

Mario Salas

Hobbes: el estado por adquisición y los límites del poder soberano

*Y a Leviatán ¿le pescarás tú a anzuelo?,
¿Sujetarás con un cordel su lengua?
¿Harás pasar por su nariz un junco?
¿Taladrarás con un gancho su quijada?
...Mira a la cara a los más altos
es rey de todos los hijos del orgullo.*

Job, 40: 25, 26; 41: 26

Abstract. *The author aims to show that, although Hobbes declares in Leviathan that the rights of sovereigns by acquisition are the same as those of sovereigns by institution, this affirmation is incompatible with the fact that the power by acquisition is based upon a contract between the subjects and their sovereign which imposes limits to his power; limits that don't exist in the case of sovereigns by institution.*

Key words: Hobbes, State, sovereignty, sovereign, Leviathan.

Resumen. *El autor se propone mostrar cómo, a pesar de que Hobbes afirma en el Leviatán que los derechos de los soberanos por adquisición son los mismos que los de los soberanos por institución, tal afirmación es incompatible con el hecho de que el poder de los primeros se funda en un contrato entre los súbditos y el soberano; contrato que impone al poder de éste límites que no existen en el caso de los soberanos por institución.*

Palabras clave: Hobbes, Estado, soberanía, soberano, Leviatán.

En el capítulo 20 del *Leviatán*, poco después de definir el concepto de *Estado por adquisición* –aquél cuyo origen está en la fuerza–, Thomas Hobbes concluye que los derechos de que gozan sus soberanos son los mismos que poseen quienes rigen los *Estados por institución*, esto es, aquellos en los cuales la soberanía se funda en un pacto acordado entre los futuros súbditos y no en uno celebrado entre un conquistador victorioso y quienes, a cambio de sus vidas, acuerdan someterse a su voluntad. Estos derechos han sido enumerados y comentados por el filósofo en el capítulo 18; Hobbes vuelve a recordárnoslos en el mencionado capítulo 20, *Del dominio paternal y del despótico*, cuyo título por cierto resulta curioso por asimilar cosas, a primera vista tan disímiles, como la relación filial y la esclavitud.

Ahora bien, los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos. El poder del soberano no puede transferirse a otro sin su consentimiento; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; él es el que ha de juzgar lo que es necesario para la paz, y es también juez de las doctrinas; él es el solo legislador y juez supremo de las controversias, y él es quien decide cuándo es la ocasión de hacer la guerra y de hacer la paz (...) las razones de

esto son las mismas que han quedado aducidas, en el capítulo precedente, para los mismos derechos y consecuencias de la soberanía por institución.¹

La naturaleza del poder soberano –ese gran Leviatán ante quien se desvanecen los demás poderes de este mundo– es explicada por Hobbes a partir de la noción de *representación*: el soberano es una *persona artificial* que representa a todos quienes suscribieron el pacto fundacional de la sociedad civil, de modo que su voluntad es la voluntad del súbdito y sus actos son atribuibles a este último. Así, su origen está en la *alienación* de la voluntad común, que ahora se les enfrenta a los propios súbditos como un *poder extraño*, ajeno. Marx, por cierto, entendió –y criticó– en términos similares la alienación política: ya mucho antes del análisis del *fetichismo de la mercancía* se había ocupado –transfiriendo al dominio de lo político la crítica teológica de la izquierda hegeliana– de lo que podríamos llamar “fetichismo del Estado”. Pero lo que ahora nos interesa aquí no es la naturaleza del Estado en general, sino la manera específica en como *esa alienación de la voluntad* ocurre en los Estados por adquisición y las consecuencias que de ella se siguen. Nos proponemos mostrar que, contrariamente a lo que Hobbes pretende en el pasaje citado, los derechos de los soberanos por adquisición *no pueden ser los mismos* que los de los soberanos por institución; y ello a causa de la naturaleza esencialmente diferente del pacto que da origen a una y otra forma de soberanía.

Para introducirnos en el tema conviene considerar el tercer derecho mencionado en la cita anterior, pues es precisamente ahí donde se manifiestan de modo más claro las *consecuencias* de la naturaleza esencialmente diferente de ambos pactos fundacionales. Hobbes afirma que el soberano “no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos”; las razones se hallan expuestas en el capítulo 18, *De los derechos de los soberanos por institución*:

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos es dado a quien los hombres hacen su soberano, *mediante un pacto establecido entre ellos mismos, y no entre el soberano y algunos de ellos*, no puede haber quebrantamiento de convenio por parte del soberano; y, en consecuencia, *ninguno de sus*

*súbditos puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infringimiento de contrato por su parte.*²

Conviene recordar que, para Hobbes, no puede haber injuria antes de la realización de los contratos, pues la injuria es una violación de la justicia y la justicia es *dar a cada uno lo suyo*; ahora bien, en el estado de naturaleza el concepto de *suyo* –la noción de una *propiedad* que limita la libertad de los demás para disponer de ciertas cosas– no tiene cabida, pues el derecho natural de cada uno es ilimitado. Un contrato consiste en la transferencia parcial o total, en beneficio de ciertos individuos, de esta libertad ilimitada para disponer de todo según nos convenga; sólo a partir de él tiene entonces sentido hablar de justicia, esto es, de dar a cada quien lo *suyo*; y sólo entonces, también, tiene sentido hablar de injuria, pues ésta no es sino una violación de la justicia.

Ahora bien, el *contrato* que funda el estado civil –el pacto que establece la soberanía– es concebido por Hobbes, en el apartado del capítulo 17 del *Leviatán* que trata de la generación de un Estado, como un pacto realizado *entre los futuros súbditos*; y no entre estos y quien, mediante él, se convertirá en su soberano. Lo que los futuros súbditos pactan entre sí es esto:

Autorizo y concedo el derecho a gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones.³

Ahora quedan claras las razones por las cuales no puede el soberano cometer injuria contra el súbdito; por esas mismas razones no puede, tampoco, imputársele ninguna violación del pacto a causa de la cual cesaría la *obligación* de los súbditos para con él, pues al no haber pactado con ellos no ha renunciado al derecho ilimitado propio del estado de naturaleza; luego, no ha asumido ninguna obligación que pueda servir de base a reclamación legítima alguna por parte de quienes le están sometidos. En relación a éstos, el soberano permanece, para todos los efectos prácticos, en el estado de naturaleza⁴. Nada de lo que les haga puede imputársele como injuria. Nada: ni siquiera el darles muerte.

Es cierto que Hobbes admite que mediante el pacto fundacional los súbditos no renuncian al derecho a defender sus vidas pues, según nos dice, la transferencia de un derecho —un contrato— es un acto voluntario, y como en todo ser humano la realización de tales actos tiene por objeto la consecución de algún bien para sí mismo, no se ve qué beneficio pueda sacar nadie de la renuncia a su vida, o al derecho de resistir a quienes quieren quitársela o privarle de su libertad o causarle algún daño físico. Por esta razón, piensa Hobbes, no debe entenderse que un ser humano renuncia mediante pacto alguno al derecho a defender su vida; incluso si se hubiera comprometido a tal cosa no debe entenderse que quiso decir lo que dijo, sino sólo que no sabía cómo iban a ser interpretadas sus palabras.⁵

Ahora bien, esto no significa que el soberano no tenga derecho a quitar la vida al súbdito, sino sólo que éste no está obligado a soportarlo pasivamente, sin oponerle resistencia. Pero, recíprocamente, este derecho —irrenunciable— a la propia defensa aún frente al supremo representante no significa, por las razones antes apuntadas, que este último, al disponer arbitrariamente de la vida del súbdito, cometa una injuria que le dé a éste el derecho a desconocer en las restantes esferas de la vida sus obligaciones para con él.⁶ A esto se refiere justamente el *segundo* de los derechos mencionados: el soberano no puede ser desposeído de su poder; en caso de que los súbditos, sea por el pretexto que fuere, así lo hicieren —tal y como lo hicieron los ingleses con Carlos I— incurrirían en *injuria* contra él.

Ahora bien, en el citado pasaje del capítulo 17 del *Leviatán*, Hobbes nos presenta el pacto que los futuros súbditos conciertan entre sí —y mediante el cual renuncian a todos sus derechos en beneficio del poder supremo— como si fuera el pacto que da origen al Estado sin más, a *todo* Estado; pero esto es en rigor inexacto: este pacto es *solamente* el que funda los Estados por institución. Los Estados por adquisición tienen un origen bien distinto: en el capítulo que trata específicamente del tema, el capítulo 20, nos dice que:

Un estado *por adquisición* es aquél en el que el poder soberano es adquirido por la fuerza; y se adquiere por la fuerza cuando los hombres, ya singularmente, ya

unidos por una pluralidad de votos, o por el miedo a la muerte o a la esclavitud, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tenga en su poder el salvar sus vidas y su libertad.

Esta clase de dominio o soberanía, difiere de la soberanía por institución en esto: que los hombres que eligen a su soberano, lo hacen porque tienen miedo unos de otros, y no de quien es instituido; en este segundo caso, se someten a aquel a quien temen.⁷

Aquí podemos observar algunas importantes diferencias con respecto a lo que se nos ha presentado en el capítulo 17 como el contrato fundacional sin más: no parece indispensable un pacto previo entre los individuos que instituyen la soberanía, pues se nos dice que éstos pueden autorizar *singularmente* las acciones de quien o quienes, mediante tal autorización, se convierten en su soberano. Esto parece implicar que, a diferencia de lo que se nos ha dicho en el capítulo 17, no sólo es innecesario un pacto entre los futuros súbditos (aunque tampoco se excluya claramente esta posibilidad) sino que, ahora sí, parece existir algo que no se daba en el caso anterior: un pacto entre súbdito y soberano. Los individuos pueden, ahora, transferirle *singularmente*⁸ sus derechos: no es necesario un convenio previo entre ellos por el cual cada uno se comprometa a transferírseles *a cambio de que los demás hagan lo mismo*.

Se nos podría reprochar, sin embargo, que hemos establecido muy a la ligera la existencia de un pacto entre el supremo representante y sus súbditos en el Estado por adquisición, pues, en primer lugar, cabría notar que los individuos pueden establecer este tipo de soberanía no sólo singularmente, sino también “unidos por una pluralidad de votos”, lo que parece suponer, en este caso, un contrato del tipo expuesto en el capítulo 17: individuos que previamente se encontraban en estado de naturaleza y que enfrentan a un enemigo poderoso, acuerdan renunciar a su derecho natural a cambio de que los demás hagan lo mismo y transferirlo a tal enemigo con la *esperanza* —aunque no con la seguridad— de conservar sus vidas. Esta situación, sin embargo, parece absurda, pues el pacto recíproco entre los futuros súbditos sólo tiene sentido en tanto estos se teman entre sí y no, como en el presente caso, cuando comparten el temor ante el enemigo

común⁹. Entonces ¿qué situación tiene en mente Hobbes cuando nos habla de una pluralidad de votos? Creemos que esto tendría más sentido si pensamos en una soberanía democrática, es decir, aquella en la que el poder supremo reside en la voluntad del pueblo expresada mediante una mayoría de votos –en cuyo caso parecería tratarse más bien de una especie de *transferencia* de la soberanía al enemigo que amenaza destruirlos.¹⁰ En segundo lugar, en la situación anteriormente discutida en la que un individuo transfiere *singularmente*, sin que medie pacto alguno con otros, sus derechos al soberano, tampoco es necesario que exista un contrato, esto es, algo en que la otra parte –el soberano en este caso– asuma una obligación; pues esta no es la única manera en que los derechos pueden ser transferidos: muy bien podría tratarse de una gracia, de un *regalo*.

La figura del regalo, gracia o favor, es explicada por Hobbes en el capítulo 14 del *Leviatán*:

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere con la esperanza de ganar por ello la amistad o el servicio de otro o de sus amigos, o con la esperanza de ganar una reputación de caridad o magnanimidad, o para liberar su mente del dolor suscitado por la compasión, o con la esperanza de obtener recompensa en el cielo, entonces no hay contrato, sino REGALO, FAVOR, GRACIA.

De hecho, en el Estado por institución el contrato sólo existe, según ya vimos, entre los individuos que mediante él se han convertido en súbditos. Lo que el soberano recibe, en tanto que no se halla él mismo comprometido en pacto alguno, es el *regalo* de los derechos de sus súbditos. Ahora bien ¿no cabría admitir que lo mismo sucede en el caso del *Estado por adquisición*, es decir, que el individuo o los individuos que, singular o colectivamente, se someten al poder de quien amenaza destruirlos por la fuerza –reconociéndolo de esta manera como su señor– efectúan una donación, un *regalo* de sus derechos naturales, esto es, una transferencia *incondicional*, y no un contrato mediante el cual entregarían sus derechos *a cambio* de que su futuro amo se comprometa a respetar sus vidas?

Un examen minucioso de los pasajes de los capítulos 17 y 20 anteriormente citados,

concernientes al Estado por institución, parece sugerir una respuesta negativa. En el capítulo 17, Hobbes nos dice lo siguiente:

El poder soberano puede alcanzarse de dos maneras: una, por fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos se sometan a su gobierno, pudiendo destruirlos si rehusan hacerlo, o sometiendo a sus enemigos por la fuerza de las armas, y obligándolos a que acaten su voluntad, *concediéndoles la vida con esa condición*.¹¹

Este pasaje sugiere la existencia de un contrato: los súbditos se someterían al soberano y acatarían su voluntad *a cambio* de que éste les conceda la vida. Pero el pasaje también podría interpretarse en el sentido de que el soberano simplemente les *concede* la vida, a condición de que le obedezcan, como una gracia o regalo, sin asumir por ello obligación alguna para con ellos: los súbditos podrían ser los más obedientes y sumisos del mundo y, aún así, su señor y representante podría tomar sus vidas sin cometer injuria para con ellos. Otro pasaje, aunque dotado de menor fuerza probatoria a favor de la existencia de un contrato, es aquel en el que Hobbes nos habla del origen del dominio paternal, origen que es asimilado por el filósofo a la situación que da nacimiento al Estado por adquisición. Hobbes insiste en que el poder de un padre sobre sus hijos se deriva, no del hecho biológico de la procreación, sino –como sucede con todo poder legítimo entre los humanos– del *consentimiento*: los hijos acordarían obedecerlo a cambio de no ser abandonados y perecer, pues

...siendo la conservación de la vida el fin que todo hombre busca cuando se somete a otro, todo hombre debe prometer obediencia a aquél en cuyo poder está salvarlo o destruirlo¹².

Este pasaje podría interpretarse en apoyo de la existencia de un contrato entre el padre y el hijo: éste comprometería su obediencia para con el padre (y lo haría de por vida), *a cambio* de que el padre le garantice su conservación, viéndose librado, en caso contrario, de toda obligación para con él; pero también podría interpretarse –nuevamente– en el sentido de un regalo que, como todo regalo, se hace con la *esperanza* de

recibir algo a cambio, aunque no genere obligación alguna en quien lo recibe.

El hecho de que Hobbes insista en que los derechos de los soberanos por adquisición son los mismos que los de los soberanos por institución parecería hablar a favor de la tesis de que la cesión de los derechos naturales de los súbditos en los Estados por adquisición *no implica un contrato entre súbdito y soberano*; además, en ninguno de los pasajes hasta ahora analizados acerca del Estado por institución se admite *expresamente* la existencia de tal contrato. Sin embargo, poco después de introducir el tema del dominio paternal y su origen, Hobbes nos habla del dominio *despótico*, como del género del cual la soberanía por adquisición, el dominio paternal y el dominio de un amo sobre sus siervos, serían las especies.¹³

El dominio adquirido por conquista o por victoria en la guerra es el que algunos autores llaman DESPÓTICO, del griego Δεσποτης, que significa señor o amo; y es éste el dominio que el amo tiene sobre el siervo. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el inmediato golpe de muerte, *establece un convenio*, bien con palabras expresas, bien con otras señales suficientes de su voluntad, según el cual, mientras permanezca vivo y la libertad de su cuerpo se lo permita, el vencedor podrá disponer de él según le plazca.¹⁴

Aquí Hobbes sí nos habla expresamente del establecimiento de un convenio —un pacto— entre el amo o señor y el siervo, y un pacto o convenio es, nos lo ha dicho el capítulo 14 del *Leviatán*, la transferencia *mutua* de un derecho¹⁵. Luego, en el pacto que da origen a la relación amo-siervo ambas partes asumen obligaciones: el siervo, la de someterse en todo a los deseos de su amo, el amo, la de no atentar contra la vida de su siervo mientras éste cumpla con su parte y permanezca sumiso a su voluntad. Ahora bien, este dominio despótico, adquirido por conquista o victoria en la guerra, es el tipo de dominio que ejerce un soberano por adquisición; en consecuencia, la relación que vincula a éste con sus súbditos se basa, a diferencia de la que une a un soberano por institución con los suyos, en un convenio con el súbdito; un convenio que *obliga* al supremo representante a no disponer de la vida de sus

subordinados mientras éstos le presten obediencia. Es inútil entonces que Hobbes, poco después del pasaje que acabamos de citar, insista en afirmar que los derechos del dominio paternal y del despótico son los mismos que los de un soberano por institución¹⁶: si hemos de tomar en serio su afirmación de que la relación fundante del poder despótico es un *convenio*, el acto mediante el cual un soberano por adquisición toma la vida de uno de sus súbditos sin que medie desobediencia por parte de éste constituye una *injuria*.

De lo anterior se sigue que los derechos de los soberanos por adquisición no pueden ser los mismos que los de los soberanos por institución; hablando con mayor precisión, los primeros gozarían de todas las prerrogativas de los segundos menos de dos: su poder sí podría serles enajenado por sus súbditos y éstos podrían además, con toda justicia, acusarlos de haber cometido *injuria* contra ellos. Examinemos más detenidamente las consecuencias que se derivan de esto.

En el caso de que el soberano por adquisición atentara contra la vida de un súbdito sin que mediara desobediencia por parte de éste, *el súbdito quedaría liberado de toda obligación para con él*, pues su señor habría roto el contrato que servía de fundamento a su poder. Estas no serían sin embargo las consecuencias políticas más graves, pues podría argüirse que aún así los demás súbditos quedarían obligados: al no haber atentado contra la vida de éstos, el gobernante no estaría quebrantando el pacto que los vincula a su poder. Ahora bien, este argumento sería pertinente siempre y cuando el poder supremo se originara en un convenio entre el soberano y cada uno de sus súbditos *por separado*, pero no estaría tan clara su pertinencia en el caso —que Hobbes, según vimos, parece admitir cuando nos habla de “una pluralidad de votos” como medio de sancionar la soberanía por adquisición— en que tal poder se basara en el convenio establecido entre un conquistador y un Estado conquistado. Sobre todo cuando la soberanía de dicho Estado asumiera una forma *democrática*.¹⁷

Podemos concebir, en efecto, varias situaciones posibles en el caso de que la conquista tenga por objeto un Estado —es decir, una colectividad de seres humanos con un representante soberano— y no un grupo de individuos aislados

en estado de naturaleza. En una monarquía, por ejemplo, el supremo representante podría transferir sus derechos al conquistador a cambio solamente de evitar su propia muerte; pero, en tal caso, cabría argüir que la soberanía seguiría siéndolo por institución, pues ya lo era en su origen. El pacto existiría, entonces, sólo entre el monarca derrotado y el conquistador, quien garantizaría la vida del primero a cambio de su sumisión; pero no habría pacto alguno entre el conquistador y los antiguos súbditos del soberano vencido. Este último se convertiría, así, en *siervo* del vencedor, lo cual implica, según vimos, que éste asumiría la obligación de respetar su vida mientras aquél se le someta; pero, en lo que concierne a los antiguos súbditos del monarca derrotado, su nuevo señor recibiría todos los derechos de la soberanía original, que lo era por institución.¹⁸ Lo mismo, guardando las diferencias del caso, se aplicaría a una asamblea aristocrática. Sólo cuando el monarca vencido –o la asamblea de la aristocracia– pusiera como condición expresa para rendirse el respeto a la vida de los súbditos entrarían estos en la situación típica del Estado por adquisición, esto es, en una situación asimilable a la servidumbre que conllevaría la obligación, por parte de su nuevo señor, de respetar las vidas de todos sus nuevos súbditos a cambio de su obediencia.¹⁹

Ahora bien, en el caso de la democracia, al residir en ella la soberanía en la totalidad del pueblo, la garantía ofrecida por el conquistador a la vida del soberano vencido al precio de su libertad se traduciría en una garantía para la vida de cada súbdito: el conquistador establecería un pacto *colectivamente* con sus futuros súbditos –y no con cada uno por separado– mediante el cual se comprometería *con la totalidad del Estado* a respetar las vidas de sus integrantes, a condición de contar con su obediencia.

De este modo, tanto si la soberanía del Estado vencido era democrática, como si un monarca o una asamblea aristocrática pactaron someterse al conquistador a cambio de las vidas de los súbditos, el intentar dar muerte a uno solo de éstos sin que medie desobediencia por su parte implicaría quebrantar el convenio en el que se funda la soberanía por adquisición, de modo que la totalidad de esos súbditos quedarían así liberados de toda obligación para con el

soberano. Ellos tendrían, entonces, aquel derecho que Hobbes más se empeñaba en negarles: el derecho a la rebelión.

Señalábamos, líneas más arriba, que el soberano por adquisición tendría todos los derechos de los soberanos por institución menos dos: el de no ser desposeído de su soberanía y el de no ser acusado de injuria; ambas cosas estarían en realidad implícitas la una en la otra: si el soberano por adquisición tomara la vida de un solo súbdito leal perdería automáticamente, por las razones antes apuntadas, el derecho a su poder sobre éste y, a la vez, cometería una *injuria*. Y si, además, se diera la situación que acabamos de apuntar en la cual el vencedor pactó con la totalidad del pueblo –o que un soberano otro que el pueblo pactó con el vencedor a cambio de las vidas de sus súbditos–, el soberano por adquisición perdería, además, el derecho a su poder sobre *todos* los súbditos.

Pero ¿no perdería también –podríamos preguntar– otro derecho, a saber, el de no ser castigado por sus súbditos? En rigor habría que responder que no, pues el súbdito agraviado habría dejado de serlo en el acto mismo de lesionarse su derecho y se hallaría, frente a su antiguo señor, en la igualdad y carencia de obligaciones propias del estado de naturaleza.²⁰ Por esta razón, cualquier cosa que le hiciera en venganza por el agravio, no se la haría a su soberano; y sí, además, se da la situación anteriormente señalada en la cual el pacto tuvo un carácter colectivo, el acto por el cual el pueblo se defiende –legítimamente– de quien fue su amo, no podría conceptuarse como un castigo al soberano, pues éste habría dejado de serlo al romper el pacto que fundaba su poder.²¹

Nuestra intención, a la hora de escribir el presente ensayo, ha sido llamar la atención sobre la existencia de una pequeña fisura en la pétreo muralla de las proposiciones hobbesianas, de un hilo suelto en la trama de su teoría política que, contra las intenciones del autor, falsea su pretensión de poner a salvo el poder soberano contra toda legítima reclamación. Ahora bien, hay que admitir que las consecuencias políticas señaladas –la creación de un espacio, si bien reducido, para el derecho a la rebelión– se verían atenuadas por cuanto entre soberano y súbdito existiría, en lo que atañe a la celebración de los pactos, una situación análoga a la del estado de naturaleza:

no habría un árbitro reconocido por ambos a quien pudieran someter sus diferencias ni un poder que pudiera obligar, mediante el uso de la fuerza, a cumplir con lo pactado²²; pero, además, existe el agravante de que se trata de un convenio entre el lobo y los corderos: la desproporción entre las fuerzas del súbdito y del soberano es manifiesta.²³ Cabría observar que en el estado de naturaleza tampoco el siervo en relación a su amo, ni el hijo en relación a su padre, tendrían otra garantía que su propia fuerza (garantía que sí podrían tener, quizá, a la sombra de Leviatán). Pero si estamos ante un soberano por adquisición que no sometió a un Estado previamente existente sino que instauró su poder sobre individuos sin ningún vínculo previo entre sí, el reclamo del súbdito solitario sería vano frente a quien, como el monstruo bíblico, es “rey de todos los hijos del orgullo”. Sólo en el caso de un pacto que protegiera al pueblo todo *como pueblo*, la empresa tendría más posibilidades de éxito, en la medida en que un pueblo consciente de su fuerza puede ser, como nos lo muestra la historia, un poder igual o mayor que el del gran Leviatán; un poder que sí es capaz, mediante el uso de esa fuerza, de hacer valer su derecho.

Notas

1. Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 166. Con respecto al segundo derecho de los aquí enumerados, el original inglés dice *he cannot forfeit it*; una traducción más adecuada sería: “no puede *serle enajenado* a causa de falta alguna” –es decir, no puede ser *castigado* con la pérdida del poder–; pues no cabe duda de que, según Hobbes, el soberano sí puede enajenar su poder: puede renunciar a su soberanía transfiriéndosela a otro.
2. Hobbes, *op. cit.*, p. 147. Cursiva nuestra.
3. Hobbes, *op. cit.*, p. 144. Nótese que el soberano puede ser, tanto un hombre o mujer solos –en el caso de la monarquía– como una asamblea, en el caso de aristocracia y la democracia. En lo que sigue, para simplificar, hablaremos del soberano como si fuera una persona natural.
4. En efecto: en tanto que no ha renunciado mediante pacto alguno a sus derechos naturales, se mantiene en la situación propia del Estado de naturaleza.
5. Cf. Hobbes, *op. cit.*, p. 113.
6. Hobbes reconoce incluso (en el capítulo 21 del *Leviatán*, “De la libertad de los súbditos”) que los criminales justamente perseguidos por el Estado tienen derecho a agruparse para defenderse mutuamente contra el poder soberano. La resistencia –individual o colectiva– de tales criminales no constituye, así, una nueva *injuria* que venga a añadirse a la que dio motivo a la persecución, pues estarían ejerciendo un derecho al que nunca renunciaron: el derecho a defender sus vidas. Ahora bien, *esto no anularía sus obligaciones para con el soberano*: Hobbes reconoce que la oferta de perdón por parte de éste “les quita la excusa de la defensa propia, y hace que su perseverancia en ayudar o defender a otros sea ilegal.” Siendo que la obligación para con el soberano persiste, cabe suponer que cualquier nueva infracción de su ley *que no pueda justificarse desde el punto de vista de la propia defensa*, constituiría un nuevo delito. (Cf. Hobbes, *op. cit.*, p. 180)
7. *Op. cit.*, p. 165. Donde dice “autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tenga en su poder el salvar sus vidas y su libertad”, el original inglés dice “authorize all the actions of that man, or assembly, that hath their lives and liberty in his power”. Una traducción más adecuada sería “autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene sus vidas y su libertad en su poder”; pues no tiene sentido hablar de “salvar la libertad” mediante la sumisión.
8. Rousseau critica en *El contrato social* (Libro I, capítulo 5) a quienes sostienen –como lo hace aquí Hobbes– que el poder político puede originarse mediante la cesión de los derechos de un individuo aislado a un señor: una relación de este tipo sería una relación meramente privada entre dos individuos. Antes de que un señor gobierne a un pueblo es necesario que éste se halla constituido primero como tal pueblo: es necesario el contrato por el cual dejan de ser individuos aislados para devenir una voluntad colectiva.
9. Pero, si es así, cabría preguntar: ¿para qué entonces esta *pluralidad de votos*? Ésta parece suponer un compromiso previo, es decir, seres humanos que no se encontraban ya en el estado de naturaleza, sino que tenían una forma de soberanía democrática (pues de otro modo no les hubiera correspondido a ellos decidir, sino a la asamblea o al individuo que ejerciera en su nombre la soberanía). Nos parece que la noción de *Estado por adquisición*, tal y como está expuesta en el *Leviatán*, adolece de falta de claridad en este

punto. En *De Cive*, la diferencia entre ambas formas de Estado es caracterizada, primeramente, como la que existe entre un origen *natural* y un origen *convencional* del Estado, correspondiendo el primero al Estado por adquisición, y el último al Estado por institución: “Los que se someten a una persona por miedo, se someten o a quien temen o, para que los proteja, a aquel en quien confían. Del primer modo obran los vencidos en la guerra, para no perder la vida; del último los que todavía no fueron vencidos, para no serlo. El primer procedimiento se origina en la fuerza natural y en este caso se puede hablar del origen natural del Estado. El segundo, en el propósito y la decisión de los que se asocian; entonces el origen del Estado es convencional. De ahí que existen dos tipos de Estado: el Estado natural, como es el paternal y despótico, y el Estado por institución, que también puede calificarse de político.” (Cf. Hobbes, *Antología...*, p. 233). El Estado natural (que no se ha de confundir con el estado de naturaleza) es llamado así por oposición al Estado fundado en una convención, con lo que parecería sugerirse la inexistencia de un convenio entre los súbditos –y, en consecuencia la carencia de sentido de toda *pluralidad de votos* que pudiera decidir la instauración de este tipo de Estado– e, incluso, la inexistencia de convenio alguno entre súbdito y soberano; de modo que tal Estado parecería basarse solamente en la *fuerza*. Esto, sin embargo, no concuerda con lo que Hobbes afirma en un pasaje posterior de *De Cive* (Cf. la nota 15 del presente artículo).

10. Veremos sin embargo que no se puede hablar estrictamente de una *transferencia* de soberanía, si de lo que se trata es de la fundación de un Estado por adquisición (Cf. las notas 18 y 19 del presente artículo).
11. Hobbes, *Leviatán*, p. 145 (cursiva nuestra).
12. *Op. cit.*, p. 167.
13. No debemos olvidar que el título del capítulo en el que se nos habla de la soberanía por adquisición se llama “del derecho paternal y del despótico”: el título ni siquiera hace referencia a la soberanía, pues esta no es sino un caso particular del dominio despótico; y al ser el dominio paternal, originalmente, una especie de soberanía, la situación en que se hallan los hijos con respecto al padre queda asimilada así a la servidumbre.
14. *Op. cit.*, p. 168 (cursiva nuestra).
15. También en *De Cive*, al hablar sobre lo que ahí llama el Estado natural “que también se puede llamar por adquisición, por ser el que se adquiere con el poderío y la fuerza naturales”, Hobbes –después de asimilarlo a la familia– afirma expresamente que se fundamenta en un *contrato*: “cuando alguien sea prisionero de guerra, sea vencido o falto de confianza en sus fuerzas, para evitar la muerte promete al vencedor o a quien es más fuerte, que lo servirá, es decir, que hará todo lo que le mande. En este *contrato*, el beneficio que recibe el vencido o el que es inferior en fuerza es el perdón de la vida, que le hubieran podido quitar por derecho de guerra en el estado de naturaleza”. (Cf. Hobbes, *Antología...*, p. 253. La cursiva es nuestra)
16. Cf. Hobbes, *Leviatán*, p. 169: “En suma, los derechos y consecuencias del dominio *paternal* y del *despótico* son exactamente los mismos que los de un soberano por institución, y por las mismas razones, las cuales han quedado ya expuestas en el capítulo anterior. De tal manera, que si un hombre es monarca de naciones diferentes, en una de las cuales posee la soberanía por institución del pueblo reunido y en la otra la tiene por conquista, es decir, por sumisión de cada individuo particular para evitar así la muerte o la esclavitud, actuaría con ignorancia de los derechos de la soberanía si exigiera de la nación conquistada más que de la otra, basándose en el título de conquistador.” Según lo que aquí argumentamos, en realidad podría exigir *menos* de la nación conquistada que lo que exige de aquella de la cual es soberano por institución.
17. Un monarca podría transferir la soberanía a cambio de evitar su muerte; pero en este caso podría argüirse que la soberanía seguiría siéndolo por institución, pues ya lo era en su origen. Lo mismo se aplicaría a una asamblea aristocrática. Pero, en el caso de la democracia, la persona representativa sería la totalidad del pueblo. El conquistador contrataría entonces con esta *persona artificial* la sumisión total a *cambio* de las vidas de los representados.
18. La transferencia de la soberanía, derecho que siempre asistiría al soberano, quienquiera que sea, no alteraría el *carácter* de la misma, pues lo que lo determina es su *origen*. Una soberanía por institución, una vez transferida a otro, seguiría siéndolo, pues se originó en el pacto fundacional que los individuos realizaron entre sí, transfiriendo cada uno sus derechos al soberano a condición de que los demás hicieran lo mismo.
19. Pero, en este caso, no estaríamos ya ante una *transferencia* de la soberanía –esto es, de todos los derechos que asistirían al soberano anterior–,

sino ante la destrucción de la anterior soberanía y la *creación de una nueva, por adquisición*; precisamente porque la nueva situación no conlleva la transmisión de *todos* los derechos del soberano renunciante.

20. Habría que precisar que, en caso de que el pacto que funda la soberanía por institución no fuera colectivo, los súbditos no agraviados seguirían sujetos al poder del soberano, y no podrían ni castigarlo ni defender al agraviado.
21. Por esta razón no se podría hablar aquí de *castigo*: Hobbes (en el capítulo 28 del *Leviatán*) define el castigo como “un mal *infringido por la autoridad pública* a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la *ley...*” (Hobbes, *op. cit.*, p. 248; cursiva nuestra). Al romperse el pacto en que se funda la soberanía, cesa de existir la autoridad pública, y con ella la ley. El acto por el cual el pueblo eliminara al soberano que ha faltado al pacto no entraría, por esta razón, dentro del concepto de castigo.
22. Locke reconocerá este hecho –desde una posición opuesta a la de Hobbes, profundamente crítica de todo poder que se pretenda ilimitado– al señalar, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, que los súbditos de un monarca absoluto se hallan aún en el estado de naturaleza, ya que no existe una instancia independiente ante la cual acudir para hacer

valer su derecho. En un régimen así, según Locke, los súbditos serían –aún frente al monarca– los legítimos guardianes de su propio derecho.

23. Para Hobbes, la igualdad natural de los seres humanos no se basa en un derecho abstracto, en un *deber ser* en contradicción con la *empiria*, sino en el *hecho* de que ningún ser humano tiene la suficiente fuerza o astucia como para imponerse permanentemente a otro; esto es, en que la fuerza y la capacidad de un ser humano para dominar sobre otros son más o menos iguales. Esta situación no se da, sin embargo, entre un súbdito aislado y el poder estatal, donde la desigualdad es claramente manifiesta

Bibliografía

- Hobbes, T. *Antología de textos políticos*, edición de Enrique Llynch. Barcelona: Ediciones Península, 1987.
- _____. *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- _____. *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Collier Macmillan Publishers, 1962.