

¿FUE HOBBS UN LIBERAL?

Aníbal Romero
(1998)

1

En la historia del pensamiento político de Occidente, a Tomás Hobbes se le asigna normalmente lugar privilegiado como teórico y defensor del absolutismo.¹ No deja por tanto de ser paradójico que autores marxistas², conservadores³ y proto-fascistas⁴ argumenten que en realidad Hobbes no fue otra cosa que el “precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués”⁵, el “fundador del liberalismo”⁶ o en todo caso su precursor⁷. A qué se debe que intérpretes de tan variadas perspectivas ideológicas coincidan en percibir tras el esquema absolutista hobbesiano el germen del liberalismo?

Esta pregunta nos conduce a considerar un asunto central, de naturaleza metodológica, en torno a la interpretación de los textos en el campo de la teoría política. Es legítimo concentrarse exclusivamente en los contenidos intrínsecos de

¹ Véase, por ejemplo, K. R. Minogue, “Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism”, en, David Thompson, ed., **Political Ideas** (Penguin Books: Harmondsworth, 1990), pp. 53-66; también los capítulos sobre Hobbes en las obras de Jean Touchard, **Historia de las Ideas Políticas** (Madrid: Tecnos, 1981), pp. 259-262; George H. Sabine, **Historia de la Teoría Política** (México: FCE, 1988), pp. 337-352; Iain Hampsher-Monk, **A History of Modern Political Thought** (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 1-67; así como el estudio de Laurence Berns, “Thomas Hobbes”, en, L. Strauss & J. Cropsey, **History of Political Philosophy** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987), pp. 396-420

² Por ejemplo, Jurgen Habermas, en, **Teoría y Práctica** (Buenos Aires: Editorial SUR, 1966), pp. 32-50; C. B. MacPherson, **The Political Theory of Possessive Individualism** (London: Oxford University Press, 1964), pp. 9-106. Otros autores han visto en Hobbes a un precursor del totalitarismo, según lo indica Norberto Bobbio en su excelente libro, **Thomas Hobbes** (México: FCE, 1992), p. 10

³ Leo Strauss, Notes on Carl Schmitt’s *The Concept of the Political*, en, Heinrich Meier, **Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995), pp. 91-119

⁴ Carl Schmitt, **El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes** (Córdoba: Editorial Struhart, 1990), pp. 65-86

⁵ *Ibid.*, pp. 67-68

⁶ Strauss, p. 100. Habermas también habla de Hobbes como “el verdadero fundador del liberalismo”, *ob. cit.*, p. 38, y F. Colom González se refiere a “la anticipación del Estado liberal en Hobbes”, en, **Las Caras del Leviatán** (Barcelona: Editorial Anthropos, 1992), p. 126

⁷ Sheldon Wolin, **Política y Perspectiva** (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), p. 287

un texto determinado (por ejemplo, el **Leviatán** y otras obras políticas de relevancia de Hobbes), e intentar hallar en los mismos las claves hermenéuticas para la adecuada comprensión de su significado, o debemos más bien ubicar el texto en su contexto histórico y no sólo relacionarle al mismo, sino entender que la interpretación de su significado no debe proyectarse fuera del marco específico que le dió sentido inicialmente?⁸ Se confrontan acá, de un lado, el método denominado “analítico”, dirigido básicamente a la reconstrucción conceptual de un texto y su confrontación con otras obras de un mismo autor, y de otro lado el llamado método “histórico”, que busca ubicar un texto en las circunstancias y conflictos de su tiempo para así hallar las pistas capaces de explicar sus orígenes e impacto. En relación a esta polémica pienso —siguiendo a Bobbio— que no solamente no se trata de metodologías incompatibles, sino de herramientas que deben necesariamente ser usadas de manera integrada en el camino de comprender las grandes obras del pensamiento político, sus efectos en su propio tiempo, y su significado para los debates contemporáneos.⁹ En tal sentido, las interrogantes que me parecen realmente relevantes frente al tema planteado son éstas: En primer término, cuáles son las razones que llevan a autores de tan disímil visión política como Schmitt, Habermas, Strauss y Macpherson a calificar a Hobbes como un pensador “liberal” o en todo caso como un “precursor” del liberalismo? En segundo lugar, son válidos sus razonamientos?, se ajustan sus argumentos sobre el presunto “liberalismo” de Hobbes tanto a lo que el autor dijo en sus textos como al significado que se atribuyó a los mismos en su tiempo? Por último, es legítimo adherir, *ex post facto*, a un autor una etiqueta ideológica que solamente se acuñó o hizo corriente luego de su desaparición física? En otras palabras, y más precisamente, es legítimo calificar con un título omnicompreensivo el legado intelectual de un autor *a posteriori* y, de paso, con términos (como “liberalismo”) fácilmente simplificadores, por el hecho de que en

⁸ Para un recuento detallado de la polémica sobre esta cuestión, consúltese el volumen editado por James Tully, **Meaning and Context: Quentin Skinner and Its Critics** (Princeton: Princeton University Press, 1988).

⁹ Bobbio, p. 10

sus obras estén presentes elementos que *podieran* sugerir la presencia de posturas asimilables a una determinada tendencia filosófico-ideológica?

2

La tesis marxista acerca del presunto liberalismo *avant la lettre* de Hobbes, se sustenta fundamentalmente en destacar su “individualismo”, el cual es considerado por diversos autores como médula espinal de la filosofía política hobbesiana. Según esta versión, elaborada por MacPherson y articulada con singular sofisticación teórica por Hebermas, lo que realmente tiene importancia para Hobbes son los individuos y su libertad para actuar como miembros independientes de una sociedad de mercado, en busca de su propio provecho. Tales individuos “necesitan un soberano y pueden apoyarlo, pues en ese tipo de sociedades (de mercado, AR), los individuos están en capacidad de invadirse de manera incesante sin destruirse mutuamente, mas requieren de un soberano para impedir que sus invasiones se hagan destructivas”.¹⁰ También algunos autores no marxistas, como Touchard por ejemplo, sostienen que el pensamiento hobbesiano es “esencialmente individualista”, pues lo que fundamenta su absolutismo es el derecho de las personas a su propia conservación. El origen del absolutismo es, pues, un “egoísmo ilustrado”: “El individuo alcanza su más perfecto desenvolvimiento en el Estado más autoritario. En éste encuentra, a la vez, su interés y su felicidad, su placer y su bienestar.”¹¹ No queda claro, sin embargo, por qué Hobbes opta por la vía autoritaria. Pareciera, de acuerdo a Touchard, que se trata de una cuestión de simple preferencia, tal vez hasta de deleite por parte de Hobbes en el dominio sin limitaciones. Cabe señalar, además, que Hobbes no se interesa por la “felicidad” de los individuos; su atención se centra en el orden y la supervivencia. La tendencia de algunos intérpretes, pero sobre todo de los ideólogos marxistas, a focalizar su atención en el “individualismo” de Hobbes les lleva al extremo de afirmar —como hace Marcuse— que “en ningún caso es ajena

¹⁰ Macpherson, p. 100

¹¹ Touchard, p. 262

al liberalismo...la idea de la dictadura y de la conducción autoritaria del Estado”,¹² aseveración que choca frontalmente contra la concepción básica liberal, opuesta de modo radical al absolutismo, que demanda una condición política que imponga severos límites a la autoridad del Estado, y establezca procedimientos y reglas específicos que definan el ámbito de acción de este último. Estas restricciones, que usualmente toman la forma de algún tipo de constitucionalismo, surgen de y buscan la preservación de los derechos y libertades (no sólo económicas, sino también políticas) de los individuos en la sociedad, en claro contraste —como veremos— con los postulados hobbesianos. De tal manera que resulta una seria distorsión de la tradición y contenidos del liberalismo sostener su compatibilidad con la vigencia de una autoridad ilimitada.¹³

La postura que adopta Habermas sobre el tema es tal vez menos cruda, pero no deja de presentar fallas comunes a la perspectiva marxista en torno al liberalismo en general, y a la filosofía política de Hobbes en particular. Según Habermas, el “sacrificio” que hace Hobbes de los contenidos liberales de su doctrina en aras de la forma absolutista de su sancionamiento, se conecta con una cuestión metodológica, ya que Hobbes concede el carácter de “derecho natural” tanto al nexo *causal* (mecanicista) de las naturalezas instintivas sociales *antes*, y a la regulación *normativa* de su convivencia social *después* de la constitución contractual de sociedad y Estado. Los individuos, acuciados por el temor a la muerte, pagan el precio de proveer a una instancia única del monopolio de la fuerza física, y lo hacen con la esperanza de que el poder absoluto sea ejercido al servicio de una sociedad “liberal” (o de mercado, AR), “pero la autoridad del Estado ha de ser absoluta, aun liberada de esa esperanza misma, si se pretende realmente que aquella fuerza natural de lo político sea en verdad quebrada”. El

¹² Herbert Marcuse, **Cultura y Sociedad**, (Buenos Aires: Editorial SUR, 1968), p. 19. Otro miembro de la Escuela de Frankfurt, Franz Neumann, profundizó el estudio de lo que los marxistas consideran como el “núcleo autoritario del estado liberal”, argumentando que, en última instancia, el fascismo había resucitado y empleado para sus fines, en el terreno jurídico, el núcleo de irracionalidad oculto en la doctrina liberal de la soberanía como monopolio de la violencia. Véase, Colom-González, pp. 126-142

¹³ Véase, Gordon J. Schochet, “Intending (Political) Obligation: Hobbes and the Voluntary Basis of Society”, en, Mary G. Dietz, ed., **Thomas Hobbes and Political Theory** (Lawrence: The University Press of Kansas, 1990), p. 70

estado natural, la naturaleza del hombre maligno y del mundo corrompido, ha de concebirse, de acuerdo a Hobbes, como conforme a una ley, a fin de que la construcción legal quede arraigada dentro del nexo causal de una ley natural interpretada de un modo mecanicista. Dide al respecto Habermas que, “Lo que en la obra de Althusius aparecía como casual, adquiere en Hobbes un nexo interior: el contrato social y el de dominio ya no se comprenden tan sólo como instrumentos de racionalización de una naturaleza sin ley, sino que se explican dentro de su racionalidad como emergentes de leyes de la naturaleza misma. La justicia llega a ser inmanente al nexo causal”. En otras palabras, la dificultad con Hobbes —lo que explica que su “liberalismo” se halle encerrado en un envoltorio absolutista— procede del hecho de que en la doctrina hobbesiana, las normas de la razón natural (que conducen a los individuos a admitir el contrato social creador del orden), vuelven a caer en manos de la mecánica de los apetitos naturales de las que primitivamente habían sido derivadas. Ello se debe a que esas normas requieren obediencia mediante sanciones, calculadas de acuerdo con la física de la naturaleza humana: las leyes se convierten así en órdenes, en el sentido de una motivación compulsiva psicológicamente calculable. La consecuencia de todo esto es que el poder de sanción obtenido, a la fuerza, de las leyes naturales (y en un sentido causal), vuelve a reinar una vez más sobre las leyes naturales en sentido normativo.¹⁴

A pesar de la ingeniosidad de su análisis, Habermas se vé obligado a admitir que la “reducción mecanicista de la coerción normativa” pudo “ser reprimida” en la teoría de Hobbes.¹⁵ Por otra parte, y esto es lo más importante de enfatizar, el mecanicismo hobbesiano no es intrínseco al liberalismo, como lo muestran las muy diferentes versiones acerca del sustento moral de la obligación política en pensadores en la tradición liberal como Locke, Smith y Hume.¹⁶ El mecanicismo hobbesiano, y su empeño por sustentar la teoría política sobre bases “científicas” e incontrovertibles, no constituye un rasgo indispensable o aún propio

¹⁴ Habermas, pp. 32-42

¹⁵ Ibid., p. 50

¹⁶ Al respecto, véase, Wolin, pp. 307-376

del liberalismo, sino una peculiaridad característica de una visión de las cosas —la de Hobbes— profundamente marcada por la búsqueda de un orden estable y seguro, búsqueda que juega papel preponderante en su teoría, muy por encima de cualquier inquietud referida a los intereses de los individuos aislados.

3

Carl Schmitt argumenta igualmente que Hobbes fue un precursor del liberalismo, aunque por razones diferentes a las planteadas por los teóricos marxistas anteriormente mencionados. Schmitt, cuya obra de 1927, **El Concepto de lo Político**, ha sido por algunos interpretada —a mi modo de ver erróneamente— como una especie de puesta al día de las tesis del **Leviatán**,¹⁷ consideró a Hobbes “un pensador político grande y sistemático”.¹⁸ Sin embargo, y a pesar del punto de unión que se establece entre ambos pensadores por su común pesimismo antropológico, hay significativas diferencias en la visión política que les guía, diferencias que Schmitt sacó a flote con inequívoca precisión en un estudio de 1938. Allí, Schmitt sostuvo que el sistema hobbesiano “falla al llegar al punto decisivo”, pues “es precisamente aquí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas indesarraigables...Penetra entonces en el sistema político del Leviathan la distinción entre la creencia interna y la confesión externa”. Schmitt prosigue de esta manera:

“Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón ‘pública’, en oposición a la razón ‘privada’; pero en virtud de la libertad general del pensamiento —‘quia cogitatio omnis libera est’— queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada, creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, ‘intra pectus suum’, su propio ‘judicium’. Ahora bien, cuando se llega a la confesión

¹⁷ Consúltese, por ejemplo, Giovanni Sartori, “The Essence of the Political in Carl Schmitt”, **Journal of Theoretical Politics**, I, 1 (January 1989), pp. 63-75; también mi estudio de 1997, “Teoría Política e Historia: Reflexiones sobre Carl Schmitt”, publicado en este volumen.

¹⁸ Carl Schmitt, **El Concepto de lo Político** (Madrid: Alianza editorial, 1991), p. 93

externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso...La distinción entre lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confesión*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectarios protestantes, arranca el estado moderno 'neutral'. El punto de inserción, mirado desde el punto de vista de la historia constitucional, es doble: el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construída en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal...éste es el punto sensible (pues) la reserva de la libertad interna y privada del pensamiento y de conciencia ha sido aceptada en el sistema político. Fue el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán y puso en el último trance al Dios mortal".¹⁹

En detrimento de Schmitt, resulta imposible aceptar su interpretación de la filosofía política hobbesiana. Muy por el contrario —y como con gran lucidez lo señala Wolin— el estado de naturaleza en Hobbes es descrito como un estado de subjetividad a ser rechazado, aparte de implicar la ausencia de un poder soberano; ello es así ya que para Hobbes la disolución de la soberanía era más un efecto que la causa del colapso social. Este derrumbe (de nuevo debo recurrir a una extensa cita):

“Representaba la culminación de un constante aumento del desacuerdo en cuanto a los significados comunes y fundamentales, y en tal sentido nos permite ver qué precaria era, para Hobbes, la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil, y qué profunda la marca de las condiciones contemporáneas sobre su pensamiento. Toda la multitud de sectas en disputa nacidas durante esa época, y que fluctuaban desde la sobriedad

¹⁹ Schmitt, *El Leviatán...*, pp. 54-56

presbiteriana al éxtasis milenarista, se habían alimentado de doctrinas, surgidas durante la Reforma, sobre el juicio privado, la conciencia privada y el sacerdocio de todos los creyentes. Toda Inglaterra parecía brillar con luces interiores. Para Hobbes, sin embargo, estas opiniones diversas habían destrozado la unidad exterior de creencia, tan necesaria para la paz política...En un mundo en el que la razón era utilizada como instrumento destructivo para atacar las instituciones y creencias establecidas, cómo era posible ponerse de acuerdo sobre un significado claro e inequívoco de la razón? En opinión de Hobbes, todas las pretensiones rivales a la razón, tan abundantes en esa época, eran meros recursos a la 'razón privada', a la razón dominada por el deseo de cada uno de buscar 'aquello que es bueno para él'. *La razón privada, por consiguiente, no podía ser tolerada, porque originaba una confusión de significados que destruía el cuerpo político como un todo en comunicación*"(itálicas AR).²⁰

Wolin acierta al enfatizar, en primer término, la raigal conexión de las tesis hobbesianas con el marco histórico de su tiempo, su carácter de respuestas ante la crisis generada por las guerras civiles y el colapso del orden; en segundo lugar, es crucial la insistencia de Wolin sobre la importancia que tenía para Hobbes, como herramienta en la construcción del orden, un lenguaje político común orientado a "crear un universo político de significado inequívoco".²¹ Este aspecto se destaca de manera especialmente clara en el **Behemoth**, obra escrita cuando Hobbes ya alcanzaba los ochenta años de edad, y que constituye seguramente su más elaborada diatriba contra la sedición, la rebelión y el quiebre de la autoridad, y a favor del absolutismo. En ese libro extraordinario, caracterizado también por su anti-clericalismo (pues el fervor religioso era germen de muchas sectas), Hobbes articula su tesis según la cual las doctrinas son políticamente nefastas porque los desacuerdos son políticamente peligrosos; la controversia intelectual, por su parte, produce la discordia civil, ya los individuos se agrupan en partidos para promover

²⁰ Wolin, pp. 276-277

²¹ Ibid., p. 277

sus ideas, y el empleo de la “razón privada” acaba por destruir el espacio público.²² No puede por tanto admitirse como válida la tesis schmittiana acerca del “liberalismo” de Hobbes, pues no fue este último un protector de la razón privada, sino por el contrario un comprometido defensor de la unidad de significados y criterios para la preservación de un espacio político estable.

Otro conservador, Leo Strauss, también ve en Hobbes un individualista, cuya adhesión al derecho de cada cual a la vida concede a este principio el carácter de un derecho humano inalienable, es decir, de una exigencia o demanda individual que ejerce precedencia sobre el poder del Estado, determinando su propósito y límites.²³ Strauss desarrolla su interpretación de las tesis hobbesianas en contraposición a Schmitt, y argumenta que Hobbes entendió la condición civil (*status civilis*) como lo opuesto al *status naturalis*, y por lo tanto como expresión concreta de la cultura en sentido moderno: un producto de la disciplina del espíritu humano que doblega o canaliza los impulsos naturales. De hecho, para Hobbes, el *status naturalis* se identifica con el *status belli*, aunque —en sus propias palabras en **Leviatán**— “la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente”.²⁴ Schmitt, por su lado, asume el *status naturalis* de Hobbes como la condición *genuinamente política*, ya que la esencia de lo político no se encuentra en la guerra misma sino en un tipo de comportamiento que está determinado por la “posibilidad real” de esa lucha decisiva²⁵. De todo ello se desprende una crucial diferencia con Hobbes —apuntada por Strauss— ya que para el teórico del Leviatán el hecho de que el estado de naturaleza sea el estado de guerra de todos contra todos, constituye precisamente la motivación para abandonarle y establecer la autoridad política. A esta negación hobbesiana del estado de naturaleza, Schmitt opone el imperativo de lo político como definición

²² Thomas Hobbes, **Behemoth or the Long Parliament** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1990). Véase también el estudio de Stephen Holmes, “Political Psychology in Hobbes’s *Behemoth*”, en, M. G. Dietz, ed., ob cit., pp. 120-152

²³ Strauss, pp. 100-101

²⁴ Thomas Hobbes, **Leviatán** (Buenos Aires: FCE de Argentina, 1992), p. 102

²⁵ Schmitt, **El Concepto...**, pp. 64-65

existencial e ineludible. Desde luego, argumenta Strauss en su polémica con Schmitt, en Hobbes no hay una total negación de lo político, pues en su teoría el *status naturalis* continúa existiendo al menos al nivel de las relaciones entre naciones o Estados (pero queda suprimido al nivel de las relaciones entre individuos). Ahora bien, Schmitt sostiene que el grupo político o la nación puede exigir a sus miembros individuales que mueran por ella; Hobbes, en cambio, establece límites a ese poder por parte del grupo, ya que si el valor supremo es la preservación de la vida de cada cual, el Estado solamente puede pedir una obediencia *condicional*, es decir, una obediencia que no entre en contradicción con el objetivo supremo cuya garantía constituye el fundamento y justificación últimos del Estado o autoridad política (la relación protección-obediencia). Así, si bien en principio los individuos deben obedecer esa autoridad, semejante regla no cubre la obligación de arriesgar la vida propia, pues la muerte es el peor de los males. Esta postura de Hobbes conduce a Strauss a argumentar que el autor del **Leviatán**, “en grado aún más alto que Bacon, por ejemplo, es el autor del ideal de la civilización” y el “fundador del liberalismo”, pues el derecho a asegurar la propia vida tiene el carácter de un derecho humano inalienable.²⁶

A semejanza de lo que ocurre con los planteamientos schmittianos sobre la presunta defensa, por parte de Hobbes, de una esfera privada precursora del liberalismo, el intento de Strauss dirigido a hacer del teórico del Leviatán un liberal es cuestionable. Ello se debe a que su argumentación se basa en separar en exceso un aspecto de la filosofía política hobbesiana —la protección de la vida de cada individuo— de otras dimensiones que lo explican; me refiero en particular al decisivo énfasis de Hobbes sobre la necesidad de una autoridad despótica que garantice el orden. La honestidad intelectual de Hobbes y el rigor de su lógica, tenían que conducirlo a admitir que si el peor de los males era la muerte, no podía este último ser dejado de lado en el esquema de un orden *construido precisamente para garantizar la vida*. No obstante, la implacable lógica de Hobbes en este punto no debe desviarnos de la cuestión central: la autoridad política

²⁶ Strauss, pp. 98-101

hobbesiana es y tiene que ser despótica, por lo tanto, su imperio sólo queda limitado por la razón final de su existencia: la protección de la vida. Muy lejos se halla este razonamiento de una proclamación de “derechos inalienables” en el sentido que hoy aceptamos, y que para Hobbes posiblemente habría sonado a sedición.

4

Norberto Bobbio tuvo el tino de sintetizar el pensamiento político occidental en dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad, señalando que Hobbes pertenece inequívocamente al grupo de los que se inclinan por la segunda antítesis.²⁷ El ideal que Hobbes defiende no es el de la libertad frente a la opresión, sino el del orden y la estabilidad frente a la anarquía: “Entre el exceso de autoridad y el exceso de libertad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como al peor de los males y se resigna al segundo como mal menor. Todo su sistema, se diga lo que se dijere, se basa en la desconfianza ante la libertad...(y) el valor supremo que el Estado tenía que hacer realidad no era el progreso a través del conflicto (ni tampoco el comtiano progreso a través del orden), sino pura y simplemente el orden”.²⁸ El gran acierto de Bobbio como intérprete de Hobbes se encuentra en el esfuerzo sistemático dirigido a focalizar lo que es verdaderamente fundamental en la filosofía política hobbesiana: su carácter de *respuesta conservadora ante una situación de disolución social y colapso de la autoridad*, una situación tal que convertía la anarquía en realidad concreta y la inseguridad personal en mal absoluto. Esa respuesta no podía admitir ambigüedades ni extraviarse en terrenos de secundaria relevancia; concebida como antídoto ante una amenaza apremiante, la respuesta hobbesiana destacaba un tema central para la reflexión política: la unidad del Estado y la protección del ciudadano, sustentada en su obediencia.

²⁷ Bobbio, p. 36

²⁸ Ibid., pp. 68-69

Ahora bien, los individuos que constituyen mediante un pacto la autoridad del Leviatán renuncian a todo excepto a su derecho a la vida. Como se apuntó previamente, que el derecho a la vida sea irrenunciable deriva de la lógica misma del sistema hobbesiano: “así como los individuos instituyen el Estado para escapar de la amenaza permanente de muerte que caracteriza el estado de naturaleza, es decir, para mantener a salvo la vida, pueden considerarse desligados del vínculo de la obediencia cuando su vida esté en peligro a causa del soberano”.²⁹ Téngase presente que lo que Hobbes quiere proteger no es la “libertad” sino *la vida misma* de los individuos; de allí que en sus obras no se encuentre una teoría sobre el “abuso” del poder por parte del soberano, pues no puede haber abuso donde no existen límites: “Por el contrario, lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder...Incumple su propia tarea esencial el soberano que por incuria, debilidad o incapacidad no es capaz de impedir que sus súbditos recaigan en el estado de naturaleza”.³⁰ El siguiente texto del **Leviatán** expone con prístina claridad las motivaciones y objetivos de Hobbes:

“Puede objetarse...que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder...Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y la venganza...Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en

²⁹ Ibid., p. 56

³⁰ Ibid., p. 60

cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones”.³¹

El pensamiento político de Hobbes surge de una obsesión: proveer un orden de cosas que impida la disolución de la autoridad y ponga un dique a la perenne amenaza de la anarquía. Dentro de ese contexto, la preocupación liberal por las limitaciones al poder político no tiene cabida, así como tampoco lo tiene el interés por la libertad individual, que a Hobbes “le parecía sólo causa de disgregación, y por eso la suprimía”; es por eso que el Estado hobbesiano tiene un rostro tan amenazador: “es la respuesta del miedo organizado al miedo desencadenado. pero el miedo es su esencia”.³² De nuevo, el **Leviatán** no podría ser más explícito en materia de “libertades”:

“...es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres cuando hablan a las multitudes, y quien debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera...”³³

Si bien es cierto que Hobbes admite “en casos extremos (la amenaza a la propia vida) el derecho a la resistencia, que valora el principio de legalidad en la administración de la justicia, que desea que el derecho sea seguro, que prefiere un derecho con pocas leyes, claras y sencillas, a otro que tenga demasiadas y

³¹ Hobbes, **Leviatán**, p. 150

³² Bobbio, p. 91

³³ Hobbes, **Leviatán**, pp. 146-147

confusas, que considera útil para el bienestar de una nación una moderada libertad económica, que considera deber del soberano conceder a los ciudadanos una inocua libertad...”³⁴, no es menos cierto que ninguna de estas aseveraciones, ni singularmente ni en conjunto, bastan —a mi modo de ver— para calificarle como un pensador “liberal”, como “fundador” y ni siquiera como “precursor” del liberalismo, pues todos estos elementos de su teoría están al servicio del fortalecimiento de la autoridad política, no de su limitación; de hacer del individuo un súbdito, no de procurar su autonomía. Lo más que puede legítimamente afirmarse con respecto a Hobbes y el liberalismo, es que en su pensamiento se hallan temas que también son tratados y desarrollados por pensadores genuinamente liberales. Mas ése también es el caso, por ejemplo, de Platón, San Agustín, y Maquiavelo. Hobbes no fue un liberal, sino un severo y desencantado conservador.

³⁴ Bobbio, pp. 67-68. Para Hobbes, no existe otro derecho que el que emana del soberano, porque sólo éste tiene la fuerza necesaria para mantenerlo. Véase, T. Hobbes, **Diálogo entre un Filósofo y un Jurista y Escritos Autobiográficos** (Madrid: Tecnos, 1995); **The Elements of Law Natural and Politic** (Oxford & New York: Oxford University Press, 1994), pp. 177-182; **De Cive (Man and Citizen)**, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Co., 1991), pp. 271-288