

LIBERTAD, IGUALDAD Y JUSTICIA EN HOBBES

J.M. BERMUDO

Resumen

Este artículo busca conciliar filosóficamente la paradoja que presenta la interpretación del pensamiento de Hobbes: por una parte, la defensa de un poder político ilimitado y, por la otra, el individualismo egoísta. Ambas caras no solamente se compaginan, sino que se implican.

Abstract

This paper seeks to conciliate, philosophically, a paradox found when interpreting Hobbes' thought: on the one hand, the defense of an unlimited political power, and on the other, the defense of selfish individualism. It is argued that both things not only fit together, but that they actually imply each other.

"El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a si mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre o una asamblea de hombres, que pueda reducir sus voluntades, con pluralidad de voces, a una voluntad"

Th. Hobbes, Leviathan, XVII.

Hobbes está presente, en el imaginario filosófico político, con rostro jánico, bifronte. Por un lado, con la máscara del "Leviatán", de la defensa ilimitada del poder político, de la preferencia de la sumisión a la anarquía; de otro, con la imagen del individualismo, con la apuesta por el hombre aislado y solitario incapaz de amar lo otro, condenado a relacionarse con el mundo como puro depredador. La filosofía es la autora de esas paradojas; pero la filosofía es también capaz de resolverlas.

Nuestro objetivo en esta sesión, centrada en las ideas de libertad, igualdad y justicia en Hobbes, pasa por comprender ambas figuras no sólo como conciliables, sino como implicadas la una en la otra; por comprender que el individualismo radical y coherente lleva a la defensa del poder extraño y despótico.

Nos proponemos reflexionar sobre los conceptos hobbesianos de libertad, igualdad y justicia desde la filosofía, no desde la historia de las ideas políticas, donde ese rostro bifronte se ha generado. Es decir, nos proponemos pensarlos desde sus fundamentos filosóficos. Toda política incluye, tácita o explícitamen-

te, una filosofía política; y, hasta nuestros días, en que nihilistas, deconstrucccionistas y pragmatistas han cuestionado a fondo toda vía del fundamento, la filosofía política era determinada desde una metafísica -ontológica o epistemológica- por mediación de una filosofía de la historia y/o una concepción de la naturaleza humana. En Hobbes era innegablemente así, como nos lo muestra su proyecto de sistema, *De corpore*, *De homine*, *De cive*. Por tanto, pensar filosóficamente la idea política de Hobbes nos exigirá remontarnos una y otra vez, aunque sea de forma puntual e impresionista, a sus presupuestos filosóficos generales.

Nos concentraremos en cinco aspectos de su pensamiento: su amor al orden, el individuo solitario, el estado de naturaleza como guerra de todos contra todos, la república y el rostro del “Leviatán”, y la justicia como ley del mercado. Acabaremos cumpliendo en voz alta el reto hobbesiano de, tras leer en nosotros mismos, decir si nos sentimos aludidos, si vemos en nuestra alma o en nuestra ciudad rasgos de esa inquietante imagen del fin de la ilusión.

Orden en el cosmos, orden en la comunidad

Hobbes es, como moderno, un amante impenitente del orden. Si Descartes, Galileo y Newton acabaron con el universo mágico, panteísta y animista del renacimiento y con el razonamiento analógico e intuitivo, imponiendo la elegante uniformidad del mundo uniforme, bien determinado por leyes, y la asepsia del cálculo, propia del método de razonamiento científico, Hobbes prosigue esa tarea en el dominio de las ciencias sociales, de lo que en su tiempo se denominaba “filosofía moral”, que con la “filosofía natural” se repartía el campo del saber.

En *The Elements of Law* (1640) Hobbes escribe que el retraso de las ciencias del hombre, su estado de confusión, constantes debates, falta de criterios para decidir en las controversias, etc., eran una prueba obvia de que esta ciencia “*no había comprendido su propio objeto*”. Expresa así un sentimiento generalizado en el siglo XVII, siglo ávido de claridad y distinción. Hobbes distinguía y comparaba dos tipos de ciencias: matemáticas y dogmáticas. Las matemáticas estaban libres de contradicciones y disputas; por tratar de las figuras y del movimiento, no afectaban a las pasiones ni a los intereses inmediatos de los hombres. En cambio, en las ciencias dogmáticas, como la ética y la filosofía política, que tratan de las cosas humanas, de los derechos e intereses de la humanidad, de sus formas de vida, de su organización, reinaba la confusión, generándose apasionadas e interminables discusiones y luchas. Hobbes constata esa situación y la considera inevitable en tanto subsista la falta de acuerdo en el método.

La pretensión de Hobbes, en consecuencia, será elevar las ciencias dogmáticas al estatus metodológico de las ciencias matemáticas. Estaba convenci-

do, con la ingenuidad del converso, que el desorden y las querellas desaparecerían con un buen método, pues los descubrimientos relevantes sobre la naturaleza humana y la vida social ya estaban dados.

Esta preocupación por el método adecuado aparece también en el *De Cive* (1642), donde vuelve a atribuir el atraso de la filosofía política a su carencia de método apropiado. Nos dice:

"Si fuese la naturaleza humana tan clara y distintamente conocida como la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas, la fuerza de la avaricia y de la ambición, que se sustenta en las erróneas opiniones del vulgo sobre la naturaleza de lo correcto y lo incorrecto, languidecería y desaparecería; y la humanidad disfrutaría de una paz eterna...".

Todos los males de nuestra disciplina se deberían a la falta de un método idóneo, de un "*idoneous principle of tractation*" que permitiera salir de una reflexión circular. Supone Hobbes que hay una "clave de la razón" (*clue of reason*), que originalmente está en la oscuridad, pero que una vez desvelada nos conduce a la luz más clara. "El principio del método (*principle of tractation*) ha de ser tomado de esta autoridad, y entonces la luz llegará allá para disipar las dudas". Los filósofos deberían tratar los derechos naturales como los matemáticos las figuras y los físicos el movimiento, a saber, examinando lo particular hasta descubrir su ley y, una vez conseguido, elevándose a las acciones universales.

No es aquí el lugar para comentar el método de Hobbes y sus efectos en la filosofía política; nos basta con subrayar dos consecuencias que se derivan de su concepción: en primer lugar, su convicción de que la posibilidad de una filosofía política como conocimiento claro y distinto dependía de la posibilidad de aplicar en ella un método como el matemático de los modernos; en segundo lugar, que de ese conocimiento resultaría la paz.

Hobbes, como todo su siglo, ama la paz y el orden y cree que los mismos son obra de la razón; la sinrazón, las pasiones, en cambio, son las causas de la inseguridad, del miedo, del caos. El desorden amenaza la verdad y la vida; la razón y el método son a un tiempo los instrumentos de construcción de la verdad y de la comunidad. Sus preocupaciones epistemológicas, por tanto, son también políticas.

Hobbes lo confia todo a la razón; su discurso será exquisitamente racionalista. Pero, paradójicamente, la razón hobbesiana es un mero instrumento de cálculo: la razón, que ha de construir y garantizar el orden, no puede poner los fines ni los valores; ella no puede imponer al hombre, fingiendo conocer lo absoluto, una ley a la cual someterse, unos deberes que cumplir, unos derechos que proteger. La razón es el instrumento del orden, pero no en tanto que lo descubre, sino en tanto que lo construye. Su tarea no es imponer el orden verdadero,

bueno, bello o justo al hombre, sino construir para el hombre el orden que es verdadero, bueno, bello y justo para él. Hobbes será siempre fiel a la máxima:

"dondequiera que la razón se vuelva contra el hombre, allí el hombre se volverá contra la razón".

Es aquí donde debe decidirse el concepto hobbesiano de libertad, y no en las discusiones, propias de la historia de las ideas, en torno a los contenidos liberales o absolutistas que aparecen ocasionalmente en sus textos. Porque en esta máxima se nos revela de inmediato que, para nuestro autor, la razón no agota la naturaleza humana; en rigor, no pertenece a la esencia del hombre, al poder enfrentarse a él. Por útil e irrenunciable que sea, no pasa de ser mero instrumento.

Examinada con más atención y en su contexto, la máxima refiere a una concepción alternativa y provocadora: el hombre es esencialmente deseo (deseo de poder, deseo de vivir). En el *Leviatán* (Cap. VI), reducido el hombre a materia en movimiento, el "deseo" pasa a fundamentar la antropología y la ética. El deseo es el nombre de la tendencia a sobrevivir que la naturaleza pone en el hombre. El hombre es en cuanto desea, pues vivir es "desear vivir", desear mantenerse en la vida, movimiento de autoconservación:

"Pues no tener deseo es estar muerto, tal como tener deseos débiles es torpeza, y desearlo todo disipación o distracción".

Pero, aun siendo el deseo expresión de la vida, no es su garantía. La vida es esencialmente orden, regularidad, ley de complejidad creciente; y la "vida social" es, analógicamente, orden, regularidad y ley de mayor complejidad y sofisticación. La vida es orden ganado al caos de lo inerte; la vida social es orden impuesto al caos de la existencia natural. El orden, aliado de la vida -y de la paz, del comercio, de la riqueza- es una perfección ontológica. El amor al orden, por tanto, puesto como fin de la razón, se fundamenta en su complicidad con la sobrevivencia.

Hay que articular el deseo y la razón, la pasión y el orden. Hay que pensar esa libertad-desorden del deseo y esa igualdad ontológica propia de un mundo reducido a materia y movimiento, en el marco de la vida, en el orden de la razón. La filosofía tiene aquí una hermosa aventura: pensar un orden que no vaya contra el hombre, contra su naturaleza, contra el deseo. ¿Es eso posible? Hobbes dirá: no. Todo orden es antinatural, toda ley es una cadena. Pero considerará que hay cadenas compatibles con la vida y preferibles a la muerte.

El hombre solitario

Al igual que otras filosofías políticas están fuertemente determinadas por una concepción de la historia, la de Hobbes depende esencialmente de una concepción del hombre. Podríamos decir que Hobbes ha renunciado al ideal metafísico racional de hombre, sustituyéndolo por un concepto pretenciosamente empírico, ajustado a la experiencia. En coherencia con su materialismo naturalista, ha eliminado toda desigualdad cualitativa en la naturaleza y entre los seres humanos. Al reducirlo todo a materia en movimiento, todas las diferencias quedan devaluadas al derivarse de la cantidad y diversidad de formas del movimiento.

Pero los movimientos en el hombre son de dos tipos: los “vitales”, puramente biológicos y homogéneos, y los “voluntarios”, también muy semejantes entre ellos, y que definen el campo del deseo. El deseo es, para nuestro autor, el nombre de un conjunto de fuerzas (*conatus*) que tienden a proteger una parte de la naturaleza, individualizándola como ser particular, como individuo. El deseo es signo de vida individual; es lo que individualiza y especifica a un ser. Hay una perfecta coincidencia entre el ámbito del deseo y sus objetos, y los límites del individuo, de su cuerpo, de su vida, de su identidad.

Cada hombre es uno de esos seres delimitados por el deseo que los individualiza; el hombre, en la representación hobbesiana del mismo, aparece ontológicamente encerrado en su amor de sí, contrapuesto mecánicamente a los otros; queda para siempre circunscrito a su deseo de vivir y, por tanto, al deseo de poder, expresión de su independencia y seguridad; queda definitivamente negado para salir de sí, de su individualidad, y elevarse al amor de los otros, a toda aspiración universal. Cuando, como dice en el *Leviatán*, el bien y el mal, la virtud y el vicio, pierden toda objetividad, la moral pasa a ser una máscara de la lucha por la vida:

“Pues las palabras bueno, malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no haya República) o de un representante (cuando la hay), o de un árbitro o juez, a quienes hombres en desacuerdo eligen por consenso, haciendo de su sentencia regla”.

En cierto sentido, Hobbes ha liberado al hombre de la trascendencia, de los deberes para con normas morales, valores y fines impuestos; puesto que sería arbitrario prescribir lo imposible, el hombre hobbesiano es liberado del peso de la moralidad. Su concepto representa un hombre sin más fines que la vida, sin ningún ideal que cumplir, ninguna esencia que realizar, ningún valor que defender; un hombre tan sometido a la necesidad biológica, que queda liberado inclu-

so de los efectos de su tentación de autodeterminarse moralmente, de ponerse a sí mismo fines y perfecciones que trasciendan su solitaria pasión de vivir. El individuo hobbesiano es dramáticamente libre, con esa libertad que brota de su ontológica soledad.

Hobbes, en rigor, ha secuestrado al hombre del mundo, lo ha convertido en una mónada incomunicada, sin más horizonte que lo que ocurre en solitario confinamiento dentro de su cuerpo. Este aislamiento se da ya en la epistemología, según la cual no podemos conocer el mundo sino sólo sus efectos mecánicos en nosotros. Según nuestro autor, sabemos de la existencia del mundo por los fantasmas que produce en nuestros sentidos, pero no conocemos su esencia, ni sus formas, ni su ley, ni su valor; tampoco los otros hombres son gnoseológicamente accesibles. Esta inaccesibilidad gnoseológica del mundo incluye a los otros hombres: nunca accedemos al alma de los otros, a sus sentimientos y pensamientos, lo que incapacita al hombre para la vida moral y comunitaria.

Ese aislamiento ontológico, epistemológico, moral y político del hombre hobbesiano tiene dos efectos relevantes, uno ideológico y otro metodológico. El efecto ideológico se concreta en la defensa de la libertad de pensamiento y de creencias. La tesis de la inaccesibilidad del alma humana le sirve a Hobbes para proteger el librepensamiento, incluidos los ateos, pues al fin nadie nunca puede demostrar su ateísmo, y para condonar toda inquisición, porque nadie accede al alma de los otros. Hobbes fundamenta de este modo la absoluta libertad de la conciencia humana, pues es inútil “*extender el poder de la ley, que no es más que una guía para la acción, a los propios pensamientos y conciencia de los hombres mediante el examen y la inquisición de cuanto opinan*”.

Curiosamente, esa figura del hombre solitario encierra una llamada a la tolerancia

El efecto metodológico se plantea en relación con la posibilidad de una filosofía política o de una ciencia del gobierno, que parecen exigir un conocimiento previo de la naturaleza del hombre. Ya es difícil conocer las reglas de la conducta humana. Por observación apenas se llegaría a conocer exhaustivamente a unos cuantos, pero no tendríamos derecho a generalizar esa experiencia y creer que conocemos al “hombre”. Además, la conducta no manifiesta las intenciones, no revela la mente, con lo cual las causas de los comportamientos y actitudes quedan siempre ocultas. Ante esta situación, Hobbes ofrece una salida metodológica audaz: “Quien ha de gobernar toda una nación, debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad”. Cree que en una lectura secreta de la propia conciencia, sin el enmascaramiento intrínseco a la publicidad de la misma, encontraremos los rasgos comunes a los hombres, esa naturaleza humana ontológicamente igual. Y para los reticentes que sospechen de este método introspectivo, Hobbes lanza un reto escalofriante: “*cuando haya expuesto de modo claro y ordenado mi propia lectura, desbrozando así el camino, sólo necesitarán considerar si*

encuentran o no lo mismo en si propio. Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración”. Él está seguro de que encontraremos en nosotros ese universal “hombre lobo del hombre” que nos describe; nosotros nos resistimos a vernos en él; pero ya nunca sabremos si la irrealidad está en el espejo o en nuestra mirada.

¿Qué refleja el espejo? ¿Cómo ve Hobbes al hombre? Un simple ser natural, un pequeño universo cerrado en sí mismo; un centro de actividad definido por el corazón y orientado a la supervivencia. Todo es movimiento, “*pues el movimiento nada produce sino movimiento*”. La vida es “*movimiento vital*”, identificado por el flujo de la sangre, por la fuerza del corazón; todas las partes del cuerpo tienden a la vida de esa unidad natural; todo está organizado para maximizar el movimiento vital.

Y, junto al “movimiento vital” (meramente orgánico), el deseo, que no es sino “movimiento voluntario”, igualmente orientado a la conservación de la unidad. Deseo y aversión son esfuerzos por vivir y por huir de la muerte; amor y odio son otros nombres del deseo y de la aversión, “*por lo que el deseo y el amor son la misma cosa*”; y bueno y malo, a su vez, son los nombres de los objetos deseados o rechazados, amados u odiados. De esta forma, las categorías morales quedan reducidas a la vida, a lo que potencia o debilita la vida; la moral son las reglas del deseo.

Y no paran aquí las cosas, pues “*el placer (o deleite) es, por tanto, la experiencia o la sensación de lo bueno; y la molestia (o el pesar) la experiencia o sensación de lo malo. Por consiguiente, todo apetito, deseo o amor va acompañado de más o menos deleite, y todo odio y aversión de más o menos pesar y ofensa*”. Y como el placer o la alegría aumentan el “movimiento vital”, que disminuye con el dolor, la pena o la tristeza, el círculo del individuo egocéntrico queda cerrado: sólo se desea y ama lo que potencia la vida, y sólo ello produce placer o alegría, y sólo ello es llamado “bueno”; y a la inversa.

El bien es el nombre moral del deseo. Las demás pasiones son nombres diversos de lo mismo. Hobbes reformula como variantes del deseo todos los fenómenos vitales, así como las pasiones y virtudes. Se llama benevolencia o caridad “*el deseo de un bien para otro*”; “*el deseo de cargos es ambición*”; “*la aversión unida a la creencia en el daño es el temor*”; los celos son “*amor con el temor de que no sea recíproco*”; la “*risa es un aplauso de si mismo*”; la compasión es “*aflicción por la calamidad del otro... y surge al imaginar que puede recaer una calamidad sobre uno mismo*”.

Este mismo egocentrismo convierte todos los objetivos humanos en una escala uniforme de placer dolor. Para Hobbes la vida es lucha por la vida, deseo constante de vivir. La felicidad no se identifica con un estado de satisfacción, sino con un proceso de satisfacción del deseo. Pero la muerte del deseo es la muerte de la vida misma. La felicidad es “*una progresión continua del deseo*”.

A su vez, el deseo de vivir es siempre deseo de poder vivir, deseo de que la propia vida dependa de uno mismo; en otras palabras, deseo de poder. Porque “*el poder de un hombre viene determinado por sus medios reales para obtener un bien futuro aparente*”. Sea un poder natural, que debe entenderse como “*eminencia de las facultades corporales y mentales, como extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza*”; sea un poder instrumental, constituido por todos los medios conseguidos por el poder natural o por la fortuna, como “*riquezas, reputación, amigos (...)*”; lo importante es que los hombres son esencialmente deseo de poder. Ha de ser así, puesto que “*tener siervos es poder*”, pero también “*tener amigos es poder*”; y “*la reputación es poder*”, “*la afabilidad de los hombres ya en el poder es instrumento de poder*”, “*la reputación de prudencia en la conducta es poder*”, “*la nobleza es poder*”, “*la elocuencia es poder*”.

Es impresionante esta imagen hobbesiana del hombre. En el plano epistemológico, encerrado con sus “fantasmas”, sus ideas del mundo que sabe suyas, que reconoce como artificios por él elaborados; aislado gnoseológicamente de un mundo del que sólo sabe su existencia, pero del que ignora su esencia, su forma, su fin o su orden; condenado a combinar ideas, a sumar y restar, produciendo una representación sin más ley que la de potenciar su vida. En el plano ontológico, determinado a amarse a sí mismo y a no tener acceso a los otros por ser incapaz de amarlos; empujado por su naturaleza a ser individuo sin posibilidad de elevarse a lo universal; condenado a ser uno, a ser único. Y en el plano moral, egoísta, incapaz de benevolencia o de solidaridad, de entrega o de amor, insensible a valores y virtudes.

¿Cuál es el rostro de este hombre en el plano político? ¿Puede vivir en comunidad? ¿Qué orden social soporta? ¿Qué idea de comunidad puede corresponderse con este concepto de naturaleza humana?

El estado de naturaleza

La ficción del “estado de naturaleza” en toda la filosofía política moderna juega, sin duda, la función de instancia normativa, regulativa, desde donde juzgar el orden civil. Por eso cada propuesta de república requiere una ficción de “estado de naturaleza” desde donde pensarse y legitimarse. Pero, además, el “estado de naturaleza” juega, al menos en Hobbes, otras dos funciones no desdeñables: resaltar que la ciudad, la sociedad civil, es un artificio construido por todos los hombres y defender que éstos son libres e iguales en la condición natural, lo que debe tenerse en cuenta al describir la condición social de súbditos.

En la metafísica tradicional, la ontología dictaba la moral. El hombre como sujeto moral venía al mundo cargado de deberes: tenía el deber de perseguir su perfección ontológica, su propia excelencia, que estaba escrita en su naturale-

za. En correspondencia, para cumplir esos deberes necesitaba tener ciertos derechos. La vieja tradición de los “derechos naturales” respondía a esa ontología: los hombres tenía derecho a aquello que era necesario para cumplir sus deberes, siendo éstos establecidos por una ley. Los “derechos naturales” en su versión clásica derivaban de una “ley natural” metafísicamente establecida. Se trata de la tradición del “derecho objetivo”.

La tradición aristotélica, hasta Tomás de Aquino, mantiene equivalentes y cerrados los significados de derecho (*ius*) y ley (*lex*). “Derecho” significa “lo que es correcto”, o sea, “lo que es de acuerdo con la ley”. Para Tomás de Aquino, que comienza la teoría de la justicia analizando *ius*, el derecho equivale a la cosa justa, lo que es equitativo. Pero ya Suárez y Grotius distinguirán entre “derecho objetivo” y “derecho subjetivo”, el primero como contenido de la ley y el segundo como facultad, poder o privilegio. De todas maneras, la “facultad” o “poder” era visto como efecto de la “ley”: eran privilegios a la hora de hacer o no hacer algo, es decir, a la hora de los “deberes”. Siempre en la base de todo derecho se situaba un deber fundamental: que lo bueno debe ser hecho y lo malo abolido.

Hasta Hobbes no se invierte con claridad la relación. L. Straus es en esto pertinaz: la clave de Hobbes es el haber distinguido y antepuesto los derechos a los deberes en el hombre. Con ello Hobbes abre las puertas de la modernidad a la teoría del derecho; además, en esta perspectiva se justifican las recientes reivindicaciones de Hobbes como verdadero pionero del liberalismo, al haber puesto en el origen al hombre como sujeto de derechos naturales sin subordinación ontológica alguna, sin referencia a leyes naturales metafísicas.

El “estado de naturaleza” le sirve para poner ese hombre pre-político, radicalmente libre y esencialmente igual. Cuando, en rigor, en el orden histórico, los “individuos” del estado moderno eran resultado de la fragmentación de las comunidades precapitalistas, Hobbes inaugura un discurso sobre la génesis y fundamentos del orden político en la que el punto de partida es la idea de un individuo libre, sin dependencia alguna, sin obligación moral, sin pecado original ni méritos derivados de la creación; un discurso que pone al hombre como artífice del Estado, de la moral, de la justicia, del bien y del mal.

En unas cuantas páginas del *Leviatán* nos ofrece Hobbes su visión de la “condición natural del género humano”. En esa descripción destaca la igualdad: “*La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que a pretender*”. Se trata de una igualdad de poder en el plano biológico y de carácter: las desigualdades físicas son irrelevantes en esa efectiva igualdad de poder, ya que

"aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él".

Y si esa igualdad de fuerzas, de poder, es grande, aun es mayor la igualdad en lo referente a las "facultades mentales", si dejamos de lado las desigualdades fundadas en el dominio del lenguaje, en las artes y las ciencias. En consecuencia, viene a decir Hobbes, "*de esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines*". Y, de esta igual expectativa, nace la inseguridad. Y de la inseguridad procede la guerra, porque la forma más razonable de guardarse de la inseguridad es la anticipación, esto es, "*dominar por fuerza o por astucia a tantos hombres como pueda, hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerlo en peligro*". Y como esa seguridad absoluta es inaccesible, el resultado será la "guerra de todos contra todos", característica del estado de naturaleza. Guerra constante, pues cuando no hay combates hay desconfianza, preparación para la lucha. Y, por tanto, no habrá industria, navegación, comercio, trabajo de la tierra, cultivo de las artes y las ciencias. Sólo habrá "*miedo continuo y peligro de muerte violenta*", "*vida solitaria, pobre, desgraciada, brutal y corta*". Todos desconfiando de todos, protegiéndose de todos, atacando a todos.

Pero en ese estado no tiene sentido hablar de moralidad o de justicia: "*Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia.*" Nadie puede juzgar a los otros; es absurdo acusar a la naturaleza humana. "*Los deseos y otras pasiones del hombre no son en sí mismos pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que la hará.*"

Ese es el estado de naturaleza: un estado de igualdad y de libertad, donde cada uno tiene derecho natural a hacer cuanto desee; su derecho se mide por su poder. Se trata de un estado de cosas en que no tiene sentido hablar de justicia o injusticia: ésta son cualidades relativas "al hombre en sociedad". Los hombres, pues, al instaurar un poder común, al nombrar a quien ha de hacer la ley, en el mismo acto instauran la política y la moral.

La república, asociación contra el miedo

La idea de comunidad política hobbesiana es, como hemos dicho, profundamente deudora de su amor al orden: o, para ser más correctos, de su aversión al desorden. La experiencia del desorden de su época tiene tanta influencia en su pensamiento como la constancia del caos, de las sombras, de la falta de claridad, en el método de la "filosofía moral".

Pero en la base del impulso a abandonar el estado de naturaleza y acceder a la vida civil están las pasiones, que empujan a la vida: “*las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas mediante la industria*”. No es un impulso moral, ni una elección racional de una vida más “humana”; en el fondo de la asociación civil sólo actúa el deseo de vivir. La razón interviene, pero sólo como instrumento: sugiriendo recomendaciones que hagan posible el acuerdo entre los hombres, proponiendo “artículos de paz” o “leyes de la naturaleza”. La razón no prescribe el orden; sólo ofrece modelos de orden a los hombres que, en su huida del miedo, de la inseguridad y de la muerte, desean la vida, el bienestar y la paz.

Hemos de resaltar que las leyes de la naturaleza son, para Hobbes, consejos de una razón al servicio del deseo de vivir, y no prescripciones de una razón que enuncia la voluntad de Dios, el orden natural, la perfección ontológica del hombre o el sentido de las cosas. La ley natural es un “precepto de la razón” que manda a los hombres cuanto favorece su vida y les prohíbe cuanto va contra ella. Así, la ley se opone al derecho, que es libertad indeterminada, al poner límites a la libertad, o mejor, al determinarla. La ley se opone al deseo infinito e indeterminado, determinándolo igualmente.

Veamos ya las recomendaciones de la razón. El primer precepto o “regla general de la razón” es que:

“todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla debe entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra”.

La razón no aconseja nada contra la naturaleza humana, no prescribe un deber trascendente; se limita a obedecer el mandato del deseo, calcular la vía de optimización del mismo y recomendar la paz siempre que sea posible. Y la mejor prueba de que la paz no es propuesta como valor en sí, sino como instrumento o condición máximamente favorable para la vida, es que no recomienda la paz a cualquier precio, sino que determina el ámbito de su valor: en la medida en que sea posible. Cuando no lo sea, el consejo de la razón es el de procurar la mayor destreza en las técnicas de la guerra. Por tanto, la primera y fundamental ley de la naturaleza es “buscar la paz”, pagando por ella el precio de renunciar al derecho natural; pero, si no es posible, la razón aconseja “defendernos por todos los medios que podamos”, pues tenemos derecho a ello.

Esta primera ley de la naturaleza incluye a todas las demás, que son algo así como sus corolarios. La segunda ley o precepto es:

“que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto

como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres, como consentiría a otros hombres contra él”.

Esta ley aconseja “renunciar al derecho”, es decir, a la libertad de usar el propio poder para limitar la libertad de otro. La paz cuesta la renuncia al derecho natural, la renuncia a la libertad; y Hobbes aconseja pagar ese precio por ella.

Esta ley fundamenta el pacto social y establece sus límites. El pacto, o transferencia de derechos, es un pacto de renuncia de cada individuo con los demás; todos pactan, menos el soberano, que queda en situación de estado de naturaleza, con todos sus derechos naturales indemnes. El pacto es para Hobbes la condición de posibilidad de la vida en paz. Por eso indicará que la validez del pacto no depende de la “virtud” de los contratantes, ni de las condiciones externas al mismo. Por eso es válido el pacto con los herejes, o el pacto arrancado por miedo. Los únicos pactos no válidos son aquellos que van contra la razón de ser de los pactos, es decir, contra el impulso de vida. Por ejemplo, no es válido un pacto en el que un hombre se comprometiera a no defenderse a sí mismo o a acusarse a sí mismo.

Las otras leyes de la naturaleza, exceptuando la tercera, que funda la justicia, y que la analizaremos posteriormente, tienen menor importancia y todas ellas, deducidas de las anteriores, no pasan de ser llamadas a la conveniencia de la renuncia al derecho natural como precio para conseguir la paz, es decir, el objetivo de ese mismo derecho. Como se ve, los preceptos de la razón no van más allá de proponer una asociación para el intercambio y la convivencia de individuos incapaces de compartir otra cosa que el miedo. En tanto que racionales, estos preceptos serán débiles, incapaces de hacerse oír en el estado de naturaleza, imperio de la pasión y el deseo.

Pero Hobbes niega con radicalismo cualquier esperanza humana en la fuerza de la razón. El pacto social se fundamenta en el deseo de vida, en la necesidad de paz; la razón sólo pone la forma apropiada. Por eso la instauración de la república requiere la instauración de un poder que, garantizando la paz y la vida, sea más fuertes que las pasiones inmediatas que conducen a la guerra. Puesto que los hombres “aman naturalmente la libertad y el dominio sobre los otros”, sólo aceptarán la renuncia, el pacto, es decir, entrar a formar parte de una república, para “cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa”. Esto quiere decir que las leyes de la naturaleza, los preceptos de la razón que aconsejan la paz, los pactos, la justicia, la modestia, la misericordia, la imparcialidad, la equidad, etc., al ser contrarios a las pasiones humanas, no tendrán éxito. Estos preceptos sólo surtirán efectos en otras circunstancias, cuando la razón sea capaz de generar unas pasiones contrarias y más fuertes que neutralicen los deseos egoístas. Es decir, ese deseo de poder

que en el fondo es miedo a perder la vida, que se ve potenciado por la precariedad de todo poder personal, sólo puede ser controlado por un temor a perder la vida más fuerte que el primero. Y eso es lo que funda el pacto político: la instauración de un poder capaz de infundir un temor tal que anule los otros. “*Sin la espada los pactos no son sino palabras y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre*”. La presencia de ese poder y su carácter ilimitado son la mayor garantía de paz, al impedir que nadie pueda soñar con poder burlarlo.

Formalmente, el pacto político consiste en la transferencia por cada uno de sus derechos a “un hombre o a una asamblea de hombres” tal que, reuniendo en sí el poder de todos, sea capaz de “reducir todas las voluntades... a una voluntad”. Se crea así una comunidad política en sentido fuerte, pues, como dice Hobbes, no se trata de mero “consentimiento o concordia”, sino de la creación de una nueva “persona”, cuya voluntad y poder es la “verdadera unidad” de las voluntades y poderes de cada uno de sus miembros. Esta comunidad política, llámesela “república” o “ciudad”, es el “Leviatán” o “Dios mortal”, es nuestra garantía de paz y defensa, pues “administra tanto poder y fuerza que por el terror que inspira resulta capacitado para formar las voluntades de todos”.

Sin duda alguna es una comunidad del miedo. Hobbes no oculta, coherentemente, que los hombres no pueden amar la ley, ni la justicia, ni a los otros, que su naturaleza le condena a ser individuo, a relacionarse con el mundo como individuo en lucha por la sobrevivencia; es decir, que los hombres nunca acceden a una naturaleza social, sino que simplemente aceptan por miedo vivir sin sus derechos, sin más libertad que la que el soberano les concede.

La justicia o cumplir la ley

1. La justicia como virtud social.

Al describir el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, Hobbes señalaba que tal situación implica que “*nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar*”. Este primer acercamiento hobbesiano a la concepción de la justicia nos revela una tesis de gran importancia: la justicia, como las demás virtudes éticas, es cosa de la ciudad. Fuera del orden social la moralidad no tiene sentido; por tanto, la moralidad es una conquista humana, una producción de los hombres.

Esta tesis, ya bien establecida por Maquiavelo, y que tanto horroriza a los amantes de absolutos, es en el fondo el distintivo de la modernidad. Liberar a los hombres es, en sentido radical, eliminar cualquier trascendencia a la que deban someterse o adecuarse, sea ella un orden ontológico, axiológico o lógico; liberar a los hombres equivale a declararles sujetos en lo moral, en lo político o en lo epistemológico; es, definitiva, declararles legisladores de la conciencia, de

la ciudad y del mundo. “*Donde no hay ley, no hay injusticia*”, dice Hobbes; y la ley, ya lo hemos visto, la ponen los hombres al hacer la república.

Pero los modernos no se liberaron fácilmente del lenguaje y de los conceptos tradicionales; fueron necesarios más de dos siglos para acceder a la conciencia ilustrada, para llevar a cabo una revolución semántica que pasaba por la deslegitimación de la “naturaleza” (derecho natural, moral natural, religión natural) como referente al servicio de una ontología práctica. Hobbes, como moderno, lleva a cabo la tarea de “desnaturalización” de la justicia (como antes había desnaturalizado la ley, la ciudad, la moral) para hacer de la misma una cosa de los hombres, de la ciudad:

“La justicia y la injusticia, dice Hobbes, no son una facultad ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad”.

La justicia se refiere a las relaciones entre los hombres; pero no a las relaciones naturales (estado de naturaleza), sino a las artificiales o convencionales (relaciones civiles); en rigor, apunta ya Hobbes, la justicia se refiere a las relaciones de intercambio entre los hombres en el marco de la ley. Donde no hay ley, no hay propiedad; donde no hay propiedad, no hay intercambio. El intercambio, la propiedad, la ley, son elementos de la sociedad. Si en sentido ordinario la justicia se define como “*la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*”, sólo donde hay mío y tuyo, donde hay propiedad, en definitiva, donde hay sociedad, tiene sentido hablar de justicia; sólo en la república “*los nombres justo e injusto pueden aceptarse*”.

La justicia, pues, tiene su ámbito en la sociedad y su función en la regulación de las relaciones de intercambio, en la regulación de la propiedad. La relación intrínseca entre justicia, propiedad y sociedad es una característica del pensamiento político y moral de la modernidad, de la sociedad burguesa; de manera progresiva y definitiva la justicia deja de referirse a un “modo de ser”, a una “virtud”, para reducirse a una “norma”, moral o legal, que regula la propiedad, sobre la base del criterio del respeto a los derechos, o al bien público, o a la felicidad general o a la estabilidad social.

2. *La justicia como cumplimiento de los pactos.*

Establecida la tesis del carácter no natural, “artificial”, de la virtud de la justicia, hay que precisar su contenido. Una vez establecida la primera y fundamental ley de la naturaleza, que nos aconseja “buscar la paz” y, si no es posible, “defendernos por todos los medios a nuestro alcance”; y una vez que ha sido formulada la segunda ley de la naturaleza, que al aconsejar la renuncia a los derechos naturales, en determinadas condiciones, fundaba los contratos,

Hobbes aborda el tema de la justicia por vía negativa, caracterizando la injusticia. Define como acto injusto el no conforme a derecho, el acto *sine iure*. Obviamente, no hace falta insistir en que tal acto sólo tiene cabida en la sociedad, pues en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a todo; en la sociedad, en cambio, por haberse fundado sobre la renuncia a los derechos naturales (o parte de ellos) y haber quedado sometido a la ley, a la voluntad del soberano, la injusticia es posible; sólo en sociedad es posible actuar *sine iure*.

Pero ¿qué significa, en el fondo, actuar *sine iure*? En realidad es actuar como si se tuviera derecho cuando en rigor no se tiene, o sea, actuar como si no se hubiera transferido ese derecho. Ahora bien, como ese derecho se transfirió libremente en el pacto, actuar como si no se hubiera renunciado a él es ir contra el pacto, contra la decisión libremente adoptada, lo cual equivale a una contradicción consigo mismo, a un absurdo: lo que se mantuvo al principio, se rechaza ahora; lo que antes se quería ahora ya no se quiere. La injusticia, de este modo, queda definida como incumplimiento de un pacto libremente aceptado, y su estatus es, en el orden práctico, equivalente al de una contradicción en lo teórico. A la inversa, la justicia queda indirectamente definida como cumplimiento de los pactos, y su estatus es el de la coherencia en la acción.

Las circunstancias de la justicia

Si es así, las normas de justicia son válidas en la medida en que lo sean los pactos; las condiciones de validez de éstos son las circunstancias de la justicia. La primera condición de validez de los pactos es la ausencia de perversión. En la medida en que el pacto es libre, incluso aunque haya sido arrancado por miedo o engaño, será válido siempre que el resultado no sea perverso, no vaya en contra del fin que persigue el pacto; cuando hay efecto perverso, no hay injusticia en el incumplimiento, porque el pacto no será válido. Pues, si todo contrato es “*transferencia mutua de un derecho*”, siendo la renuncia a un derecho “despojarse a sí mismo de una libertad”, no todos los derechos son alienables. Hobbes cita fundamentalmente dos circunstancias que invalidan el pacto: cuando el mismo implica que una de las partes renuncie a autodefenderse o sea forzada a autoinculparse. En tales casos, la validez del pacto equivaldría a obligarle a ir contra su autoconservación, y tal pacto sería perverso. En consecuencia, las dos primeras circunstancias de la justicia, que hacen obligatorios los pactos, son que no nieguen la autodefensa ni exijan la autoinculpación. De hecho, estas circunstancias han sido recogidas como derechos en nuestras constituciones democráticas.

Una tercera circunstancia, ésta de carácter general, que invalida el pacto y que, en consecuencia, absuelve de toda injusticia, es la inseguridad o, expresada de forma general, el “estado de naturaleza”. Conviene precisar aquí que el “estado de naturaleza” no refiere tanto a una condición primitiva, cuanto a una

tentación siempre presente en la sociedad civil: la tentación de no cumplir la ley, de recuperar el derecho y la libertad naturales. Cuando en un orden civil el poder político común se ve impotente para mantener el orden, el pacto, los hombres se desplazan al estado de naturaleza. Cada sociedad es, en definitiva, un equilibrio desigual e inestable entre el estado de naturaleza y el orden político.

Pues bien, si en un momento determinado una sociedad ve debilitado su poder político e incrementada la condición natural, Hobbes considera que dicha circunstancia no es lugar de la justicia, pues en la inseguridad los contratos no son válidos. Un pacto impuesto por miedo o aceptado por indigencia, es legítimo para nuestro autor; en cambio, un pacto deja de ser legítimo cuando las circunstancias hacen dudar de su cumplimiento por alguna de las partes:

"los pactos de confianza mutua, en los que se teme el incumplimiento por cualquiera de las partes, son inválidos; aunque el origen de la justicia sea la celebración de pactos, no puede, sin embargo, haber realmente injusticia alguna hasta que la causa de aquel temor sea apartada, lo que no puede hacerse mientras los hombres estén en la condición natural de guerra".

Lo que equivale a decir que los pactos en estado de naturaleza, o en una sociedad sin autoridad, sin soberanía efectiva del poder político, no son válidos, pues la desconfianza existe donde no existe un poder que obligue a cumplirlos. Sólo la instauración y la hegemonía de un estado fuerte, de un poder político coactivo y temido, hace que los pactos sean legítimos; en otras palabras, sólo los pactos en la república son válidos y lo son en tanto que la república implica la existencia de una fuerza que obliga a cumplir los pactos.

Debemos llamar la atención sobre un aspecto, en sí problemático. Aunque Hobbes no insista en ello, creemos que se refiere a la "desconfianza" no en su sentido psicológico, subjetivo, tal que podría coexistir con la república; sino en un sentido objetivo, razonable. Es decir, siempre podemos sospechar de la voluntad del otro para cumplir el pacto, especialmente de la voluntad futura; pero en tanto exista una autoridad, una ley, un soberano, con fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, la desconfianza subjetiva no nos exime de nuestra obligación libremente adquirida; en "estado de naturaleza", es decir, en circunstancias sociales en que la ley no tiene fuerza para imponerse, esa desconfianza deviene razonable y es efectiva.

La tercera ley de la naturaleza enuncia precisamente "*que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*"; por eso Hobbes considera esta ley fuente y fundamento de la justicia. Esta se predica de las acciones de los hombres -y de los hombres mismos, como veremos- en relación con sus pactos válidos. "*La injusticia no es otra cosa que el no cumplimiento del pacto; y todo aquello que no es injusto es justo*".

Justicia y utilidad

Un rasgo a destacar de la concepción hobbesiana de la justicia es el carácter utilitario de la misma. En el fondo, la adecuación de la justicia a la utilidad es una exigencia de la racionalidad. Hobbes así lo entiende, esforzándose en demostrar que la justicia así definida, como cumplimiento de los pactos, no va contra el interés. Para ello insiste en cómo las circunstancias de la justicia o condiciones de validez de los pactos se determinan siempre por su relación con la conservación y el bienestar de los individuos:

“La justicia, es decir, el cumplimiento de lo pactado, es, por tanto, una regla de razón por la que se nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida; y es, por consiguiente, una ley de la naturaleza”

La justicia se identifica con la utilidad; pero la utilidad la expresan los pactos, que recogen los verdaderos intereses de los hombres, y cuyas condiciones de validez preservan de cualquier desviación de esta función.

Justicia conmutativa, justicia distributiva

Junto a la dimensión utilitarista, otro rasgo destacable de la justicia en Hobbes es la finura con que reduce la justicia a la propiedad. En el fondo está pensando la justicia para una comunidad de comerciantes, que sólo comparten el miedo a la ley. Esta perspectiva destaca cuando redefine los conceptos clásicos de “justicia conmutativa” y “justicia distributiva”, liberándolos de todo residuo trascendental y adaptándolos a esta idea de la justicia como cumplimiento de los pactos. La justicia conmutativa, en su acepción clásica, hace referencia a la “igualdad de valor de las cosas intercambiadas” y la justicia distributiva a la “distribución de igual beneficio a hombres de igual mérito”. Hobbes ironiza sobre la ingenuidad de tales ideas. No encuentra razones que obliguen a considerar injusto vender más caro de lo que compramos; menos aún dar a un hombre más de lo que merece. Para una sociedad mercantil, liberada de todos los residuos teológicos que penalizaban ciertas ganancias y ciertas actividades económicas; para una sociedad de individuos propietarios que no han renunciado a engañarse, sino a usar la fuerza, o tomarse la justicia por su mano; para tal sociedad exigir como intercambio justo el de igual valor es una perversión. En su sociedad mercantil, la justicia conmutativa, como dice Hobbes, “*es la justicia de un contratante*”. Y la justicia de un comerciante no consiste en intercambiar según una regla de igual valor (ni de uso ni de cambio), sino según la regla del sujeto contratante: cumplir los pactos de compra-venta, de arrendamiento, de trueque, de préstamos... En la nueva sociedad lo único vinculante es lo que los individuos pactan; no existe en ella una norma moral o de justicia trascendente a la que ceñir la conducta.

Algo similar ocurre con la justicia distributiva. En el fondo, Hobbes considera los "méritos" algo tan metafísico y atípico en el mercado como los "valores". El mérito del mercado se determina a posteriori, por el éxito. ¿Por qué habría de ser más meritaria la inteligencia, la verdad, la honestidad o el esfuerzo que la belleza, la audacia, la astucia, la retórica, las influencias o la fortuna? Al fin, todas son formas del poder. Una sociedad de mercado, de individuos contratantes, no tiene ninguna otra norma ética de distribución que la de la libertad del mercado, la de la libre contratación de los individuos. Por tanto, la justicia distributiva debe reformularse; su función no es la de distribuir conforme al mérito, sino la de favorecer la distribución del mercado. Cuando esta falla, y dos contratantes se disputan la posesión de algo, es la hora de la justicia distributiva: "La justicia distributiva es la justicia de un árbitro, el acto de definir lo que es justo".

Aquí también la fuente de la justicia son los contratantes; en la comunitativa lo justo es lo que acuerdan; en la distributiva lo justo es lo que decide un árbitro que goza de la confianza de ambos, que ambos han elegido. No es que el juez sea tal porque elija lo justo; sino que justo es lo que elige el juez: y es justo porque los contratantes afectados lo han decidido así, le han nombrado juez. Hobbes acentúa con fuerza el carácter "artificial", de puro convenio, de la justicia. De esta forma queda perfectamente diseñada la justicia de la sociedad mercantil, ligada a los pactos, naciendo del comercio y para el comercio, obra de individuos contratantes y para regular sus contratos. Ni siquiera contiene ese halo de "interés mutuo" que posteriormente se le dará; Hobbes, como es habitual en él, ha descrito la realidad con una sinceridad que avergüenza a muchos que prefieren disfrazarla con añadidos complementarios. Ha dicho que la justicia es cosa de los hombres; y como los hombres que él concibe son comerciantes, individuos aislados sin más relación que la del intercambio para la sobrevivencia, la justicia será la regla que facilite el mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bermudo, J. M., (1965)

"Hobbes Studies" AA.VV. (a cargo de K.C. Brown), Londres, Blackwell - Cátedra Filosofía Política. Facultad de Filosofía [Universidad de Barcelona]

Goldsmith, M. M. (1969)

"The Logic of Leviathan", The Clarendon Press, Oxford.

Macpherson, (1958)

"The Political Theory of Possessive Individualism", Londres (Hay traducción castellana en Barcelona, Fontanella, 1979).

Molesworth, Sir William (Ed.), (1839/45)

"The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury" (11 vols.) y "Thomas Hobbes". Malmesburiensis Opera Philosophica, quae latine scripsit omnia (5 vols.), John Bahn, Londres.

Pacchi, A., (1971)

“Introduzione a Hobbes”, Laterza, Bari.

Polin, R., (1953)

“Politique et philosophie chez Hobbes”, PUF, París.

Strauss, Leo, (1952)

“The Political Philosophy of Hobbes”, University of Chicago Press.

Taylor, A E., (1938)

“The Ethical Doctrine of Hobbes”, en: *Philosophy*, XIII, pp. 406-424.

Tonnies, F., (1986)

“Hobbes, Leben und Lehre”, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart (Hay traducción castellana en F C E).

Warrender H., (1957)

“The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation”, Clarendon Press, Londres .

Watkins, J.W.N., (1965)

“Hobbes's System of Ideas”, Hutchison, University Library, Londres (Hay traducción castellana en Doncel).