

LA TEORÍA EVOLUTIVA DE LA LIBERTAD
DE THOMAS HOBBS
PARTE II: LA LIBERTAD EN *LEVIATÁN*

QUENTIN SKINNER
Universidad de Cambridge

RESUMEN

En esta segunda parte de su trabajo (la primera fue publicada en el número anterior, el 134, de la *Revista de Estudios Políticos*), Quentin Skinner analiza pormenorizadamente los cambios radicales que Thomas Hobbes introdujo en su obra cumbre, *Leviatán*, respecto de su anterior teoría de la libertad. En el artículo se pone claramente de manifiesto que Hobbes construyó su nuevo concepto de libertad —entendida ahora simplemente como ausencia de impedimento— en el contexto de una encendida polémica contra los defensores de la República, quienes sostenían que, fuera de los «Estados libres», la libertad no era posible.

Palabras clave: Thomas Hobbes, teoría de la acción, teoría de la libertad, *Elementos de Derecho Natural y Político, De cive*.

ABSTRACT

In this second part of his study (the first was published in issue 134 of *Revista de Estudios Políticos*), Quentin Skinner gives a detailed analysis of the radical changes that Thomas Hobbes brought into his theory of freedom when he wrote his masterpiece, *Leviathan*. The article shows clearly that Hobbes constructed his new concept of freedom —now understood simply as the absence of impediment— within the context of a heated ongoing debate with those who defended the Republic arguing that freedom was impossible outside the «Free State».

Key words: Thomas Hobbes, theory of action; theory of freedom, *Elements of Law, Natural and Politic, De Cive*.

I

Tras la publicación de *De Cive* en la primavera de 1642, Hobbes volvió a trabajar en *De Corpore*, la composición que había interrumpido por entender que completar su teoría política era una tarea más urgente. El primer resultado de este retorno a la filosofía natural fue un extenso tratado manuscrito comentando *De mundo* de Thomas White (1). La crítica de Hobbes se centra en el concepto de moción, y conduce en varios tiempos a su nueva comprensión de la libertad en *De Cive*, especialmente al escrutar los puntos de vista de White sobre la causación y la libertad de la voluntad. Hobbes abre su análisis de este último concepto en el Capítulo 37 de la siguiente manera:

Al abordar la cuestión del libre arbitrio, necesitamos primero comprender que la libertad consiste en la capacidad de moverse [motion], y que algo cuya moción no esté impedida es libre, de modo que la libertad es la ausencia de impedimentos para moverse, y se dice que algo es libre cuando se mueve en una particular dirección y su movimiento en esa dirección no está impedido (2).

La idea de que la libertad es simplemente un predicado del movimiento corporal posteriormente formaba un elemento básico en la teoría general de los cuerpos que Hobbes lucha por articular en torno a los años 1640 y que efectivamente publicó en 1655 (3).

No sin cierto fariseísmo, Hobbes nos informa en su autobiografía de que sintió la obligación de interrumpir estas tareas a finales del año 1649. Recoge el impacto que experimentó al enterarse no meramente de la derrota final y ejecución de Carlos I, sino de la complacencia de los enemigos del rey, de atribuir sus éxitos a la intervención de la divina providencia:

Aunque este era el momento en el que había resuelto escribir mi libro *De Corpore*, cuyos materiales estaban completamente preparados, retrasé ese trabajo debido a que no podía tolerar tantas atrocidades como se atribuían a los mandatos de Dios, y decidí que mi más alta prioridad era absolver a las leyes divinas (4).

(1) SKINNER 2002b, págs. 9-10.

(2) HOBBS 1973, págs. 403-4: «Ad quaestionem de libero arbitrio sciendum est primum libertatem consistere in motu,... est enim liberum id cuius non impeditur, & libertas, absentia impedimentorum motus, et liberum eousque, et ea via dicitur quousque, et qua via motus est non impeditur».

(3) SKINNER 2002b, págs. 15, 23. Cfr. Leijenhorst 2002, págs. 187-217 para un análisis de la ulterior teoría de Hobbes sobre cuerpos y movimiento.

(4) HOBBS 1839, pág. XCII, líneas 187-91.

Tunc ego decreeram *De Corpore* scribere librum,
Cuius materies tota parata fuit.

El resultado de esta resolución, continúa, fue la composición de *Leviatán*, «una obra que ahora milita en pro de todos los reyes y de todos aquellos que, con cualquier título, detentan derechos reales» (5).

Hobbes siempre reconoció que *Leviatán* era su obra maestra, y en los últimos años de la década de 1660 volcó un considerable esfuerzo en elaborar una versión latina para el mundo de los estudiosos internacionales, publicándola en 1688 en la firma de Ámsterdam (6) de Johan Blaeu. Reconocidamente el *Leviatán* latino es en algún aspecto un documento bastante patético, pues mientras que el texto inglés es uno de los grandes monumentos de la prosa del siglo XVII, la traducción latina es una pieza de escritura singularmente vacilante y *staccato*, y está lejos de estar libre de errores gramaticales. Sin embargo, contiene algunas interesantes revisiones (especialmente en la forma de supresiones) (7) y será en ocasiones necesario referirnos a ella en las páginas siguientes.

En su autobiografía Hobbes parece indicar que los enemigos que principalmente tenía en mente en *Leviatán* eran los predicadores puritanos con sus creencias triunfalistas acerca del Dios de las batallas, si volvemos a *Leviatán* mismo, sin embargo, encontramos que sus principales adversarios eran los escritores jurídicos y políticos que habían hablado en nombre del Parlamento en la década de 1640 (8). Al describir su papel para derrocar a la monarquía, escribe en un registro notablemente reñido con aquél de los *Elementos* y *De Cive*. Aunque estos anteriores textos no carecen de sus momentos de sarcasmo, no hay nada comparado con el cáustico y amargo tono que se permite en *Leviatán* al contemplar la tragedia desatada por esos inexorables oponentes al rey Carlos I. Les denuncia hasta compararlos con perros rabiosos, que primero gruñen a la monarquía y luego muerden en carne viva, conduciéndola a una muerte atroz (pág. 226).

Hobbes se está refiriendo aquí, nos cuenta, a los «escritores democráticos» quienes habían hecho su «aprendizaje en las Políticas» de las «Histo-

Sed cogor differe; pati tot tantaque foeda
 Apponi iussus crimina, nolo, Dei.

Divinas statuo quam primum absolvere leges.

(5) HOBBS 1839, pág. XCII, líneas 200-2.

Militat ille liber nunc regibus omnibus, et qui
 Nomine sub quovis regia iura tenent.

(6) SKINNER 2002b, págs. 28-9.

(7) Véase SKINNER 1996, págs. 395-425 sobre la evidencia de que estas excisiones obedecen a un patrón.

(8) Véase BAUMGOLD 1988, págs. 21-55 para una valiosa atención sobre el alcance al que *Leviatán* de Hobbes ofrece un comentario crítico sobre las teorías parlamentarias, y Skinner 2005 para ulteriores argumentos sobre aspectos similares.

rias y Filosofía de los antiguos griegos y romanos» (9). Cuando en el Capítulo 29 de *Leviatán* discute «aquellas cosas que debilitan y tienden a la DISOLUCIÓN de una república», enumera el estudio y la enseñanza de estos textos clásicos como «una de las más frecuentes causas» de «rebelión, en particular, contra de la monarquía» (10). En *Behemoth*, su historia de las guerras civiles, que completó tras la restauración de 1660, recurre a la misma acusación, hablando una vez más de los «caballeros democráticos» en el Parlamento y acusándoles de ser «los mayores opositores a los intereses del rey» y los principales instigadores de la traición y la guerra (11).

Lo que Hobbes más detesta de estos escritores democráticos es que, debido a su equivocada reverencia hacia la antigüedad clásica, han popularizado un número de creencias peligrosamente equivocadas acerca del concepto de libertad. Se han permitido ser engañados por su especioso nombre, y «por leer a estos autores griegos y latinos» han caído en el hábito, «como una falsa muestra de libertad», de alentar tumultos (12). Lo que han defendido, sin embargo, no es libertad sino libertinaje, y el resultado de su «control licencioso» sobre sus soberanos ha sido «la efusión de mucha sangre; creo que puedo verdaderamente decir, nunca hubo algo tan costoso, como lo que ha supuesto para Occidente el aprendizaje de las lenguas griega y latina» (13). Como antes, Hobbes recurre a estas acusaciones en *Behemoth*, apuntando con desprecio a la lengua engañosa utilizada por los caballeros democráticos para excusar lo que ahora describe como sus horribles designios contra el rey. Aunque estuvieran inclinados a «cambiar el gobierno de monárquico a popular» siempre insistían en que meramente llevaban al pueblo a lo que «ellos llamaban libertad» (14).

El error específico acerca de la libertad que ha causado todo el daño es la creencia de que no podemos nunca esperar vivir como hombres libres excepto con estados libres o gobiernos populares. Como observa Hobbes, ésta era originariamente la opinión de los antiguos atenienses, a quienes se había enseñado «que eran hombres libres, y que todos los que vivían bajo una monarquía eran esclavos» (pág. 150). Después la misma doctrina llegó a ser un artículo de fe entre los romanos, a quienes de igual forma «se enseñaba a odiar a la monarquía» (pág. 150). Ahora esto ha llegado a convertirse en la creencia central de los escritores democráticos, quienes sin fin abogan por

(9) HOBBS 1996, págs. 149, 226.

(10) HOBBS 1996, págs. 221, 225.

(11) HOBBS 1969b, págs. 26, 28, 39.

(12) HOBBS 1996, págs. 149, 150.

(13) HOBBS 1996, págs. 149, 150.

(14) HOBBS 1969b, pág. 26.

«que los súbditos de una república popular gozan de libertad; pero en una monarquía son todos esclavos» (pág. 226).

Ciertamente es verdad que, durante los años inmediatamente siguientes a la publicación de *De cive*, estos argumentos gozaron de una preeminencia sin paralelo en Inglaterra. Desde el momento en que la guerra civil estalló en el verano de 1642 los protagonistas de la causa parlamentaria continuamente ensalzaban la importancia de vivir como hombres libres y no como vasallos o esclavos de reyes absolutos. En fecha tan temprana como septiembre de 1642, John Marsh en *An Argument or Debate in Law* recuerda a sus lectores que en Inglaterra la «libertad del súbdito» se «basa en la Carta Magna» y su vindicación del estatus de *liber homo* u «hombre libre» (15). El anónimo autor de *A soveraigne Salve* de forma parecida se refiere a la importancia de conocer «cómo moderar y gobernar a hombres libres», añadiendo que esto implica conocer cómo regirles de tal forma que no sean «hechos esclavos por la práctica y los vicios de otros» (16). William Prynne en *The Soveraigne Power of Parliaments* enfatiza igualmente que los ingleses son hombres libres, que nunca voluntariamente instituirían un gobierno bajo el cual «se convirtieran ellos mismos y su posteridad en absolutos esclavos y vasallos para siempre» (17).

Ninguno de estos escritores está todavía preparado para extraer la explícitamente republicana consecuencia de que, si deseamos evitar la servidumbre, tenemos que vivir como ciudadanos de estados libres o gobiernos populares. Con la abolición de la monarquía, sin embargo, y con la aprobación del Acta que proclamaba a Inglaterra como «una República (Commonwealth) y Estado Libre» (18), ese argumento adicional se convierte en central para la propaganda oficial diseñada para legitimar al nuevo régimen. La pretensión de que es imposible vivir como hombres libres bajo la monarquía estaba visiblemente expresada en el Acta de marzo de 1649 que abolía el oficio real». La monarquía, se decía ahora, era «peligrosa para la libertad» del pueblo, y se nos contaba que «en general, se ha utilizado el poder real y su prerrogativa para oprimir y empobrecer y esclavizar al súbdito» (19). La reivindicación positiva de que es posible vivir como libre sólo en una república o estado libre figura de forma no menos destacada en la *Declaración* oficial de marzo de 1649 que defendía la decisión de instaurar el gobierno «en la

(15) MARSH 1642, págs. 8, 33.

(16) *A Soveraigne Salve* 1643, pág. 36.

(17) PRYNNE 1643, Pt. 1, pág. 91.

(18) GARDINER 1906, pág. 388.

(19) GARDINER 1906, pág. 385.

forma de un estado libre» (20). La Cámara de los Comunes ahora proclama que, con el establecimiento de la república, habían eliminado «toda *Oposición a la Paz y Libertad de la Nación*». Instan al pueblo al reconocimiento de que Venecia, Suiza «y otros Estados libres, superan a los que no lo son, en *Riqueza, Libertad, Paz y toda Felicidad*»; y concluyen que esto es así porque es preferible tener «una República, y no tener nunca más un Rey que los tiranice», un orden que tenderá siempre «a su Esclavitud y Opresión» como súbditos (21).

Esta es la línea de pensamiento que Hobbes tiende por encima de todo a cuestionar y a desacreditar en *Leviatán*. Como no se cansa de repetir, uno de los peores desastres de la época había sido que «en esta zona occidental del mundo, estamos acostumbrados a recibir nuestras opiniones concernientes a la Institución y derechos de las Repúblicas» de los antiguos escritores griegos y romanos que vivieron bajo gobiernos populares (pág. 149). Los nocivos errores que propagaron acerca de la naturaleza de la libertad política han sido «confirmados por la autoridad de hombres famosos por sus escritos en esta materia» y habían entrado en la conciencia popular mediante el lugar central que ahora ocupan en los currícula de las Universidades (págs. 149-150). No sorprende, entonces, que el resultado haya sido la «sedición y el cambio de gobierno» (pág. 149).

Enfrentado a estas nuevamente destructivas creencias, Hobbes vuelve otra vez al ataque. Primero retorna al tema de la libertad en el Capítulo 6 del *Leviatán* en el curso de la discusión de la relación entre pasión y acción (22). Aquí repite y elabora el análisis de la deliberación que había ofrecido en los *Elementos*, incluso revirtiendo a la ficticia etimología declarada de «de-liberar» que había corregido en *De cive* (pág. 44). Merece la pena añadir que más tarde volvió a airear estos argumentos en *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, el asalto final en su debate con el Obispo Bramhall sobre el libre arbitrio, que Hobbes publicó en 1656 (23). Pero, mientras su declaración final se presenta con inspiración incomparable (y con no poco desdén para su oponente), no puede decirse que añada nada substancial a sus argumentos anteriores.

Hobbes de igual forma vuelve al análisis que había dado en los *Elementos* y *De cive* de la libertad natural o *libertas naturalis*, un término que rein-

(20) *A Declaration* 1649, título.

(21) *A Declaration* 1649, págs. 5, 16, 20, 21.

(22) See JAMES 1997, págs. 126-36 para un completo análisis de este aspecto del argumento de HOBBS.

(23) HOBBS 1841b.

introduce en el Capítulo 21 de *Leviatán* (24). Primero reitera que «la libertad natural del hombre» es equivalente al «derecho de naturaleza» (25). Toma la forma, en efecto, de una ausencia de obligación, y en particular una ausencia de cualquier obligación de obedecer las leyes positivas (pág. 91). Más positivamente, puede decirse que equivale a la posesión de un derecho o libertad por parte de cada hombre «a usar su propio poder, como quiera» para la preservación de su propia vida (26).

Esta libertad natural se pierde tan pronto como entramos en cualquier tipo de pacto, y más obviamente cuando pactamos someternos a la ley y al gobierno. Hobbes tiene dos opiniones que hacer a esta coyuntura, cada una familiar a sus primeras discusiones en los *Elementos* y *De cive*. Primero, nuestra libertad natural se pierde totalmente cuando nos sometemos al poder soberano. Como establece en el Capítulo 26, «la *Ley Civil* es una *Obligación*; y nos quita la Libertad que el Derecho Natural nos ha dado» (pág. 200). Segundo, nuestra libertad se pierde igualmente con cualquier tipo de régimen. Decir que el pueblo bajo cualquier forma de gobierno «tiene Libertad» es decir «que, para tal caso, no existe una Ley» (27). A lo cual más adelante añade, en su estilo más sarcástico, que aunque a aquéllos que están descontentos con la monarquía les gusta dar la impresión de que los ciudadanos de los estados libres están libres del derecho, nadie que viva en tal estado podría posiblemente mantener semejante ilusión, «pues no encuentran tal cosa» (pág. 226).

Como antes, Hobbes admite que existen dos excepciones a esta regla básica. Una es que, incluso dentro de las asociaciones civiles, mantenemos una cierta medida de libertad natural a causa de lo que ahora describe como *legum silentio*, «el Silencio de la Ley» (28). Aquí, como en tantos otros lugares, Hobbes reviste su pensamiento de una fórmula más fresca y elegante. Su pensamiento mismo, sin embargo, habría resultado familiar a cualquier lector de *De cive*: allí donde el derecho no pretende regular nuestras acciones, mantenemos un derecho natural o libertad de actuar como queramos (29). El único rasgo novedoso del análisis de Hobbes en *Leviatán* es que nos aporta algunos ejemplos de lo que tenía en mente. Se habla, dice, de esos derechos o libertades como «la libertad de comprar y vender, y contratar unos con

(24) HOBBS 1996, pág. 147; cfr. también pág. 185.

(25) HOBBS 1996, pág. 185; cfr. igualmente pág. 91.

(26) HOBBS 1996, pág. 91; cfr. también pág. 200.

(27) HOBBS 1996, pág. 200; cfr. igualmente pág. 185.

(28) HOBBS 1996, pág. 152; cfr. HOBBS 1841a, pág. 167.

(29) HOBBS 1996, págs. 147, 152.

otros; elegir su propio domicilio, su propia dieta, su propio régimen de vida, e instruir a sus hijos como ellos quieran; y así sucesivamente» (30).

La otra excepción que Hobbes admite es que mantengamos un grado de libertad natural en la forma en que ahora describe como *libertas vera civium*, «la verdadera Libertad del Súbdito» (31). Aquí de nuevo la idea básica es familiar a los *Elementos* y *De cive*: que hay ciertos derechos de naturaleza que no se nos pueden arrebatar. Reafirmando este compromiso en *Leviatán*, sin embargo, Hobbes no sólo emplea, como antes, una fórmula más elegante para resumir su argumento; también reconsidera su propio argumento, que ahora desarrolla de manera muy diferente.

La diferencia esencial surge cuando vuelve a preguntar por qué estas verdaderas libertades pueden y deben mantenerse. Su comprensión de esta cuestión puede decirse que se ha desarrollado en tres estadios. En los *Elementos* no estaba convencido de que poseyéramos tales libertades, y no había sido capaz, en consecuencia, de ofrecer una clara respuesta. En *De cive* había establecido sin ambages que los poseemos y mantenemos, y había ofrecido una explicación ya apuntada en los *Elementos* al efecto de que su abandono equivaldría a una imposibilidad psicológica. En *Leviatán* ofrece una nueva explicación, y una con el mérito añadido de asentar las libertades en cuestión más firmemente como derechos naturales. Ya no argumenta que no pueda esperarse entregarlas, argumenta en términos puramente jurídicos que no podemos tener obligación de darlas. Hay ciertos derechos, en otras palabras, a los que «no podemos mediante pacto alguno renunciar» (pág. 153). Con esta aseveración, Hobbes llega al casi onomatopéyico concepto de un derecho natural inalienable que, como afirma en la versión latina del *Leviatán*, no puede extinguirse (32).

Para apreciar el alcance de estos derechos, sólo necesitamos recordar porqué estamos de acuerdo en someternos a la ley y al gobierno. Tan pronto como nos planteamos esta cuestión, nos vemos precisados a responder que «el fin de la Obediencia es la Protección» (pág. 153). No podemos dejar de reconocer, en otras palabras, que a menos que renunciemos a ciertos derechos de acción seremos incapaces de obtener la seguridad que fundamentalmente deseamos. Pero de ello se deriva que, si poseemos derechos naturales a los que no se necesita renunciar en nombre de la seguridad, entonces éstos deben permanecer con nosotros en la forma de nuestra verdadera libertad

(30) HOBBS 1996, pág. 148. Pero en HOBBS 1841a, pág. 161 los ejemplos fueron borrados.

(31) HOBBS 1996, pág. 150; cfr. HOBBS 1841a, pág. 164.

(32) HOBBS 1841a, pág. 168: «nullo pacto extingui potest».

como súbditos. Debemos conservar, en palabras de Hobbes, la «Libertad en todas aquellas cosas, en las que el derecho no puede transferirse mediante Pacto» (pág. 151).

Pero ¿existen tales derechos inalienables? ¿Existen libertades, en otras palabras, que queden fuera de los términos del convenio? Tan pronto como Hobbes piensa en ello, reconoce que la lista puede resultar sorprendentemente extensa. No se puede quitar a nadie el derecho «a resistirse a aquellos que le atacan», ni el derecho a no acusarse a sí mismo. Todos deben igualmente mantener el derecho de no matarse a sí mismos o a otros, y pueden, por consiguiente, mantener el derecho o la libertad (a menos que la vida de la república esté en juego) a rechazar el servicio militar. Estos derechos incluso se extienden a la preservación no meramente de la vida y de los medios de disfrutarla, sino también al mantenimiento de la buena reputación, para lo que Hobbes añade que todos tienen el derecho a rechazar servicios públicos deshonorosos o peligrosos (33).

Hasta ahora me he centrado en la forma en la que Hobbes en *Leviatán* emprende y desarrolla sus primeros puntos de vista sobre el concepto jurídico de libertad como ausencia de obligación. Como en *De cive*, sin embargo, resulta crucial que esta no es la única ni siquiera la principal historia que él desea contar acerca de la idea de libertad. Más bien argumenta, como en *De cive*, que el concepto de libertad, propiamente definido y comprendido, no es jurídico sino de carácter puramente físico.

Esta es la pretensión que Hobbes reintroduce tan pronto como suscita la cuestión de la libertad humana en el Capítulo 14 de *Leviatán* (34). Aun más notable, sin embargo, es su tratamiento del asunto en el Capítulo 21, «De la LIBERTAD de los Súbditos», un capítulo sin contraparte en los *Elementos* o *De cive*. Hobbes ahora comienza sin preámbulos por reiterar la comprensión puramente física de la libertad que había previamente anunciado en el Capítulo 9 de *De cive*:

LIBERTAD significa (propiamente) la ausencia de Oposición; (por Oposición, entiendo impedimentos externos al movimiento) y puede aplicarse tanto a criaturas irracionales e inanimadas como a racionales. Para cualquiera que esté tan limitado, o cercado, que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para moverse más allá (pág. 145).

(33) Para consultar este listado véase HOBBS 1969a, págs. 151-2.

(34) Para la discusión principal véase HOBBS 1996, pág. 91. Pero el argumento ya se anticipaba en HOBBS 1996, pág. 34.

Ser libre, en suma, es simplemente no encontrar impedimentos externos al movimiento.

Sin embargo, como en *De cive*, Hobbes se ve obligado a reconocer que ahora necesita dar cuenta de la relación entre su primer análisis de la libertad natural y ésta de la libertad como poder sin estorbo. Como antes, tenía el impulso de sugerir que está tratando con sólo un concepto, y anuncia este compromiso mucho más enfáticamente que antes. Hablar de ausencia de impedimentos externos, insiste ahora, es hablar de libertad «de acuerdo con el propio significado de la palabra» y, por tanto, «Libertad en su propio sentido» (35). Se desprende de ahí que la libertad natural debe ser un tipo de libertad corporal, y Hobbes procede a extraer esta inferencia tanto en la versión latina como inglesa de *Leviatán*. Después de hablar de libertad como ausencia de oposición, redondea su discusión en ambos textos subrayando que «esto bastará» como explicación de «esa libertad natural, que es la única llamada con propiedad libertad» (36).

Esto de ninguna manera significa una reacción meditada de Hobbes, y en ninguna otra coyuntura ni en la versión en inglés ni en latín de *Leviatán* habla nunca de libertad («liberty») natural como libertad («freedom») de impedimento (37). Más bien reconoce que está tratando de dos conceptos separados, y en el Capítulo 14 los introduce uno junto a otro (38). Primero habla de «la Libertad que cada hombre tiene, para usar su propio poder, como quiera» sin ninguna obligación para otros (pág. 91). Entonces habla de libertad en lo que él ahora considera como el más básico sentido de «ausencia de impedimentos externos» (pág. 91). Los ejemplos que añade en el Capítulo 21 confirman su reconocimiento de que está tratando con dos significados diferentes del término. Cuando, por ejemplo, decimos que «el camino está libre», estamos usando la palabra en su sentido básico, corporal. Lo que queremos decir es que podemos ir por la vía en cuestión «sin parar» (pág. 146). Pero cuando decimos que «un regalo es libre», o que alguien puede «hablar libremente», estamos invocando el sentido jurídico. Un regalo es libre si el donante «no está vinculado por ninguna ley o convenio para darlo», de forma

(35) HOBBS 1996, págs. 91, 145, 147.

(36) HOBBS 1996, pág. 147; cfr. HOBBS 1841a, pág. 161.

(37) A pesar de este hecho, la momentánea vacilación de Hobbes ha llevado a algunos comentaristas a argumentar que por libertad en sentido propio debe entenderse la libertad natural. Véase, por ejemplo, CONDREN 2000, pág. 134.

(38) Que Hobbes habla de dos conceptos independientes se halla bien probado en GAUTHIER 1969, págs. 62-6 y RAPHAEL 1984, págs. 30-5, aunque ambos están quizá demasiado deseosos de acusarle de inconsistencia. PETTIT 2005 ofrece el análisis más cuidadoso y esclarecedor de los dos conceptos en *Leviatán* y las distinciones entre ellos.

similar, un hombre puede hablar libremente si no está sometido a una obligación legal «para hablar de forma diferente a como lo hizo» (pág. 146).

Esencialmente Hobbes ofrece el mismo análisis que en *De cive*, aunque merece la pena notar dos mejoras sobre su anterior expresión. Una es que ahora ofrece una explicación más clara de cómo los dos conceptos encajan juntos. Primero, en el Capítulo 14, examina la cuestión desde el ángulo de alguien imposibilitado para perseguir ciertas opciones a causa de impedimentos externos. En la medida en que esos impedimentos sean ellos mismos limitados, sugiere, «no podemos impedirle usar el poder que tiene, de acuerdo a como su juicio y razón dicte» (pág. 91). Dentro de esta área, en otras palabras, el hombre no sólo mantendrá su libertad personal, sino que consiguientemente será libre para limitar su propia libertad por la vía de hacer pactos con otros. A continuación, en el Capítulo 21, considera la misma cuestión desde el ángulo de un hombre libre para actuar en el sentido de no tener ninguna obligación para actuar de otra manera. Aquí su opinión es que a ese hombre le puede faltar sin embargo la libertad de acción, porque sus circunstancias pueden ser tales que, si intenta actuar, se encuentre impedido (pág. 146). La posesión de libertad en el significado básico, corporal del término, se toma así como una condición necesaria para ejercer la libertad en el sentido secundario o jurídico.

La otra forma en que el análisis de Hobbes en *Leviatán* mejora sobre su primera manifestación es que, al distinguir nuestra condición natural de esa de la sujeción civil, otra vez se acoge a una nueva y más elegante fórmula con la que resumir su pensamiento. Repite que el estado de naturaleza es esa condición en la que poseemos la totalidad de nuestra libertad natural, pero ahora explica que la sujeción civil, por contraste, es un estado creado «mediante técnica» y regulado por la «Cadenas Artificiales» de la ley civil (39). Esa distinción entre técnica y naturaleza, articulada aquí por vez primera, sirve para recordarnos que perdemos nuestra libertad natural cuando nos sometemos al gobierno. Como Hobbes ahora expone, al cambiar naturaleza por artificio dejamos atrás los atributos del estado de naturaleza, incluyendo nuestra libertad natural. Pero al mismo tiempo la fórmula nos recuerda que conservamos nuestra libertad en el sentido más fundamental. Las cadenas que ahora nos atan son puramente artificiales, y en consecuencia, no tienen fuerza «por su propia naturaleza» para constreñirnos (pág. 147). Aunque imponga vínculos de obligación en lugar de la libertad natural, no nos impiden ejercer nuestros poderes a voluntad y, en

(39) HOBBS 1996, pág. 147; cfr. también la Introducción, pág. 9.

consecuencia, nos deja en plena posesión de nuestra libertad en el sentido propio de la palabra (40).

II

Hasta aquí puede parecer que la discusión de Hobbes sobre la libertad en *Leviatán* ofrece meramente una reformulación más pulida de su argumentación en *De cive*, y ésta ha sido ciertamente la asunción prevalente en los más recientes comentarios (41). Hay, desde luego, un sentido en el cual esto es correcto, por cuanto el análisis básico de Hobbes indudablemente sigue siendo el mismo. Pero esta línea de interpretación me parece equivocada, porque subestima el impacto sobre la teoría de la libertad de Hobbes de sus principales nuevas ambiciones en *Leviatán*. Como he indicado, una de sus mayores ambiciones es desacreditar la teoría de la libertad y de los estados libres impuesta por los defensores de la república inglesa. Lo que quiero mostrar a continuación es que, con este objetivo en mente, persigue las implicaciones de sus análisis anteriores de la libertad en *De cive* en dos direcciones completamente nuevas, ninguna de las cuales habían sido siquiera anticipadas en sus manifestaciones previas.

Tan pronto como vuelve al asunto de la libertad humana en el Capítulo 21 de *Leviatán*, Hobbes hace un movimiento nuevo y espectacular. Ahora acepta la visión de los escritores democráticos de que la clave de la cuestión es qué significa ser un HOMBRE LIBRE (pág. 146). Es cierto que Hobbes ya había suscitado esta cuestión en los *Elementos* y *De cive*. En los *Elementos* había preguntado qué podía significar autoproclamarse, «aunque en sujeción, un Hombre Libre» (pág. 134) y en *De cive* se había preguntado de forma parecida qué podía significar para los súbditos reclamar el estatus de *liberi* (42), habiéndonos informado ya en los *Elementos* de que la palabra *liberi* «significa hombres libres» (pág. 134). Como hemos visto, sin embargo, el interés básico de Hobbes en ambos textos ha sido explicar la idea ge-

(40) Véase ROSSINI 1988 para un completo análisis sobre la distinción de Hobbes entre naturaleza y artificio.

(41) Véase, por ejemplo, RAPHAEL 1984, pág. 29, RYAN 1996, pág. 235, MARTINICH 2005, pág. 79. Todos asumen que la teoría de Hobbes no conlleva ninguna revisión, hablando en términos generales, sobre cómo define la libertad refiriéndose sólo a *Leviatán*. La misma asunción es más relevante de lo que debería en SKINNER 2002, págs. 209-10. Para una exposición explícita más reciente de que no hay mayor cambio en el pensamiento de Hobbes sobre la libertad después de *The Elements*, véase PETTIT 2005, pág. 150.

(42) HOBBS 1983, pág. 168.

neral de libertad. La cuestión de qué podría significar ser un hombre libre ha aparecido sólo como un asunto marginal, y Hobbes lo había propuesto sólo para rechazarlo como un abuso auto-engañoso del discurso. Aquellos que afirman ser hombres libres bajo un gobierno, había argumentado, no están realmente hablando de libertad en absoluto; simplemente están expresando una forma particular de esperanza social. Están destacando que no son siervos personales e implicando que esto de alguna manera les faculta para los puestos de algún empleo honorable en la república.

El contraste entre estas puntualizaciones y el tratamiento de Hobbes de los hombres libres en *Leviatán* apenas podría ser más acusado. Hobbes ahora sitúa la figura del hombre libre en el centro de su análisis de la libertad humana. Profundizando la impresión que había manifestado primero en *De cive* en el sentido de que, cuando hablamos de libertad en el sentido propio del término, podemos sólo referirnos a la condición de estar físicamente sin impedimentos, ahora aplica este análisis general a proveer una definición formal del término «un hombre libre»:

Un HOMBRE LIBRE es el que en aquellas cosas que por su fuerza y agudeza es capaz de hacer no esté impedido de hacer lo que su voluntad quiera. Pero cuando las palabras *Libre* y *Libertad* se aplican a algo que no sean Cuerpos, están abusando de esas palabras; pues lo que no está sujeto a Movimiento, no está sujeto a Impedimento (pág. 146).

Podría, desde luego, haberse abierto a Hobbes, siguiendo su definición general de libertad en *De cive*, el haber ofrecido exactamente este análisis de lo que significa ser un hombre libre en ese primer estadio. Pero es la indicación más clara de que, en el momento de escribir *De cive*, no había extraído plenamente las implicaciones de su previa sugerencia de los *Elementos* acerca del estatus y la esperanza social. Por el contrario, su análisis en *Leviatán* no contiene ningún eco de estas primeras discusiones: se superan completamente. El concepto del hombre libre se trata por el contrario, tanto en la versión en latín como en inglés del texto, directamente como una subcategoría del concepto general de libertad. Un *liber* u hombre libre es simplemente alguien que está físicamente sin impedimentos para ejercer sus potestades a voluntad (43).

Hobbes suavemente nos asegura que, al construir esta definición, está meramente recordándonos el «significado propio y generalmente recibido de la palabra, UN HOMBRE LIBRE» (pág. 146). Este es quizá el momento más

(43) Para los paralelismos entre los dos textos, véase HOBBS 1996, pág. 146 y HOBBS 1841a, pág. 159.

escandaloso de descaro en todo el *Leviatán*. La pretensión de que un hombre libre es simplemente alguien que no está impedido resultaba de hecho una afirmación altamente polémica y de las que hacen época. Como hemos visto, la opinión generalmente recibida había sido la de que un hombre libre es alguien que vive independientemente de la voluntad de otros y, en consecuencia, libre de la posibilidad de ser arbitrariamente impedido de la consecución de los fines que ha elegido. Es la mera existencia de poder arbitrario, no su ejercicio, lo que se considera que arrebató su libertad y le convierte en esclavo.

Esta visión de la libertad había sido poderosamente reafirmada en el curso de los años 1640 por las dos alas más vehementes de la oposición a la monarquía de los Estuardo. En primer lugar, este había sido el compromiso de los principales escritores parlamentarios al comienzo de la guerra civil. Quizá el resumen más claro de su perspectiva lo había ofrecido John Goodwin en su *Anti-Cavallierisme*, en 1642. Ser «hombres y mujeres libres» (44), había mantenido, es tener «la disposición sobre vosotros mismos y todas vuestras opciones», de acuerdo con vuestra propia voluntad. Si vuestros gobernantes están poseídos de poderes discrecionales, estaréis obligados a vivir «de acuerdo con las leyes de sus gustos y placeres» y «a estar a su arbitrio y voluntad en todas las cosas». Pero decir que son capaces de actuar como «Señores sobre vosotros» de esta manera, es decir que os han arrebatado el estatus de hombres libres y caído en «miserable esclavitud y servidumbre» (45).

El mismo compromiso se expresaba de forma aun más ruidosa por los escritores *Leveller* quienes primero adquirieron notoriedad a mitad de los años 1640. Los dos panfletistas principales del movimiento, John Lilburne y Richard Owen, presentan la figura del hombre libre como el héroe de sus trabajos, mientras que resaltan al mismo tiempo que esta libertad se transforma en servidumbre tan pronto como se hace depender de cualquier forma de poder arbitrario. Cuando John Lilburne fue hecho prisionero por una resolución especial de la Cámara de los Lores en 1646, su petición contra el arresto ilegal tomó la forma de un tratado titulado *The Freeman's freedom vindicated* (La libertad del hombre libre reivindicada) (46). Richard Overton, prisionero por una resolución similar, respondió en su tratado *The Commons Complaint* (La queja de los comunes) con una poderosa reafirmación de la proposición de que «Servidumbre y Libertad son dos contrarios» (47). Uno

(44) Goodwin es el único entre los escritores parlamentarios en reconocer que *liber homo* significa hombre o mujer libre.

(45) GOODWIN 1642, págs. 38-9.

(46) LILBURNE 1646.

(47) OVERTON 1646, pág. 1.

de las alegaciones de Overton es que, debido al ejercicio de los Lores de su poder arbitrario para arrestar, había sido oprimido tiránicamente y sometido a «crueldades turcas» (48). Pero su queja básica subyacente es que la mera existencia de tales poderes tiene el efecto de reducir a los hombres libres al vasallaje y la servidumbre (49). Si, advierte, permitimos ser dependientes de la voluntad de tales Lores no elegidos, esta voluntad lleva a «todo hombre libre de Inglaterra» a un estado de «insufrible servidumbre y esclavitud» (50). Termina por adoptar una nota deliberadamente melodramática: «si pueden gobernar por prerrogativa, entonces adiós a toda libertad» (51).

Hobbes es claramente consciente de cómo el concepto clásico y jurídico del *liber homo* había sido explotado por estos escritores radicales en los años 1640. En el Capítulo 21 de *Leviatán* se mofa de aquéllos que claman por la libertad y la consideran su derecho de nacimiento, y en la versión en latín de *Leviatán* añade que estas son las opiniones de «nuestros rebeldes del presente», mientras los desacredita al mismo tiempo como el colmo del absurdo (52). Es así como insiste, tímidamente, contra toda esa tradición de pensamiento, que lo que significa ser un hombre libre es simplemente estar libre de la experiencia efectiva de estar impedido. El contraste que traza entre su propia posición y la de los escritores democráticos es, de este modo, que, mientras estos habían considerado siempre como una condición necesaria para ser un hombre libre que estuviéramos libres de la posibilidad de interferencias arbitrarias, según él sería condición suficiente que estuviéramos libres de tal interferencia como cuestión de hecho. La ausencia, en otras palabras, que marca la presencia de la libertad es una ausencia de impedimentos que en efecto «acarrear» «el poder de cada uno de hacer lo que quiera» (pág. 91). O, dicho de otra manera, Hobbes está negando que una mera conciencia de vivir en dependencia de la voluntad de otros tenga el menor efecto en limitar la libertad del hombre libre.

Hobbes no fue el primero en desafiar la pretensión clave de los escritores democráticos al efecto de que la libertad está socavada por condiciones previas de dominación y dependencia. Carlos I en su *Answer to the XIX Propositions* de junio de 1642 había ya planteado objeciones a aquéllos que equivocadamente «claman Paridad e Independencia, Libertad» (53), mientras

(48) OVERTON 1646, pág. 2.

(49) OVERTON 1646, pág. 7.

(50) OVERTON 1646, portada.

(51) OVERTON 1646, pág. 22.

(52) HOBBS 1996, págs. 147, 149; HOBBS 1841a, pág. 161: «absurdissime ... flagitent hodie rebelles nostri».

(53) CHARLES I 1642, pág. 22.

que John Bramhall había demandado retóricamente en *The Serpent Salve*, un año después que se le dijese qué diferencia había para nuestra libertad si es debida a la buena voluntad de otros. «Si la Libertad del Súbdito proviene de la Gracia, no de pactos o acuerdos, es entonces menor? ¿o de menor consideración?» (54). Pero a pesar de tales antecedentes, el análisis de Hobbes en *Leviatán* permanece como un hito en la evolución de las modernas teorías de libertad. Es el primero en contestar a los escritores democráticos al expresar una definición alternativa de lo que significa ser un hombre libre, una definición en la que la presencia de la libertad se construye enteramente como ausencia de impedimentos más que como ausencia de dependencia.

Esta drástica simplificación es realizada por el hecho de que en *Leviatán* Hobbes siempre trata «LIBERTY o FREEDOM» como términos estrictamente sinónimos (55). Por el contrario, los escritores democráticos generalmente distinguían con buen grado de consistencia entre el estatus de ser *libre* (*free*) y la posesión de específicas *libertades* (*liberties*). Usualmente reservaban el último término para las cosas que podían esperar hacer sin interferencia, mientras que insistían en que podemos tener *de facto* posesión de muchas libertades sin necesariamente tener el estatus de hombre libre, y, en consecuencia, sin ser libres. Esta distinción está claramente presente, por ejemplo, en la exposición de Richard Overton de sus sufrimientos en *The Commoners Complaint*. Tal como nos cuenta, su internamiento arbitrario significó que se le privó de una de sus más valiosas libertades; pero la mera existencia de tal poder arbitrario significó que nunca había sido realmente libre en absoluto.

Armado con su explicación alternativa y radicalmente simplificada de qué significa ser un hombre libre, Hobbes está dispuesto a enfrentarse frontalmente a estos escritores democráticos. Como hemos visto, el argumento fundamental de éstos había sido que es posible vivir como hombre libre sólo en un estado libre. Hobbes está ahora en situación de responder que no es menos posible vivir como hombre libre mientras vivimos en total sujeción a la forma más absoluta de soberanía monárquica que pueda imaginarse.

(54) [BRAMHALL] 1643, pág. 12.

(55) HOBBS 1996, pág. 145. PITKIN 1988 pregunta si «freedom» y «liberty» son estrictamente términos sinónimos, y aprecia correctamente que hoy en día es un lugar común responder afirmativamente. Ella desafía esta asunción, principalmente invocando la afirmación de Hannah Arendt de que *freedom* es una noción «positiva», denotando participación política, mientras que *liberty* no lo es. Los escritores democráticos que he ido examinando ofrecen una razón diferente y mucho menos condicional para rechazar que los dos términos sean intercambiables. Merece la pena repetir que, en el momento en que Hobbes insistía en que *eran* intercambiables, no estaba asumiendo un lugar común, sino un argumento revolucionario.

Para ver cómo defiende esta paradoja central, tenemos que empezar por recordar por qué cada uno obedece siempre a la ley en cualquier tipo de estado. Como hemos visto, la respuesta de Hobbes en *De cive* había sido que nuestro único motivo es el miedo que experimentamos cuando deliberamos acerca de las consecuencias de la desobediencia. En la época en que escribió *Leviatán*, sin embargo, había llegado a contemplar como peligrosamente insuficiente tratar al estado como algo más que un medio de conformar coercitivamente nuestra vida en común. Revela esta duda en un pasaje al comienzo del Capítulo 30, desarrollando un argumento que no sólo no tiene paralelo en los *Elementos* o *De cive*, sino que llanamente contradice su primera línea de pensamiento. Ahora insiste en que la soberanía no puede nunca forzar a la gente a aceptar su legitimidad, y por ende a obedecer sus leyes, meramente por «terror al castigo legal» (pág. 232). Si el estado ha de sobrevivir, la gente debe obedecer no sólo porque tenga miedo a las consecuencias de la desobediencia, sino mejor porque reconozcan que hay buenas razones para conformarse a su gobierno. Para la objeción de que la gente común nunca tendrá «capacidad suficiente para comprender» la naturaleza de estas razones, Hobbes responde con el tono de indignación que reserva para aquéllos que miran a los ciudadanos ordinarios con oprobio. «Estaría contento», repentinamente espeta, «de que los Ricos y Poderosos Súbditos de un Reino, o aquéllos que se cuentan entre los más Ilustrados, no fueran menos incapaces» (pág. 233). La verdad es, replica, que no es la dificultad de comprender la racionalidad de la obediencia la que lleva por ese camino, sino los intereses de aquéllos a quienes no desean que su propio poder sea refrenado. Hay una oportunidad mucho mejor de encontrar la racionalidad requerida en la gente común que en aquéllos que se ven a sí mismos como sus superiores social e intelectualmente (pág. 233).

Hobbes no niega al final, sin embargo, que mucha gente tienda a obedecer más por pasión que por razón. Es verdad que su argumento aquí es de nuevo más complejo que antes, pues sostiene que de algunos espíritus generosos puede esperarse que mantengan sus pactos más por orgullo que por miedo (56). Pero sigue aceptando que «la Pasión que cuenta es el Miedo», a lo cual añade más adelante que, «excepto en algunas naturalezas generosas», la pasión del miedo «es lo único, (cuando hay apariencia de beneficio, o de placer, por vulnerar las Leyes,) que hace a los hombres cumplirlas (57).

(56) HOBBS 1996, pág. 99. Véase OAKESHOTT 1975, págs. 120-5 sobre el lugar de las «naturalezas generosas» en Hobbes.

(57) HOBBS 1996, págs. 99, 206.

Al admitir esto Hobbes es capaz de resolver su paradoja. Como ha explicado, lo que quiere decir ser un hombre libre es simplemente no estar obstaculizado por impedimentos externos; pero el miedo, como había ya mostrado en *De cive*, no es un impedimento externo. Así, entonces, es como es posible vivir como hombre libre mientras vive en total sujeción a la soberanía absoluta: la razón es simplemente que, como ahora expresa, «Miedo, y Libertad son compatibles» (pág. 146). Añade dos ilustraciones para remachar su argumento. Una nos es ya familiar: la del hombre que «arroja sus bienes al mar por *miedo* a que el barco se hunda». La acción del hombre es fruto de la reflexión, se ha actuado en consecuencia voluntariamente, y es, por consiguiente, «la acción de alguien que era *libre*» (pág. 146). El otro ejemplo, que es nuevo, es el del hombre que «paga su deuda, sólo por miedo al encarcelamiento» (pág. 146). Porque teme las consecuencias de no pagar, quiere y actúa de tal forma que evita estas consecuencias. Podemos, en consecuencia, decir que, en tanto «nadie le impide» guardar el dinero, forzándole a efectuar el pago, por eso su acto de pagar será otra vez «la acción de un hombre en *libertad*» (pág. 146). Generalizando el ejemplo, Hobbes tiene la oportunidad de resumir el caso en su conjunto: «generalmente todas las acciones que los hombres hacen en las repúblicas, por *temor* a la ley, son acciones que quienes las hacen tienen la *libertad* de omitir» (pág. 146).

Hobbes redondea su argumento recordando cómo había hablado en *De cive* acerca de vivir con igual libertad bajo toda forma de gobierno. «La palabra *libertas*», había declarado, «puede inscribirse en caracteres tan grandes y amplios como se quiera en las puertas y torres de cualquier ciudad» (58). Ahora reformula su declaración de tal manera como para provocar el máximo grado de ofensa a los escritores democráticos. Ellos gustaban de imaginar un espectro político extendiéndose desde las profundidades de la servidumbre sufrida por los súbditos del Sultán en Constantinopla a las cimas de libertad disfrutada por los ciudadanos de las grandes ciudades-estado de la Italia del Renacimiento —Floencia, Lucca, Siena y, sobre todo, Venecia. Como Henry Parker había sentado en sus *Observations* de 1642, mientras que las ciudades-repúblicas supieron cómo librarse del azote de la monarquía, los turcos están condenados a vivir como esclavos de su Gran Señor (59). Hobbes niega que haya ninguna diferencia en absoluto:

Está escrito en los torreones de la ciudad de Lucca con grandes caracteres la palabra LIBERTAS; sin embargo, no puede ningún hombre inferir de ello,

(58) HOBBS 1983, pág. 176: «Et si enim portis turribusque civitatis cuiuscunque, characteribus quantumvis amplis *libertas* inscribatur».

(59) [PARKER] 1642, págs. 17, 26, 40.

que un hombre particular tenga más libertad, o inmunidad en el servicio de la república allí que en Constantinopla (pág. 149).

Hobbes está ridiculizando quizá la más profunda devoción de los escritores democráticos. No hay diferencia alguna, insiste, entre la libertad bajo el *popolo* en Lucca y la libertad bajo el sultán de Constantinopla: «sea una República Monárquica, o Popular, la Libertad es siempre la misma» (pág. 149).

Habiendo enterrado el concepto de *liber homo*, Hobbes está dispuesto a ofrecer una nueva interpretación de otro concepto que había sido crucial para los escritores democráticos, aquél de república o estado libre. Aquí despliega una vez más lo que hemos visto ya que constituye una de sus estrategias retóricas favoritas. Como afirma haber mostrado, no tiene ningún sentido sugerir, como les gusta hacer a los escritores democráticos, que el estado libre posea de forma única la capacidad de defender la libertad de sus súbditos. Lo que por tanto necesitamos preguntar es qué pueden estos escritores querer decir cuando hablan de la libertad de los estados libres.

Este es el segundo momento en *Leviatán* en el que Hobbes tiene algo sistemático que añadir a su primera discusión sobre la libertad. En los *Elementos* no había hecho ninguna referencia a la idea de estados libres; en *De cive* había hablado de la *libertas civitatis* sólo una vez (60); y no había hecho ningún intento por explicar lo que podía significar decir de un estado, como opuesto a sus ciudadanos, que es libre. En *Leviatán*, por el contrario, pone todo su énfasis en el alcance en que a los escritores democráticos les afecta la libertad no de los individuos sino de las comunidades:

La Libertad, de la que hay tan frecuente y honorable mención en las Historias y Filosofía de los antiguos Griegos y Romanos, y en los escritos y discurso de aquéllos que de ellos han recibido todo su aprendizaje en la política, no es la Libertad de los hombres particulares, sino la Libertad de la República (pág. 149).

Hobbes conocía perfectamente bien de su estudio de Tucídides que esto era una exageración: los escritores griegos y romanos no habían mostrado menos interés en preguntarse qué formas de gobierno sustentaban mejor la libertad de los hombres particulares. Sin embargo, el efecto de su hipérbole es indudablemente centrar la atención del lector en la nueva cuestión que desea preguntar: ¿qué sentido puede darse a las afirmaciones hechas por los escritores democráticos acerca de la libertad de los estados libres?

En la época en que Hobbes suscitó esta cuestión en el Capítulo 21 de *Leviatán*, había ya dejado claro que veía la respuesta en términos marcadamen-

(60) HOBBS 1983, pág. 176.

te directos y cortantes. Decir de un cuerpo político —o de otra clase de cuerpo— que posee su libertad, puede solo significar una de dos cosas. Debe de significar que el cuerpo está físicamente sin impedimentos; o debe de significar que goza de su libertad natural, y es en consecuencia libre para actuar a voluntad como consecuencia de no tener obligación de actuar de otra manera. ¿En qué sentido, entonces, se está invocando cuando la gente habla de libertad de los estados libres? Hobbes tiene perfectamente claro que deben referirse a aquella forma de libertad «que todo hombre tendría si no hubiera leyes civiles, ni república en absoluto» (pág. 149), La libertad de los estados libres, en otras palabras, debe de ser equivalente a la libertad natural disfrutada por los individuos en el estado de naturaleza.

Como sabemos de cada recensión de la teoría política de Hobbes, esta libertad natural es —en palabras de los *Elementos*— de escasa utilidad y beneficio para nosotros (pág. 72). Si cada uno está igualmente libre de obligación, entonces cada uno debe igualmente tener derecho a poseer de cualquier modo lo que quiera, como consecuencia de lo cual el estado de naturaleza puede ser sólo un estado de guerra, y verdaderamente una guerra de todos contra todos, una *bellum omnium in omnes* (61). Este es el panorama al que Hobbes recurre inicialmente cuando vuelve al tópico de los estados libres en el Capítulo 21 del *Leviatán*. Si no encontramos «ni leyes civiles, ni república en absoluto», habrá una «completa y absoluta libertad de cada hombre particular», pero al mismo tiempo habrá una «guerra perpetua, de todo hombre contra su vecino», siendo ésta la condición inexcusable de esos hombres sin amo (pág. 149).

Una de las cuestiones que Hobbes siempre plantea acerca de esta condición de mera naturaleza es si los hombres han vivido alguna vez en tal estado, sin leyes y en guerra. La primera vez que propone la cuestión en los *Elementos*, responde que este «estado de hostilidad y guerra» nos es familiar de «las historias de nuestros antepasados, los viejos habitantes de Alemania y otros países ahora civilizados», también por ser la forma de vida mostrada por las «naciones salvajes que viven hoy en día» (pág. 73). Estas observaciones se repiten de manera similar en el capítulo inicial de *De cive*, en el que de nuevo habla acerca de las naciones golpeadas por la pobreza y desgarradas por los conflictos de los tiempos antiguos, añadiendo que «las gentes de América nos ofrecen un ejemplo de este fenómeno en el presente» (62).

(61) Véase HOBBS 1983, pág. 97 para esta famosa frase.

(62) HOBBS 1983, pág. 96: «Exemplum huius rei saeculum praesens Americanos exhibit».

La discusión de la condición natural de la humanidad en el capítulo 13 de *Leviatán* se desarrolla de manera muy diferente. Hobbes ahora se centra exclusivamente en la cuestión de si la libertad característica del estado de naturaleza puede encontrarse en algún sitio en el mundo moderno. Reitera que éste es el estado en que «la gente salvaje en muchos lugares de América» sigue viviendo (pág. 89), pero ahora procede a añadir dos nuevos ejemplos. Uno es que la condición de libertad natural puede decirse que reaparece allí donde una comunidad degenera en guerra civil (pág. 90). Otro es que toda república independiente puede decirse que tiene precisamente tal condición de libertad natural con respecto a cualquier otra república. Porque no tienen obligaciones entre ellas, y en consecuencia tienen el derecho a actuar como les plazca en todo momento, se enfrentan «en el estado y posición de Gladiadores; teniendo sus armas apuntando, y sus ojos fijos», todo lo cual equivale a «una situación de guerra» (63).

Hobbes explícitamente nos retrotrae a esta discusión cuando vuelve en el Capítulo 21 a preguntar qué puede significar hablar de «estados libres». Podemos decir de todas las repúblicas, repite, que viven «en situación de guerra perpetua, y en los confines de la batalla, con sus fronteras armadas y los cañones colocados frente a sus vecinos todo en derredor» (pág. 149). Su objetivo inmediato en este pasaje es recordarnos que todas las repúblicas se sitúan en un estado de libertad natural con respecto a las otras. Pero su intención subyacente es finalmente dejar claro de qué debían de estar hablando los escritores democráticos cuando hablaban acerca de la presunta libertad de los estados libres. Estaban simplemente apuntando al hecho obvio de que todos los estados independientes son libres de actuar como elijan como consecuencia de no tener obligación para hacerlo de una determinada manera. Del mismo modo en que hay «una total y absoluta libertad de cada hombre particular» en el estado de naturaleza, así «en estados y repúblicas no dependientes uno de otro, toda república» tiene «una absoluta libertad, para hacer lo que juzgue» «que mejor conduce a su beneficio» (pág. 149). La réplica aplastante de Hobbes es, de este modo, que, cuando los escritores democráticos describen alguna particular república como un «estado libre», están meramente observando que es libre de cualquier obligación hacia otros estados, algo que puede predicarse igualmente de cualquier república soberana en el mundo.

(63) HOBBS 1996, pág. 90. MALCOLM 2002, págs. 432-56 explora cuidadosamente las implicaciones de esta pretensión, aunque su interés primario radica en el hecho de que para Hobbes las relaciones entre los Estados siguen gobernadas por las leyes de la naturaleza.

Finalmente, Hobbes añade en un tono no menos mordaz que podemos hacernos eco de las manifestaciones que los escritores democráticos gustan de hacer acerca de los, según se afirma, pueblos libres de la antigua Roma y Grecia. Podemos ciertamente decir, admite, que «los atenienses y los romanos eran libres; esto es, repúblicas libres». Pero esto no significa en absoluto decir que «un hombre particular tuviera la Libertad de resistir a su propio Representante». Significa meramente que sus representantes, en virtud de que no tienen obligaciones hacia otros estados, tienen la libertad de ejercer sus poderes en la forma que gusten, incluyendo «la Libertad de resistir o de invadir a otro pueblo» (pág. 149). Pero esto también es algo que puede decirse de toda república soberana en el mundo.

III

En la Epístola dedicatoria de *Leviatán* Hobbes se describe a sí mismo respondiendo a «aquellos que defienden, por un lado demasiada libertad y por otro demasiada autoridad» (pág. 3). Si volvemos y supervisamos su batalla contra los que proponen demasiada libertad, podemos ver que su ataque proviene de dos frentes. Primero, argumentaba que una vez que comprendemos qué se entiende por hombre libre, podemos ver que es igualmente posible vivir como hombre libre bajo cualquier tipo de estado. Entonces añadía que una vez que comprendemos el concepto de estado libre, podemos ver que todo tipo de estado puede con igual justicia designarse como libre. El mayor golpe retórico de Hobbes es entonces sugerir que el clamor a favor de la libertad levantado por los escritores democráticos en 1640 era nada más que ruido y furia, que no significaba nada. Como concluye en el Capítulo 21, en su tono más mordaz, estaban clamando por una libertad de la que manifiestamente disfrutaban (pág. 147).

Las autoridades de las cuales los escritores democráticos locamente habían extraído sus argumentos se denuncian en el mismo capítulo titulado «*Aristóteles, Cicerón* y otros hombres, griegos y romanos», que nunca habían podido pensar más allá de su propia experiencia política (pág. 149). Hobbes vuelve a ellos en su Repaso y Conclusión, estigmatizándoles como políticos paganos, atacándoles por propagar doctrinas a la vez falsas y calculadas para propagar la traición y la guerra. Por el contrario, insiste, sus propias conclusiones en *Leviatán* no sólo son verdaderas sino «manifiestamente tendentes a la Paz y a la Lealtad» (pág. 490). Además, no son en absoluto difíciles de entender, de modo que cualquiera que lea su libro «sólo con el propósito de informarse, saldrá informado» (pág. 489). La confianza de Hob-

bes, a su vez, da lugar a la jactanciosa esperanza con la que concluye su tratado. Seguramente, sugiere, nadie que aprecie la fuerza de su crítica sentirá nunca más inclinación por «preferir los Antiguos Errores, sino por la Nueva y probada Verdad» (pág. 490).

(Traducción de Ascensión Elvira)

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSIUS, JOHANNES (1932): *Politica Methodica Digesta*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge, Mass.
- ARISTOTLE (1547): *The Ethiques of Aristotle*, trad. de JOHN WILKINSON, Londres.
- (1598): *Politiques, or Discourses of Government*, trad. J[OHN] D[EE], Londres.
- AUBREY, JOHN (1898): «*Brief Lives*», chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696, ed. ANDREW CLARK, 2 vols., Oxford.
- BAUMGOLD, DEBORAH (1988): *Hobbes's political theory*, Cambridge.
- BLYTHE, JAMES M. (1992): *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, NJ.
- BODIN, JEAN (1583): *Les six livres de la republique... ensemble une Apologie de René Herpin*, París.
- (1586): *De republica libri sex*, París.
- BRACON, HENRY DE (1640): *De Legibus et Consuetudinibus Angliae, Libri Quinque*, Londres.
- [BRAMHALL, JOHN] (1643): *The Serpent Salve*, n. p.
- BRETT, ANNABEL S. (1997): *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge.
- [CHARLES I] (1642): *His Majesties Answer to the XIX Propositions of Both Houses of Parliament*, Londres.
- CONDREN, CONAL (2000): *Thomas Hobbes*, Nueva York.
- CONTARINI, GASPARO (1599): *The Common-wealth and Government of Venice*, trans. LEWES LEWKENOR, Londres.
- COPE, ESTHER S. y WILLSON H. COATES (eds.) (1977): *Proceedings of the Short Parliament of 1640*, Londres.
- CUST, RICHARD (1987): *The Forced Loan and English Politics 1626-1628*, Oxford.
- *Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of their late Proceedings, And of Setling the present Government in the way of A Free State, A, 1649*, Londres.
- *Digest of Justinian, The*, 1985, ed. THEODOR MOMMSEN y PAUL KRUEGER, traducción ed. ALAN WATSON, 4 vols., Filadelfia, Penn.
- FILMER, SIR ROBERT (1991): *Patriarcha and Other Writings*, ed. JOHANN SOMMERVILLE, Cambridge.

- FOSTER, ELIZABETH READ (ed.) (1966): *Proceedings in Parliament 1610*, 2 vols., New Haven, Conn.
- GARDINER, S. R. (ed.) (1906): *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3.^a ed., Oxford.
- GAUTHIER, DAVID P. (1969): *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford.
- GOODWIN, JOHN (1642): *Anti-Cavalierisme*, Londres.
- HOBBS, THOMAS (1650a): *Humane Nature: Or, The fundamental Elements of Politie*, Londres.
- (1650b): *De Corpore Politico. Or The Elements of Law, Moral & Politic*, Londres.
- (1839): «Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita Carmine Expressa», en *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia*, ed. SIR WILLIAM MOLESWORTH, Londres, vol. 1, págs. lxxxi-xcix.
- (1840): «Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion, of Thomas Hobbes of Malmesbury», en *The English Works*, ed. SIR WILLIAM MOLESWORTH, Londres, vol. 4, págs. 409-40.
- (1841a): «Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis», en *Opera philosophica*, ed. MOLESWORTH, Londres, vol. 3, págs. V-VIII y 1-569.
- (1841b): «The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance», en *The English Works*, ed. MOLESWORTH, Londres, vol. 5, págs. 1-455.
- (1843a): «Eight Books of the Peloponnesian War» [Books 1 to 4] en *The English Works*, ed. MOLESWORTH, Londres, vol. 8, págs. 1-518.
- (1843b): «Eight Books of the Peloponnesian War» [Books 5 to 8] en *The English Works*, ed. MOLESWORTH, Londres, vol. 9, págs. 1-437.
- (1969a): *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. FERDINAND TÖNNIES, 2.^a ed., introd. M. M. GOLDSMITH, Londres.
- (1969b): *Behemoth or the Long Parliament*, ed. FERDINAND TÖNNIES, 2.^a ed., introd. M. M. GOLDSMITH, Londres.
- (1973): *Critique du De Mundo de Thomas White*, ed. JEAN JACQUOT y HAROLD WHITMORE JONES, París.
- (1983): *De Cive: The Latin Version*, ed. HOWARD WARRENDER, The Clarendon Edition, Oxford, vol. 2,.
- (1994): *The Correspondence*, ed. NOEL MALCOLM, 2 vols., The Clarendon Edition, Oxford, vols. 6 y 7.
- (1996): *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. RICHARD TUCK, Cambridge.
- JAMES, SUSAN (1997): *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford.
- *Journals of the House of Commons. From April the 13th, 1640... to March the 14th, 1642*, Londres, 1642.
- LEIJENHORST, CEES (2002): *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Brill.

- LILBURNE, JOHN (1646): *The Free-mans Freedome Vindicated*, Londres.
- LIVY (1600): *The Romane Historie Written by T. Livius of Padua*, trad. PHILEMON HOLLAND, Londres.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ (1636): *Machiavels Discourses. Upon the first Decade of T. Livius*, trans. E[DWARD] D[ACRES], Londres.
- MALCOLM, NOEL (1994): «Biographical Register of Hobbes's Correspondents», en *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. NOEL MALCOLM, 2 vols., vol. 2, Oxford, págs. 777-919.
- (2002): *Aspects of Hobbes*, Oxford.
- MARSH, JOHN (1642): *An Argument Or, Debate in Law*, Londres.
- MARTINICH, A. P. (2005): *Hobbes*, Oxford.
- MAYNWARING, ROGER (1627): *Religion and Alegiance: In Two Sermons Preached before the Kings Majestie*, Londres.
- MENDLE, MICHAEL (1995): *Henry Parker and the English Civil War: The political thought of the public's «privado»*, Cambridge.
- OAKESHOTT, MICHAEL (1975): *Hobbes on Civil Association*, Oxford.
- OVERTON, RICHARD (1646): *The Commoners Complaint*, Londres.
- [PARKER, HENRY] (1640): *The Case of Shipmony briefly discoursed*, Londres.
- (1642): *Observations upon some of His Majesties late Answers and Expresses*, Londres.
- PELTONEN, MARKKU (1995): *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge.
- PETTIT, PHILIP (2005): «Liberty and Leviathan», *Politics, Philosophy and Economics*, 4, págs. 131-51.
- PITKIN, HANNAH FENICHEL (1988): «Are Freedom and Liberty Twins?», en *Political Theory*, 16, págs. 523-52.
- PRYNNE, WILLIAM (1643): *The Sovereigne Power of Parliaments and Kingdomes: Divided into Foure Parts*, Londres.
- PYNSON, RICHARD (ed.) (1508): *Magna Carta*, Londres.
- RAPHAEL, D. D. (1984): «Hobbes», en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ed. ZBIGNIEW PELCZYNSKI y JOHN GRAY, Londres, págs. 27-38.
- ROSSINI, GIGLIOLA (1988): *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Bolonia.
- RYAN, ALAN (1996): «Hobbes's political philosophy», en *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. TOM SORELL, Cambridge, págs. 208-45.
- SKINNER, QUENTIN (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.
- (2002a): *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge.
- (2002b): *Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge.
- (2005): «Hobbes on Representation», *European Journal of Philosophy*, 13, págs. 155-84.
- SOMMERVILLE, J. P. (1992): *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Londres.
- (1999): *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Londres.

- *Soveraigne Salve to Cure the Blind, A*, Londres, 1643.
- TACITUS (1598): *The Annales of Cornelius Tacitus*, trans. RICHARD GRENEWAY, Londres.
- THOMAS, KEITH (1965): «The Social Origins of Hobbes's Political Thought», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. BROWN, Cambridge, Mass., págs. 185-236.
- TUCK, RICHARD (1993): *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge.
- *Vindiciae, Contra Tyrannos*, Edimburgo, 1579.
- WARRENDER, HOWARD (1957): *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford.
- (1983): Introduction to THOMAS HOBBS, *De Cive: The Latin Version*, ed. HOWARD WARRENDER, Oxford, págs. 1-67.
- WIRSZUBSKI, C. (1960): *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.