, no se aparta de la representación extensiva del *dominium* que, en Tomás de Aquino, recibía un fundamento teológico⁶⁹. Pero ese mantenimiento de la doctrina tradicional del *dominium* plantea problemas, pues Hobbes rechaza todo su basamento teológico y teológico-político, esto es, la representación de la Creación como un orden jerarquizado de fines. En el *Leviatán* se despeja la ambigüedad gracias a la refundición del concepto de propiedad. En efecto, el rechazo de la representación de una posesión común originaria en provecho de la afirmación de un derecho natural en principio ilimitado de apropiación⁷⁰, torna caduca la doctrina tomista de la propiedad, así como las mejoras que hubieran podido serle aportadas (por ejemplo en Grotius). De este modo la propiedad rechaza todo fundamento natural; es una institución de derecho positivo. Con otros términos: su origen exclusivo es el poder soberano⁷¹, y la ley civil es la única regla de lo mío y lo tuyo⁷².

Pero desde el momento en que tampoco la propiedad es considerada únicamente como garantía para el poder político sino como algo que emana de él, dicho poder mismo —es decir, el que se ejerce sobre las personas y sobre las acciones— ya no puede ser pensado en términos de propiedad. Conviene apartar, pues, la relación política de orden y obediencia de la influencia de los modelos procedentes del derecho privado⁷³. La teoría de la autorización pre-

67 Analizada últimamente por Y.-C. ZARKA: «La propriété Chez Hobbes», *Archives de Philosophie*, 55-4 (1992), pp. 587-605. Seguimos aquí este análisis.

68 Ver *Les Éléments du Droit*, parte II, cap. III y IV; *De Cive*, cap. VIII y IX.

69 Ver *Summa Theologica*, IIa IIae, 66a 1 y 2: existe un *dominium* natural de Dios sobre la creación y sobre los hombres, del que deriva transitivamente tanto el poder del hombre sobre las cosas, como el del hombre sobre el hombre.

70 «Allí donde no se ha establecido un poder coercitivo, es decir, allí donde no hay una República, no hay propiedad y todos tienen derecho a todas las cosas» (*Leviatán*, cap. XV, p. 144). Ver también *De Cive*, cap. VI, § 15.

71 «Admitido que la introducción de la propiedad es un efecto de la República, que sólo puede actuar por la persona que la representa, esta introducción es el acto del único soberano» (*Leviatán*, cap. XXIV, p. 263).

72 Ver *Leviatán*, cap. XVIII, p. 185; cap. XXIV, p. 263.

73 Hegel lo afirmará más enérgicamente aún, para extraer de ahí la consecuencia de que el modelo contractualista —considerado por él como tomado prestado del derecho feudal— induce esta confusión: él hace del bien privado el fin mismo de la institución política, lo que equivale a confundir Estado y sociedad civil (ver *RPh*, §§ 75 Rem., 101 Rem. y 258 Rem.).

sentada en el capítulo XVI del *Leviatán* responde a este empeño, pues permite establecer una diferencia esencial —en realidad se trata de una jerarquía— entre la *autoridad* política (poder sobre las personas y sus acciones, fundado sobre la relación de autorización) y la *propiedad* de las cosas (o de las personas en el caso de un poder no político, paternal o despótico): «al igual que el derecho de posesión es denominado *dominion*, el derecho de cumplir alguna acción se denomina *autoridad*»⁷⁴.

El interés de Hobbes cuando opera esta distinción es, manifiestamente, prevenir la contaminación de su concepción del poder por el modelo «privatista» de la propiedad; sabe perfectamente que el tema de la transferencia contractual de derechos ocupa un lugar privilegiado en la argumentación de los adversarios del absolutismo. Para él se trata, gracias a la teoría de la autorización, de restituir a la relación política de orden y obediencia su carácter específico, edulcorado por un uso imprudente del modelo del dominio, él mismo privado de sus vínculos teológicos.

Pero incluso si este no es el punto destacado de la argumentación hobbesiana, la distinción entre poder y propiedad también permite subrayar la especificidad de las relaciones de derecho privado. Ciertamente, el *Leviatán* rechaza más claramente aún que las obras anteriores la idea de que la propiedad pueda tener un fundamento de derecho natural: el *jus in omnia* administra su prueba. Por el contrario, muestra que el surgimiento de la República instaura la autonomía —relativa, sin duda— de la esfera del derecho privado. En virtud del poder reconocido al soberano para repartir los bienes⁷⁵, la cuestión de lo mío y lo tuyo se convierte en la sociedad civil en una cuestión ya no de hecho, sino de derecho⁷⁶. Incluso se puede concluir de ello que una vez instituido, el orden del derecho privado posee, al menos por lo que hace a sus principios, un carácter obligatorio para el soberano mismo, pues la existencia y la estabilidad de dicho orden, es decir, la seguridad jurídica, son el fin mismo de la asociación política. Es cierto que el sujeto no tiene el derecho ni el poder de prohibir al soberano usar de su propiedad como le plazca, aun cuando incluso esa expoliación sería una específica violación de la ley natural⁷⁷. Sin embargo, todo atentado del soberano a la propiedad privada tal y como es instituida por él, «debe ser tenida por nula» desde el momento que no está hecha «en vista de la paz y la seguridad comunes»⁷⁸. Pero, ¿cómo un orden

74 *Leviatán*, cap. XVI, p. 163.

75 Ver *Leviatán*, cap. XXIV, p. 262.

76 «La validez de las convenciones sólo comienza con la constitución de un poder civil suficiente para forzar a los hombres a observarlas. Es también en ese momento cuando comienza la propiedad» (*Leviatán*, cap. XV, p. 144).

77 Ver *Leviatán*, cap. XXIV, p. 265.

78 *Leviatán*, cap. XXI, p. 264.

normativo puede tener carácter obligatorio para aquel mismo que es su autor? En nuestra opinión, Hobbes no responde con claridad a esta cuestión.

PARA CONCLUIR: RETORNO A HEGEL

¿Es Hobbes, como ha dicho MacPherson, el teórico de la obligación política en régimen de mercado⁷⁹? La expresión tiene el mérito de subrayar la nueva relación que establece entre *imperium* y *dominium*. Pero quizá no ponga el acento donde es necesario; en efecto, desde el punto de vista de Hobbes la obligación política funda la posibilidad del mercado en tanto éste supone, para utilizar el vocabulario de Kelsen, un orden jurídico válido eficaz y válido (normativamente consistente y completo). En cuanto a la obligación política, se desprende de la naturaleza del hombre tal y como la construye una antropología adecuada. Pero esta obligación, aunque categórica, tiene sin embargo un carácter derivado: en tanto medio, está subordinada a los fines del individuo humano, que son pre-políticos.

Puede determinarse entonces en qué ofrece la filosofía política de Hobbes una primera formulación del problema que la teoría hegeliana de la *bürgerliche Gesellschaft* quiere solucionar. Este problema es el siguiente: ¿es posible, sin atentar contra la autonomía y la supremacía de lo político, pensar la existencia, entre los hombres, de relaciones que, aunque no inscritas en el marco tradicional de la familia o del *oikos*, tienen un carácter no político, no proceden de la *auctoritas* (en el sentido de Hobbes)? Tales relaciones son sociales en el sentido que el lenguaje de Hegel concede a dicho término y se sabe que articulan estrechamente dos espacios: el de la economía (el «sistema de las necesidades») y el del derecho (tal como se actualiza, en la sociedad civil gracias a la *Rechtspflege*⁸⁰). En la sociedad civil hegeliana se hace efectivo el «derecho abstracto» (privado), superando así su abstracción: «el principio del sistema de las necesidades (...) tiene en sí la universalidad al ser en sí y para sí, la universalidad de la *libertad*, [pero] de manera solamente *abstracta*, por tanto en tanto que *derecho de propiedad*; pero éste, aquí, ya no es únicamente *en sí*, es al contrario en su efectividad en vigor, en tanto que *protección de la propiedad por la administración del derecho*»⁸¹.

79 Ver C.B. MacPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Gallimard, 1971, pp. 19-119.

80 «Al igual que, en la sociedad civil, el derecho *en sí* deviene ley, igualmente el ser-ahí anteriormente *inmediato* y *abstracto* de mi derecho singular adquiere la significación de lo que es reconocido como ser-ahí en el querer y saber universal existente (...). La propiedad descansa entonces sobre un *contrato...*» (RPh, § 217).

81 RPh, § 208.

Para ser enteramente inteligible, la doctrina hegeliana requiere dos precisiones. En primer lugar, la «sociedad civil», es decir, el espacio de las interacciones socio-económicas jurídicamente reguladas, no es ajeno al espacio estatal o político. La sociedad civil es «el Estado exterior»⁸², en el sentido de que ella es su negativo o su otro; la socialización, fundada sobre las regulaciones espontaneas e inconscientes del mercado y sobre el encuadramiento jurídico formal de las acciones, ofrece una imagen invertida del vínculo político, el cual descansa, antes que sobre la obligación, sobre la libre adhesión vivida al universal contenido en la *politische Gesinnung*, en la disposición ético-política de los ciudadanos⁸³. No es sorprendente que la sociedad civil hegeliana herede algunos de los rasgos característicos del estado de naturaleza hobbesiano. La correspondencia, evidentemente, es muy parcial, ya que la sociedad civil está sometida a la triple regulación del mercado, del derecho y del Estado mismo (gracias a la «policía»); pero su evolución patológica siempre posible, descrita en los §§ 235-245 de la *Filosofía del Derecho*, justifica la afirmación ya citada según la cual contiene «la reliquia del estado de naturaleza»⁸⁴. Sin embargo, la constitución de la esfera política en su figura acabada —el Estado moderno— presupone el conjunto de las relaciones entre los individuos, entre los grupos sociales y, finalmente, entre la conciencia subjetiva y el ser social objetivo que se establece en el seno de la sociedad civil: lo social se torna así en Hegel la mediación que presupone lo político⁸⁵. En segundo lugar —y se trata esta vez de una diferencia con el estado de naturaleza hobbesiano, pero también con el derecho abstracto hegeliano mismo, que es ahistórico pues sus principios se deducen del concepto de la libertad objetiva—, la sociedad civil está localizada históricamente: «no puede subsistir antes que el Estado» e incluso antes que el Estado moderno, pues «pertenece a la época reciente conferir su derecho a todas las determinaciones de la Idea»⁸⁶. Esto quiere decir que, en la medida que la sociedad civil ocupa en la doctrina hegeliana una posición análoga a la del estado de naturaleza en Hobbes —lo que sólo es verdad hasta cierto punto—, ya no puede ser ni histórica, ni lógicamente primera: en Hegel, el estado de naturaleza o lo que hace sus veces, es un producto de la historia y presupone aquello de lo que es la negación: el orden político que perturba. Es cierto que existe en él otro esta-

82 *RPh*, § 187.

83 Ver *RPh*, § 267-268. Me permito reenviar al estudio que he hecho de esta noción y de sus correlatos: «Les conditions de la subjetivité politique», *Les Etudes philosophiques*, 1/1988, pp. 99-111.

84 *RPh*, § 200 Rem.

85 Ver *RPh*, § 255-256 y 264-265.

86 *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* [ed. Iltung], Band 3 (1822-1823), Frommann-Holzboog, 1974, p. 565.

do de naturaleza más cercano a la representación común de éste, pues se sitúa «antes del comienzo de la historia efectiva»⁸⁷. Pero este estado de confusa violencia, teatro pre-histórico (pre-político) de la «lucha por el reconocimiento»⁸⁸, es propiamente *insignificante* para la teoría jurídica y política; aun cuando bien pudiera corresponder a una situación originaria, en ningún caso podría ser esgrimido como fundamento del orden estatal o histórico. Esto implica, evidentemente, toda una serie de desplazamientos y reelaboraciones de la concepción del estado de naturaleza que, de Hobbes a Rousseau, está en el centro de la filosofía política moderna⁸⁹.

Ahora es posible responder a la cuestión planteada. Con anterioridad a la concepción hegeliana de la *bürgerliche Gesellschaft*, Hobbes deduce del concepto del poder soberano la posibilidad —quizás la necesidad, si se toma en consideración su rechazo de la existencia de un dominio público⁹⁰— de un espacio de interacciones no políticas que serían reguladas jurídicamente. Al igual que explícitamente también hará Hegel, rechaza tanto la utopía liberal de una pura sociedad de mercado donde la existencia del Estado es residual, como la representación pre-moderna de una sociedad en la que todo sería inmediatamente político. Pero una divergencia fundamental aparece entonces. Hegel recusa los elementos teóricos sobre los que se funda la construcción hobbesiana de lo político —estado de naturaleza y contrato— para convertirlos, por una razón u otra, en características del sistema de relaciones no políticas que, por su parte, él denomina sociedad civil. Si se admite que la crítica hegeliana del contractualismo, explícitamente dirigido contra Rousseau, se dirige también al fundador del derecho natural moderno, puede extraerse de ello una conclusión: aun cuando apunta a operar una fundación apodíctica del Estado, la doctrina de Hobbes aboca, *volens nolens*, a la subordinación de la esfera pública a esquemas de inteligibilidad característicos del derecho privado y, por ello mismo, contribuye a una relativización de lo político que no entraba ciertamente en sus intenciones. Leído a partir de Hegel, Hobbes aparece tal y como Leo Strauss provocadoramente lo presentó: como el precursor del liberalismo.

Traducción de Manuel E. Vázquez

87 *RPh*, § 349 Rem.

88 Ver *Enzyklopädie*, 432 Add. (trad. Bourgeois, III, p. 533) y § 433.

89 Me remito a la exposición muy clara de estos desplazamientos que he llevado a cabo V. GOLDSCHMIDT: «Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel», *Ecrits*, tomo 2, Vrin, 1984, pp. 183-203.

90 Ver *Leviatán*, cap. XXIV, pp. 265-266.