

Thomas Hobbes

De Cive
Elementos filosóficos
sobre el ciudadano

Traducción, prólogo y notas de
Carlos Mellizo



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Títulos originales: *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive* (1642). *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* (1651)

Primera edición: 2000

Segunda edición: 2016

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: J. M. Wright: *Thomas Hobbes*

(National Portrait Gallery, Londres)

© Archivo Anaya

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, prólogo y notas: Carlos Mellizo, 2000, 2016

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2000, 2016

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-341-6

Depósito legal: M. 3.020-2016

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Prólogo, por Carlos Mellizo
33 Selección bibliográfica
- De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano
- 39 Epístola dedicatoria. Al muy honorable Guillermo, conde de Devonshire, mi más probo señor
47 Prefacio del autor al lector
- Libertad
- 63 1. Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil
76 2. De la ley de naturaleza acerca de los pactos
92 3. De las otras leyes de naturaleza
114 4. Que la ley de naturaleza es una ley divina
- Poder
- 129 5. De las causas y generación del Estado
138 6. Del derecho de quien, ya se trate de una asamblea o de un hombre, tiene el poder supremo en el Estado
159 7. De las tres clases de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía
175 8. De los derechos de los señores sobre sus siervos
182 9. Del derecho de los padres sobre sus hijos, y del gobierno patrimonial

- 194 10. Comparación entre las tres clases de gobierno, según los inconvenientes de cada una
- 212 11. Pasajes y ejemplos de la Escritura que se refieren a los derechos de gobierno y que concuerdan con lo que se ha dicho anteriormente
- 218 12. De las causas internas que tienden a la disolución de un Estado
- 235 13. Sobre los deberes de quienes administran el poder supremo
- 252 14. De las leyes y pecados

Religión

- 277 15. Del reino de Dios por naturaleza
- 301 16. Del reino de Dios por la antigua alianza
- 324 17. Del reino de Dios por la nueva alianza
- 370 18. De las cosas que son necesarias para nuestra entrada en el reino de los cielos

Prólogo

1. El gran proyecto

De Cive, primera obra de doctrina política publicada por Hobbes, fue concebida por su autor como parte de un amplio y ambicioso proyecto: un tratado sistemático en el que se recogiera lo esencial del conocimiento humano. Este *opus magnum*, compuesto originalmente en latín, iba a estar dividido en tres apartados titulados, respectivamente, *De Corpore* (Sobre el Cuerpo), *De Homine* (Sobre el Hombre) y, finalmente, *De Cive* (Sobre el Ciudadano). Siguiendo una ordenada clasificación de los distintos saberes, la trilogía habría de dar comienzo con el estudio de la lógica, la matemática y la física, de ahí pasar a la indagación sistemática de la naturaleza humana en sus aspectos fisiológicos, morales y religiosos y desembocar finalmente en el estudio del individuo como ente cívico y como miembro del cuerpo social. En el *Prefacio al lector* que Hobbes nos ofrece en el pórtico a *De Cive* se nos dice cuál fue su intención original; de lo

que se trataba era de «educar su propia mente» con el estudio de la filosofía, intentando aprender y asimilar los primeros «elementos de todas sus ramas». Parece que la concepción de tan vasto plan tuvo lugar durante el intenso y fructífero viaje al continente europeo que Hobbes realizó en 1637. Acompañando como tutor al segundo conde de Devonshire, miembro de la poderosa familia Cavendish, Hobbes visitó Francia e Italia. En París estableció contacto con el fraile franciscano Marin Mersenne, a quien Hobbes otorgaría siempre un lugar de privilegio entre sus amistades. De él aprendió, dice, más de lo que habría podido enseñarle ninguna universidad. En una época en la que todavía no existían publicaciones periódicas especializadas y resultaba difícil la comunicación intelectual, el fraile, desde su celda franciscana, posibilitó el trato mutuo entre los pensadores más influyentes del momento.

Durante su estancia en Italia, Hobbes llegó a conocer a Galileo, y por mediación suya hizo amistad con Claudio Berigardo, profesor en Pisa, recibiendo de él una concepción del mundo que iba a ser la inspiración inmediata de sus análisis del conocimiento y de la sociedad civil. Fue a partir de entonces cuando, según propia declaración, empezó a «ser contado entre los filósofos»¹.

Hobbes regresa a Londres a finales de ese mismo año (1637) y permanece asociado a la familia Cavendish. Para entonces ya había concluido su pupilo los estudios, lo que permitió a Hobbes liberarse de funciones de tutela y dedicarse por entero a sus labores de escritor. Fue en ese momento cuando empezó a poner por obra la ejecución del

1. *Vita, carmine expressa*, en *Th. Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica*, vol. I, Londres, W. Molesworth Ed., 1845.

gran proyecto que durante años había ocupado sus reflexiones. Pero una circunstancia de repercusiones prácticas inmediatas –la agitada situación interna de Inglaterra en los años anteriores a la guerra civil– afectó drásticamente el plan inicial: la sección dedicada a filosofía política que en un principio Hobbes se había propuesto desarrollar en tercer lugar pasó ahora a primer plano; y la composición de los tratados *De Corpore* y *De Homine* quedó relegada para ocasión posterior. Leemos en el *Prefacio a De Cive*:

Mientras planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias [...], ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y ésa fue la causa de que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. Y ello es así porque vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia, no necesitaba de las dos secciones anteriores.

2. Realistas y parlamentarios

Las guerras civiles a las que alude Hobbes y cuyos presagios propiciaron la urgente composición de *De Cive* se iniciaron formalmente en 1642. En su primera fase, enfrentaron al rey Carlos I contra un amplio sector de súbditos ingleses, conocidos con el nombre de «parlamentarios». La confrontación venía de tiempo atrás, y desde su inicio había tenido un componente de carácter religioso. Ya en 1604 el rey Ja-

cobo I, padre de Carlos, había rehusado llegar a un compromiso con las facciones puritanas en cuestiones dogmáticas, y de hecho había disuelto el Parlamento en el año 1610, con el consiguiente resentimiento de muchos. Parlamentos sucesivos serían constituidos después, pero las tensiones entre parlamentarios y monárquicos no disminuirían en lo sustancial, debido a la insistencia de Jacobo en proteger la idea del *derecho divino* de los reyes y a su incapacidad para reconocer al auténtico carácter representativo de la institución parlamentaria. Sus empeños por casar a su hijo Carlos con una princesa católica y española contribuyeron a aumentar todavía más su impopularidad. Y aunque el ideado matrimonio nunca llegó a realizarse, el intento mismo y las antiguas desavenencias doctrinales con amplios sectores del país dejaron entre muchos de sus súbditos un profundo sentimiento de desconfianza.

Tal es el legado que recibe Carlos I al heredar la corona británica en 1625. El antagonismo entre monarca y Parlamento no tardó en renovarse bajo el joven rey. Ya en el año de su coronación, Carlos se vio sometido a presiones fiscales provenientes del grupo parlamentario. Consciente de su poder de control sobre el Tesoro público, el Parlamento retuvo los dineros solicitados por el rey, firme en su decisión de no concedérselos hasta que el bando monárquico se aviniese a otorgar determinadas demandas: formación de nuevo gabinete, reparación pública de viejas ofensas, etc. La respuesta inmediata del monarca fue disolver el Parlamento y buscar nuevas vías de financiación mediante gravámenes impuestos directamente al pueblo, obligando a éste a procurar acuartelamiento, en sus propios hogares, a las tropas reales. La impopularidad de la medida provocó una violenta reacción capitaneada por el líder parlamentario sir Edward Coke. El

rey se vio obligado a convocar nuevo Parlamento (1628) y a firmar la famosa *Petition of Right*, documento de fuerza legal por el que Carlos se comprometía a respetar cuatro básicos principios de gobierno: (1) No recaudar impuestos sin previo consentimiento del Parlamento; (2) No encarcelar a súbdito alguno sin causa probada, reconociendo así el derecho de *habeas corpus* de todo ciudadano; (3) No acuartelar tropas en los domicilios de los súbditos; y (4) No declarar la ley marcial en tiempo de paz. A cambio de estas condiciones se le concedían al rey los subsidios por él solicitados. La *Petition* fue de enorme importancia en lo que tenía de salvaguarda de los derechos civiles, pero casi inmediatamente después de ser firmada Carlos reanudó su comportamiento previo, evitando consultar al Parlamento en puntos cruciales de administración pública. El favorito del rey, George Villiers, primer duque de Buckingham, infatigable promotor de la causa monárquica, fue asesinado ese mismo año. La tormentosa sesión parlamentaria de 1629 fue dramáticamente clausurada con una resolución censurando al monarca por recaudar impuestos sin autorización y cambiar prácticas eclesiásticas entonces en vigencia. Durante los once años subsiguientes Carlos gobernó sin Parlamento, asumiendo poderes absolutos y forzando a grandes contingentes de disidentes –puritanos y católicos en su mayoría– a emigrar a América. Las condiciones en el reino llegaron a su punto crítico cuando el rey intentó imponer en la presbiteriana Escocia el episcopalismo anglicano, lo que dio lugar a que el pueblo escocés se levantara en armas. Incapaz de financiar gastos de guerra, Carlos convocó el llamado «Parlamento Corto», el cual, una vez más, buscó reparación antes de concederle al rey los fondos solicitados. El Parlamento fue disuelto, y Carlos intentó nuevamente, sin éxito, recaudar por

su cuenta los dineros necesarios para la leva. Al no conseguirlo, convocó el famoso «Parlamento Largo» (1640), que bajo el liderazgo de John Pym, John Hampden y sir Henry Vane se hizo fuerte y tomó medidas necesarias de protección frente a la corona. Carlos prometió aceptar la legislación revolucionaria, aunque era sabida su firme creencia en la doctrina del derecho divino de los reyes. El Parlamento, siempre receloso del monarca, acentuó aún más su desconfianza cuando descubrió la implicación de la reina en una conspiración del ejército para coartar los poderes parlamentarios. La matanza de la que fueron víctimas los protestantes irlandeses en 1641, a pesar de no haber estado el rey implicado en ella, vino a empeorar todavía más las cosas; y en ese mismo año el Parlamento hizo pública su Gran Protesta (*Great Remonstrance*) exigiendo del rey reformas religiosas y administrativas y enumerando todos y cada uno de los agravios sufridos por culpa de la injusticia real. Carlos rechazó estas acusaciones y hasta llegó a intentar el encarcelamiento de algunos líderes de la oposición, violando así la tradicional inmunidad parlamentaria y provocando el estallido de la guerra civil. En el campo de las armas no hubo resultados decisivos hasta 1644, fecha en que las tropas reales fueron derrotadas en Marston Moor. Otra derrota en Naseby, acaecida un año después, puso fin a la contienda. Carlos se rindió al ejército escocés y fue entregado por éste al Parlamento. Todavía hizo el rey algún intento por escapar y recuperar, con ayuda de algunas partidas escocesas descontentas con el Parlamento inglés, el poder perdido. Pero la causa realista volvió a ser derrotada en el campo de batalla. Juzgado por un tribunal especial nombrado por sus más poderosos enemigos, Carlos fue condenado a muerte y decapitado el día 30 de enero de 1649.

La incalculable importancia histórica que para la vida de Gran Bretaña tuvieron los reinados de Jacobo I y Carlos I, el posterior Protectorado cromwelliano y la restauración de la monarquía en la persona de Carlos II (1659) explica que tantos historiadores y tratadistas políticos de la época dedicaran lo mejor de su atención a estudiar período tan turbulento. Su propósito común fue ofrecer soluciones permanentes que asegurasen la pacífica convivencia ciudadana. Hobbes y, algo más tarde, Locke formularon su pensamiento político teniendo muy presentes las realidades de su país, tan alejadas de lo que pudiera considerarse un siquiera mínimamente aceptable proyecto de pacífica sociedad civil. Tanto para uno como para el otro la *salus populi es suprema lex*. De Hobbes hablamos ahora. Y aunque hoy sería grave error aceptar sin más su credo político, sí hemos de concederle un grado considerable de razón histórica, referida al particular momento en que vieron la luz sus dos obras de mayor trascendencia: el tratado *De Cive* y el más complejo y elaborado *Leviatán*². Tratemos de resumir los aspectos más universales del primero.

3. *De Cive*

Siguiendo un esquema casi idéntico al que más tarde quedaría plenamente desarrollado en el *Leviatán*, la investigación de Hobbes en el tratado *De Cive* está dirigida a determinar los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos; y para ello estima necesario que entendamos pri-

2. Hay traducción española: *Leviatán*, trad. y prólogo de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (reeditado en 1999 y 2009).

mero cuál es la cualidad de la naturaleza humana y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. Según la conocida hipótesis hobbesiana, los seres humanos, en su estado natural, esto es, antes de haberse constituido en sociedad civil, se hallan en una condición que permite ser llamada de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), en la cual cada individuo tiene el mismo derecho que su vecino a todas las cosas. En esta situación miserable y odiosa (*statu misero et odioso*), presidida por el miedo mutuo, el sufrimiento y la hostilidad, los hombres deciden, impulsados por las necesidades de su propia naturaleza (*necessitate naturae suae*), buscar el modo de remediar su condición infeliz. Para Hobbes, la palabra que mejor designa el estado presocial del género humano es el término *libertas*, 'libertad'. Y no hay en todo el texto una sola instancia en la que ese término sea utilizado sin añadirle una adjetivación negativa. Para la convivencia pacífica, la libertad no puede ser, según Hobbes, el ideal prioritario; es más, ni siquiera puede ser considerada como opción permisible³. Debido a la proclividad que tienen los humanos a hacerse daño los unos a los otros y, sobre todo, a la vana estima que tienen de sí mismos (*ab inani sui aestimatione*), el estado natural propiciará que surjan por doquier envidias y sospechas perpetuas (*perpetuae suspiciones et studium*), hasta el extremo de amenazar la preservación misma de la humanidad. Este punto es de importancia máxima para entender la esencia de la argumentación hobbesiana. Porque, lejos de recurrir a un impe-

3. Son interesantes las ilustraciones que aparecen en la página titular de las primeras ediciones de *De Cive*. Un salvaje indio americano representa siempre el estado de libertad: título que Hobbes da a la parte primera de su libro.

rativo artificial que le permita salir de ese tipo de existencia, el ser humano busca procedimientos de paz impulsado, como decíamos más atrás, por la *necesidad natural* de preservarse. Es decir: del fondo mismo de la naturaleza humana brota el impulso correctivo capaz de enmendar sus propios excesos. Todo hombre, por necesidad natural, desea lo que es bueno para él. Y lo que la naturaleza dicta es buscar la paz (*Naturam dictare quaerendam esse pacem*).

Esa ley fundamental de naturaleza que ordena buscar la paz allí donde sea posible lograrla nos manda, en primer lugar, no retener nuestros derechos a todas las cosas, sino transferir o renunciar a algunos. Para Hobbes, transfiere un derecho la persona que mediante un signo suficiente acepta voluntariamente que ese derecho no es ahora suyo y se compromete a no reclamarlo; de tal modo que jamás le será ya posible ejercer lo que por derecho (*jure*) se le permitía hacer antes. Pues bien, siempre que dos o más personas establecen un contrato o convenio, se comprometen a renunciar a algún derecho que antes tenían. Otra de las leyes de naturaleza nos manda, para nuestra preservación y bienestar, cumplir los contratos (*pactis standum esse*), pues, de no hacerlo, quebrantaríamos la confianza que el otro contratante ha depositado en nosotros, con lo que regresaríamos a la situación de hostilidad mutua que se trataba de evitar. Quebrantar un contrato o convenio sería, efectivamente, una *injuria*, un actuar *sine-jure*, esto es, sin derecho. Junto a esta ley de naturaleza que ordena respetar los pactos, enumera Hobbes varias otras: ser humildes, agradecidos, imparciales, útiles, no contumeliosos, magnánimos en el perdón, etc., y a todas ellas les concede la virtud de ser inmutables y eternas (*immutabiles et aeternae*). Quien trata de observar las leyes de naturaleza puede con derecho ser

llamado *justo y bueno*, pues acontece, señala Hobbes, que la ley de naturaleza coincide con la ley moral. También con la ley divina, pues de hecho esas mismas leyes de naturaleza nos han sido comunicadas por Dios en las Sagradas Escrituras. Muchas páginas de *De Cive*, como también del posterior *Leviatán*, están dedicadas a transcribir pasajes de la Escritura que Hobbes trae en su apoyo (a veces, como después veremos, para disgusto y escándalo del poder eclesiástico de su tiempo). Este primer recurso a las citas bíblicas tiene como finalidad reforzar con la autoridad divina las leyes naturales.

Mas ocurre lo siguiente: los seres humanos son de tal condición que aun reconociendo que para salir del estado de guerra han de respetarse las leyes de naturaleza y cumplirse los pactos establecidos, no respetarán dichas leyes ni cumplirán dichos pactos a menos que alguien los obligue a ello atemorizándolos. Es preciso, dice Hobbes, que los hombres se convenzan de que es peligroso invadir los derechos de los demás. Y eso sólo se logra instituyendo un poder común a todos, un hombre o concejo de hombres al que todos se sometan. Esta sumisión se realiza cuando cada individuo se obliga, mediante contrato con todos y cada uno de los demás, a no resistirse a la voluntad del hombre o concejo de hombres al que ya se ha sometido. Tal contrato viene a ser, pues, un *pactum unionis* mediante el que muchas voluntades vienen a juntarse en una sola. Y concluye Hobbes: «Una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil; y también de persona civil» (*Unio autem sic facta appellatur civitas sive societas civilis, atque etiam persona civilis*).

No será difícil comprender que a una *ciudad* así establecida haya de otorgársele el *poder supremo* en la *persona del*

individuo o *concejo* a cuya voluntad se han sometido las voluntades de los demás. De hecho, es indiferente que el *pac-tum unionis* haya decidido constituir a la multitud en una sociedad civil *democrática*, *aristocrática* o *monárquica*. Hobbes admite la posibilidad de tres modalidades de gobierno. Y aunque da razones para favorecer a la *monarquía* sobre las otras dos, no descalifica ni el gobierno *aristocrático* ni el *democrático*, siempre y cuando retengan el poder supremo del Estado (*civitas*). Con la aparición de la sociedad civil desaparece la multitud (*multitudo*), que no era otra cosa que un simple conglomerado de voluntades particulares en el que cada individuo podía decidir el mejor modo de procurar su seguridad. Establecida la sociedad civil, la seguridad del individuo le es encomendada ahora al poder supremo, al cual se le da el derecho de empuñar la espada de la justicia (*gladium justitiae*), la espada del castigo (*gladium ad poenas*), la espada de la guerra (*gladium belli*), el derecho de armar y reclutar a los ciudadanos y el derecho de firmar la paz con el enemigo, siempre que lo estime oportuno. Todos los demás poderes le pertenecen también por derecho a ese representante supremo de la sociedad civil: el poder legislativo, el poder de nombrar magistrados y ministros, el poder de prohibir la diseminación de aquellas doctrinas que se estimen enemigas de la paz, etcétera.

Hobbes no da nunca a entender que el representante máximo de la *ciudad* o *Estado* haya de ser necesariamente infalible y perfecto en sus decisiones. De hecho, reconoce que no lo es muchas veces, y que cabe la posibilidad de que existan malos príncipes que no cumplan sus deberes en el ejercicio del poder que se les ha encomendado. Mas Hobbes se apresura a establecer una distinción entre el *derecho* a la autoridad suprema (*jus summi imperii*) y el *ejer-*

cicio (exercitium) de la misma. La separación entre uno y otro hace posible que el mal príncipe conserve siempre su derecho al poder, y ello en virtud del pacto original que le otorgó absoluta e incondicional autoridad. Incluso en el caso de que el príncipe ordene algo contrario a la ley natural (que es también divina), los súbditos deberán cumplir tal mandato; y la responsabilidad ante Dios recaerá no sobre los súbditos, sino sobre el príncipe, aunque no por ello quedará despojado de su autoridad. La rebelión contra el poder contractualmente establecido no forma parte de la agenda hobbesiana. En esto, las consecuencias del pacto son de un rigor absoluto, a menos que el soberano pierda por alguna causa su dominio. Pero esa eventualidad no queda desarrollada en *De Cive*. Hobbes la relegaría al apéndice final del *Leviatán*, sin duda obligado a ello por las circunstancias políticas de su propio país⁴. En *De Cive* no se ofrece recurso alguno contra el gobierno del *tirano*, palabra a la que, por lo demás, Hobbes asigna un significado *relativo* que depende enteramente de la percepción del súbdito, *no* de la condición real de quien manda. El capítulo VI, en términos inequívocos que no pueden dejar de resultar chocantes para la sensibilidad de hoy, condensa lo que da al pacto su dimensión más estremecedora: el soberano, una vez instituido, puede gobernar *como mejor le parezca*. Y aunque no cumpla sus deberes y se comporte en desacuerdo con los requisitos de la recta razón⁵, el súbdito no podrá castigarle legalmente (*ita neque punire jure*), haga el soberano lo que haga (*quicquid ab eo factum erit*): la conducta abusiva del poder supremo, caso de darse,

4. Véase, sobre esto, mi prólogo a *Leviatán*, Madrid, ed. cit.

5. Véase VI, 12.

siempre traerá consigo menos males que los producidos por una regresión al estado precivil, que es –nos advierte Hobbes una vez más– de intolerable hostilidad. El argumento hobbesiano que niega la legalidad de cualquier intento por disolver el gobierno civil sin el expreso consentimiento de éste queda enunciado en el artículo 20 del mencionado capítulo VI. A él debe remitirse el lector para tener conocimiento directo de la sutil lógica de la que Hobbes se vale para justificar la indisolubilidad del pacto político. Éste es, según entiendo, el punto esencial que separa a Hobbes de Locke en lo concerniente a los derechos de los súbditos. Semejante a Hobbes en tantas otras cosas, Locke difiere sustancialmente del primero en admitir como posibilidad real el derecho a la rebelión ciudadana. Para Locke, los ciudadanos, para cuyo bien fue establecido el gobierno, *pueden* resistir a sus gobernantes cuando éstos hacen un uso desmedido de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de sus súbditos. Pues, argumenta Locke, siempre que alguien –incluidos los gobernantes– intente invadir por la fuerza los derechos de los demás, será culpable de crimen y habrá de ser tratado como merece. Ciertamente, si es el pueblo el que se subleva sin razón, el pueblo mismo será reo de rebelión y habrá de ser castigado en consonancia con su delito, por no haber respetado las condiciones del convenio social. Mas eso suele ocurrir pocas veces, pues, por lo común, el pueblo está siempre más dispuesto a someterse que a rebelarse. Son los príncipes y magistrados los que, dice Locke, suelen tener mayor tendencia a violar los derechos ciudadanos, «como si quienes por ley tuvieran los mayores privilegios y ventajas tuvieran por ello el poder de quebrantar esas leyes que precisamente los colocaron en una situación

mejor que la de sus hermanos»⁶. Cuando tal cosa sucede, *es el gobierno el que está rebelándose*, no los ciudadanos.

El significado del término *rebelarse*, en su acepción más estricta, coincide con el del verbo latino *rebellare*, palabra que se compone del prefijo *rey* el sustantivo *bellum*. *Rebelarse* es, pues, un *retornar a la guerra*, una como *regressio ad bellum* de la que Hobbes acusará a todo miembro de la comunidad civil que rompa, sublevándose, lo pactado con la persona o asamblea que ostente la suprema autoridad. Locke, por su parte, acusará de *lo mismo* a aquellos gobernantes que «actúan contrariamente al fin para el que fueron instituidos [...], deshacen los lazos sociales [...] y destruyen la autoridad que el pueblo les dio»⁷.

Hay en Hobbes, en otro orden de cosas, un pensamiento liberador que, deducido lógicamente de sus premisas, da lugar a la gran paradoja de su discurso. La cuestión tiene que ver con el derecho de interpretar la Escritura, que «es la palabra de Dios» (*Verbum Dei*), derecho, como se apuntaba más arriba, que también ha de serle concedido al soberano, y *sólo a él*. Esta exclusión de un poder eclesiástico con capacidad decisoria en cuestiones de religión tenía por fuerza que producir indignación en el *establishment* clerical del momento. Hobbes, en los capítulos finales de su obra, que son más extensos que los otros, presenta su visión de un poder soberano *con derecho* para ejercer su autoridad, tanto en los asuntos temporales como en los espirituales. Los pasajes en los que se insiste en este *doble* dominio que les es concedido a los príncipes absolutos son numerosos y

6. J. Locke: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, XIX, 231 (Madrid, Alianza Editorial, 1990).

7. *Ibid.*, XIX, 232.

claros. Según Hobbes, Iglesia (*ecclesia*) y Estado (*civitas*) han de ser entendidos como una y la misma cosa. En realidad, los mandatos provenientes de las principales iglesias establecidas, sean éstas las que fueren, no tanto se refieren a asuntos de verdadera y auténtica fe interna como a cuestiones de poder humano (*de regno humano*), o de ganancia (*de quaestu*), o de gloria intelectual (*de gloria ingeniorum*). Pues bien,

una vez que se sabe qué es una *Iglesia*, sabemos inmediatamente a quién corresponde gobernar sobre los cristianos. Pues si cada ciudad cristiana es la Iglesia a la que Cristo mismo enseña que todo súbdito [...] debe obedecer, entonces todo ciudadano está obligado a obedecer a su ciudad, es decir, *al hombre o asamblea de hombres que tienen el poder soberano* (XVIII, 14, cursiva mía).

El recurso a una Iglesia universal e infalible con poderes absolutos en lo espiritual sería de hecho recurrir a un poder supranacional (es obvia la referencia a la Iglesia católica romana). Ello equivaldría a ponerse en manos de un príncipe extranjero con poderes tan extraordinarios que eclipsarían los de cualquier otro soberano. Mas, nos advierte Hobbes, no es preciso que los súbditos cristianos teman por su salvación por lo que pueda ordenarles su *soberano*, el cual *es también su ciudad y su Iglesia*. Los preceptos de culto *público*, si bien deben ser respetados a fin de preservar la pacífica convivencia *civil*, no comprometen la salvación eterna de las almas; para lograr ésta, y pese a las amenazas que provengan de tal o cual Iglesia, sólo se precisa una cosa: creer de todo corazón que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo (*credere ex toto corde Jesum esse Christum filium Dei viventis*).

Esta simplificación teológica, ciertamente esperanzada y liberadora, cumple una misión esencial en la buena marcha de la *civitas* hobbesiana, pues da a los ciudadanos la necesaria paz de espíritu para continuar obedeciendo al soberano civil, disminuyendo, hasta el extremo de anularla, toda pretensión de poderío eclesiástico independiente. Este liberar al súbdito del dominio clerical mediante el recurso teológico de reducir al mínimo las condiciones para entrar en el Reino de los Cielos (asunto al que Hobbes dedica numerosas páginas llenas de testimonios de la Escritura, como pruebas de su legitimidad) no quedó a salvo de oficiales censuras eclesiásticas. Un *Decretum* publicado en Roma en junio de 1654 incluyó *De Cive* en el *Índice* de libros prohibidos y condenados por la Iglesia católica. Fue también proscrito por la Universidad de Oxford en 1683, y quemado públicamente, junto con el *Leviatán* y «otros libros perniciosos y doctrinas condenables», a las que se acusó de «falsas, sediciosas e impías», además de «heréticas, blasfemas, insultantes para la religión cristiana y destructivas para todo gobierno en la Iglesia y en el Estado»⁸.

4. Libertad y poder

Merece la pena subrayar un punto del texto que estimo fundamental para su buen entendimiento. Hobbes fue consciente de que la mayor objeción suscitada por su idea en favor del gobierno absoluto iba a estar basada en lo que su

8. *The Judgement and Decree of the University of Oxford Past in their Convocation July 21, 1683*. Cit. por Howard Warrender en *De Cive, The Latin Version*, Oxford University Press, 1983, p. 20.

esquema implicaba de merma y hasta de completa anulación de las libertades individuales. Ésa es, ciertamente, la reacción inmediata de todo el que se asoma a las páginas de su obra y lee los derechos ilimitados que se le atribuyen al soberano, derechos que hoy no tendríamos reparo en calificar de «abusivos». Pero esta primera reacción ha de ser cuidadosamente matizada si le concedemos a Hobbes la atención que él mismo nos pide. En su autodefensa, sin decirse de sus preferencias *monárquicas*, sino más bien reafirmando en ellas (hablamos aquí de una *monarquía* en su sentido más fuerte y radical, es decir, en cuanto que significa gobierno unipersonal sin fisuras), Hobbes se expresa así:

Hay algunos que imaginan que la *monarquía* es más penosa que la *democracia*, porque hay menos libertad en aquélla que en ésta. Si por libertad entienden una exención de la sujeción que les es debida a las leyes, es decir, a los mandatos del *pueblo*, debe recordárseles que ni en una *democracia* ni en otra clase de gobierno existe una libertad así (X, 8).

Nos guste o no nos guste –precisa Hobbes–, desde el momento en que la sociedad civil es instituida, las libertades individuales quedan suprimidas. El sesgo lingüístico que se aprecia en la argumentación hobbesiana nos lleva a ponderar el verdadero significado de las voces. En el caso de la palabra «libertad» –ese término que, dice Hobbes con sorna, suele escribirse con grandes letras sobre las puertas de una ciudad–, no se significa con ella la libertad de sus *ciudadanos*, sino la libertad de la *ciudad* misma (*non est ea cuiuscunque civis sed civitatis libertas*). Las libertades individuales ya se habían perdido por fuerza del pacto político. Tal cosa ocurrió cuando los hombres, por acuerdo mutuo, decidie-