

LA TEORÍA EVOLUTIVA DE LA LIBERTAD DE THOMAS HOBBS

I: La libertad antes de Leviatán

QUENTIN SKINNER
Universidad de Cambridge

RESUMEN

Este artículo ofrece una nueva interpretación de la teoría hobbesiana de la libertad. Pese a que Thomas Hobbes viene siendo tradicionalmente considerado uno de los máximos teóricos de la libertad negativa, el análisis detenido de la obra del filósofo inglés permitiría distinguir, según Q. Skinner, diferentes modos de conceptualizar y teorizar la libertad. En esta primera parte de su extenso ensayo, Skinner se ocupa en detalle de la evolución de la idea de libertad en el pensamiento de Hobbes desde la primera difusión de los *Elementos de Derecho Natural y Político* (1640) hasta la publicación de su obra *De Cive* (1642), dejando para la segunda parte (que aparecerá en el número 135 de la *Revista de Estudios Políticos*) el análisis detallado del uso del concepto en su obra cumbre, *Leviatán*.

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

ABSTRACT

This article provides a new interpretation of Hobbes' theory of freedom. Although Thomas Hobbes has traditionally been considered one of the main proponents of negative freedom, Q. Skinner argues that a detailed analysis of this English philosopher's work shows that he considered different ways of conceptualising and theorising freedom. In this, the first part of his long essay, Skinner follows the deve-

lopment of the idea of freedom within Hobbes' thought from the first edition of *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640) until the publication of *De Cive* (1642). The second part (which will appear in issue 135 of *Revista de Estudios Políticos*) gives a detailed analysis of his use of the concept in his masterpiece, *Leviathan*.

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

I

El primer intento sistemático de analizar el concepto de libertad se presenta en los *Elementos de Derecho Natural y Político*, que hizo circular como manuscrito en torno a la disolución del Parlamento Corto en mayo de 1640 (1). Aunque su texto permaneció sin publicar hasta que apareció en 1650 una edición no autorizada en dos partes separadas (2), Hobbes nos asegura que «muchos caballeros tienen copias» de la versión completa en 1640 (3). Esto podría haberles dado acceso no sólo a sus opiniones sobre la libertad política, sino también a una concepción más compleja de los orígenes psicológicos de la acción que la que publicó en *De Cive* en 1642.

Hobbes desarrolla su teoría de la etiología de la acción en el capítulo 12 de los *Elementos* (4), en el cual examina lo que describe como la «libertad de hacer o no hacer» (pág. 61) (5). Los inicios imperceptibles de nuestras acciones descansan en nuestros apetitos y miedos, los cuales nos impulsan a actuar o nos inhiben de hacerlo. A menos que una acción se derive inmediatamente de nuestro primer apetito, los miedos y apetitos comienzan a alternarse en nosotros, y éste es el proceso que se conoce como deliberación. El último apetito o miedo que surge como resultado de tal deliberación es lo que llamamos voluntad (pág. 62). La voluntad no puede, por tanto, ser la facultad permanente de la mente concebida por los escolásticos; sería sólo el nombre que aplicamos retrospectivamente al momento final de reconocimiento que nos impulsa a actuar o nos impide actuar.

(1) HOBBS, 1969a, pág. xvi; HOBBS, 1840, pág. 414.

(2) Véanse HOBBS, 1650a y HOBBS, 1650b. De acuerdo con las anotaciones a las portadas de las copias de Thomason, HOBBS 1650a apareció el 2 de febrero de 1650 (2 de febrero de 1649 de la antigua numeración) y HOBBS 1650b el 4 de mayo de 1650.

(3) HOBBS, 1840, pág. 414.

(4) Véase James 1997, págs. 269-84 para un completo análisis de la concepción de HOBBS sobre los antecedentes de la acción.

(5) Aquí y en adelante, todas las referencias de páginas a *The Elements* se darán en la medida de lo posible en el cuerpo del texto. La edición utilizada es HOBBS, 1969a.

El puente desde este análisis a la concepción de Hobbes de la libertad está formado por una especie de etimología popular que, sorprendentemente, él mismo sigue. Porque como, sugiere, la aparición de la deliberación es siempre una específica acción u omisión, podemos decir que el proceso implicado es uno de de-liberación por nuestra parte o de supresión de nuestra libertad para obrar de otra manera. En tanto que estamos deliberando «tenemos la libertad para hacer o no hacer: y deliberación significa conducir nuestra propia libertad» (pág. 61).

La consideración de Hobbes de la deliberación es de esta forma un repaso de cómo se ejerce la libertad de elección. Pero, al mismo tiempo, aporta una explicación de la acción voluntaria y, así, de lo que significa actuar libremente. Una acción voluntaria es simplemente una acción con sus raíces en la voluntad, como opuesta a una acción en la que un agente está necesitado o compelido a actuar, totalmente o en parte, «en contra de su voluntad» (6). A lo que Hobbes más tarde añade que, si no actúas en forma alguna en contra de tu voluntad, puedes decir que actúas libremente (pág. 134). Como ilustración, considera uno de los casos examinados por Aristóteles en el Libro 3 de la *Ética a Nicómaco* (1110a); aunque, como de costumbre, no reconoce su fuente. El ejemplo es el de un hombre que «tira sus bienes de un barco al mar, para salvar su vida» (pág. 62). La *Ética* de Aristóteles era accesible en inglés desde 1547, cuando se publicó la traducción de John Wilkinson (7), y en la versión de Aristóteles de Wilkinson se decía que el hombre ejecuta la acción «en parte por su voluntad, y en parte contra su voluntad» (8). Hobbes insiste, por el contrario, que el hombre en ningún caso actúa «en contra de su libertad», y consecuentemente concluye que la acción es «en cualquier caso voluntaria» (pág. 62). Como más tarde explica, «no hay razón alguna, para qué lo que hacemos por miedo, resulte menos firme que lo que hacemos por codicia. En ambos casos se trata de una acción voluntaria» (pág. 79).

Al ser estos argumentos vitales, a los que Hobbes recurre en toda sus subsiguientes discusiones sobre la libertad, no puede decirse que nos dirijan hacia su interés capital sobre la materia en los *Elementos*. Como aclara en el Capítulo 14, su interés principal es lo que describe como «libertad natural» (pág. 73). Siguiendo a los juristas, usa el término para referirse a la condi-

(6) HOBBS, 1969a, pág. 62. Nótese que HOBBS siempre dice «él» en circunstancias en las que nosotros diríamos «él o ella». Para ser fiel al texto, a menudo yo mismo me veré obligado a seguir esa fórmula.

(7) WILKINSON efectuó su traducción de la versión de BRUNETTO LATINI de la *Ética*, ésta misma traducción de la versión de HERMANNUS ALEMANNUS de un resumen árabe. Sobre estos detalles véase SKINNER 2002a, pág. 42.

(8) ARISTÓTELES, 1547, Sig. C, 5^r.

ción en la que nos encontramos, como él indica, «en mera naturaleza» (pág. 70). El estado de naturaleza puede pues definirse, de acuerdo con Hobbes, como la condición en la que todo hombre posee «la libertad que la naturaleza le ha dado» (pág. 79).

El argumento de que todos los hombres son por naturaleza libres está clásicamente expresado en el Digesto romano en forma de máxima: la esclavitud es «contraria a la naturaleza» (9), y el mismo principio había sido ampliamente asumido por los teóricos constitucionales de la época de Hobbes. La libertad natural de la humanidad se subrayó fuertemente por constitucionalistas radicales como Johannes Althusius en Holanda (10) y el autor de la *Vindiciae contra tyrannos* en Francia (11). Pero como Sir Robert Filmer nota con consternación en *Patriarcha*, la misma peligrosa asunción es aceptada incluso por los principales exponentes del absolutismo monárquico. Filmer cita a Sir John Hayward, Adam Blackwood y John Barclay, todos defensores de la soberanía absoluta, aunque sin embargo reconocen «la libertad e igualdad naturales de la humanidad» (12). A esta lista Filmer podría haber añadido el nombre de Jean Bodin, cuyo análisis que hace época de la monarquía absoluta y de la soberanía indivisible en su *Seis Libros de la República* se basa igualmente en la admisión de la *liberté naturelle* de la humanidad (13).

Hobbes, quien se refiere respetuosamente a Bodin en los *Elementos* (14), repite el mismo argumento, expresándolo tanto en términos positivos como negativos. Expuesta negativamente, la tesis de Hobbes es que la libertad de la naturaleza consiste en la ausencia de obligación para actuar de una determinada manera (15). Que ésta es la comprensión de Hobbes de la *libertas naturalis* resulta evidente tan pronto como se pone a explicar cómo puede arrebatare o perderse. Un modo, como expone en el capítulo 15, es haciendo una promesa y, por ende, al aceptar un pacto con otro:

(9) *Digest* 1985, 1. 5. 4, pág. 15.

(10) Véase ALTHUSIUS, 1932, Cap. 18, sec. 18, pág. 139 sobre como el *populus* estaba originariamente libre de cualquier sujeción a *imperia* o *regna*.

(11) Véase *Vindiciae*, 1579, pág. 107 sobre cómo los hombres eran originariamente libres por naturaleza.

(12) FILMER, 1991, pág. 3.

(13) BODIN, 1583, pág. 19: «nous appellons liberté naturelle de n'etre subiect, apres Dieu, à homme vivant, & ne souffrir autre commandement que de soy mesme». Cfr. también BODIN, 1586 pág. 14 sobre la «naturalis libertas».

(14) HOBBS, 1969a, págs. 172-3.

(15) PETTIT, 2005, especialmente págs. 134-5, extrae este aspecto del pensamiento de HOBBS con ejemplar claridad, y tengo una gran deuda con su análisis.

Las promesas por tanto, bajo consideración de beneficio recíproco, son pactos o signos de voluntad, o último acto de deliberación, por lo cual la libertad de actuar, o no actuar, se abandona y, en consecuencia, son obligatorias (pág. 78).

A lo cual inmediatamente añade, subrayando su forma negativa de expresar la opinión, que «donde la libertad cesa, allí comienza la obligación» (pág. 78).

La forma más general en que perdemos nuestra libertad natural es pactando la sumisión al gobierno civil. Ésta es la implicación subrayada en la Parte 2 Capítulo 1 de los *Elementos*. Todo individuo que entra en un pacto político «da, y cede a otro, u otros, el derecho a protegerse y defenderse él mismo con su propio poder», y en consecuencia abandona «su libertad natural de asegurarse a sí mismo» (pág. 110). Como Hobbes más tarde corrobora, considerando que aquéllos que pactan estaban previamente «en libertad», están ahora en sujeción como resultado de la transferencia de sus derechos (pág. 125). Su pretensión esencial es pues que la «libertad es el estado del que no está sometido» (pág. 134). Poseer nuestra libertad natural es estar «fuera de sujeción a las leyes, y fuera de todo pacto obligatorio hacia otros» (pág. 116).

Si la *libertas naturalis* consiste en no ser obligado, entonces de acuerdo con Hobbes el concepto puede expresarse también en términos positivos. Puede igualmente construirse como la libertad, o de forma equivalente el derecho, a actuar en la forma en que quiera o desee. Como Hobbes resume en el Capítulo 14 de los *Elementos*, «el estado de los hombres en su libertad natural» es aquél en el que «todo hombre por naturaleza tiene derecho a todas las cosas, es decir, a seguir sus inclinaciones», y especialmente a hacer lo que quiera que «pueda tender a su preservación en uno u otro momento» (pág. 72-3).

La pretensión general aquí —que la libertad consiste en la capacidad de actuar conforme a la voluntad— de nuevo tenía un origen clásico. Hobbes se hace eco con particular cercanía de la relación ofrecida por Aristóteles en el Libro 6 de su *Política*, en el que había declarado —en palabras de la traducción de John Dee de 1598— que uno de los «indicios» de libertad «es vivir como hombres con inclinaciones» (16). Pero Hobbes claramente no tiene deuda menor con el *Digesto* del Derecho Romano. Allí se cita a Florentinus al principio como la fuente autorizada de la opinión de que la *libertas* es simplemente «la facultad natural de hacer lo que queramos» (17).

(16) ARISTÓTELES, 1598, Bk. 6, Cap. 2, pág. 340.

(17) *Digest*, 1985, l. 5. 4, pág. 15: «libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet».

La sugerencia más específica de Hobbes de que hay una equivalencia entre la libertad natural y el derecho natural algunas veces se ha atribuido a Grotius (18). Pero la tesis de Grotius en *De iure belli ac pacis* es que la posesión de la libertad natural es uno de los diversos instrumentos de nuestra catálogo original de derechos naturales (19). El punto de vista de que los dos son estrictamente sinónimos era tal que, en época de Hobbes, había llegado a estar asociado principalmente al jurista español Fernando Vázquez (20), cuya autoridad Althusius invoca repetidamente con especial reverencia (21). Hobbes, a su vez, parece acercarse al análisis de Vázquez cuando interrelaciona los conceptos de libertad, derecho y poder (22). «Un *derecho de naturaleza*», escribía, no es otra cosa que una «libertad intachable» de acción (pág. 71). Pero esta libertad intachable, añade después, es equivalente a una «facultad natural» de actuar (pág. 116). El estado en el que somos capaces de ejercer nuestros poderes naturales, y por ende nuestra libertad de acción, es al mismo tiempo un estado en el cual podemos decir que poseemos todos nuestros derechos naturales (pág. 73).

La síntesis del análisis de Hobbes es que la libertad natural del hombre consiste en ostentar el poder y el derecho a actuar de acuerdo con su propia discreción y juicio (pág. 139). Ese hombre es completamente capaz, en efecto, de ejercer «la libertad que la naturaleza le ha dado, de gobernarse por sí mismo por su propia voluntad y poder» (pág. 79). La característica definitoria del estado de naturaleza es, en consecuencia, que es la condición en la que los hombres tienen libertad en el sentido de no tener «ley alguna sino la suya propia» (pág. 111).

Resulta central en la teoría política de Hobbes que la posesión de esta libertad es de «escaso uso y beneficio» para nosotros (pág. 72). Si hay un derecho de todos los hombres a todas las cosas, debe de haber un derecho de todos a invadir lo de cualquier otro, y un igual derecho a resistir tales invasiones mediante la fuerza (23). Pero esto no es distinto de decir que «el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra» (pág. 73).

(18) Véase, por ejemplo, TUCK, 1993, págs. 304-6.

(19) Véase BRETT, 1997, pág. 205 para este elemento del argumento de Grotius.

(20) Véase BRETT, 1997, págs. 165-204 para una discusión de excepcional valor sobre este punto.

(21) Véase ALTHUSIUS, 1932, especialmente las numerosas referencias en el Cap. 18, págs. 135-57.

(22) Véase BRETT, 1997, págs. 205-10 sobre las similitudes entre los argumentos de VÁZQUEZ y HOBBS.

(23) Sobre las repúblicas por «institución» véase HOBBS, 1969a, pág. 108; sobre la repúblicas por «adquisición» véase HOBBS, 1969a, pág. 127.

No es, por tanto, sin buena razón el que cada uno «dé y renuncie» a este derecho básico «de proteger y defenderse él mismo por su propio poder» y, en lugar de ello, pacte someterse a un poder soberano capaz de protegerle de la enemistad de los demás (pág. 110).

Hobbes coincide con Bodin en que, cuando ejecutamos este acto de sumisión, podemos elegir convertirnos en súbditos de una persona, de un grupo o del pueblo como un todo. Podemos incluso «instituir» una república (*commonwealth*) al pactar ponernos de acuerdo en un soberano al que voluntariamente nos sometemos; o, aun más, podemos formar una república «por adquisición» como consecuencia de haber sido compelidos a someternos a la fuerza. Discutiendo esta última posibilidad en la Parte II, Capítulo 3 de los *Elementos*, Hobbes explica que, cuando alguien es «vencido» y hace un pacto de no resistencia con su conquistador en tanto le garantice su vida, el efecto es dar al victorioso «un derecho de dominio absoluto sobre el conquistado» (pág. 128). Pero esto significa ya constituir «un pequeño cuerpo político, que consiste en dos personas, uno soberano, que se denomina AMO, o señor; otro súbdito, que se llama SIERVO» (pág. 128). A lo que añade que, si el conquistador logra adquirir el mismo derecho de dominio sobre un considerable número de siervos, el resultado será la creación de una forma despótica de gobierno real (pág. 128).

Es verdad, como Hobbes acentúa, que hay un camino para someterse a un señor que *no* tiene el efecto de erigir una república. Esto es así cuando se es capturado en una guerra y como consecuencia de ello mantenido en prisión o encadenado. Si ésta es su difícil situación, entonces no es siervo, sino esclavo. Hobbes advierte que en la antigua Roma a algunos de tales esclavos «se les toleraba estar en libertad» en el sentido de no estar atados o prisioneros. Pero él subraya que existía, sin embargo, una sola palabra, *servus*, para estas más afortunadas víctimas y aquéllos otros que estaban forzados a aguantar cautiverio en sentido más estricto.

La razón por la que la condición de tales fiadores difiere de la sujeción política es que no se había producido ningún pacto entre el *servus* y el señor en ninguna de estas formas de servidumbre. La consecuencia paradójica es que, por contraste con aquellos que estaban políticamente sometidos, tales esclavos permanecían en posesión de su libertad natural. Nosotros sólo perdemos esta libertad cuando acordamos actuar no de acuerdo con nuestra voluntad sino conforme a los términos de nuestro pacto. Se deriva de ello que un esclavo que no ha formado parte del acuerdo mantiene «un derecho a pronunciarse por sí mismo, si puede, para lo que quiera», incluyendo matar a su señor si fuera posible (pág. 128). Hobbes está más preocupado, sin embargo, en insistir en el punto contrario. Cuando quiera que acordamos someternos a un soberano, nos

sometemos al poder de un amo. Como hemos visto, se dice que esto es obvio en las repúblicas «por adquisición». Pero Hobbes lo contempla de manera no menos obvia en las repúblicas «por institución», y llega a la conclusión en la Parte II Capítulo 4, tan sin ambigüedad como resulta posible de que: «la sujeción de aquellos que instituyen una república entre ellos mismos no es menos absoluta que la sujeción de los siervos» (pág. 134).

Esto no significa que renunciemos enteramente a nuestra libertad natural cuando nos sometemos a la ley y al gobierno. Hobbes admite en el Capítulo 17 que, aunque todo hombre puede ceder su libertad o derechos básicos para actuar en la forma que elija, debe al mismo tiempo «conservar su derecho a algunas cosas» (pág. 88). Hobbes incluso aporta una lista de estas libertades permanentes: el derecho a defender nuestro propio cuerpo, así como el derecho «al uso del fuego, agua, aire libre, y un lugar en qué vivir, y a todas las cosas necesarias para la vida» (pág. 88). La razón por la que estos derechos no pueden ser cedidos es simplemente porque su mantenimiento es indispensable para la existencia misma.

No está claro, sin embargo, qué peso otorga Hobbes a estas supuestas necesidades de la naturaleza. Aunque parece admitir en el Capítulo 17 que los súbditos tienen un derecho de autoprotección, más tarde insiste en que «están privados del derecho a protegerse a sí mismos» con cualquier forma de república (pág. 117). Más aún, esta doctrina más rigurosa aparece subrayada en la Parte II Capítulo 4. Allí Hobbes añade que, una vez que adoptamos la condición de súbditos, no disfrutamos más de «ninguna exención de la sujeción y obediencia al poder soberano» (24).

Incluso si las necesidades de la naturaleza constituyen excepciones a esa regla, Hobbes es perfectamente consciente de que constituyen la única excepción a su afirmación general de que, al someternos a un gobierno, renunciamos por completo a nuestra libertad natural. Entrar en un pacto político, como explica en el Capítulo 1, es «convertirse en súbdito» de un soberano (pág. 105). Pero la libertad «es el estado de aquel que no es súbdito» (pág. 134). De ahí se sigue que, si otros elementos de nuestra libertad natural permanecen con nosotros como súbditos, esto puede sólo deberse al hecho de que se nos ha permitido mantenerlos por aquellos que ahora ejercen la soberanía. Como explica Hobbes en su capítulo final, si y sólo si sucede que nuestro soberano no ha prohibido la ejecución de una determinada acción, poseemos una libertad restante para ejercerla. Dentro de la estructura de la asociación civil, los derechos de acción se convierten en «esa libertad que la ley nos deja» y que no puede ir más allá (pág. 186).

(24) HOBBS, 1969a, pág. 134. Cursiva añadida.

Llegamos así a la siguiente conclusión: cualquiera que sea la forma de gobierno a la que nos sometemos, y cualquiera la forma de nuestra sumisión, todos experimentamos igualmente «pérdida de libertad» (pág. 139). Todos están igualmente desposeídos de su libertad y en su lugar están «vinculados» y «obligados» a la obediencia (pág. 139). Como hemos visto, Hobbes niega que nuestra condición resultante sea de esclavitud, porque pactamos convertirnos en súbditos y en consecuencia consentimos en los términos de nuestra sumisión. Pero libremente admite que nos convertimos en siervos, y así que nuestra condición es de «absoluta sujeción» a los mandatos de la república (pág. 114).

II

Para asegurar este análisis, Hobbes es agudamente consciente de que muchos escritores políticos de su propio tiempo consideraban que la forma de sumisión que reclama en los *Elementos* no era mejor que un estado de completa esclavitud y servidumbre. Como reconoce en la Parte 2 Capítulo 1, estos escritores contemplaban la sujeción que él había estado describiendo como un «dura condición», y «con odio» lo llamaban esclavitud (pág. 115). Además, negaban que la sumisión al gobierno necesitara implicar tal pérdida de libertad. Insistían, por el contrario, en que había circunstancias en las que tenía perfecto sentido llamarse a sí mismo HOMBRE LIBRE, incluso aunque uno pudiera estar viviendo sujeto al poder civil (pág. 134). De acuerdo con ello consideran posible distinguir la forma «señorial» de gobernar, que él había estado describiendo, de «*un gobierno de hombres libres*» (pág. 138). Más específicamente, algunos de ellos mantienen que la mejor forma de evitar la pesada condición de la sujeción absoluta («lo que ellos llamaban esclavitud») es instituir una forma «mixta» de soberanía, bajo la cual sea posible vivir como hombres libres antes que en servidumbre (pág. 115).

Hobbes en este pasaje está haciendo dos afirmaciones acerca de una importante rama del pensamiento político de su tiempo, y no hay duda de que en ambos casos sus declaraciones están justificadas. Lo primero, existe un amplio acuerdo en que podemos verdaderamente confiar en vivir como hombres libres aunque vivamos sujetos a un gobierno. Esta visión más optimista se había puesto bajo la rúbrica del status humano (*De statu hominum*) al comienzo del *Digesto* del Derecho Romano. El análisis se abre con el argumento de que «la distinción básica en el derecho de las personas es que todos los hombres son *homines liberi*, hombres libres, o, en otro caso, son es-

clavos (25). Después se nos dice que todo el que no es esclavo es un *civis* o ciudadano, y que esta convención legal ha sido confirmada por decreto imperial (26). Es posible, en otras palabras, ser a la vez ciudadano, y por ende sujeto a derecho, y al mismo tiempo *liber homo*. Que esto sea una posibilidad coherente se confirma en el siguiente capítulo, en el que se define la libertad de que disfrutaban los ciudadanos romanos. Se afirma que consiste en detentar «su propio poder» como opuesto a estar «bajo el poder de algún otro» (27). La aseveración de que esto constituye la esencia de su libertad se corrobora con el juicio —para lo cual cita la autoridad de Gayo— de que lo que significa ser esclavo, y por ende privado de libertad, es estar «bajo el poder de un amo» y por ello sujeto a su deseo como contrario a ser *sui iuris*, capaz de actuar en su propio derecho (28).

Constituye un hecho de gran importancia histórica, aunque quizá no haya sido suficientemente puesto de relieve, que estas distinciones se adoptaron en el derecho inglés en fechas muy tempranas. La figura del *liber homo* figura destacadamente en la Carta Magna (29), y se discutió sistemáticamente en el inicio del *De legibus et consuetudinibus Angliae* de Bracton alrededor de 1260. Más aun, resulta un dato sugerente que el gran tratado de Bracton, que se imprimió por primera vez en 1569, se publicara de nuevo en 1640. El Libro 1 Capítulo 6 considera diferentes tipos de *personae*, y procede a preguntar «qué es libertad» y «qué es servidumbre» (30). Bracton está de acuerdo en que por naturaleza todos los hombres son libres, al enunciar el principio en la forma de una directa, aunque desconocida, cita del Digesto. La «servidumbre», según expresa, «es una institución del derecho de las naciones por la que alguien se encuentra, en contra de la naturaleza, sometido al dominio de otro» (31). Sin embargo, como esta máxima implica, «el derecho civil y el derecho de las naciones son capaces de extraer este derecho de

(25) *Digest*, 1985, 1. 5. 3, pág. 15: «Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi».

(26) *Digest*, 1985, 1. 5. 17, pág. 16.

(27) *Digest*, 1985, 1. 6. 4, pág. 18: [cives Romani] sunt suae potestatis... [non] sunt in aliena potestate».

(28) *Digest*, 1985, 1. 6. 4, pág. 18: «in potestate sunt servi dominorum». Sobre esta distinción entre libertad y esclavitud véase también WIRSZUBSKI, 1960, págs. 1-3.

(29) Sobre el *liber homo* en la Magna Carta véase PYNSON, 1508, Cap. 15, fo. 3^v; Cap. 30, fo. 5^v; Cap. 33, fo. 6^r. (PYNSON, 1508 es la primera edición de Magna Carta; el texto se presenta en la forma en que se confirmó bajo Enrique Henry III).

(30) BRACTON, 1640, 1. 6: «Quid sit libertas»; «Quid sit servitus».

(31) BRACTON, 1640, 1. 6. 3, fo. 4^v: «Est quidem servitus constitutio juris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subijcitur».

la naturaleza» (32). Es posible, en otras palabras, perder la libertad natural en sistemas de derecho humano, y Bracton se ocupa de dos formas en las que esto puede suceder. Una es que pueda ser reducido a la condición de esclavo. Se nos dice, en una ulterior cita del *Digesto*, que «la división fundamental entre diferentes tipos de *personae*» es que bajo la ley humana «todos los hombres son u *homines liberi*, hombres libres, o esclavos» (33). La otra forma de perder su status de *liber homo* (y aquí Bracton inserta una categoría desconocida en la antigüedad) es entrando en la condición de vasallaje. Uno que es villano está «ligado a un cierto grado de servidumbre», incluso aunque en sentido estricto «esto no limite su libertad» (34). En contraste con estos casos, sin embargo, es indudablemente posible, de acuerdo con Bracton, vivir como hombre libre bajo el derecho civil y el gobierno. Como resume en el Capítulo 8, «bajo el rey existen tanto *liberi homines* como esclavos, todos ellos viven sometidos a su poder» (35).

La otra afirmación acerca de los *liberi homines* prioritariamente sometida a discusión en tiempos de Hobbes resultaba más radical. De acuerdo con un cierto número de teóricos constitucionales, podemos vivir como hombres libres bajo el gobierno si y sólo si vivimos bajo cierto tipo de régimen. Como hemos visto, el propio Hobbes apunta que, de acuerdo con algunos escritores antiabsolutistas, el único medio de evitar la servidumbre es mantener una fórmula mixta de gobierno. Jean Bodin en su altamente influyente ataque a la idea de los estados mixtos en el Libro II de su *República* había señalado a Gasparo Contarini como el exponente clave de esta interpretación (36), y los argumentos de Contarini fueron bien conocidos en Inglaterra después de que su tratado *De magistratibus et Republica Venetorum (The Commonwealth and Government of Venice)* fuera traducido por Lewes Lewkenor y publicado en 1599 (37).

Hobbes explícitamente se refiere a la crítica de Bodin a los estados mixtos en los *Elementos* (38), y es concebible que su estudio sobre el tratado de

(32) BRACTON, 1640, I. 6. 2, fo. 4^v: «Et in hac parte jus civile vel gentium detrahit juri naturali».

(33) BRACTON, 1640, I. 6. 1, fo. 4^v: «Est autem prima divisio personarum... quod omnes homines aut liberi sunt, aut servi».

(34) BRACTON, 1640, I. 6. 1, fo. 4^v: [villanus] quodam servitio sit astrictus... nihil detrahit libertatis».

(35) BRACTON, 1640, I. 8. 5, fo. 5^v: «Sunt etiam sub rege liberi homines & servi ejus potestati subjecti».

(36) BODIN, 1583, págs. 253, 260-2.

(37) Sobre Contarini y su lugar en los debates sobre el gobierno mixto véase BLYTHE, 1992, esp. págs. 286-7.

(38) HOBBS, 1969a, pág. 172.

Bodin pueda haberle llevado a echar un vistazo al libro de Contarini. Cuando Hobbes menciona a aquellos que prefieren «un gobierno que consideran mezcla de los tres tipos de soberanía», la específica estructura que analiza minuciosamente es aquella en que el poder de hacer leyes se otorga «a una gran asamblea democrática» mientras que el poder de la judicatura se ofrece «a otra asamblea» y «la administración de las leyes» se otorga a «un solo hombre» (39). Esto se parece notablemente al resumen de Contarini de la constitución veneciana, que había descrito como «una mezcla de tres gobiernos» en la que hay una gran asamblea de ciudadanos con autoridad última, otra asamblea de «consejeros jefes» y un solo hombre en cuyo nombre «se expiden todos los decretos, leyes y letras públicas» (40).

Sin embargo, como Hobbes bien sabía, la presunción usual acerca del medio más seguro para retener nuestro status como hombres libres no era que necesitáramos vivir bajo una constitución mixta; era más bien que necesitamos vivir en un «estado libre», esto es, una democracia o república con autogobierno como opuestas a cualquier forma de régimen monárquico. La razón, ampliamente aceptada, es que sólo bajo tales sistemas de autogobierno es posible permanecer libres de los poderes discrecionales que los gobernantes típicamente exigen para ellos mismos, y libres en consecuencia del modo de dependencia de su voluntad arbitraria que nos arrebatara nuestra posición como hombres libres y nos marca como esclavos.

Esta línea argumental había sido igualmente heredada de la antigüedad, y en particular (como el propio Hobbes después citaría en *Leviatán*) de «las Historias, y Filosofía de los Antiguos Griegos y Romanos» (pág. 149) (41). El primero de los historiadores griegos en escribir exactamente en esos términos había sido Tucídides, y es una considerable ironía que haya sido en parte debido a la traducción de Hobbes de la *Historia*, que publicó en 1629 (42) como se conociera en Inglaterra la versión griega del debate. La traducción de Hobbes frecuentemente hace hablar a Tucídides de «estados libres» (43), especialmente en bastantes de los discursos formales que jalonan su narrativa. Cuando la expresión aparece, usualmente es evidente que lo que el orador está proclamando es que el estado en cuestión está libre de

(39) HOBBS, 1969a, pág. 115.

(40) CONTARINI, 1599, págs. 18, 65.

(41) De aquí en adelante, todas las referencias de página a la versión inglesa de *Leviatán* se harán en la medida de lo posible en el cuerpo del texto. Se utiliza la edición HOBBS, 1996.

(42) SKINNER 2002b, pág. 5.

(43) Véase, por ejemplo, HOBBS, 1843a, págs. 183, 258, 266; HOBBS, 1843b, págs. 286, 288.

sujeción a la voluntad de otros que no sean sus propios ciudadanos y libre, en consecuencia, de tiranía interna o de dependencia de cualquier otro estado. Cuando, por ejemplo, Pericles en su discurso fúnebre en el Libro 2 celebra «el estado de libertad» inherente a sus conciudadanos, lo describe como consecuencia de ser «completamente autosuficiente» (44). Cuando el embajador de Mitilene declara en el Libro 3 que su propia ciudad sigue «denominándose como estado libre», indica que lo que quiere decir es que él y sus conciudadanos mantienen «todavía sus propias leyes» (45). Cuando Hermócrates pronuncia en el Libro 4 su discurso a favor de la paz, de forma similar equipara el deseo de «mantener a nuestras ciudades libres» con el deseo de ser «amos de nosotros mismos» (46).

Vivir en una ciudad libre, concuerdan estos oradores, es lo que nos permite vivir en libertad personal. Pericles proclama que, debido a que él y sus compañeros atenienses viven en democracia, «viven no sólo libres en la administración del estado, sino también uno con respecto a otro» (47). Hermócrates igualmente se jacta de que los ciudadanos de Atenas no «sirven siempre al Medo o a algún otro amo» sino que «son dorios y libres», aptos para gozar de su propia libertad (48). El contraste es siempre con aquéllos que están condenados a vivir en sujeción a la voluntad de un tirano u otro estado. Brasidas en su discurso en el Libro 4 compara a los griegos, quienes «todavía gozan de sus propias leyes», con aquellos que son regidos por Atenas y sometidos, en consecuencia, «a servidumbre» (49). Nicias en el Libro 6 recurre a la misma fórmula, comparando la libertad de los ciudadanos que viven bajo sus propias leyes con la «pesada servidumbre» de vivir bajo un amo (50). El reiterado contraste sin fin es entre aquellos que se gobiernan a sí mismos y, por tanto, gozan de su libertad, y aquéllos que viven sometidos a la voluntad de otros y, en consecuencia, en esclavitud (51), sujeción (52) o servidumbre (53).

A pesar de su gran prestigio, la *Historia* de Tucídides probablemente jugó un papel marginal en la difusión de las ideas griegas sobre los estados

(44) HOBBS, 1843a, pág. 190.

(45) HOBBS, 1843a, pág. 277.

(46) HOBBS, 1843a, pág. 445.

(47) HOBBS, 1843a, pág. 191.

(48) HOBBS, 1843b, pág. 194.

(49) HOBBS, 1843a, pág. 469.

(50) HOBBS, 1843b, pág. 136.

(51) HOBBS, 1843a, págs. 72, 228.

(52) HOBBS, 1843a, págs. 228, 434; HOBBS, 1843b, págs. 31, 102, 187, 198, 364, 370.

(53) HOBBS, 1843a, págs. 217, 277, 326, 495; HOBBS, 1843b, págs. 10, 82, 158.

libres en el primer siglo XVII inglés. Tuvo gran influencia la *Política* de Aristóteles, especialmente después de que apareciera la traducción de Dee en 1598. Cuando Aristóteles vuelve en el Libro 6 Capítulo 2 a considerar (en palabras de Dee) «Lo que constituye el fin y la base de la democracia», comienza por anunciar que «el fin y fundación del estado popular es la libertad». Añade que constituye un viejo dicho, que en esta república sólo los hombres libres gozan de libertad, como pareciera que sucede en todo estado popular» (54). La libertad disfrutada por los ciudadanos de tales repúblicas contrasta fuertemente con «la propiedad del cautiverio», que define como la condición en la que no es posible «vivir conforme a la propia discreción personal». Poseer libertad es «vivir como hombres»; vivir en cautiverio es vivir sujeto a la voluntad y discreción de otros (55).

Como Hobbes haría notar en el *Leviatán*, en Inglaterra a comienzos del siglo XVII tenía todavía gran importancia la interpretación dada al mismo concepto de *civitas libera* por los historiadores de Roma. Livio narra los inicios de la historia romana en el Libro 2 de su *Historia*, donde describe cómo el pueblo romano logró deshacerse de sus reyes. Philemon Holland, quien tradujo la totalidad del texto subsistente de Livio al inglés en 1600, reproduce el trascendental pasaje diciendo que, después de expulsar a los tarquinos, «el pueblo de Roma» fue capaz de establecer «un estado libre de ahí en adelante». «Cuya libertad», continúa, consiste en el hecho de que «la autoridad y gobierno del derecho» se convirtieron en «más poderosos y fuertes que el de los hombres» (56). Tácito en sus *Anales* ofrece una relación inmortal de cómo finalizó la historia, una narración accesible para los lectores ingleses cuando Richard Grenewey publicó su traducción en 1598. Tácito abre su narrativa con un melancólico repaso de cómo (en palabras de Grenewey) se borró «la antigua forma de gobierno de la República libre». Después de que la constitución sufriera un vuelco, no quedó «ningún signo de las viejas laudables costumbres: por el contrario, se suprimió la igualdad, todo hombre debía obedecer al príncipe», como resultado de lo cual «los cónsules, senadores y caballeros cayeron en servidumbre» (57).

Esta nostálgica celebración de la *civitas libera* adquirió aún más amplia difusión después de que Edward Dacres publicara su traducción de los *Discursos* de Maquiavelo sobre Livio en 1636. En esa época Bodin había apuntado a Maquiavelo como uno de los críticos punteros de la soberanía indivi-

(54) ARISTÓTELES, 1598, Bk. 6, Ch. 2, pág. 339.

(55) ARISTÓTELES, 1598, Bk. 6, Ch. 2, pág. 340.

(56) LIVY, 1600, pág. 44.

(57) TACITUS, 1598, págs. 2-3.

sible (58), y es concebible que, como en el caso de Contarini, Hobbes pudiera haber sido incitado por su lectura de Bodin a leer el texto de Maquiavelo. Hobbes explícitamente se refiere en los *Elementos* a aquellos escritores políticos que afirman «que *hay un gobierno para bien de aquel que gobierna, y otro para bien de aquellos que son gobernados*» y que sólo el último puede describirse como un gobierno de hombres libres» (pág. 138). Esto no suena diferente al contraste de Maquiavelo en el Libro 2 de los *Discursos* entre «tiranía» y «estado libre». «Cuando hay un príncipe», explica Maquiavelo, «que, lo que hace para él, daña a la ciudad», de forma que el beneficio no «llega a la República, sino a él solo». Los únicos gobiernos que se consideran buenos para los gobernados son las repúblicas, «puesto que todo lo que hace en su beneficio, se pone en práctica», como resultado de lo cual el pueblo vive en libertad (59).

Es contra el poderoso peso de estas autoridades contra el que Hobbes se lanza en los *Elementos*. Sigue fiel a que es mera ilusión suponer que podemos esperar vivir como hombres libres bajo cualquier forma de gobierno. Puesto que «libertad es el estado de aquel que no es súbdito», hemos de reconocer que la «libertad no puede darse con cualquier clase de sujeción» (60). Sea cual sea el tipo de república al que nos sometamos, el resultado será inevitablemente «excluirnos» de ejercer nuestra libertad (pág. 139). Mediante nuestro acto de sumisión nos «atamos» y «privamos» nosotros mismos de poder actuar conforme a nuestra propia voluntad y juicio (pág. 139). Pero esto, no podemos dejar de reconocer, es «pérdida de libertad», puesto que la libertad consiste precisamente en ser capaz de hacer lo que queramos (págs. 72, 139).

Estas consideraciones llevan a Hobbes a un movimiento calculadamente diseñado que los admiradores de sus opiniones sobre la libertad habían estado haciendo desde siempre. Si, indica, aquellos que hablan de libertad bajo un gobierno están diciendo algo coherente, entonces no pueden realmente estar hablando de libertad. «Al nombrar simplemente la libertad» deben de estar hablando de algo que se le «parece por su similitud» con ella (pág. 139). El siguiente paso debe ser, en consecuencia, descubrir de qué están en efecto hablando al construir sus demandas «de acuerdo a la intención de lo que reivindicaban» (pág. 170).

Hobbes primero se dirige a aquellos que afirman que es posible vivir como hombres libres sólo en tres estados. Aquí, aduce, fácilmente puede

(58) BODIN, 1583, pág. 253.

(59) MACHIAVELLI, 1636, págs. 260-1, 263.

(60) HOBBS, 1969a, págs. 134, 169.

aportarse la construcción requerida: de lo que estos escritores están hablando no es de libertad, sino de soberanía. Para hacer buena su hipótesis, Hobbes examina el pasaje del Libro 6 de la *Política* en el que Aristóteles había argumentado que la libertad es posible sólo en las democracias. Hobbes concede que «Aristóteles dijo con acierto» que «*La base o intención de una democracia es la libertad*» (pág. 170). La razón por la que esto tiene sentido, sin embargo, no es porque sea posible después de todo mantener nuestra libertad mientras nos sometemos al gobierno; es porque, en el supuesto de una democracia, el pueblo no se somete de hecho al gobierno: ellos toman parte activamente en el gobierno de la república. Al poder describir este acuerdo, como hace Aristóteles, diciendo «*que ningún hombre puede participar de la libertad, sino en una república popular*», lo que está describiendo entonces es cómo, en democracia, los ciudadanos participan del poder soberano (pág. 170). Hobbes extrae la moraleja en su estilo más enfático: «viendo que la libertad no puede estar junto a la sujeción», se infiere que la «libertad en una república no es otra cosa sino gobierno y regulación» (pág. 169).

A continuación Hobbes considera el argumento más general de que es posible vivir como un *liber homo* incluso mientras estamos sometidos al poder soberano. ¿Qué queremos decir, pregunta, de alguien que «demanda libertad» mientras vive «en un estado monárquico, donde el poder soberano radica en un hombre de forma absoluta? (pág. 170). La construcción más fuerte de su interpretación es que todavía no pueden considerarse a sí mismos como súbditos; deben en efecto estar respondiendo que «tienen soberanía», o incluso que «han convertido la monarquía en una democracia» (pág. 170). Como reconoce, sin embargo, esto no es probablemente lo que usualmente tienen en mente, y en ese caso necesitamos reconsiderar qué es lo que posiblemente puedan querer decir al calificarse a sí mismos de hombres libres. Tan pronto como lo hacemos así, encontraremos que no están hablando de libertad en absoluto. Están hablando acerca de cierto tipo de esperanza social que tiende a despertarse entre aquellos que «instituyen» repúblicas por contraste con aquellos que han sido sometidos por la fuerza.

Ésta es la línea de pensamiento que Hobbes persigue en la Parte 2 Capítulo 4 de los *Elementos*, «El que se somete a sí mismo sin imposición» será proclive a pensar que «hay razón para creer que sería mejor utilizado, que el que lo hace bajo compulsión» (pág. 134). Específicamente, tenderá a imaginar, e incluso a esperar, que será recompensado con una posición de preeminencia en la república (pág. 134). De esto, entonces, es de lo que está hablando cuando «se autocalificaba, aunque en sujeción, de HOMBRE LIBRE» (pág. 134). Lo que está diciendo es «no otra cosa sino esto, que el soberano tomaría nota de su habilidad y mérito, y le daría empleo» (pág. 170).

Habiendo así desenmascarado la vanidad de los así llamados *liberi homines*, Hobbes está preparado para su letal resumen deflacionario:

En consecuencia, la libertad en las repúblicas no es sino el honor de igualdad en la consideración con otros súbditos, y servidumbre el estado del resto. Un hombre libre, por tanto, puede esperar empleos de honor, mejor que un siervo. Y esto es todo lo que puede entenderse por libertad del súbdito. En otro sentido, la libertad es el estado de aquél que no está sometido (pág. 134).

Aunque a Hobbes le guste dar la impresión de deslizarse pacientemente a través de los argumentos de sus adversarios, termina con este ejemplo por rechazarlos con un desprecio escasamente velado.

La última palabra de Hobbes acerca de estos autoproclamados hombres libres comporta una nota de hostilidad que, no sin frecuencia, se permite él mismo cuando habla de la pequeña aristocracia o de la nobleza (61). Bajo la monarquía absoluta, hace notar, hay pocas posiciones abiertas a los súbditos en servicio de la república (y una buena cosa también, da a entender siempre). Como resultado, muchos de aquellos que habían alimentado la esperanza de tal preferencia se vuelven descontentos y «se quejan del estado» (págs. 169-170). Experimentan «el sentido de su deseo de ese poder, y ese honor y testimonio, que consideran les es debido» (pág. 169). Todavía peor, se encuentran finalmente tratados como meros súbditos junto a todos los demás, incluso sus propios sirvientes. «Y esto es», concluye brutalmente Hobbes, «por lo que se sienten ellos mismos considerados como esclavos» (pág. 169). Todo su discurso sobre la esclavitud y servidumbre no es sino *resentimiento* aristocrático.

III

Por el tiempo en que Hobbes hizo circular los *Elementos* en mayo de 1640, su forma de defender el poder absoluto de los reyes se había convertido en profundamente impopular e incendiaria. Con los años habían ido aumentando las quejas, especialmente en la Cámara de los Comunes, sobre la peligrosa tendencia de la monarquía inglesa a minar la libertad de los súbditos. Hacia 1640, cuando Carlos I fue obligado a volver a convocar el Parlamento después de un intervalo de once años, los legisladores que habían principalmente estado expresando estas dudas no estuvieron dispuestos a

(61) Sobre las complejidades de la actitud de HOBBS hacia la aristocracia, el clásico estudio sigue siendo THOMAS, 1965.

aceptar una altanera despedida de sus anhelos como nada más que expresión de un arrogante resentimiento. Tuvieron serias dudas acerca de la situación de los ingleses nacidos libres, y especialmente acerca de las implicaciones para su libertad del uso por la corona de sus poderes de prerrogativa para forzar préstamos y otras cargas en ausencia de consentimiento parlamentario.

Cuando Jacobo I comenzó a recaudar tales imposiciones a comienzos de su reinado, sus ministros se enfrentaron a una seria batalla legal con el Parlamento de 1610. La comprensión del rey de su prerrogativa fue fuertemente contestada por líderes de los Comunes como Nicholas Fuller y Sir Thomas Hedley. Hedley en particular respondió que, cuando se llega a la cuestión de las ganancias y la propiedad, «hay una gran diferencia entre los súbditos libres del rey y sus vasallos». Admitía que el rey puede «a su placer apoderarse de las tierras y bienes de sus *villani*». Pero insistía, refiriéndose tanto a Bracton como a la Carta Magna, que está fuera de duda en el caso de un *liber homo*, pues «las tierras o bienes de un hombre libre no pueden tomarse sin su consentimiento». Establecer imposiciones sin el acuerdo del parlamento es por tanto equivalente a realizar «una confusión ilícita entre un hombre libre y un esclavo forzoso», y tal esclavitud es «repugnante para la naturaleza de un inglés» (62).

Carlos I mantuvo algunas de las políticas fiscales de su padre, comenzando con un Préstamo Forzoso en 1626 (que Hobbes ayudó a recaudar) (63) y después convertir el Ship Money en una exacción general en 1630. Tan pronto como gobernó sin Parlamento encontraron, sin embargo, que esos oportunistas volvieron con un examen renovado y aun más hostil. Uno de los primeros y más mordaces críticos en ir más allá fue Henry Parker, quien publicó *The Case of Shipmony* para que coincidiera con la apertura del Parlamento Largo en noviembre de 1640 (64). Parker objeta que, al afirmar el derecho de prerrogativa para imponer tales cargas, el rey está actuando como si «la mera voluntad del Príncipe fuera Ley», de modo que «pueda imponer cargas al Reino, en consecuencia, a su discreción, aunque no lo consientan» (65). Pero hacer al pueblo dependiente de esta manera sometido a su arbitrariedad será condenarle a cautiverio y servidumbre. Si se deja al «solo juicio indiscutible del rey» la

(62) FOSTER, 1966, págs. 191-2. Por un análisis del discurso de Hedley véase PELTONEN, 1995, págs. 220-8.

(63) Véase CUST, 1987 y cfr. SKINNER, 1996, pág. 224.

(64) Para un completo análisis de *Case of Shipmony de Parker*, véase MENDLE, 1995, págs. 32-50.

(65) [PARKER], 1640, págs. 5, 17. (Utilizo corchetes para señalar tratados que originariamente aparecieron anónimamente, aunque su autoría se conozca ahora.)

imposición de cargas «con la frecuencia y en la medida en que desee», entonces seremos «los más despreciables esclavos del mundo». Si la corona «no conoce límites sino su propia voluntad» entonces «esta invención del shipmoney nos hace tan serviles como los turcos» (66).

Hobbes había argumentado en los *Elementos* que esta forma de servidumbre es, en efecto, la condición de los súbditos, pero que estamos constreñidos a consentir esta pérdida de libertad popular si deseamos vivir en paz. Parker da la vuelta al argumento. Lo que hace tal poder absoluto intolerable, replica, es que es «incompatible con la libertad popular». Dondequiera que encontramos «todo el derecho sometido a la mera discrecionalidad real», allí «toda libertad se viene abajo», y tal resultado no es mejor que una «práctica fraudulenta contra el Estado» (67).

Dado que Sir Thomas Hedley, una generación antes, había meramente deplorado las implicaciones esclavizantes de la política de la corona, Parker concluye aportando una nota mucho más amenazante. No podemos esperar que un pueblo nacido libre permita a sus gobernantes «derribar toda libertad popular». Pero esto hace «peligroso confiar» en la política del rey, por la cual surge «la desafección del pueblo» y la «aversión en los corazones» en tanto «debilita las manos y deja exhaustos los bolsillos de sus Súbditos» (68). Parker termina por lanzar algunas amenazas apenas veladas. «Esos Reyes», advierte, «que han sido más codiciosos de inmoderado poder sin límites» han encontrado generalmente «un final miserable y violento». Podemos estar seguros, por ejemplo, de que la opresión y pérdida de libertad habitualmente sufrida por el pueblo de Francia llevará al retorno de la guerra civil (69). La moraleja para la monarquía inglesa apenas necesitaba ponerse de relieve.

Tan pronto como el Parlamento volvió a reunirse en 1640, uno de los modos en que sus miembros mostraron su desafección fue iniciando procesos contra algunos de aquellos que habían hablado en favor de la política absolutista de la Corona. De lejos el más notorio era Roger Maynwaring, quien como capellán de Carlos I había publicado dos sermones en 1627 con el título *Religion and Alegiance*, en los que había reivindicado el derecho del rey a imponer el Préstamo Forzoso. Maynwaring fue sometido a acusación (*impeach*) por el Parlamento en 1628, pero pronto fue perdonado por el rey y promovido al obispado de Saint David (70). Ahora las dos Cámaras se volvieron en su

(66) [PARKER], 1640, pág. 22.

(67) [PARKER], 1640, págs. 2, 27, 40.

(68) [PARKER], 1640, págs. 28, 39.

(69) [PARKER], 1640, págs. 44, 46.

(70) SOMMERVILLE, 1999, págs. 120-3.

contra. Sir Benjamin Rudyard en su discurso al Parlamento Corto acerca de las «invasiones de nuestra libertades» oscuramente aludió a aquellos que mantenían que la prerrogativa real «está por encima de las leyes y que sus súbditos son esclavos» (71). Poco después los Lores reabrieron el caso contra Maynwaring (72), y las dos Cámaras le citaron nominalmente cuando catalogaron sus «agravios contra los privilegios del parlamento» (73). Henry Parker se quejaba de forma parecida en su *Case of Shipmony* de que «*Manwarring* no sólo niega el poder y honor parlamentarios sino que afirma que los «reyes poseen una autoridad sin límites» (74). Finalmente, el Parlamento Largo resolvió en febrero de 1641 preparar una Ley revocando el perdón de Maynwaring, empujándolo a esconderse y huir al exterior (75).

Hobbes bien podría haber leído el *Case of Shipmony* de Parker tan pronto como se publicó, pues viajó a Londres en septiembre de 1640 y estaba en Devonshire House en los primeros días de noviembre cuando apareció el panfleto (76). Pero lo viese o no, éste fue el momento en el que repentinamente se dio cuenta de que sus propias opiniones sobre la soberanía absoluta podían estar poniéndolo en peligro. El origen de su ansiedad, como después explicó a John Aubry, era su reconocimiento de que el «obispo Manwaring (de Saint David) predicaba *su doctrina*; por lo cual, entre otros, fue enviado prisionero a la Torre» (77).

La comparación de Hobbes entre él mismo y Maynwaring puede a primera vista parecer exagerada. Hobbes subraya en cada versión de su teoría política que los súbditos no pueden tener obligaciones que no surjan de su propio consentimiento. Maynwaring, por el contrario, había defendido el poder de la corona para actuar sin consentimiento, argumentando que el rey tenía un derecho divino para gobernar conforme a su voluntad, y que el pueblo tenía un deber religioso de obedecer cualquier mandato que pudiera imponerle. Si volvemos, sin embargo, al comienzo del primer sermón de Maynwaring, la razón de la preocupación de Hobbes resulta evidente. Uno de los más básicos principios de Hobbes en los *Elementos* es que «la sujeción de los que instituyen una república» es «no menos absoluta que la sujeción de los siervos» (pág. 134). Maynwaring comienza por enunciar exactamente la misma doctrina. La relación entre súbditos y soberanos, afirma, no es dife-

(71) COPE y COATES, 1977, págs. 140, 142.

(72) COPE y COATES, 1977, pág. 239.

(73) COPE y COATES, 1977, pág. 245.

(74) [PARKER], 1640, págs. 33-4.

(75) JOURNALS, 1642, pág. 91, col. 1.

(76) HOBBS, 1994, vol. 1, pág. 114.

(77) AUBREY, 1898, vol. 1, pág. 334

rente de la «necesaria dependencia del Siervo a su Señor», con el resultado de que todos los monarcas no son meramente reyes sino señores de aquéllos a quienes gobiernan (78).

Reflexionando sobre lo que podría pasarle si sus opiniones se investigaran, Hobbes repentinamente parece haber sentido pánico. Como explica poco después en una carta a Lord Scudamore, lo que iba a comprobar en los primeros días de noviembre de 1640, era que alguien que defendiera su postura resultaba ahora muy probable que fuera procesado y condenado por el Parlamento. Como resultado fue «violentamente tomado», como contó a Scudamore, por la resolución de huir del país, y precipitadamente partió hacia Francia en tres días (79). Se acomodó con su amigo Charles du Bosc en París, y a la vista del transcurrir de los acontecimientos permaneció fuera los siguientes once años (80).

Tan pronto como se asentó en su exilio, una de sus primeras tareas fue revisar el manuscrito de los *Elementos* con la intención de publicarlo. Más tarde explicaría que su intención original había sido elaborar una obra general sobre los Elementos de Filosofía en tres partes: *De corpore*, *De homine* y *De civitate*. Pero la crisis política en su país nativo le impulsó a realizar la parte tercera antes que el resto (81). La obra a la que el nuevo plan dio lugar se basaba en la Parte 2 de los *Elementos*, la cual procedía ahora Hobbes a traducir al latín, revisándola y aumentándola a medida que avanzaba. Parecía haber completado este proceso en noviembre de 1641 (82), y el libro resultante vio la luz en París en abril de 1642 bajo el, de alguna forma, engorroso título que señalaba el lugar previsto en la trilogía de Hobbes: *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* (83). Fue sólo cuando reeditó la obra en una forma ampliada en 1647 cuando acertó el título por el cual ha sido conocido siempre, *De cive*.

Entre los cambios que Hobbes introdujo en los *Elementos* en el curso de la revisión, ninguno es más llamativo que la reconsideración de sus primeras opiniones sobre el concepto de libertad. Sin embargo, su cambio de parecer

(78) MAYNWARING, 1627, págs. 3-4.

(79) HOBBS, 1994, vol. 1, págs. 114-15.

(80) HOBBS manifiesta en su carta a Scudamore que está con Charles du Bosc, sobre lo cual véase MALCOLM, 1994, págs. 795-7.

(81) HOBBS ofrece su explicación en el Prefacio añadido a la edición aumentada *De cive* de 1647. Véase HOBBS, 1983, paras. 18-19, págs. 82-3.

(82) La Epístola Dedicatoria data del 1 de noviembre de 1641. Véase HOBBS, 1983, pág. 76.

(83) Para la portada véase HOBBS, 1983, opp. pág. xiv y para la fecha de publicación véase WARRENDER, 1983, pág. 40.

no se percibe a primera vista, puesto que en los capítulos iniciales de *De cive* trata el asunto en buena medida como antes. Comienza, en el Capítulo 2, por ofrecer un breve pero comparable explicación de la deliberación, reiterando que somos libres mientras deliberamos, que la voluntad es el nombre de nuestro último acto de deliberación, y que querer actuar o abstenerse pone fin a nuestra libertad (84). Nada nuevo aquí, excepto en un detalle que mejora su previa exposición. Suprime su primera sugerencia de que el acto de deliberación es aquél de de-liberación de nosotros mismos; expone en su lugar que deliberar es, como era, «un contrapeso en la balanza» (85), aludiendo al hecho de que la raíz no es *liberare*, liberar (como él previamente había entendido) sino *librare*, equilibrar los platillos.

A continuación Hobbes procede, como antes, a ofrecer una relación de lo que ahora describe como *libertas naturalis*, la libertad característica del estado de naturaleza (86). En los cuatro capítulos iniciales de *De cive*, en los que se tratan las bases del estado de naturaleza, figura *Libertas* como su título general. Como en los *Elementos*, esta libertad se describe primero, en el Capítulo 1, como un derecho a actuar en la forma en que la razón pueda dictarnos. Podemos en consecuencia decir, como añade en el Capítulo 2, que esta libertad puede igualmente describirse como una ausencia de cualquier obligación de actuar en un sentido determinado. La «obligación comienza», resume Hobbes, «donde la libertad termina» (87).

Es verdad que, como en los *Elementos*, Hobbes admite una excepción a esta regla. Aunque las obligaciones que asumimos como súbditos tienen el efecto general de suprimir nuestra libertad natural, «muchos derechos se mantienen cuando entramos en estado de paz», incluyendo el derecho a proteger nuestras personas y a gozar las necesidades de la vida (88). La única diferencia entre las dos relaciones es que Hobbes es más explícito en *De cive* acerca de sus razones para decir que estos derechos no pueden abandonarse. Enuncia el principio subrayado en el Capítulo 2 cuando establece —en un pasaje sin paralelo en los *Elementos*— que «es contrario a la auténtica naturaleza de los contratos que estuviéramos vinculados por contrato a hacer algo imposible» (89). Pero es esta clara imposibilidad la que nos abrazaría si

(84) HOBBS, 1983, págs. 102-3.

(85) HOBBS, 1983, pág. 204: «deliberatio... est... tanquam in bilance ponderatio».

(86) Véase HOBBS, 1983, pág. 159 para la frase *libertas naturalis*.

(87) HOBBS, 1983, pág. 102: «ubi enim libertas desinit, ibi incipit obligatio». Sobre la *libertas* como ausencia de *obligation*, véase así mismo HOBBS, 1983, págs. 144, 153.

(88) HOBBS, 1983, pág. 114: «Cum igitur a pacem ineuntibus, multa iura retineantur».

(89) HOBBS, 1983, pág. 105: «pacto teneremur ad impossibile... naturae pactorum repugnat.»

hubiéramos abandonado nuestro derecho a proteger nuestros cuerpos y a disfrutar de las necesidades de la vida (90).

Al haber permitido esta excepción, Hobbes continúa destacando, como en los *Elementos*, que al pactar someternos al gobierno renunciamos, por lo demás, a nuestra libertad natural. Cuando nos sometemos, ya sea a un conquistador o a una república «instituida», estamos de acuerdo en someter nuestra voluntad a la de nuestro soberano, y, por ello, asumiendo una obligación de obedecer cualesquiera leyes que sean promulgadas. Hobbes consecuentemente lleva la parte inicial de su libro a una conclusión al dibujar una distinción más acusada entre *libertad naturalis* y *subiectio civilis* (91). Sus subsiguientes capítulos acerca del carácter del estado se agrupan juntos bajo el enunciado *Imperium* en contraste con los capítulos iniciales sobre *Libertas*.

Tan agudamente marca Hobbes esta distinción que es capaz de rechazar aun más enérgicamente que en los *Elementos* las dos alegadas excepciones que había previamente discutido. Una había sido que, incluso después del sometimiento al gobierno, sigue siendo posible vivir como hombre libre más que como siervo o esclavo. Hobbes ofrece como respuesta que todas las asociaciones civiles contienen algunos ciudadanos que son sirvientes sólo del estado, mientras que otros son al mismo tiempo sirvientes personales de compañeros-súbditos (92). El único sentido, insiste, que puede posiblemente vincularse a la afirmación de que puedes permanecer LIBER o libre como ciudadano es si eres servidor del estado pero de nadie más (93).

La otra y más radical objeción que Hobbes ha considerado en los *Elementos* era que nuestra libertad natural no está perdida bajo el dominio democrático. Había reconocido «como bien dijo Aristóteles» que «la base o intención de una democracia, es la libertad» (pág. 170). Ahora responde con un estilo diferente, abrupto, rechazador e incluso despreciativo en su tono. Decir que permanecemos libres en una democracia es sólo decir que, porque aprobamos las leyes nosotros mismos, no vivimos sometidos a nadie. Pero deducir que esto nos deja libres «es simplemente confundir libertad con gobierno» (94). Esta era la crasa confusión en la que Aristóteles cayó cuando sin crítica siguió la costumbre de su tiempo y asumió «algo que vulgarmente se decía» (95).

(90) HOBBS, 1983, pág. 105.

(91) HOBBS, 1983, pág. 159.

(92) HOBBS, 1983, pág. 168.

(93) HOBBS, 1983, pág. 168. HOBBS, 1983, pág. 176: «libertatem pro imperio nominans».

(94) HOBBS, 1983, pág. 176: «libertatem pro imperio nominans».

(95) HOBBS, 1983, pág. 176: «quod vulgo dicunt».

Hasta ahora, todo nos parece muy familiar. Sin embargo, si pasamos de esos primeros capítulos a las posteriores reflexiones sobre la libertad que Hobbes introduce en el Capítulo 9, se produce un giro sorprendente. Hobbes comienza por apuntar que la libertad se define comúnmente como la condición en la que «somos capaces de hacer cualquier cosa impunemente de acuerdo con nuestra propia voluntad (96). Cuando ofrece esta definición en los *Elementos*, básicamente se ha contentado con endosar ese lugar común. El estado de libertad, había proclamado en el Capítulo 14, es el estado en el que todos tienen el derecho «a hacer lo que les plazca» (pág. 72). Ahora, sin embargo, se aparta de esta comprensión con evidente irritación como simplemente otro modo de seguir el discurso vulgar (97). A lo que añade, en un autoconsciente dramático estilo, que «no sé de ningún escritor que haya nunca explicado qué es *libertad* y qué es *servidumbre*» (98). Ahora desea argumentar que hasta ahora estos conceptos han sido completamente incomprendidos.

Entonces, ¿cómo podrá explicarse el concepto de libertad? Hobbes contesta con una definición que hace época:

La LIBERTAD que nosotros podemos definir, no es otra que la *ausencia de impedimentos de moción*. Así, por ejemplo, el agua contenida en un jarrón no es libre, porque el jarrón actúa como un obstáculo que impide fluir, pero si el jarrón se rompe el agua se *libera* (99).

Hobbes inmediatamente añade dos aditamentos que sirven para extraer lo que quiere decir cuando habla de impedimentos. Uno es que deben ser *externos* a cualquier cuerpo del que se predica la libertad. El otro es que tales impedimentos deben ser *absolutos*, por lo que entiende que deben impedir que una acción tenga lugar, como en el caso del jarrón que impide que el agua fluya. Como Hobbes confirma más adelante, una forma de plantear su dogma básico es decir que la «libertad desaparece debido a impedimentos corporales» (100). Los obstáculos que limitan la libertad, en otras palabras, deben tener el efecto de impedir físicamente a un cuerpo —ya sea un cuerpo

(96) HOBBS, 1983, pág. 167: «omnia nostro arbitratu facere, atque id impune, libertas».

(97) Véase HOBBS, 1983, pág. 167 para la afirmación de que la definición que él había citado es meramente una dada por el vulgo, por la gente común.

(98) HOBBS, 1983, pág. 167: «neque enim quod sciam, a quoquam scriptore explicatum est quid sit libertas, & quid servitus».

(99) HOBBS, 1983, pág. 167: «LIBERTAS, ut eam definiamus, nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus; ut aqua vase conclusa, ideo non est libera, quia vas impedimento est ne effluat, quae fracto vase *liberatur*.»

(100) HOBBS, 1983, pág. 223: «libertas impedimentis corporeis tollitur».

humano o algo como un cuerpo de agua— moverse de acuerdo con su natural inclinación.

Con este análisis Hobbes llega a una visión de la acción humana más compleja que la que había diseñado en los *Elementos*. Allí había mantenido que las acciones se realizan libremente en tanto no sean efectuadas «contra su voluntad». Ésta, sin embargo, nunca ha sido una forma satisfactoria de expresar la cuestión, para Hobbes había también implicado que la voluntad es simplemente el nombre del último y determinante apetito o miedo que nos impulsa a actuar o nos impide hacerlo. Pero si esto es así, no tiene sentido hablar de actuar «contra su voluntad»: la voluntad es simplemente el nombre de cualquier inclinación o aversión desatada por su acción misma. De acuerdo con esto representa un aumento considerable de coherencia argumentar, como hace Hobbes en *De cive*, que una acción se ejecuta libremente si queremos actuar de una cierta manera y *no encontramos impedimento a nuestra acción*.

Para ilustrar esta nueva concepción, Hobbes modifica el ejemplo que había tomado de la Ética a Nicómaco de Aristóteles en el Capítulo 12 de los *Elementos*. Allí había hablado de un hombre que arroja sus bienes al mar para salvar su persona, y había razonado que actuaba libremente porque no podía decirse que actuara «en contra de su voluntad». Ahora se refiere a un hombre que se arroja él mismo al mar, y ofrece un análisis muy diferente. Ahora razona que el hombre es libre de ahogarse porque nadie le se lo impide, y que se ahoga libremente porque su acción es el resultado de su voluntad (101).

Se había generalmente concluido, incluso en los recientes más sutiles estudios de la teoría de la libertad de Hobbes, que no hay «evidencia de ningún cambio sustancial en la teoría» entre los *Elementos* y sus trabajos posteriores (102). Warrender en su clásico estudio sobre las teorías de la libertad y la obligación en Hobbes subraya que «podría no encontrarse evidencia de un desarrollo o cambio» en el pensamiento de Hobbes acerca de estos temas merecedor de una nota especial (103). Pettit ha hablado recientemente en términos similares, argumentando que después de los *Elementos* «no hay cambio significativo en el pensamiento sobre la libertad de Hobbes» (104). En ocasiones esta opinión sobre el desarrollo intelectual de Hobbes se había

(101) Véase HOBBS, 1983, pág. 167 sobre cómo la acción es «per electionem» y «non impeditur».

(102) PETTIT 2005, pág. 146.

(103) WARRENDER, 1957, pág. viii.

(104) PETTIT, 2005, pág. 150.

presentado en términos más generales. Sommerville argumenta que el más fundamental principio avanzado en los *Elementos* «permanece en buena medida inalterado» en los posteriores trabajos de Hobbes (105), mientras Tuck nos había advertido de que no pensáramos en *De cive* como un nuevo planteamiento de la teoría política de Hobbes llamada a superar los *Elementos*, porque contenía «pocas alteraciones sustanciales» con respecto al texto anterior (106).

Estos argumentos me parecen imposibles de sostener. El análisis de Hobbes de la libertad en los *Elementos* se lleva a cabo en términos totalmente jurídicos: la libertad se presenta como un antónimo de obligación y un sinónimo de derecho natural. No hay la más leve sugerencia de que el concepto, propiamente definido, pueda convertirse en no jurídico en absoluto. Esto, sin embargo, es precisamente lo que Hobbes sostiene en *De Cive* cuando insiste en que la libertad fundamentalmente consiste en la ausencia de impedimentos externos. Su nueva definición surge como una enorme intrusión en el vocabulario puramente legal que el había previamente empleado, anunciando un nuevo compromiso intelectual de una clase completamente diferente.

Hobbes mismo es plenamente consciente de la intrusión, pues reconoce que ahora necesita dar cuenta de la relación entre las dos opiniones enfrentadas que había articulado. Su impulso inicial es sugerir que la libertad natural tendrá que ser reconfigurada como un tipo de libertad corporal (107). Ésta parece ser ya la dirección de su pensamiento en el Capítulo 8 de *De cive*, en el que considera la situación de alguien aprehendido en guerras que no había aún pactado. Examinando el mismo caso en la Parte 2 Capítulo 3 de los *Elementos*, había argumentado que tal persona debía mantener «un derecho de deliberación», y que este derecho podía equipararse a la posesión continuada (debido a que él no había pactado) de su libertad natural o ausencia de obligación de comportarse de otra manera (pág. 128). Cuando vuelve al mismo ejemplo en *De cive*, habla de la libertad natural del cautivo no como un derecho retenido sino simplemente como un poder físico conservado para moverse sin impedimento. Como resume, incluso aunque el hombre pueda estar en cautiverio, «todavía conserva bastante de su *libertas naturalis* para tener la posibilidad de poder huir de su señor o de dejar su servicio si lo desea» (108).

(105) SOMMERVILLE, 1992, págs. 3, 162.

(106) TUCK, 1993, pág. 316.

(107) Véase BRETT, 1997, pág. 224 sobre este elemento en el argumento de HOBBS.

(108) HOBBS, 1983, pág. 160: «relinquatur ei tantum libertatis naturalis, ut vel aufugere, vel ministerium detrectare... si cupiat, possit.»

Ésta no es, sin embargo, una línea de pensamiento que Hobbes siga habitualmente; en lugar de ello tiende a argumentar que, como había dado a entender en su sección inicial sobre *Libertas*, la libertad natural es un concepto separado, no un tipo de libertad corporal. Anuncia esta interpretación más enfáticamente al comienzo del Capítulo 10, donde explica que *libertas naturalis* consiste en la libertad «de actuar enteramente de acuerdo con nuestra propia voluntad», y es por ello equivalente al «derecho de cada uno a todo» (109). Estamos de nuevo en el puro mundo jurídico explorado en los *Elementos*.

Como resultado de este compromiso, Hobbes llega a reafirmar las dos manifestaciones centrales que había hecho acerca de la idea de libertad en su anterior texto. Una es que *libertas naturalis* es la libertad característica de —en verdad, definitiva de— la condición natural de la humanidad (110). La otra es que, cuando pactamos someternos a la ley y al gobierno, esta libertad natural se pierde totalmente, puesto que estamos obligados a actuar con obediencia a la ley, y por consiguiente de acuerdo con la voluntad del soberano que hayamos instituido o adquirido. Como Hobbes abruptamente concluye en el Capítulo 10, nuestra libertad original «a actuar de acuerdo con nuestra propia voluntad» es simplemente «incompatible con la asociación civil y la paz de la humanidad» (111).

Hobbes redondea su argumento dándole un polémico sesgo. Ninguna distinción puede establecerse, insiste, entre nuestra pérdida de libertad natural bajo las monarquías y bajo las democracias o «estados libres». Puesto que la libertad en cuestión es libertad de una obligación, permitir proclamarla bajo cualquier forma de gobierno es proclamar la exención de nuestro deber de obedecer a las leyes. Pero tal exención no puede consentirse:

Hay algunos que piensan que la *Monarquía* es más desventajosa que la *Democracia*, porque hay menos libertad bajo la *primera* que bajo la *segunda*. Pero si por libertad entienden una exención de esa sujeción que se debe a las leyes —esto es, a los mandatos del *pueblo*— entonces ni bajo la *Democracia* ni bajo ninguna otra forma de república hay el menor elemento de esa *libertad* (112).

(109) HOBBS, 1983, pág. 171: un hombre con libertad natural «omnia agit arbitrio suo»; la libertad en cuestión consiste en un «ius ad omnia».

(110) HOBBS, 1983, págs. 171, 207.

(111) HOBBS, 1983, pág. 167: «omnia nostro arbitratu facere... in civitate, & cum pace humani generis fieri non potest»

(112) HOBBS, 1983, págs. 175-6: «Sunt qui ideo Monarchiam Democratia incommodiorem putent, quod *illic* minus libertatis sit quam *hic*. Si per *libertatem* intelligant exemptionem a subiectione quae legibus, hoc est, mandatis debetur *populi*, neque in *Democratia* neque in alio statu civitatis quocunque, ulla omnino *libertas* est.»

Imaginar que tenemos mayor libertad bajo las democracias es simplemente olvidar el hecho obvio de que «ninguna república de ningún tipo está sin *imperium* y sin el derecho a coacer a sus súbditos» (113).

En relación con todas estas semejanzas, hay un fuerte contraste que exponer entre la forma de Hobbes de discutir esta pérdida de libertad en los *Elementos* y en *De cive*. Volviendo en *De cive* a afirmar el alcance de nuestra pérdida, Hobbes desarrolla dos argumentos profunda y deliberadamente paradójicos que no aparecen de ninguna manera en los *Elementos*. Uno es que la pérdida de la libertad natural que experimentamos al someternos al gobierno apenas alcanza en la práctica a pérdida alguna en absoluto. Hobbes había ya notado en los *Elementos* que los soberanos encontrarían imposible al comienzo de su reinado legislar acerca de «todas las posibles controversias que puedan producirse» (pág. 189). Pero su propósito en esta coyuntura había sido reasegurar a tales gobernantes de que pueden esperar aprender con el tiempo que necesitan dictar leyes para resolver todo tipo de eventualidades (pág. 189). Por el contrario, cuando de manera similar nota en *De cive* que nuestras acciones son demasiado variadas para circunscribirse a derecho (114), este propósito es reasegurar a los súbditos que, incluso después de someterse al gobierno, pueden todavía gozar de una parte sustancial de su libertad natural (115). Como expone con pesado énfasis en el Capítulo 13, «es ineludible que haya todavía un casi infinito número de acciones que ni estén permitidas ni prohibidas» (116), con el resultado de que todos los súbditos mantienen una gran parte de lo que ahora nos sentimos capaces de describir como su inocua libertad (117).

A esto Hobbes añade que, en lugar de lo que se afirma por los protagonistas de estados libres, no hay razón para suponer que los súbditos gozan de menos libertad natural bajo las monarquías absolutas que bajo las formas populares de gobierno:

Si por libertad entienden que hay pocas leyes y pocas acciones prohibidas, entonces niego que haya más libertad en Democracia que en Monarquía, porque tanto la última como la primera no es menos absolutamente compatible con esa libertad (118).

(113) HOBBS, 1983, pág. 167: «civitas sine imperio & iure coercendi nulla est.»

(114) HOBBS, 1983, pág. 202.

(115) HOBBS, 1969a, pág. 180 había argumentado ya que debe permitírsenos disfrutar tanto de la libertad natural como sea compatible con el bien de la república.

(116) HOBBS, 1983, pág. 202: «necesse est, ut infinita pene sint, quae neque iubentur neque prohibentur».

(117) See HOBBS, 1983, pág. 203 on «libertas innoxia».

(118) HOBBS, 1983, pág. 176: «Si libertatem in eo sitam esse intelligant, ut paucae sint

Hobbes subraya su conclusión con un toque efectista al afirmar que «la palabra *libertas* puede inscribirse en tan amplios y largos caracteres como se quiera sobre las puertas y torreones de cualquier ciudad» (119).

La otra respuesta de Hobbes a aquéllos que se quejan de la pérdida de libertad bajo el gobierno es incluso más paradójica. Si, sugiere, nos centramos en la libertad en el sentido propio que ha tenido éxito ahora en aislar, encontraremos que no sufrimos ninguna pérdida de nuestra libertad en ningún caso cuando nos sometemos a la ley y al gobierno. Aquí llanamente contradice lo que había anteriormente argumentado en los *Elementos*. Allí había mantenido que «la sujeción a aquéllos que instituyen una república entre ellos mismos, no es menos absoluta, que la sujeción de los siervos» (pág. 134). Ahora afirma que, si nos atenemos al sentido básico del término libertad, veremos que «en este sentido todos *sirvientes* y *súbditos* son *libres*» a pesar de que estén, desde luego, sometidos al gobierno (120).

Ésta es la paradoja central que Hobbes enuncia y al mismo tiempo intenta él mismo resolver en el Capítulo 9 de *De Cive*. Primero nos recuerda que la libertad, en su propia definición, es simplemente la ausencia de impedimentos: «cuanto más pueda uno moverse en diferentes sentidos, más *libertad* posee» (121). A continuación audazmente infiere que, si esto es lo que se entiende por libertad, entonces, esto debe ser igualmente lo que constituye la *libertad civil*» (122). Entonces declara que nuestra libertad en este sentido fundamental no está de ninguna forma prohibida o incluso afectada por el sometimiento a la ley y el gobierno. «Nadie», concluye de un modo teatral, «sea *súbdito*, *hijo* o *siervo*, está impedido de poder hacer lo que quiera» por el hecho de que indubitadamente esté obligado a obedecer a quienes están situados por autoridad sobre él (123).

Ahí está, entonces, la paradoja, ¿Cómo resolverla? Necesitamos comenzar por preguntarnos qué es de la ley civil lo que permite gobernar o regular al pueblo de tal forma que «no puedan, de hecho, hacer lo que deseen ha-

leges, pauca vetita... Tunc nego plus esse libertatis in *Democratia* quam in *Monarchia*, potest enim non minus haec quam illa cum tali libertate recte consistere.»

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

(120) HOBBS, 1983, pág. 167: «quo sensu omnes servi & *subditi* liberi sunt».

(121) HOBBS, 1983, pág. 167: «Atque hic quoque, quo quis pluribus viis movere se potest, eo maiorem habet libertatem».

(122) HOBBS, 1983, pág. 167: «Atque in hoc consistit libertas civilis».

(123) HOBBS, 1983, pág. 167: «nemo enim sive *subditus* sive *filius* familias sive *servus*... impeditur, quin omnia facere».

cer», sino que en su lugar hagan lo que las leyes exigen (124). La invocación aquí de Hobbes de la terminología de ser gobernado o regulado (*regari*) nos remite de nuevo a su discusión inicial del *Imperium* en el Capítulo 5. Allí había identificado el mecanismo básico de control al hablar de la necesidad de cada uno de ser gobernado «por algún poder común a través del cual, debido al miedo del castigo que impone, los individuos puedan ser regulados» (125). Tal como repite frecuentemente, es únicamente debido a nuestro miedo a las consecuencias de la desobediencia que podemos siempre ser efectivamente gobernados o regulados (126). Este compromiso se subraya en el Prefacio a la edición de 1647 de *De cive*, donde reafirma que el único mecanismo para producir obediencia es el miedo, y que los hombres siempre se comportarán de manera antisocial «a menos que estén constreñidos por el terror de un poder común» (127).

En esta coyuntura tenemos que recordar otra vez que, de acuerdo al nuevo análisis de Hobbes, la libertad se pierde sólo por impedimentos externos. Como con esfuerzos ha resaltado, sin embargo, el miedo no puede posiblemente contarse como un impedimento externo. No puede incluso pensarse como externo: más bien constituye una instancia obvia de lo que Hobbes describe en general como las disposiciones internas que provocan movimientos corporales (128). Pero no puede pensarse como un impedimento: más bien como una de las causas básicas que aparecen y nos impulsan a actuar, y es probablemente la única causa que siempre nos conduce a instituir repúblicas (129).

Una vez puestas estas consideraciones juntas, la paradoja de Hobbes se resuelve fácilmente. La resolución puede incluso presentarse silogísticamente: obedecemos fuera del miedo a las consecuencias de la desobediencia; pero el miedo de ninguna manera afecta nuestra libertad de acción: ergo siempre actuamos libremente al obedecer a la ley, y siempre somos libres de desobedecerla. Hobbes acepta, desde luego, que podemos encontrar muy duro desobedecer, especialmente si los castigos impuestos por la desobediencia son suficientemente severos. Pero permanece el hecho de que «nadie

(124) HOBBS, 1983, pág. 168: «[non] omnia quae vult faciat».

(125) HOBBS, 1983, pág. 133: «potestate aliqua communi, per quam metu poenae singuli regantur».

(126) HOBBS, 1983, pág. 132 habla de súbditos que son controlados por el miedo (metu coerceantur) y prohibidos por miedo (*metu prohibeantur*).

(127) HOBBS, 1983, Praefatio, [10], pág. 80: «nisi metu potentiae alicuius communis coerceantur».

(128) HOBBS, 1983, pág. 183.

(129) HOBBS, 1983, pág. 93.

está nunca impedido de hacer lo que desee por los castigos impuestos por su *república* o *padre* o *señor*» (130). Perdemos nuestra libertad sólo cuando estamos físicamente impedidos, y «sin importar cuán severos esos castigos puedan ser», no puede decirse que nos *impidan* —esto es, que físicamente nos impidan— actuar con desobediencia (131). Si actuamos desafiando las leyes o de acuerdo con sus demandas, tenemos siempre total libertad para actuar de otro modo.

Como hemos visto, la forma de Hobbes de enunciar esta nueva teoría de libertad no resultaba un completo éxito filosófico. Hay varias implicaciones de su posición que, como llegó a reconocer en *Leviatán*, no había desarrollado por completo. Pero no hay duda de que, desde un punto de vista polémico, su nuevo argumento constituye un importante avance, para permitirle presentar su defensa de la soberanía absoluta de una manera menos encendida y en un estilo más atrayente (132). Ya no concluye, como había hecho en los *Elementos*, que vivimos en servidumbre en estados libres en no menor medida que en monarquías absolutas; en lugar de eso, concluye que somos exactamente tan libres en las monarquías absolutas como en los estados libres.

Con esta inversión de su primera línea de razonamiento, Hobbes es capaz de extraer un último y amplio golpe retórico. Los protagonistas de estados libres han gustado siempre de insistir en que ellos hablaban de regímenes en los que es posible vivir como *cives* o ciudadanos más que como *servi* o esclavos. En los *Elementos* Hobbes ha tratado de cerrar la fractura argumentando que incluso los ciudadanos de estados libres tienen el estatus de siervos y quizá incluso de esclavos. Debido a esta estrategia, se había obligado a presentar su teoría de tal modo que evitase la mención de los ciudadanos, un término en absoluto invocado por él en los *Elementos*. En *De cive*, por el contrario, hace la afirmación contraria: que incluso aquellos que viven como súbditos de un poder absoluto no están menos facultados para pensar en sí mismos como ciudadanos que quienes viven en democracias o estados libres. Finalmente, no sólo es capaz, como sus adversarios, de presentar su

(130) HOBBS, 1983, pág. 167: «nemo enim... ita civitatis vel *patris* vel *Domini* sui... poenis propositis impeditur, quin omnia facere».

(131) HOBBS, 1983, pág. 167: «utcunque severi».

(132) Aquí argumento en contra de mi primera impresión. Previamente conectaba el énfasis de HOBBS sobre el carácter corporal de libertad con la política del período posterior a 1649, y en particular con el deseo de HOBBS de mostrar que los súbditos del nuevo gobierno de la república se habían sometido libremente a su gobierno. Véase SKINNER 2002b, págs. 209-37, una discusión en la que el alcance al que HOBBS había ya llegado en su nueva comprensión de la libertad en *De cive* se subestima.

argumento como una teoría de la ciudadanía; es incluso capaz de titular su libro *De cive*, «Acerca del ciudadano».

(Traducción de Ascensión Elvira)

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSIUS, JOHANNES (1932): *Politica Methodica Digesta*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge, Mass.
- ARISTÓTELES (1547): *The Ethiques of Aristotle*, trad. 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*, Paris.
- (1586): *De republica libri sex*, Paris.
- 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 Settling 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*, 3rd edn., 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 & Politick*, 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 Malmesburye», in *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 and 1-569.
- (1841b): «The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance», en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 5, págs. 1-455.
- HOBBS (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.
- HOBBS, THOMAS (1969a): *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, second edition, Introd. M. M. GOLDSMITH, Londres.
- (1969b): *Behemoth or the Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, second edition, Introd. M. M. GOLDSMITH, Londres.
- (1973): *Critique du De Mundo de Thomas White*, ed. Jean Jacquot and Harold Whitmore Jones, París.
- (1983): *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford, The Clarendon Edition, Vol. 2.
- (1994): *The Correspondence*, ed. Noel Malcolm, 2 vols., Oxford, The Clarendon Edition, vols. 6 and 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 (1642)*, Londres.
- 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.
- LIVIO (1600): *The Romane Historie Written by T. Livius of Padua*, trans. Philemon Holland, Londres.

- MACHIAVELLI, NICCOLÒ (1636): *Machiavels Discourses. Upon the first Decade of T. Livius*, trad. 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., Oxford, vol. 2, 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.
- VERTON, 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?», *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 and John Gray, Londres, págs. 27-38.
- ROSSINI, GIGLIOLA (1988): *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Bolonia.
- RYAN, ALAN (1996): «Hobbes's political philosophy» in *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.
- Sovereigne Salve to Cure the Blind, A* (1643), Londres.
- TÁCITO (1598): *The Annales of Cornelius Tacitus*, trans. Richard Grenewey, 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 (1579): Edimburgo.
- 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.