

3. OBEDIENCIA, DESOBEDIENCIA AL PODER Y VIDA BUENA EN LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE HOBBS

José Manuel Panea Márquez
Universidad de Sevilla

Es responsabilidad del soberano hacer buenas leyes.
Pero ¿qué es una buena ley?
HOBBS, *Leviatán*, XXX.

El tema de la obediencia y, por tanto, la cuestión de la desobediencia al poder es un asunto bien antiguo. En la tradición de nuestro pensamiento occidental cabe remitirse, por ejemplo, a obras emblemáticas como la *Apología de Sócrates*, el *Critón* o, si lo preferimos, a la *Antígona* de Sófocles, e incluso al *Ajax*¹, por citar sólo algunas. En estas obras asistimos a una interesante reflexión sobre la importancia de la ley para la ciudad y, por tanto, para el individuo mismo. Ley que, sin embargo, por su carácter no sólo posibilitador de la convivencia, sino también por su dimensión coercitiva, no siempre cuenta con el beneplácito de sus destinatarios. La polémica, entonces, está servida, pues se plantea la cuestión de hasta qué punto los individuos tienen que someterse a una ley con la que no están de acuerdo y que, sin embargo, va a sancionarlos si no observan su cumplimiento. Ni que decir tiene que con estas obras se iniciaba un largo debate en torno a las razones de la obediencia y de la desobediencia al poder, debate que sigue vivo en nuestros días. Pero no cabe duda de que en el largo e intenso recorrido histórico-filosófico de

1. Nos hemos ocupado de este asunto en «Ética y tragedia. A propósito del *Ajax* de Sófocles», *Thémata, Revista de filosofía*, nº 16, Sevilla, 1996, págs. 147-164.

dicho asunto hay un punto álgido, según nuestro parecer, en el que merecería la pena detenernos, aunque si bien no para instalarnos en él, sí para repensar con él y a partir de él las cuestiones que la problemática de la obediencia al derecho hoy pudiera suscitarlos. Tal momento culminante de la reflexión filosófico-política en torno a la cuestión de la obediencia creemos que lo ocupa en liderazgo absoluto el pensamiento filosófico-político de Thomas Hobbes (1588-1679). Y ello no sólo por la brillantez y extensión de sus análisis, sino porque, nos atreveríamos incluso a decir, el problema de la obediencia al poder es el tema por excelencia en su obra teórica. Las razones filosóficas por las que Hobbes llegó a centrarse casi en exclusiva en semejante cuestión, pues todos su rodeos teóricos nos llevan a dicho asunto², son bien conocidas: su intención de preservar la *paz* como *conditio sine qua non* para que pueda darse la *vida* en su más amplio y pleno sentido³. Y las razones por las que Hobbes se sintiera tan volcado en este asunto, a saber, el de la preservación de la paz, quizás fueran, además de por coherencia con su cosmovisión filosófica del hombre y del mundo, de índole psicológica o biográfica⁴. Tal vez su afán por vencer al *miedo* en *todos* sus frentes, pues éste se constituye en una seria amenaza para la vida de cualquier hombre, le condujo, en el terreno de la filosofía política, a encontrar el modo de tapar los resquicios por donde pudiera filtrarse. Y, sin duda alguna, la despro-

2. En efecto, si leemos el «Repaso y Conclusión» de su *Leviatán*, ed. de C. Mellizo, Madrid, Alianza editorial, 1989, pág. 547, allí nos dice que pretende con su obra frenar «los desórdenes de la hora presente». Este desorden, nos dirá Hobbes, es en parte motivado por hacer de los asuntos públicos cuestiones donde rige la mera conciencia privada. Contra este punto de vista se dirige el capítulo XXIX de su *Leviatán*.

3. Basta para entender a Hobbes el siguiente texto en el que, ejemplarmente, expone a qué queda reducida la vida en tiempos de guerra: «Por tanto, todas las consecuencias que se derivan de los tiempos de guerra, en los que cada hombre es enemigo de cada hombre, se derivan también de un tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y su habilidad para conseguirla. En una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consiguientemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.» *Leviatán*, XIII, págs. 107-108.

4. Para una información detallada al respecto, cfr. Tönnies, F., *Hobbes: vida y doctrina*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

tección del individuo frente a los otros, o frente al poder constituido, no deja de ser un lugar por donde el miedo hace sus estragos, y de aquí que Hobbes se cuidara mucho de establecer las condiciones para mantenerlo a raya, si queremos decirlo de este modo. No es de extrañar, pues, que apreciemos una proporcionalidad entre el peligro con el que el miedo acecha nuestras vidas y el afán de protegernos frente a todo aquello que lo alimenta, y que, por tanto, nos convierte en fáciles presas. Y tal vez si atendemos a esta proporcionalidad, el pensamiento hobbesiano no nos parecerá tan obsesivo en cuanto a la preservación del poder, ni tan excesivo como a veces se ha querido ver.

Pero un autor tan interesado, como es Hobbes, en la *obediencia* no lo estará menos en dar cuenta de las razones de la *desobediencia*, aun cuando esto lo haga un tanto de paso y, cabría decirlo así, como de puntillas. Y ello porque parece obvio que lo que Hobbes tenía en mente era fundamentalmente el problema de la obediencia, pues la desobediencia al poder, bien que se produjera por la falta de comprensión de los ciudadanos acerca de la necesidad que tiene la ley de ser obedecida⁵, bien por la discrepancias en relación a si la ley tenía o no por encima una instancia de otro orden que la sometiera a condiciones en cuanto a su cumplimiento⁶, el caso es que la desobediencia, salvo en las excepciones que Hobbes contempla, genera, como tal actitud, una fuente

5. Son numerosas las referencias en la obra hobbesiana al papel que tienen las Universidades, y a las doctrinas que deben impartir, o, mejor dicho, que tendrían que *evitarse* a toda costa. En concreto, será la doctrina de la desobediencia civil su auténtico caballo de batalla. Y toda su filosofía política podría leerse en esta clave, ya que de la desobediencia civil se extrae como consecuencia, para Hobbes, el desmantelamiento del orden social, con el nefasto resultado del mayor de todos los males: la muerte y su mejor aliada, la guerra. Pero para un racionalista como Hobbes, el problema no es tanto la discrepancia teórica, sino su utilización no serena en aras de la perturbación de la paz social. Una buena muestra de que la censura hobbesiana no iría tanto contra el avance de la razón, sino más bien contra su utilización cuando pone en peligro la paz social, es sin duda la que encontramos en *El ciudadano*, Madrid, Debate-CSIC, 1993, ed. de J. Rodríguez Feo, VI, 11, nota 2, págs. 59-60. Y un texto ejemplar nos parece el siguiente: «Un Estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer del error, ni alterar la mente de quienes creen tener más razón.» Hobbes, Th., *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992, ed. de M.A. Rodilla, pág. 82.

6. El propio Hobbes se refiere a este problema cuando escribe: «Si no hubiese habido primero la opinión, extendida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey y los lores, y la Cámara de los Comunes, el pueblo no hubiera llegado nunca a dividirse y a caer en la presente guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre los que disentan acerca de la libertad de religión.» *Leviatán*, XVIII, pág. 152.

inacabable de conflictos y de inestabilidad social que termina, en no pocas ocasiones, dando paso a enfrentamientos y guerras civiles. La paz social se ve comprometida seriamente si cuestionamos el principio de obediencia a la ley. Y esto lo sabía perfectamente Hobbes, quien tenía a *Behemoth* (el monstruo de la destrucción y la devastación, excelentemente ejemplificado en la guerra civil inglesa)⁷ bien presente cuando sienta las bases para la instauración de un Estado racional que organice y posibilite la convivencia pacífica. Y tal es, como de sobra sabemos, el objetivo primero y último de su obra maestra, *Leviatán*.

En efecto, Hobbes procurará, por todos los medios, excluir la desobediencia al soberano y a la ley, al ser para él la fuente primera de conflictividad social. Y, sin embargo, esta preocupación por la paz social, este interés suyo por el *orden*, en definitiva, jurídica y políticamente asegurado, posibilitador del comercio, de las artes, del pensamiento y del bienestar de la ciudadanía⁸, y sus recelos, pues, para con la desobediencia, no significan ni que la ley tenga que ser obedecida *sin más*, es decir, sin imponerle ningún tipo de condiciones a la misma⁹, ni que el soberano

7. Para este asunto remitimos al amplio desarrollo que encontramos del mismo en su *Behemoth*.

8. Cfr. *Leviatán*, XIII, págs. 107-108.

9. Estamos, sin duda, ante un asunto polémico, porque con facilidad se le atribuye al Soberano un poder arbitrario. Pero no es esto lo que tiene nuestro autor en mente cuando escribe: «Es responsabilidad del soberano hacer buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? Cuando digo una buena ley, no quiero decir una ley justa, pues ninguna ley puede ser injusta. La ley es hecha por el poder soberano, y todo lo que es hecho por este poder es corroborado por el pueblo, y éste lo toma como suyo. Y lo que cada súbdito acepta como propio de esta manera, no puede ser calificado de injusto por nadie. Sucede con las leyes del Estado lo mismo que con las reglas del juego: que lo que todos los jugadores acuerdan entre ellos, no es injusticia para ninguno. Una buena ley es aquello que es *necesario* para el *bien del pueblo*, y, además, *claro e inequívoco*.» *Leviatán*, XXX, pág. 276. Pero, además de tener la ley que estar orientada clara e inequívocamente al bien del pueblo —es decir, sin que pueda prestarse a argucias retóricas—, Hobbes hace una distinción muy interesante entre justicia y equidad. Así, en *Diálogo entre un filósofo y un jurista* leemos la siguiente apreciación: «En una ley estatutaria, hecha por hombres, puede muy bien encontrarse iniquidad pero no injusticia». *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos*, ed. de M.A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 24. Para Hobbes no hay ley injusta porque la justicia no es algo anterior a la ley, como si fuera un criterio para juzgarla; la ley es anterior a la justicia, por eso la ley es el criterio de lo justo. Pero esto no significa que toda ley esté exenta de examen racional, porque la ley, si no es de conformidad con los dictados de la razón, estaría promoviendo la iniquidad, y no sería una buena ley. Dicho en otras palabras, no hay ley injusta para Hobbes, pero esto no significa que toda ley sea de hecho una buena ley, es decir, que sea un espejo donde pueda reconocerse la equidad y el resto de los dictados racionales.

no tenga algún tipo de *restricciones* en el ejercicio del poder¹⁰, ni que los individuos no encuentren algunas causas para retirar su obediencia debida al soberano, y, por tanto, para *desobedecer* sus mandatos. Dicho de otro modo, el que las razones para la obediencia fueran no sólo de peso en la obra de Hobbes, y, por ser la motivación primera, ocuparan la mayor extensión en la misma, no significa que Hobbes no se cuidara mucho de matizar las condiciones para esa obediencia, e incluso de sugerir situaciones en las que estaría disculpada. Creemos, por consiguiente, que si no tenemos muy en cuenta estas consideraciones, tanto por lo que respecta a la obediencia, como por lo que respecta a la desobediencia, la hobbesiana obsesión¹¹ por aquélla podría atrofiarse y degenerar en una percepción de la misma radical y distorsinada, en la que no sólo perde-

10. Basta con leer el siguiente pasaje donde Hobbes habla de cómo el soberano ha de someterse a los dictados de la razón (ley natural): «Es verdad que todos los soberanos están sujetos a las leyes de naturaleza, pues dichas leyes son divinas y no pueden ser derogadas por ningún hombre ni por ningún Estado.» *Leviatán*, XXIX, págs. 259-260. No nos parece admisible, pues, decir como hace N. Bobbio, que el soberano puede violar las leyes naturales; más aún, para Bobbio, el poder del soberano es ilimitado tanto con respecto a las leyes naturales, como respecto al derecho de los súbditos. Y es que, en definitiva para Bobbio, «[...] una vez erigido el Estado, las leyes naturales no tienen razón de ser.» Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma, 1990, pág. 177. Pero este comentario no puede dar cuenta de numerosos textos en los que Hobbes intenta convencernos de que el soberano ha de procurar sintonizar la ley positiva con los dictados de la razón, o ley natural. Es cierto que, como hemos visto, no hay ley injusta, según Hobbes, porque al igual que con las reglas del juego, lo que acuerdan los jugadores no es injusto para ninguno, según nos decía nuestro autor en un texto citado más arriba. Pero ello no implica que la ley no pueda carecer de equidad, y ello la convierte en una mala ley, sencillamente porque no ha respetado los dictados de la razón y no ha buscado el bien del pueblo, como ya hemos visto.

11. Esta obsesión, por llamarla así, parte de su concepción realista —que no pesimista— de las relaciones humanas. En efecto, nos dice muy significativamente: «Si pudiéramos suponer una gran multitud de hombres capaces de regirse mediante la observancia de la justicia y de otras leyes de la naturaleza, sin necesidad de un poder común que los mantuviese atemorizados, podríamos así mismo suponer que la humanidad entera sería también capaz de hacerlo. Y, en ese caso, ni el gobierno civil, ni el Estado serían necesarios en absoluto, ya que habría paz sin necesidad de tener que recurrir al sometimiento». *Leviatán*, XVII, pág. 143. Cfr. también *El ciudadano*, I, 2, págs. 14-17. Pero tal no es el caso, y el poder político resulta ineludible. No obstante, merece la pena traer aquí el atinado comentario que hace I. Berlin: «Pero Hobbes no dice que todas las leyes tengan que ser duras. Esto es un error. Aunque se lo haya interpretado así, Hobbes no quería ni crueldades ni opresión. Lo que quería eran leyes rigurosas, pero sólo lo absolutamente imprescindibles para mantener el orden público.» Cfr. Berlin, I., *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya - Mario Muchnik, 1993, pág. 90. A lo que añadiríamos nosotros, y no sólo para mantener el orden, sino para que los ciudadanos puedan *vivir bien*.

ríamos interesantes matices, sino que además asistiríamos a una lectura sesgada e injusta del propio Hobbes. Que nuestro autor esté, pues, plenamente convencido de la necesidad de la obediencia al poder no hace de este asunto una cuestión inobjetable y sin condiciones.

Empezaremos por la cuestión de la obediencia, para analizar luego los supuestos, muy restrictivos, desde luego, en los que la desobediencia estaría legitimada. Pero es, creemos nosotros, en este horizonte de comprensión de los argumentos de la obediencia donde se hacen perfectamente inteligibles los argumentos para la desobediencia.

En primer lugar, habría que decir que Hobbes es un decidido defensor de la *razón* en el orden filosófico, empeñado en dar explicaciones de los acontecimientos, y que éstas se basen en definiciones claras¹², teniendo su punto de apoyo en la experiencia. Pero, igualmente, tal defensa de la razón se verá plasmada en el ámbito político, donde pretenderá que sea ésta¹³, y no la barbarie, desatada por el irrestricto conflicto de las pasiones, quien asuma el protagonismo, pues de lo que se trata, ante todo, es de preservar la propia vida frente a toda amenaza externa. Para nuestro autor, como lo ha destacado muy bien Norberto Bobbio, la *vida* es el *summum bonum*¹⁴. Este dato pudiéramos pasarlo por alto, pero en tanto en cuanto el hombre es un ser vivo, y en tanto que es un cuerpo viviente, y no una enteleguía, la encarnación de la razón en la corporeidad¹⁵ es la que determinará también el ámbito de lo que será considera-

12. El hombre, nos dice Hobbes, es superior a todos los animales porque es capaz de investigar las consecuencias de aquello que concibe. Pero este privilegio, nos dice, se ve mermando por otro: el de caer en el absurdo, algo que hace con frecuencia. Y de aquí la importancia de las definiciones y de que nuestros razonamientos tengan un apoyo en la experiencia. Cfr. *Leviatán*, V, pág. 45.

13. Como sabemos perfectamente, hay en el hombre pasiones insociables, que nos llevan al conflicto con los otros. Pero las pasiones que conducen a la insociabilidad pierden la batalla contra las pasiones que anhelan la paz y la seguridad, siendo en favor de éstas para quien la razón va a ponerse a trabajar y a encontrar los preceptos que nos han de conducir a aquélla. De aquí que escriba: «Y hasta aquí, lo que se refiere a la mala condición en la que está el hombre en su desnuda naturaleza, si bien tiene una posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones, y, en parte, en su razón. Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas para vivir cómodamente, y la esperanza de que, en su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo.» *Ibid.*, XIII, pág. 109.

14. Cfr. Bobbio, N., *op. cit.*, pág. 53.

15. En este sentido hay a nuestro entender un texto paradigmático en el que nos dice Hobbes: «La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma

do por Hobbes razonable y legítimo. La filosofía política hobbesiana es una biopolítica porque arranca de nuestra realidad humana inscrita en una realidad inaplazable: el cuerpo, el cuerpo viviente, que incorpora *en sí mismo* un abanico de demandas. Así pues, la *autoconservación* es, en este primer nivel, la primera exigencia racional de todo ser vivo, y, por tanto, también del hombre. Pero decir que la vida es el *summum bonum* no sólo hace del cuerpo un *límite* infranqueable para los dictados del soberano, sino que antes de la organización política de los individuos conducirá a los mismos a una situación de tensión y conflicto, pues cada cual querrá preservar su vida a toda costa, sea cual sea el precio que ello exija. Tal sería, pues, la doble faz de una corporeidad que nos constituye y que nos lleva, de una parte, a levantar un dique frente a toda posible injerencia del poder, pero que, por otra, nos incita a satisfacer sus demandas ciegamente, afirmándonos en nuestra mera individualidad. Y Hobbes nos advertirá de que por esta vía del individualismo feroz, en el que los sujetos históricamente pretenden garantizar su *autoconservación*, nos deslizamos hacia una ilimitada pugna de pretensiones que acabará, a buen seguro, en la conocida guerra de todos contra todos¹⁶. El caos, el desorden y la muerte serán los resultados directos de esta actitud ciega de quienes pretenderán salvaguardar la vida por encima, si ello fuera necesario, de la de los otros. Pero una situación tal acabará siendo insostenible en la práctica: la inseguridad es permanente, y en estas condiciones no hay vida humana posible. De manera que si los individuos quieren autopreservarse tendrán que acudir a pactos, ceder su irrestricto derecho a disponer de todo en manos del soberano (individuo o asamblea)¹⁷, y que tal soberano sea quien dicte lo justo y lo injusto, lo permitido y lo no permitido, así como la interpretación de la ley¹⁸.

Y el soberano aparece, así, en el escenario político con un poder ilimitado. Pero que el soberano carezca de *límites* en el plano *político*,

para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón.» *Elementos de Derecho Natural y Político*, trad. de D. Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, Parte I, XV, I, pág. 210.

16. En efecto, nos dice nuestro autor: a diferencia de las abejas y las hormigas, «los hombres están compitiendo continuamente por el honor y la dignidad, cosa que no hacen estas criaturas. Como consecuencia, surge entre los hombres, por esa razón, envidia y odio, y, en última instancia, la guerra». *Leviatán*, XVIII, pág. 143.

17. Cfr. *ibid.*, XVII, pág. 144-145.

18. Cfr. *ibid.*, XVIII, pág. 151.

pues de lo contrario no sería tal, no significa que no esté sujeto a *límites racionales* en el ejercicio del poder, pues de lo contrario tal ejercicio sería, a todas luces, *irracional*. Dicho de otro modo, el soberano habrá de estar sujeto a las demandas de la racionalidad, si es que no quiere hacer un ejercicio arbitrario, irracional del poder¹⁹. Pero, lamentablemente, este detalle lo pasamos por alto muy a menudo cuando hablamos del poder en Hobbes. Mas esta omisión es tan grave, a nuestro juicio, que nos impide ver, en su concepción, la esencia de lo político, y por consiguiente, entender tanto las razones para la obediencia, como para la desobediencia, convirtiendo entonces a lo político en un ámbito arbitrario donde el soberano es caprichosamente dueño y señor de la suerte de los individuos. Pero tal deformación, a nuestro entender, de la concepción política hobbesiana necesita ser cuestionada, a menos que renunciemos a hacer inteligible su excelentemente bien elaborada y matizada filosofía política.

Nadie va a poner en duda que en Hobbes asistimos a una, podríamos llamarla así, obsesión por la paz. También hemos dicho que tal empeño no era caprichoso, sino que se ubica en su total rechazo de la sangrienta guerra civil inglesa. Y desde luego que la *primera* idea hobbesiana será la de que el soberano sólo puede ser *uno*, rememorando enseñanzas bíblicas, y que, por tanto, no cabe más obediencia que a *un* soberano, o la disputa estará servida. Sólo aquél detenta *todo* el poder²⁰. Pero, como venimos anunciando, el carácter *ilimitado* del poder, en el sentido de *no estar limitado* por otro poder, no significa que al soberano todo le esté

19. Como muy bien nos ha advertido el profesor Tierno Galván, en un breve pero excelente estudio, la filosofía política de Hobbes quiere, fundamentalmente, hacer frente al miedo político. Por ello, el Estado «[...] tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos un terror pánico que retrotraería las cosas al estado de naturaleza, es decir, al estado previo al acuerdo o pacto y a la guerra de todos contra todos». Y un poco más adelante, añade algo que nos parece esencial: «Críticos e historiadores han confundido la posesión absoluta del poder con el ejercicio absoluto del poder. En uno u otro contexto el valor de la expresión "absoluto" cambia. En el primer caso posee connotaciones metafísicas, y quiere decir que no tiene superior en su orden; en el segundo posee connotaciones específicamente políticas y administrativas, y quiere decir que impide, arbitrariamente, la participación de los ciudadanos en la formación y aplicación de las leyes.» Tierno Galván, E., «Estudio preliminar» a Hobbes, Th., *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1991, págs. XI, XIII-XIV. El propio Hobbes deja bien claro que es partidario no de dividir el poder, pero sí de limitarlo en su ejercicio al ámbito moral de la ley natural. Cfr. *El ciudadano*, VII, 4, nota I, pág. 70.

20. Cfr. *Leviatán*, XVII.

permitido. En un fácil juego de palabras alguien podría decir que ahora el *Leviatán*, ese *dios mortal* que ha de velar por los individuos, acabará convirtiéndose también él en un *lobo para el hombre*. Mas que eso pueda ocurrir en la *práctica* política nadie va a discutirlo. Pero que tal conducta del poder esté legitimada *teóricamente* en el seno del pensamiento hobbesiano es una idea que hay que rechazar absolutamente. En primer lugar, porque para Hobbes la política sólo es la *alternativa racional* a ese insufrible e hipotético estado de naturaleza en el que los individuos se muestran incapaces de poner freno a sus pretensiones, y que no puede sino terminar en una guerra de todos contra todos, donde efectivamente el hombre acaba convirtiéndose en un lobo para el hombre. Pero esto es precisamente lo que se pretende evitar cuando los individuos pactan entre sí y ceden su irrestricto derecho a disponer de todo en manos del soberano. ¿Qué sentido tendría ahora otorgar a éste un poder tal que se convirtiera en una amenaza para el individuo? Por si albergáramos alguna duda al respecto, leamos atentamente a Hobbes cuando escribe: *Salus populi suprema lex*²¹; o cuando lo dice de otro modo: «Todos los deberes de los gobernantes se encierran en este único: la ley

21. Insistir en la importancia que para Hobbes tiene la *salus populi* nos parece esencial, por cuanto en ella descansa la garantía fundamental de los ciudadanos respecto del soberano: «Todos los deberes de los gobernantes se encierran en este único: *la ley suprema es la salvación del pueblo*. Y aunque los que detentan el poder supremo entre los hombres no pueden someterse a leyes propiamente dichas, esto es, a la voluntad de los hombres, porque es contradictorio ser el más alto y someterse a otros, sin embargo es su *deber* obedecer a la recta razón, que es la ley natural y divina, en la medida de sus fuerzas. Y dado que los poderes se han constituido en orden a la paz, y la paz se busca para la salvación, el que tuviera el poder y lo utilizase para algo distinto de la salvación del pueblo, obraría contra las razones de la paz, esto es, contra la ley natural. Pero así como la salvación del pueblo es la que dicta la ley por la que los príncipes conocen su *deber*, así también enseña el arte por medio del cual consiguen su propio beneficio. Ya que el poder de los ciudadanos es el poder del Estado, esto es, de quien tiene en él el poder supremo.» *El ciudadano*, XIII, 2, pág. 113. Queda, de este modo, absolutamente claro cuál es la mira de toda política para Hobbes: la *salus populi*, que implica lo siguiente, según nuestro autor: «Por *salvación* debe entenderse no sólo la conservación de la vida de cualquier forma sino, en la medida de lo posible, de la vida feliz.» *Idem*. Y es que Hobbes tenía muy claros los compromisos asumidos tanto por el ciudadano (obediencia), como por el soberano (protección). Y buena prueba de ello nos parece el siguiente texto: «¿Cuáles son esas leyes llamadas fundamentales? Pues no entiendo cómo una ley puede ser más fundamental que otra, con la sola excepción de la ley natural que nos obliga a todos a obedecer a aquél, quienquiera que fuere, a quien legítimamente y por nuestra propia seguridad hemos prometido obedecer; ni ninguna otra ley fundamental para un rey salvo la *salus populi*, la seguridad y bienestar de su pueblo.» *Behemoth*, págs. 88-89.

suprema es la salvación del pueblo»²². Y en la introducción a su *Leviatán* nos dice que la *salus populi* es la *finalidad* por la que tiene justificación el Estado²³. Como es sabido, cabe traducir *salus populi* por bienestar del pueblo, y entonces vemos cómo el *único* fin que ha de perseguir el Estado, y, en definitiva, aquello que le otorga *legitimidad* es, precisamente, esta *salus populi*. La idea es importante porque nos hace ver claramente cuál es el norte y guía de toda la concepción política hobbesiana²⁴. No podemos perder de vista este importante detalle, a menos que queramos representarnos al soberano ejerciendo *arbitrariamente* su ilimitado poder en el vacío. Pero tal no es la concepción hobbesiana del poder, que tiene en esta *salus populi* un *límite racional* a su ejercicio. Y no podía ser de otro modo, pues precisamente el Estado surge como alternativa al caos y a la vulnerabilidad a la que quedan expuestos los individuos cuando no hay ningún poder que los proteja. Mas no es la mera *seguridad*, o la mera defensa de los individuos, frente a la supuesta amenaza que puede constituir las pretensiones de los otros, lo que únicamente preocupa a Hobbes. Esta *salus populi*, este bienestar del pueblo que, recordémoslo, ha de ser norte y guía de la política, reclama del poder un *cuidado*; políticas, en suma, que velen por el bienestar de aquéllos. Por ello, no se trata sólo de concebir al Estado como una suerte de *coraza* para proteger al ciudadano de amenazas externas, es decir, como un *Estado mínimo* al modo de Nozick; Hobbes lo concibe como un Estado *racional* que ha de poner en marcha políticas que mejoren la vida de aquéllos: «Por *salvación* debe entenderse no sólo la conservación de la vida de cualquier forma, sino, en la medida de lo posible, de la vida feliz. Porque esa fue la razón por la que los hombres se agruparon voluntariamente en Estados *instituidos*, para poder vivir lo más felices posible en la medida en que lo permite la condición humana. En consecuencia, los que han aceptado la administración del poder supremo en esa clase de Estados, obrarían contra la ley natural (al obrar contra la confianza depositada en ellos por los que les encargaron la administración del poder), si no se esforzasen todo lo que las leyes les permitan en que los ciudadanos estén provistos abundantemente de todos los bienes necesarios no sólo para la vida, sino para una vida placentera.»²⁵

22. *El ciudadano*, XIII, 2, pág. 113.

23. Cfr. *Leviatán*, Introducción.

24. Hemos desarrollado este tema extensamente en «Soberanía, obediencia y *salus populi* en Thomas Hobbes», *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XIII, 1996, págs. 265-279.

25. *El ciudadano*, XIII, 2, pág. 113.

No sólo el *terror pánico* es lo que se pretende salvaguardar con la figura del soberano, un terror que es insufrible en el salvaje estado de naturaleza, donde no hay ley, ni orden alguno, y campea a sus anchas la irrestricta y arbitraria voluntad de los individuos, que no ponen freno a sus pretensiones. Pero es que, además, el Estado se legitima por su *fin fundamental: preservar la paz y una vida feliz, hasta donde lo permita la humana condición*. La legitimidad del soberano empieza y termina ahí: *velar* por nuestra seguridad, y *promover* políticas que hagan de nuestra vida una vida humana (no bestial) y agradable. Mas, en este sentido, no han faltado voces que, como la de Kant, han acusado a Hobbes de paternalismo²⁶. El propio Hegel atribuyó al Estado hobbesiano el calificativo de despótico²⁷. Pero ni paternalismo ni despotismo nos parecen juicios adecuados para entender el ejercicio del poder según nuestro autor. Porque *en ningún caso* la libertad de los individuos para articular su propio concepto de vida buena es suprimida. Tan sólo es *limitado* el libre derecho a

26. Un texto ejemplar de Kant nos parece al respecto el siguiente, cuando al hablar del concepto de derecho dice que «[...] procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarlo.» Kant, I, «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)», en *Teoría y Práctica*, ed. de R. R. Aramayo, J. M. Palacios, y F. Pérez; estudio preliminar de R. R. Aramayo, Madrid, Tecnos, Clásicos del pensamiento, pág. 26. Kant contrapone, así, libertad y felicidad, porque «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo». Cfr. *ibid.*, pág. 27. Mas a esto hay que añadir lo llamativo que resulta el hecho de que el propio Kant comente la sentencia de Hobbes: *salus populi suprema civitatis lex*, pero insistiendo en que esta *salus populi* depende sólo de la garantía de libertad, porque la felicidad no es universalizable y, por tanto, no cabe desarrollarla ni plasmarla tampoco en el plano jurídico. Cfr. pág. 38. En este sentido, nos sorprende que Kant no haya distinguido el *contenido* de la felicidad de las *condiciones* que la hacen posible, siendo esto de lo que verdaderamente se ocupó Hobbes. Paternalismo sería entonces decirle al ciudadano de qué modo tiene que ser feliz. Pero Hobbes sabía perfectamente de la pluralidad de concepciones de la felicidad y, por tanto, de la diversidad de modos de definir qué sea una vida buena. Y, sin embargo, consideraba que había unos *mínimos* sin los cuales no es posible poner en marcha ningún proyecto propio de felicidad. Estos mínimos pasan por el reconocimiento del orden y paz social, seguridad, y fomento de políticas que mejoren las condiciones materiales de los ciudadanos —*salus populi*—, pues de no darse *toda* la libertad de la que presume Kant, ésta no sería más que un mero deseo, carente de toda concreción en el mundo, donde nos las habemos realmente con dificultades sin cuento, y en el que, después de todo, transcurre nuestra vida.

27. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México, FCE, 1ª reimp. 1977, pág. 334.

disponer de *todo*, más propio de individuos que viven en un medio salvaje, que de aquellos que aspiran a vivir organizados racionalmente en una comunidad política, donde el *respeto*, y por tanto, la sujeción a una ley pública común como medida de lo justo y de lo injusto, es la primera de todas las exigencias. Ahora bien, tampoco podemos perder de vista que para Hobbes la *ley positiva* no es la única ley de la que quepa hablar. Junto a ley positiva, jurídica y políticamente eficaz, hay que considerar a la *ley natural*²⁸, que también juega un importante papel en su sistema. Esta ley natural es el conjunto de *dictados de la razón*²⁹, orientados a la inteligente conservación del individuo. Dicho con otras palabras: si preguntáramos a la razón qué hay que hacer para lograr la paz y salvaguardar nuestra integridad, la razón respondería con una serie de recomendaciones o mandatos que, dice Hobbes, hemos llamado impropriamente «ley natural», pero que no son sino *conclusiones de la razón* en orden a velar por la paz³⁰. Estos dictados de la razón, que Hobbes enumera en el

28. Son muchos los lugares en los que Hobbes nos habla de las leyes naturales. Para ser concisos, remitimos al *Leviatán*, XIV-XV. Y de los muchísimos textos en los que Hobbes habla de tales leyes, probablemente el siguiente podría dar cuenta del ámbito ético en el que dichas leyes, o dictados racionales, se ubican: «Por lo tanto, mientras el hombre está en su condición natural, que es un estado de guerra, su apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo. Y por eso todos los hombres han venido a acordar esto: que la paz es lo bueno, y que también son buenos los medios o caminos que conducen a ella, que son, como he mostrado antes, la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *miser cordia*, y el resto de leyes de naturaleza, esto es, las *virtudes morales*». *Leviatán*, XV, pág. 133. Y, entre los intérpretes de Hobbes, amplía es la polémica sobre el carácter y alcance de estas leyes. Cfr. Taylor, A.E., «The Ethical Doctrine of Hobbes» (*Philosophy*, 1938), en Brown, K.C. (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford, B. Blackwell, 1965, pág. 35-55; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pág. 100; Watkins, J.W.N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Doncel, 1972, págs. 106, 113, 197, 214; Oakeshott, M., *Hobbes, on Civil Association*, Oxford, Basil-Blackwell, 1975, pág. 90, 103, 114, 119; Bobbio, N., *op. cit.*, pág. 195; Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1ª reimp. 1979, págs. 66-76; Kavka, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princenton, Princenton University Press, 1986, págs. 341-342; Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, University Press, 1963, págs. 159-160; Badillo O' Farrell, P., *Fundamentos de Filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, cap. 4; De Julios, A., *La dinámica de la libertad*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1997, pág. 47.

29. «Los hombres han solido dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente.» *Leviatán*, XV, pág. 133.

30. En efecto, nos dice: «Y la razón sugiere convenientes normas de paz basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo.» *Leviatán*, XIII, pág. 109. Pero, llegar

*Leviatán*³¹, acaban por resumirse en un principio básico y de todos bien conocido: *no hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti*³². Pues bien, lo que no hemos de olvidar es que para Hobbes la *ley positiva*, dictada por el soberano, ha de desplegarse en el seno de la ley natural, lo que significa: el soberano, en el ejercicio del poder, no puede dejar atrás a la razón: es decir, *el poder ha de estar sujeto a la racionalidad*, y por tanto, a los dictados de la razón, esto es, a la ley natural, en ese listado de prescripciones que Hobbes nos presenta³³, si no quiere ser un poder irracional que se deslegitime a sí mismo. *Políticamente*, el soberano es tal porque no hay ninguna instancia superior que lo limite. Pero *moralmente*, el soberano está cercado por un *límite*: la aspiración a ejercer una política racional. Este límite le exige *ponerse en la piel del gobernado*, pues en esto acaban resumiéndose, a fin de cuentas, el conjunto de prescripciones que la razón dicta, y, por ello, estamos ahora en condiciones de entender perfectamente que la *salus populi* sea la *exigencia* fundamental del ejercicio del poder. Los límites que impone la racionalidad al ejercicio del mismo son: la preservación de la *vida*, el respeto a la *integridad personal*, y la exigencia de una política que ponga en marcha actuaciones orientadas al logro de una *vida digna y placentera*. Mas en lo que respecta a esta última exigencia, quisiéramos apuntar que no hay paternalismo, porque paternalismo sería que el Estado entrara a *definir* el concepto de *felicidad*

a un acuerdo no significa anular la pluralidad, sino reconocerla. En este sentido, merece destacar la opinión de J. M^a Rosales, para quien en Hobbes, la unidad de la soberanía no anula su tesis básica de la constitución plural del poder. Cfr. Rosales, J.M^a, *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1998, págs. 54-55, donde además nos remite al *Leviatán* X, XXI.

31. Cfr. *Leviatán*, XIV-XV.

32. Como el mismo Hobbes reconoce, conocemos nuestro deber moral —pues la ley natural, o los dictados de la razón son expresión de la moralidad según él la entiende— con sólo ponernos en el pellejo ajeno, algo para lo cual no es necesario una inteligencia cultivada, pues «[...] nada es más fácil de conocer, incluso para el rudo sin letras, que la ley natural; mediante esta sola regla: que cuando dude de si lo que va a hacer a otro está de acuerdo con el derecho natural o no, se ponga en su lugar. En ese mismo instante, aquellas perturbaciones que le instigaban a hacerlo, como si hubiesen pasado al otro platillo de la balanza, le disuadirán de lo mismo. Y esta regla no sólo es fácil sino que ya desde antiguo se viene celebrando con estas palabras: *no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti.*» *El ciudadano*, III, 26, pág. 40. Cfr. *Leviatán*, XV, págs. 131-132. En este sentido, el gobernante, si quiere ser racional no tendrá otra opción que ponerse realmente en la piel del gobernado.

33. Cfr. *ibid.*, XIV-XV.

para los individuos, cuando lo único que hace es delimitar lo bueno de lo malo, pero en el sentido de lo *justo* respecto de lo *injusto*. Mas entrar en consideraciones acerca de *cómo ser feliz* es algo que Hobbes *no* concibe, precisamente porque parte de una concepción plural acerca de la felicidad³⁴, y, en este sentido, de lo que en nuestra actual terminología entendemos por una *vida buena*. En efecto, Hobbes reconoce la imposibilidad de definir la felicidad en términos unívocos y universales. Y, sin embargo, preocuparse por la felicidad de los súbditos consiste, en primer lugar, en que el Estado vele por la *seguridad*, pero también por las *condiciones materiales* que hagan posible el bienestar de aquéllos. Tanto es así que, nos dirá Hobbes, no hay un soberano fuerte si estamos ante ciudadanos débiles³⁵.

Por otra parte, un soberano despótico, como lo supone Hegel, ¿no nos devolvería a la inseguridad de la que el pacto pretendió sacarnos? Pero para despejar esta infundada sospecha sobre el poder, tal y como Hobbes lo entiende y justifica, no hay más que indagar en las razones que el pensador inglés esgrime en favor de la desobediencia. Mas des-

34. Veamos, entre otros, un muy significativo texto al respecto: «Con este fin, debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Sólo difieren unos de otros en los modos de hacerlo. Estas diferencias provienen, en parte, de la diversidad de pasiones que tienen lugar entre hombres diversos, y, en parte, de las diferencias de conocimiento y opinión que cada uno tiene en lo que respecta a las causas que producen el efecto deseado.» *Ibid.*, XI, págs. 86-87.

35. La política, según Hobbes, ha de perseguir el bien para el mayor número. Y si no puede haber leyes injustas, pues la ley es el criterio de lo justo (otra cosa es que la ley no promueva la equidad, que es un mandato de la razón, y, por consiguiente, que esté condenada, más tarde o más temprano, al fracaso político), sí puede haber malas o buenas leyes: «Es responsabilidad del soberano hacer buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? Cuando digo una buena ley, no quiero decir una ley justa, pues ninguna ley puede ser injusta [...]. Una buena ley es aquello que es *necesario* para el bien del pueblo, y, además, *claro e inequívoco* [...]. Una ley puede considerarse como buena cuando va en beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo; pero de hecho no lo es tal. Pues el bien del soberano y el bien del pueblo son inseparables. Es un soberano débil el que tiene súbditos débiles.» *Ibid.*, XXX, pág. 276.

pués de leer atentamente sus escritos encontramos dos, y de bastante peso. Al principio de nuestra exposición hablábamos de la vida como el *summum bonum*, y que ese *cuerpo* en el que se materializa nuestra vida, con todas sus exigencias, es el *destinatario* del ejercicio del poder. Ahora lo vamos entendiendo: ya no nos extraña que Hobbes hable del bienestar del pueblo (*salus populi*) como *suprema lex*. Y esto son palabras mayores, por decirlo de algún modo. Como venimos insistiendo, la *salus populi* es el *horizonte de legitimidad de lo político*. Fuera de ella, lo político se deslegitima, pierde sentido. Y esto, a su vez, nos permite comprender que haya dos situaciones en las que la obediencia al soberano cabría ponerla en entredicho: por una parte, si nuestra *seguridad*, en el más amplio sentido del término, se pone en peligro —por circunstancias externas, cabría apuntar, o incluso por actuaciones del soberano—; por otra, y no menos importante: si nuestra *integridad personal* —y hablamos de nuestra vida y de nuestro cuerpo— corriera el más mínimo riesgo. Pero veamos estas dos circunstancias más despacio.

En su interesante «Repaso y conclusión», al final ya del *Leviatán*, encontramos dos ideas que sintetizan muy bien el punto de vista de Hobbes de *hasta dónde* llega la obediencia al soberano. En primer lugar, nuestro autor se cura en salud de una posible objeción: ¿qué pasa en tiempos de guerra en este asunto? Su respuesta es clara, y sin embargo, como veremos seguidamente, sujeta, con mucho tacto, a una interesante y polémica condición. Hobbes se inclina por la *lealtad* al soberano, que en tiempos de paz ha velado por la conservación de nuestro cuerpo y de nuestra vida, favoreciendo incluso las circunstancias que nos permitan aspirar a una vida placentera, como ya se ha visto. En efecto, allí podemos leer: «A las Leyes de Naturaleza, expuestas en el capítulo XV, añadido ahora ésta: *que todo hombre está obligado por naturaleza, hasta donde le sea posible, a proteger a la autoridad en tiempo de guerra, pues es esa autoridad quien lo protege a él en tiempo de paz*. Porque quien reclama tener el derecho natural de preservar su propio cuerpo, no puede reclamar por derecho natural la destrucción de aquél por cuya fuerza se ve protegido; de hacerlo estaría contradiciéndose a sí mismo.»³⁶ Como puede apreciarse, Hobbes nos está planteando aquí la obligación de una *reciprocidad* con respecto a la protección que en tiempos de paz recibimos del soberano. Y, sin embargo, ha puntualizado «hasta donde le sea posible». Esta puntualización no es un añadido fortuito, y menos en quien otorga tanta importancia a la exac-

36. *Ibid.*, «Repaso y conclusión», pág. 540.

titud y rigor en la expresión, sino que preludia otra idea fundamental, que resume del siguiente modo: «Y así, doy fin a mi Discurso sobre el Gobierno Civil y el Eclesiástico, ocasionado por los desórdenes de la hora presente. Lo he escrito sin parcialidad, sin un propósito de interés particular y sin más intención que la de poner a la vista de los hombres la mutua relación que existe entre la protección y la obediencia, cuya inviolable observación es requerida por la condición natural del hombre y por las leyes naturales y positivas.»³⁷

En efecto, la obediencia al soberano es un requerimiento de nuestra humana condición que, de la mano de la mera *naturaleza*, nos conduce a una situación de permanente conflicto. En este sentido, es un requerimiento de las leyes naturales, es decir, de nuestra pretensión de situarnos en un ámbito no de mera *naturaleza*, sino de *moralidad*³⁸. Subimos, pues, un peldaño: de los irrestrictos deseos, a las conclusiones que la razón nos dicta para preservar la paz (lo que Hobbes llama leyes naturales). Pero si el peldaño de las inclinaciones nos conduce al de las prescripciones de la razón en orden a preservar la paz, aún la mera moralidad no es suficiente para lograr semejante objetivo. Por ello hemos de ascender un peldaño más, y he aquí que nos ubiquemos ya en el horizonte de lo *político*, un espacio en el que no podemos dejar atrás en ningún momento el marco de racionalidad (moralidad) que representan las leyes de naturaleza. Por ello, la idea fundamental es: ni la mera naturaleza, ni la moral por sí misma son suficientes para garantizar la paz. Necesitamos de lo político para preservarla. Ahora bien, esto nos exige *obediencia* al poder, si es que no queremos desintegrar ese espacio común de lo político que es en el único en el que podemos estar realmente a salvo, y, más aún, el único en el que cabe desarrollar todas nuestras personales aspiraciones. Mas esta obediencia, que es inviolable, está, sin embargo, sometida, y por estricta coherencia interna, a una condición, que, a su vez, la justifica y da sentido: la *obediencia* llega hasta donde alcance la *protección*³⁹. En efecto, allí donde el súbdito no está ya prote-

37. *Ibid.*, pág. 547.

38. En efecto, Hobbes explica el origen de la sociedad política en términos de acuerdo racional entre los hombres, lo cual supone un esfuerzo, un compromiso, y no como mero resultado natural de la condición social del hombre, tal y como había defendido el iusnaturalismo. En ello, entre otras cosas, estriba la originalidad de la explicación hobbesiana. Cfr. en este sentido Rosales, J. M^a, *op. cit.*, págs. 48-49.

39. Esta idea la encontramos muy bien expuesta en *El ciudadano*, VI, 3, pág. 57, cuando escribe: «Pues la seguridad es la razón de que los hombres se sometan a otros,

gido por el soberano, la obediencia decae. Dicho de otro modo, obediencia y protección van de la mano, hasta el punto de que, cabría añadir aquí, si el soberano pone en peligro mi seguridad, entonces ya no me debo a aquél. ¿Cómo entonces va a permitir Hobbes un trato despótico con el ciudadano? Ni la *salus populi*, ni esta *protección debida*, en proporcionalidad a la obediencia debida, lo autorizan. Tanto es así que J. Habermas ha visto en el planteamiento hobbesiano el origen del pensamiento liberal en lo que a protección del individuo concierne, y ello, sobre todo, porque el poder está limitado racionalmente por la ley natural⁴⁰. En efecto, los principios morales, ese segundo peldaño al que nos venimos refiriendo, duran poco en el escenario de las interacciones individuales sin un poder político que los desarrolle y tutele. Pero a su vez, un poder que estuviera al margen de esta moral racional y, por tanto, universal, basada en el respeto a la vida, la integridad personal y el derecho de todos a una vida digna y placentera; un poder, en definitiva, que no tuviera estas condiciones bien en cuenta, es, sin lugar a dudas, una fortaleza que estaría labrando su propia ruina⁴¹, al tiempo que perdería toda legitimidad.

Pero la cautela de Hobbes, entendida como un someter a cierto control —desde una instancia exclusivamente racional, por supuesto— al poder mismo, la vemos perfectamente ejemplificada en otra circunstancia en la que nuestro autor deja abierta la puerta para la desobediencia: nos referimos a cómo el cuerpo, en tanto que sede de ese *summum bonum* que es la vida, sea el destinatario de un daño, o incluso de la muerte.

y si ésta no se da, nadie entiende haberse sometido a otros ni haber perdido el derecho a todo sin que se haya provisto a su seguridad.»

40. En palabras del propio Habermas: «La *raison* del Estado absolutista construido iusnaturalistamente por Hobbes es liberal. Pues las leyes de la razón natural desarrolladas bajo el título de la libertad no sólo ligan internamente la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que están también en la raíz del contrato social y del dominio de los ciudadanos, de tal modo que —como muestra el capítulo 13 del *El ciudadano*— el portador del poder estatal está fundamentalmente obligado a las intenciones liberales del derecho natural. En esta medida, Hobbes es el auténtico fundador del liberalismo.» Habermas, J., *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, págs. 72-73.

41. Cfr. *El ciudadano*, X, 2, pág. 90. Y como muy bien nos recordó F. Tönnies, también el soberano puede ser digno de ser tratado hostilmente si no cumple con la ley natural. Cfr. Tönnies, *op. cit.*, pág. 270. Y es que el propio Hobbes justifica matar al que gobierna hostilmente, y, por tanto, sin derecho, lo cual significa matar no a un soberano, ni a un tirano, sino a un declarado enemigo, por lo que habría que hablar más bien de *homicidio*. Cfr. *El ciudadano*, XII, 3, pág. 105.

Entonces, apuntará Hobbes, decae el deber de obediencia debida, pues el *derecho de autoconservación* está aquí también por encima incluso del deber de someternos al soberano. En efecto, en el capítulo XXI del *Leviatán*, que lleva precisamente por título, «De la libertad de los súbditos», leemos: «Ya he mostrado antes, en el capítulo XIV, que aquellos convenios en los que un hombre renuncia a la defensa de su propio cuerpo son inválidos. Por consiguiente, si el soberano manda a un hombre (aunque éste haya sido condenado justamente) que se mate, se hiera o se mutile a sí mismo, o que haga resistencia a quienes lo asaltan, o que se abstenga de hacer uso de comida, aire, medicina y cualquier otra cosa sin la cual no podrá vivir, ese hombre tendrá la libertad de desobedecer.»⁴² Y a todo esto hay que añadir que tampoco cabe forzar, por parte del soberano, la confesión de una culpa⁴³, con lo cual Hobbes está quitando legitimidad a la *tortura* como procedimiento inculpatario. Pero más aún, el soberano puede decidir matarme, pero *no puede obligarme a matarme a mí mismo o a matar a nadie*. En este punto también tengo el derecho de oponer, como legítima, mi desobediencia. Y ello, dirá Hobbes, porque cuando prestamos sumisión al soberano no lo hicimos para colocarnos en una situación de riesgo, sino todo lo contrario. Lo que ocurre, dirá Hobbes, es que esta situación va a provocar un conflicto difícilmente salvable, a saber, por una parte, tenemos al soldado, a quien se le ordena luchar contra el enemigo, pero que estaría en su derecho —y aquí no decae su libertad— de no matarlo. En tal caso no cometería injusticia, pues nadie puede obligarnos a matar a nadie, tal como acabamos de ver. Sin embargo, y por otra parte, en aras de la autoconservación del Estado, el soberano estaría legitimado a matar a este soldado. La libertad y legitimidad para desobedecer la orden de matar al enemigo es compatible, piensa nuestro autor, con el derecho del soberano a castigar esta actitud, en un ejercicio de legítima defensa, hasta con su muerte. Pero siempre cabría intentar esquivar el castigo⁴⁴, procurar que el soberano no supiera de

42. *Leviatán*, XXI, pág. 179.

43. *Idem*.

44. Como muy bien lo ha visto Zarka, hay un conflicto, pero no una contradicción lógica, entre el derecho subjetivo del individuo frente al castigo, pues nadie está obligado a soportar la violencia del castigo, y, en este sentido, nadie está obligado a no resistirse, y, por otra, el derecho del Estado a castigar para salvaguardar el cumplimiento del pacto por parte de quienes no lo cumplan. Cfr. Zarka, Y. Ch., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, págs. 246-270. De la problemática de este planteamiento se ha hecho cargo A. Ryan, en su artículo «Hobbes' political philosophy»,

nuestra negativa, y, por supuesto, con actitudes de este tipo, las atrocidades que con tanta frecuencia se producen en las guerras encontrarían en esta idea un serio obstáculo⁴⁵.

Pero quisiéramos añadir una conclusión más, pues ha estado presente, de un modo soterrado, en todo cuanto venimos diciendo: cabría afirmar que nuestro autor defiende una *concepción sacralizada del cuerpo*, con claras consecuencias en el plano moral y político. En efecto, tal y como hemos intentado mostrar, el *cuerpo* aparece en Hobbes como verdadero dios mortal que abre el *horizonte de sentido y de legitimidad de lo político*. Un cuerpo que reclama *libertad*, en cuanto al *contenido* de la universal aspiración a la felicidad, es decir, que exige del poder político libertad para definir el modo de entender qué sea una *vida buena*, pero también que reclama la puesta en marcha de *políticas* que hagan posible el desarrollo y concreción de las plurales concepciones del bien. Y todo ello en el contexto, más amplio —y también requerido por una corporeidad que reclama una *autoconservación inteligente*—, de la *paz social*, de la *seguridad*, que sólo puede proceder del *respeto* debido al *pacto*, y, por tanto, de la sujeción a la *ley* como criterio político definitorio de lo *justo* y de lo *injusto*, y como *único marco de legitimidad* donde pueden ejercitarse las plurales concepciones del bien. Porque sólo articulando la inapelable exigencia de paz social con la libertad para definir las particulares concepciones de qué sea una vida buena, en el marco de una justicia pública común, que pasa,

págs. 237-241, en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, págs. 208-245.

45. Sobre todo porque en las guerras hay situaciones en la batalla que escapan más al control de los combatientes, pero otras en las que sí cabe tomar decisiones y evitar las atrocidades, pues el soldado tiene capacidad para decidir actuar en un sentido, o en otro, o bien, simplemente, no actuar. Como ejemplo de esto último podríamos recordar el *leitmotiv* de la novela de J. Cercas, *Soldados de Salamina*, donde se nos relata cómo un soldado que encuentra al fugitivo Sánchez Mazas, después de haber salido ileso de un fusilamiento, no dispara contra él, al tenerlo *cara a cara*, ni da cuenta de haberlo encontrado entre los matorrales del bosque. En el polo opuesto podríamos leer el relato de E. Jünger, sacado de *Tempestades de acero*, en el que el propio Jünger narra, con todo lujo de detalles, cómo se ejecuta, con mira telescópica, a soldados ingleses que simplemente portaban el rancho para la cena dentro de su trinchera. Sin comentario al respecto, no podemos sino hacer mención de las torturas y vejaciones de toda índole a las que los soldados norteamericanos sometieron a los combatientes del ejército iraquí en la actual guerra, para vergüenza y escándalo de nuestro civilizado mundo, tan respetuoso con los derechos humanos. En relación al tema de la moral en la guerra, y de la necesidad de evitar la crueldad en la misma, ver el ya clásico libro de M. Walzer, *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2003. En el libro de Walzer merece la pena consultar la matanza de *My-Lay*, pág. 410 y ss.

como hemos visto, por el reconocimiento del valor sagrado del cuerpo de los destinatarios de la política; sólo integrando estos tres ámbitos, a saber, *paz, libertad para elegir el modo de vida buena, y justicia*, cabe hacer una lectura también justa de la inteligente y matizada, y creemos que de gran provecho para la actualidad, concepción política hobbesiana. Finalmente, concluir que el cuerpo, o mejor, nuestra mortal y deficitaria corporeidad, es, en nuestro afán por lograr una autoconservación inteligente, la razón de ser de nuestra obediencia; pero también es, como hemos tenido ocasión de ver, la razón de ser de nuestra posible desobediencia. Por último añadir una idea que nos parece necesario resaltar, a saber, que ni tiranías —con todo lo que de brutal opresión incorporan para nuestra encarnada racionalidad—, ni torturas, ni arbitrariedades, sean cuales sean los regímenes que las practiquen, pero tampoco la escueta apelación a una libertad que —a cambio sólo de recibir seguridad— abandone a los ciudadanos a su propia suerte, sin más preocupación por su felicidad —no ya en lo relativo al contenido de la misma, sino en cuanto a las condiciones que pueden hacerla posible—, tienen cabida en la hobbesiana concepción de lo político.