

Igualdad y conflicto en Hobbes

RESUMEN

El presente trabajo analiza, en el contexto de la filosofía de Thomas Hobbes, los argumentos con los que el filósofo inglés sostiene la hipótesis que la igualdad entre los hombres conduce a la inseguridad y al conflicto, por lo que se hace necesario la creación de un Leviatán que elimine la inseguridad y permita la paz, el goce y la industria. Se pretende mostrar que los argumentos son objetables desde varios puntos de vista, en especial desde la concepción del mismo Hobbes del hombre natural.

Palabras clave: HOBBS; IGUALDAD; GUERRA; ESTADO, ORIGEN DEL.

ABSTRACT

The present paper analyzes, in the context of the philosophy of Thomas Hobbes, the arguments with which the English philosopher supports equality among men that leads to insecurity and then to conflict, therefore is made necessary the creation of a *Leviathan* that eliminates the insecurity and allows peace, the wellbeing and industry. It is intended to show that the arguments are objectionable from several points of view, especially from the same conception of Hobbes of the natural man.

Keywords: HOBBS; EQUALITY; WAR; STATE, ORIGIN OF THE.

¹ Centro de Estudios Teóricos y Filosóficos (CETYF) y Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Introducción

En el sistema propuesto por Hobbes hay un intento de fundar el estado político en las características del hombre natural que es materia y artífice de *ese gran Leviatán que se llama una república o Estado*.² Según el filósofo, la naturaleza del hombre necesariamente conduce a los individuos a una situación de conflicto y guerra entre ellos, que no sólo impide el disfrute de las propiedades sino que pone en riesgo la vida misma de cada uno. La forma de evitar esta situación es estructurar una organización política, un *cuerpo artificial* que, mediante la autoridad que todos le confieren, brinde la seguridad que aleje el peligro de muerte y asegure el disfrute de los bienes que se poseen.

La situación de guerra, o de inseguridad, resulta, entre otras causas, de una igualdad natural entre los hombres que los lleva a pretender lo mismo y competir por los mismos medios para lograrlo.³ Es decir, de la igualdad nace la inseguridad que lleva a los hombres a tratar de dominar, por la fuerza, a los otros hombres en un intento de superar el peligro que ellos representan para la satisfacción de sus deseos, dando lugar a una situación de conflicto permanente.

A pesar de la importancia del tema, en los comentarios acerca de la obra hobbesiana éste es uno de los menos tratados.⁴ En este trabajo intento una crítica a la noción de igualdad y a las razones del conflicto tal como Hobbes las presenta. Pretendo mostrar que en el hombre natural hobbesiano sólo cabría una desigualdad entre los individuos que, en todo caso, podría conducir a una asociación política de tinte igualitario, muy al contrario de la que propone nuestro autor. En efecto, en Hobbes la igualdad natural desemboca en la construcción de una estructura política apoyada en la desigualdad, con un necesario aparato estatal que, aunque representativo, siempre es limitante de la libertad individual y represor del desarrollo individual pero de manera diferenciada entre los integrantes.

² Las obras de T. Hobbes se citan según la edición de sir William Molesworth (WM), Scientia Verlag, Alemania, segunda reimpression, 1966, según título, libro, capítulo, sección y página. Si está disponible se da traducción al castellano, en especial *Leviatán* según la edición preparada por Moya, C. y A. Escotado para Editora Nacional (EN), Madrid, 1980. En este caso *Leviatán* Int. WM, p. ix; EN, p. 117.

³ Cfr. *Leviatan*, I, 13, WM, p. 111; EN, p. 223

⁴ Cfr. Kavka, G. S.: «Hobbes's War of All against All», en *Ethics*, vol. XCIII, enero 1983, p. 291.

El hombre natural

La figura hobbesiana del hombre natural ha dado lugar a múltiples discusiones. No se trata de un hombre histórico, que haya existido en alguna parte o en algún tiempo, aunque en algunas ocasiones parece aproximarlos a ciertas regiones de América.⁵ Se trata de una abstracción realizada a partir de observaciones de hombres, y de uno mismo, colocados históricamente en un lugar y una época, con la que Hobbes elabora la imagen de un hombre que se halla fuera de todo tiempo y localización.⁶

Este proceso de abstracción acarrea varias dificultades. En primer lugar involucra una selección de lo que se extrae y de lo que se deja que, dependiendo del criterio y de los intereses, puede conducir a resultados muy dispares. Esta relativización de las características seleccionadas hace que la validez universal de los resultados quede en entredicho. Si el estado de naturaleza es algo ahistórico, el estado de naturaleza no debería deducirse mediante una abstracción, que hace que los resultados sólo tengan un valor muy discutible. En segundo lugar, los hombres que Hobbes observa ya han estado bajo el dominio de reyes, soberanos, amos, nobles o jerarquías religiosas durante muchos siglos, conformando grupos sociales enfrentados y en guerra por los intereses particulares de sus amos, por lo que poco es lo que puede especularse acerca de lo que sucede con los hombres fuera de ese dominio que sobre ellos actualmente se ha ejercido y se ejerce.⁷ Por último, el hombre natural debe estar en convivencia, conflictiva o

⁵ Cfr. *Leviatan*, I, 13, WM, p. 114; EN, p. 226.

⁶ Cfr. *Leviatan*, I, 13, WM, p. 115; EN, p. 226.

⁷ Esta situación bien la considera Leibniz, mejor informado que Hobbes, para quien no era necesario un gobierno para evitar la guerra, ni tampoco era necesario someterse a una polis como decía Aristóteles, como a su juicio lo muestra la situación de los aborígenes americanos. Dice Leibniz respecto de los indios hurones e iroqués de EE.UU. que ellos «han mostrado, con su sorprendente conducta, que pueblos enteros pueden estar sin magistrados y sin disputas, y eso resulta en que los hombres no son llevados muy lejos por su natural bondad ni forzados por su maldad a proveerse con un gobierno y a renunciar a su libertad. Sino que la crudeza de estos salvajes muestra que no son tan necesarios como la inclinación a una mejor condición y llegar a la felicidad a través de la ayuda mutua, que es el fundamento de las sociedades y de los estados. Pero debe garantizarse que la seguridad es el punto más esencial en esto» (G, III, 424). Por otra parte el antropólogo Marvin Harris afirma: «Cualquier antropólogo puede nombrar una serie de pueblos 'primitivos' que [...] nunca hicieron la guerra», y agrega: «el homicidio intergrupalo organizado quizá no formó parte de las culturas de nuestros antepasados de la Edad de Piedra». Cfr. Harris, M.: *Canibales y reyes*, Alianza Editorial, Madrid (1977), p. 50.

no, para que muchos de los desarrollos del mismo sistema hobbesiano sean posibles (lenguaje, razón, el pacto mismo), aunque Hobbes no atiende explícitamente a esta condición en sus consideraciones.

De estas limitaciones, surgidas tanto del método como de la peculiaridad del mundo observado por Hobbes que no puede sino corroborar cuando se estudia a sí mismo porque es hechura de ese mismo medio, surgen debilidades cuando se intenta dar validez universal y necesaria a su propuesta, o simplemente ampliarla a circunstancias que no sean las suyas particulares de tiempo, lugar e intereses personales. En este sentido, no cabe duda que Hobbes peca de un eurocentrismo que él mismo manifiesta al ni siquiera considerar otros pueblos cuya existencia conoce pero que no toma en cuenta, como vimos en el caso de los pueblos americanos. Estas debilidades se resumen, según aprecio, en que si bien se puede pasar de la consideración de hombres en conflicto a la necesidad de una autoridad que impida la guerra como una de las alternativas para solucionar el problema entre ellos, no se deriva aceptablemente que entre los *hombres naturales*, tal como Hobbes los concibe, se genere necesariamente el conflicto. De hecho, y a pesar de todo su desarrollo, esto es algo que Hobbes mismo no deja de reconocer, así como la responsabilidad de los gobernantes y sus ambiciones en esta situación de permanente conflicto

Puede quizás pensarse que *jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo [...]* Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo *en todo tiempo los reyes y las personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo y en el estado y postura de los gladiadores; con las armas apuntando y los ojos fijos en los demás [...]*⁸

Pero esta situación se ignora cuando se adjudica el origen del conflicto a la naturaleza del hombre y es por ello que, al momento de justificarlo, encontramos elementos extraños a la estricta cadena deductiva, como son consideraciones parciales o desatención de aspectos importantes. Esto hace pensar que la sistematización que Hobbes pretende en el *Leviatán* estuviera viciada por los resultados que obtuviera un decenio antes en *El ciudadano*, ya que sólo en vista de justificar una política determinada se dan los prejuicios y supuestos que permiten llegar a ella desde la noción del hombre natural.

⁸ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 114; EN, p. 226 (El énfasis es mío).

Dentro de esa intención, la noción de igualdad juega el papel de un puente entre el hombre natural y los hombres en conflicto. A juicio de Hobbes la igualdad entre los hombres resulta de su naturaleza y ella es causa del enfrentamiento cuya solución sólo se encuentra, a su juicio, en *un poder común al que temer*. De forma que cabe preguntarse por el carácter de esa igualdad que juega un rol tan crucial en el sistema hobbesiano.

La igualdad de todos los hombres

Hobbes afirma claramente la igualdad de los hombres,⁹ como suma de propiedades, tanto en lo corporal como en lo mental y en el derecho a los beneficios

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando se toma en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él.¹⁰

Sin embargo, esta afirmación tan clara, y tan cara a nuestro sentimiento, merece considerarse ya que, en lo dicho en el *Leviatán* hasta el momento en que se formula, no parece que hubiera fundamento para justificarla.

En efecto, en la caracterización del hombre natural se destacan principalmente dos aspectos: su dinamicidad y las diferencias entre los individuos. Cada hombre es permanente y continuamente afectado por otros cuerpos. De esta afección se derivan movimientos que resultan en imágenes [*fancies*], producidas en el cerebro como un contramovimiento al movimiento estímulo. Estos movimientos, que constituyen las imágenes, a su vez alteran de múltiples maneras al movimiento vital, tanto si la imagen proviene de diversos cuerpos como de un mismo cuerpo en diversos momentos. Estas afecciones del movimiento vital constituyen las pasiones, que inician y comandan las acciones de los hombres y aquella que en cada caso asume el control de los actos humanos es lo que Hobbes llama voluntad.¹¹

⁹ En la contemporánea interpretación de Hobbes algunos intérpretes hacen de la igualdad *el axioma moral del sistema*. Cfr. Herbert, G. B. «Thomas Hobbes's Counterfeit Equality», *Southern Journal of Philosophy*, vol. 14, 1976, p. 269.

¹⁰ *Leviatan*, I, 13, WM, p. 111; EN, p. 222.

¹¹ Cfr. *Leviatán*, VI, WM, pp. 38 y ss.; EN, pp. 156 y ss.

De manera que en el hombre, además de los obvios cambios corporales, hay un constante flujo de representaciones en permanente cambio, que es lo que Hobbes llama el *discurso mental*.¹² A su vez, esa serie de pensamientos se acompaña de una serie de pasiones, apetitos o aversiones, que cada imagen promueve en el corazón que a su vez da el *connatus* de una acción a la que esa pasión conduce. Hobbes señala esta dinamicidad que es el hombre así como la desigualdad que de ella se deriva en un pasaje que por su claridad no requiere de ulteriores comentarios.

Y puesto que la constitución del cuerpo de un hombre está en continua mutación, es imposible que todas las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones, y mucho menos pueden todos los hombres coincidir en el deseo de prácticamente objeto alguno.¹³

A esta diferencia se suma que el hombre es capaz de fijarse metas, que no son otra cosa que los objetos de las pasiones, y plantearse distintos medios para alcanzarlas como resultado del cálculo de la razón. Precisamente en esto consiste su poder, en su capacidad de poseer y obtener los medios para alcanzar un fin. Tampoco en este caso cabe referirse a una igualdad de poderes porque ellos son incomparables en tanto son relativos a un fin y relativos a las aptitudes naturales de cada hombre. Sólo se podrían comparar si nos limitamos a un fin y restringimos los medios a los de una misma clase, lo que es ajeno al hombre natural hobbesiano. Lo natural entre los hombres es que se planteen variadas metas con múltiples medios para conseguirlas.

Curiosamente, otros autores que han considerado la naturaleza del hombre han desembocado en considerarlos diferentes. Así Aristóteles nos dice que los hombres son desiguales, ya que hay hombres libres y hay *esclavos por naturaleza*.¹⁴ Si bien el concepto aristotélico de naturaleza no es el mismo que el de Hobbes, esta noción de esclavo por naturaleza como el que no es capaz de gobernarse a sí mismo está en la base del planteo del filósofo inglés. Dado que ningún hombre es capaz de gobernar sus pasiones, pactarán para que se los gobierne y así podría decirse que se convierten en esclavos voluntariamente,

¹² Cfr. *Leviatán*, I, 3, WM, p. 11; EN, p. 132.

¹³ *Leviatán*, I, 6, WM, pp. 40-41; EN, pp. 158-159.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Política*, 1255 b18-20.

distintos de los hombres libres.¹⁵ Tampoco Rousseau admite una igualdad natural, y sostendrá que la desigualdad tiene un carácter natural al que le agrega otra contribución derivada de la estructura socio-política:

Concibo dos clases de desigualdades en la especie humana: una que podemos llamar natural o física, porque está establecido por la naturaleza y consiste en la edad, salud, fuerza corporal y cualidades de la mente o alma. La otra puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una clase de convención ya que se establece, o al menos se autoriza, por el consentimiento de los hombres.¹⁶

Tampoco lo que podemos llamar contemporáneamente natural en sentido científico funda la igualdad. La pertenencia a una misma especie, que sería la instancia en la que podrían superarse las innegables diferencias individuales, se define habitualmente como la posibilidad de dos individuos de fecundarse lo que, al menos, involucra una diferencia, la sexual. Más aún, evolutivamente la reproducción sexual ha sido exitosa en tanto que ha posibilitado una mayor diversidad entre los individuos. Hoy día podríamos hablar de individuos genotípicamente iguales, aunque no fenotípicamente iguales, como resultado de modernas técnicas de clonación, que no pueden considerarse naturales excepto en los casos no muy frecuentes de hermanos gemelos.

Hobbes da dos razones o argumentos para justificar la igualdad natural. Uno es igualar a los hombres a través de la igualdad de la sumatoria de todas las capacidades que cada uno tiene, lo que se muestra en que cada *hombre se contenta con lo que le ha tocado*.¹⁷ El otro es que la igualdad se expresa en la posibilidad de que cualquier hombre puede matar a otro, que es lo que lleva a una situación de máxima inseguridad.¹⁸ Consideremos si estos argumentos son suficientes para sostener la igualdad entre los hombres.

¹⁵ Cfr. Bertman, M. A., «Equality in Hobbes, with reference to Aristotle», *Review of Politics*, vol. 38, 1976, p. 535.

¹⁶ Rousseau, J. J.: «Discourse on the origin of inequality», trad. Donald Cress, en la edición de Past Masters de Intelix Corporation: *Political Philosophy, from Machiavelli to Mill*

¹⁷ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 110; EN, p. 223.

¹⁸ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 110; EN, p. 222: «Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene la fuerza suficiente para matar al más fuerte [...] y en lo que toca a las facultades mentales [...] encuentro mayor igualdad aún entre los hombres que en el caso de la fuerza». Hobbes presenta un argumento similar en *Elements of Law*, vol. IV, pp. 81-82.

El primer argumento, de claro origen cartesiano,¹⁹ es análogo a lo que enseña la física acerca de reemplazar un conjunto de fuerzas aplicadas a un mismo punto por su resultante. Sin embargo, el paralelismo es objetable. Sin duda que es posible reemplazar varias fuerzas aplicadas a un mismo punto por la resultante de la sumatoria de todas las fuerzas componentes, pero se requiere que ellas se apliquen simultáneamente o se desprece el factor tiempo. Así, si a un móvil le aplico simultáneamente fuerzas de igual magnitud y dirección y sentido opuesto, durante el mismo tiempo, la resultante es nula y el móvil no se mueve. Pero si se aplican sucesivamente, aunque al final el móvil estará en el mismo lugar, primero se aleja una cierta distancia del origen y luego regresa. En ambos casos el estado final y el inicial es el mismo y es lo que la resultante refleja, pero los cambios sufridos por el móvil son muy distintos. Aunque el resultado final sea el mismo, no creo que pueda sostenerse que es lo mismo ir a la luna y volver, que quedarse en la plataforma de lanzamiento.

En el caso del hombre, las aptitudes, talentos, destrezas y habilidades se presentan sucesivamente y se desarrollan en el tiempo. Igualarlas por la sumatoria significaría no sólo compensarlas en su tipo y calidad sino también en el orden en que aparecen, lo que a todas luces es difícil de sostener. Como lo sabe cualquier jugador, a lo largo de un juego estadísticamente se nos dan todas las cartas o todos los números de los dados, pero la diferencia entre ganar y perder viene dada por la oportunidad en que se dan, no por la sumatoria. En el caso del hombre, la sumatoria que permite afirmar la igualdad nos hace perder al hombre mismo para quedarnos con una abstracción de dudosa representatividad.

Tomar al hombre como una sumatoria hace perder la dinamicidad con que Hobbes lo concibe y lo caracteriza. De esta manera se lo fija y se reduce la multiplicidad a un término comparable. La riqueza individual, que tanto se destaca en la misma concepción hobbesiana, es reducida a una sumatoria abstracta e ideal, de la misma manera que en física se reduce el problema del

¹⁹ Hobbes usa para sostener la igualdad, particularmente en lo que se refiere a la igualdad de las facultades mentales y en especial a la prudencia, el mismo dudoso argumento que usa Descartes en el *Discurso del método* para sostener la igualitaria distribución del *buen sentido*, a saber, que nadie considera que otros tienen más. Este argumento, sin embargo, es compatible también con la desigualdad. Cfr. Kidder, J.: «Acknowledgements of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature», *Philosophical Quarterly*, vol. 33, # 131, 1983, p. 138.

móvil concreto a una formulación manejable, con algunas ventajas pero numerosas limitaciones que ello acarrea. En pocas palabras, el hombre se sustancializa a través de esta resultante y se abre la posibilidad de encontrar características universales, aunque en el proceso los individuos se esfumen en un suma-cero. Sólo anulando las peculiaridades individuales, que Hobbes tanto destaca, se pueden obtener notas que permitan fundar soluciones universales y necesarias.

El segundo argumento de Hobbes es, que la igualdad se manifiesta en la posibilidad de que cualquier hombre puede matar a otro. Tampoco éste es un buen argumento. Si la consideración se limita al ámbito de los seres vivos, también deberíamos sostener que el hombre es igual a un elefante, a una planta de cicuta o al vibrio cólera. En todos estos casos (y miles más) el hombre es capaz de matarlos y ser muerto por ellos y esto no nos hace iguales, al menos en la intención que mueve a Hobbes. En términos mecanicistas, en todos los casos se trata de procesos que pueden ser interrumpidos definitivamente al interactuar con otros procesos, lo que se da para sistemas muy diferentes. Acentuar la interrupción hasta hacerla el fundamento de la igualdad es reducir el sistema y el proceso, en este caso el hombre, a un grado tal que se pierde toda posibilidad de considerar al sistema y al proceso mismo. Sería como sostener que dado que todo proceso puede interrumpirse, todos los procesos son iguales, lo que es absurdo.

Se podría contraargumentar diciendo que lo que Hobbes pretende es abordar el problema de las relaciones entre los hombres y en ese marco es que acentúa la dramática situación del homicidio. Si así fuera, quedaría por justificar por qué la interrupción, la posibilidad de matar, es la que hace a los hombres iguales y para nada considera otras relaciones, como podría ser la generación, que es un argumento mucho más sólido. Bien podría pensarse que todos los hombres son iguales en tanto todos nacen de mujer fertilizada por un hombre (al menos en su tiempo), que es una razón mucho más contundente que sostener que los hombres son iguales porque, además de morir por enfermedades, por accidentes, o por numerosas razones, también pueden matarse entre ellos. Sólo que, en el caso de la generación, debería admitirse una interrelación no conflictiva entre hombres y mujeres que permitiera la interacción sexual y sus consecuencias, que afecta radicalmente el desarrollo del modelo.

En resumen, la igualdad tal como el filósofo inglés la presenta, no tiene una sólida sustentación y la única posibilidad de sostenerla es que se refiera más a lo que debiera ser que a lo que es, o que su objetivo es el de persuasión y no lógico, que es como lo estamos considerando.²⁰ En alguna medida Hobbes reconoce la debilidad de sus argumentos, ya que cuando trata la novena ley de la naturaleza, sostiene que si esta igualdad propuesta no es reconocida, y «aunque la naturaleza haya hecho a los hombres desiguales», en mérito a la paz «dicha igualdad debe ser admitida», con lo que señala la importancia que tiene para sostener su propuesta, y ha de admitirse de una forma u otra.²¹

Claro que Hobbes podría haberse apelado a otros argumentos, como vimos, pero el resultado habría sido muy diferente. En cambio, lo hace introduciendo una interpretación estática y totalizadora del hombre, útil para la persecución del objetivo, pero que no se deriva del planteamiento anterior ni está de acuerdo con lo presentado por el mismo Hobbes respecto al hombre natural. De hecho, la igualdad también se enfrenta a otros aspectos que defiende el mismo Hobbes, como las implicaciones del egoísmo y a su realismo político.²²

El conflicto entre los hombres

El otro aspecto que interesa considerar, que Hobbes presenta como una consecuencia de esa igualdad que hemos revisado, y es el conflicto que se genera a partir de la igualdad, tal como lo dice:

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos.²³

Así resume Hobbes la causa de la guerra que lleva a la necesidad de celebrar un pacto por el que los hombres ceden el uso de su poder en beneficio de su seguridad. Quiero considerar esta afirmación de Hobbes desde tres ángulos: el social, el formal y el mecanicista.²⁴

²⁰ Cfr. Herbert, G. B. «Thomas Hobbes's Counterfeit Equality», *Southern Journal of Philosophy*, vol. 14, 1976, p. 273.

²¹ *Leviatán*, I, 15, WM, p. 140; EN, p. 249.

²² Cfr. Herbert, G. B. «Thomas Hobbes's Counterfeit Equality», *Southern Journal of Philosophy*, vol. 14, 1976, p. 269.

²³ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 111; EN, p. 223.

²⁴ Por no ser el objetivo de este trabajo, centrado en el análisis de los argumentos de Hobbes, no se atiende la muy objetada tesis de que sea la guerra la causa del surgimiento de un grupo

Hemos revisado cómo se llega a la concepción de hombre natural. Se parte de una situación dada en la que el hombre se encuentra sometido a un rey o una autoridad, en un lugar, en un ámbito cultural dado y con un tipo de conocimiento o ciencia, y se pregunta cómo sería tal hombre fuera de ese marco. De allí se derivan observaciones que pretenden tener un valor universal, o al menos en el universo humano, tales como las causas de riña que vimos en la cita anterior.

La primera dificultad que se presenta es si la consideración del hombre natural lo contempla como social o no, ya que Hobbes no trata el tema explícitamente. Sin embargo, son muchos los desarrollos que hace el autor que suponen la necesidad de una convivencia, aunque sea mínima, tales como el lenguaje y su consecuencia, la razón misma. También hay otros, como el cuidado de la prole necesario en la especie humana, pero que Hobbes considera como accidentales y no como una disposición necesaria de la naturaleza humana.²⁵ Pero no sólo que no atiende a los aspectos sociales sino que va más lejos aún ya que Hobbes sostiene que «los hombres no derivan placer alguno de estar juntos y, sin un poder común, están en aquella condición que se llama guerra».²⁶

Claro es que estas dos últimas opiniones son difíciles de compatibilizar. En efecto, si la guerra es lo preponderante, entonces hay muerte o dispersión y ambas conllevan a la cesación de las relaciones, y en este caso el conflicto cesa por ausencia de enemigos, por lo menos hasta otra oportunidad.²⁷ En todo caso, la guerra no es la situación dominante y, a pesar de los innegables y permanentes conflictos, las relaciones se mantienen, lo que parece apuntar a que los hombres sí derivan algún placer de estar juntos, al menos entre los del mismo bando. Si esta última fuera la situación, como todo indica que lo es, la consideración de un hombre fuera de todo gobierno y en convivencia no bélica se presenta como

gobernante o del estado. Cfr. Service, E. R.: *Los orígenes del estado y la civilización*, Alianza Editorial, Madrid, (1975), Parte 1.

²⁵ Hobbes dice en *De Cive*, cap. 1, art. 2: «Quienes examinen más detenidamente por qué los hombres se juntan y gozan de su compañía mutua comprobarán sin dificultad que no se debe a una ley inevitable de la naturaleza, sino a circunstancias fortuitas».

²⁶ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 112; EN, p. 224.

²⁷ Cfr. Service, E. R.: *Los orígenes del estado y la civilización*, Alianza Editorial, Madrid, (1975), p. 61: «En las áreas tribales, los grupos derrotados o más débiles, al ser bastante nómades, simplemente se iban a otra parte».

la verdadera condición para un posible desarrollo de la sociedad política.²⁸ Siendo así, el objetivo sería, en el mejor de los casos, sólo minimizar los conflictos y reforzar la cohesión, pero entonces el fundamento sería radicalmente otro y otro también el modelo y los resultados.

Si consideramos la estructuración del cuerpo político en un sentido más amplio que el de la mera constitución del estado y lo asociamos con el origen de la civilización, o de un proceso civilizatorio, la situación no es distinta. Para ilustrarnos tomemos ejemplos del mundo animal, en el que el hombre o futuro hombre está inmerso *antes* de su civilización. Pues bien, el paso anterior a todo tipo de ulterior organización es la posibilidad de reunirse, de constituir una comunidad. Animales como la langosta marina o el rinoceronte de la India, típicos exponentes de especies de alta agresividad intra-específica, viven en absoluto aislamiento individual, salvo cortos períodos especiales, como la reproducción. En estos casos bien claros en que *no hay placer de estar juntos*, no cabe esperar bajo ningún concepto que haya desarrollo de organización comunitaria de ningún tipo, pero tampoco hay serios conflictos entre los individuos, a menos que todas las langostas quisieran esconderse en el mismo agujero del fondo del mar lo que casi nunca sucede porque es *tonto*, en términos de la langosta, ir a *fastidiar* a otra langosta *sabiendo* que tiene una actitud agresiva. En estos casos los enfrentamientos se deben a situaciones fortuitas, encuentros ocasionales o situaciones extremas. Claro que hay un conflicto permanente, con alta agresividad, cuando en una experiencia de laboratorio forzamos a que varias langostas vivan en la misma pecera y con escasa alimentación, algo que ningún biólogo hace a menos que esté estudiando cómo se matan las langostas. Pero esto es algo que casi nunca sucede en la vida de la *langosta natural*, que en raras ocasiones se reúnen (los conocidos *trenes de langostas*), por lo que no puedo derivar de la situación que se observa en un experimento, en las forzadas situaciones que se dan en una pecera, que en la naturaleza las langostas se dedican a perseguirse unas a otras hasta matarse, a menos que un soberano lo evite. Por el contrario, podemos afirmar ciertamente que en la naturaleza las langostas

²⁸ Como lo apuntó M. Weber la diferencia entre los fenómenos sociales y los políticos radica en que los últimos involucran e implican el uso de la fuerza, poder y coerción y R. Polin destaca que Hobbes pretende justificar este aspecto en términos de la naturaleza humana y en un sentido físico y natural. Cfr. Polin, R.: «La force et son emploi dans la politique de Hobbes», *Review internationale de philosophie*, vol. 4, (1950), p. 379.

marinas nunca tendrán un rey entre ellas, cosa que sí se da en las especies que viven en comunidad. Lo que Hobbes observa en su entorno es el equivalente humano de las langostas en la pecera, individuos constreñidos en un determinado lugar por imperio de una fuerza que los somete.

En la consideración que hace Hobbes del hombre natural presenta a un ser que viviría en agresión permanente, como las langostas, en una imposible convivencia, pero que se reúnen para someterse a un soberano, lo que se presenta poco creíble, con un agravante, ya que el hombre, a diferencia de la langosta y dado lo prematuro de su nacimiento, requiere de una fuerte relación comunitaria para su supervivencia y crecimiento. El individuo humano es hechura social ya que nace sin posibilidades de sobrevivir por sus propios medios, como sucede con infantes y juveniles de otras especies. El hombre es el específico resultado de una *construcción* que lo instituye como un individuo y un individuo con ciertas características propias de la comunidad y el medio en los que alcanza su desarrollo. Esta pertenencia a un tipo o grupo, que es resultado de una convivencia social naturalmente necesaria, es el ámbito en el que cabría hablar de igualdades parciales, pero que no se pueden extender al hombre como tal, y menos establecer algunas de esas características como universales y necesarias, al menos en los términos que lo hace Hobbes.

De forma que si se parte de una caracterización no muy clara de la situación social del hombre, surgida de una limitada y parcializada apreciación en tanto se refiere a un grupo particular de hombres, con particulares distorsiones históricas, biológicas y antropológicas, es muy poco lo que se puede afirmar con carácter universal acerca del supuesto conflicto en la situación natural. Al respecto poco es lo que vale la recomendación que el mismo Hobbes hace, referida a que podemos corroborar sus hallazgos en nosotros mismos, ya que el *nosotros* al que se refiere son aquellos que también resultan del mismo contexto social.

El segundo aspecto a considerar es el aspecto formal de la presentación que hace Hobbes del origen del conflicto. El argumento podría formalizarse como sigue:

Si dos hombres desean la misma cosa y
Si ambos no la pueden gozar entonces
Devienen enemigos

Podemos comparar este argumento con uno del tipo

Si dos hombres desean la misma cosa y
 Si ambos no la pueden gozar entonces
 El que la obtiene se la regala al otro.

En ambos casos tenemos una implicación, que podemos constatar en más de un caso, pero ninguna de ellas tiene la necesidad que podemos encontrar en *Si es un triángulo tiene tres lados*

Es decir, se trata de una implicación material o, en todo caso, empírica, que por supuesto carece de universalidad y de necesidad. Es tan absurdo pensar que si me gano la lotería necesariamente se la voy a regalar a la señora que estaba comprando el billete al lado mío (deseamos la misma cosa y uno de los dos la obtiene) como que si gano el premio la señora necesariamente me va a perseguir para matarme y sacarme el dinero. Se trata de situaciones posibles de las que de ninguna manera puedo sacar conclusiones definitivas acerca de la naturaleza humana.

Otro caso que Hobbes expone es aún más objetable

si alguien planta, siembra construye, o posee asiento adecuado, puede esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarlo no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad.²⁹

Aquí es más claro que el antecedente tiene poca relación con el consecuente y el objeto de la implicación cumple sólo el papel retórico de reafirmar melodramáticamente la situación de guerra. Se trata de un argumento que se funda en un verbo psicológico *esperar*, cuya referencia está en el esperar y no en la verdad, coherencia o consistencia de lo esperado. Puedo esperar encontrar una pajarita embarazada (que nunca voy a lograr), o en sacarme la lotería (muy baja probabilidad), pero las dificultades en la satisfacción no debilitan la esperanza. Basta pensar que si *alguien planta* puede esperar que vengan los ángeles del cielo a matar la plaga o que Dios o los dioses le sean propicios, cosa que muchos campesinos esperan, pero esto no demuestra que Dios o los ángeles existan y/o que se dediquen principalmente a eso.

Se puede esperar cualquier cosa, pero ninguna de ellas encierra necesidad en lo esperado sino, como el mismo Hobbes dice, que *probablemente* suceda y la probabilidad admite muchos grados. De hecho, si alguien planta lo que con

²⁹ *Leviatán*, I, 13, WM, p. 111; EN, p. 223.

mayor firmeza espera es poder cosechar, puesto que si esperara que inexorablemente lo van a robar, entonces la prudencia le señala que no plante y el condicional que refuerza la situación bélica pierde sentido. En todo caso el que planta, como el que realiza cualquier otra acción, está inmerso en la inseguridad derivada de su propia finitud, de la limitación de sus capacidades y poderes, pero no necesariamente la acción agresiva de otros hombres es lo determinante de esa inseguridad. A esto se suma que los ladrones vienen *unidos*, unión que merecería que Hobbes aclarara ya que involucra una comunión de intereses, aunque sea transitoria, que hace que en las acciones de los hombres encontramos una actitud solidaria, tanto sea para la agresión, como cita nuestro autor, como también podría serlo para empresas constructivas, como las de los cultivadores.

Sin embargo, a pesar de las debilidades de la argumentación, la consecuencia es que debemos lanzarnos a dominar a los otros por la fuerza, pues así lo requiere nuestra conservación.³⁰ Pues bien, si retomamos el caso del juego de lotería y dado que el hombre, según Hobbes, es permanente persecución de nuevos deseos y lo obtenido nunca constituye la felicidad sino que ésta radica en la constante persecución de nuevos deseos, sería más coherente que una vez que alcanzamos algo lo regalemos en lugar de salir a dominar a los otros, ya que lo conseguido siempre pierde interés. De hecho, esta es una conducta frecuente en muchos tipos de organización social, en los que el poder radica en la capacidad de dar y no en la de tener y retener.³¹

Tampoco Hobbes ignora esta posibilidad y la debilidad de su argumento, ya que con el mismo carácter de implicación hipotética dice

si pudiésemos suponer que una gran multitud de hombres se plegara a la observancia de la justicia y otras leyes de la naturaleza sin un poder común capaz de mantener a todos sus miembros sin el temor, podríamos del mismo modo suponer que toda la humanidad hiciera lo mismo, y entonces ni habría gobierno civil ni necesidad de él [...] porque habría paz sin sometimiento.³²

La alternativa que Hobbes mismo presenta es pensable, y es tan o más coherente que la otra e igualmente probable. De hecho, para muchos antropólogos las situaciones de guerra se presentan luego del establecimiento de alguna

³⁰ Cfr. *Leviatán*, I, 13, WM, p. 111; EN, p. 223.

³¹ Cfr. Harris, M.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, (LB 755) Madrid, 1985.

³² *Leviatán*, II, 17, WM, p. 155; EN, p. 265.

forma de institución estatal y como una de sus consecuencias, pero no como resultado de la naturaleza humana como lo dice M. Harris:

Evidentemente la capacidad de tornarse agresivos y librar batallas forma parte de la naturaleza humana. Pero cómo y cuándo nos volvemos agresivos es algo que, más que de nuestros genes, depende de nuestras culturas [...]. En los seres humanos no existen impulsos, instintos ni predisposiciones para matar a otros seres humanos en el campo de batalla, aunque bajo determinadas circunstancias se les puede enseñar fácilmente a que lo hagan.³³

Sin embargo, en ninguna instancia esta alternativa es considerada, con lo que su elección no resulta de un lógico proceso deductivo, y la menciona porque no puede ignorarla, pero el análisis hobbesiano discurre en función de otras consideraciones y supuestos no explícitos y limitaciones no atendidas, no exclusivamente por la pura argumentación.

El tercer aspecto que consideraremos se refiere al carácter mecanicista que Hobbes imprime a toda su propuesta y que constituye uno de los pilares de su explicación de la naturaleza del hombre y del universo todo. Si el hombre se explica en última instancia como movimiento, pareciera que la necesidad del conflicto fuera el resultado de la necesidad de todo movimiento, apetitos y aversiones que todos poseemos, de conducir al choque. Sin embargo, todo en la naturaleza se mueve y el choque no es lo frecuente, aunque no deja de suceder. Entre los millones de cuerpos celestes el choque de dos de ellos es un acontecimiento relativamente esporádico; entre los millones de personas que caminan por las calles el choque entre dos de ellas no es lo regular y tampoco chocan los peces que nadan en un apretado cardumen. Más aún, los choques son tan raros que, en los casos en que los choques son necesarios, debemos inventar catalizadores que favorezcan el encuentro de las moléculas en los procesos químicos o armar grandes ciclotrones para forzar a que dos partículas choquen. La naturaleza misma debe facilitarlos en el caso de las reacciones químicas de las células, promovidos por estructuras especiales, las enzimas, y las moléculas libres de un gas chocan siempre y cuando las limitemos en su expansión y las confinemos a condiciones en las que sobre ellas se ejerza presión. Entre los animales no sociales los encuentros se evitan y son escasos, y en los casos de animales que viven en convivencia, aún en grandes grupos, los encuentros y conflictos son limitados

³³ Cfr. Harris M., *Caníbales y reyes*, Alianza Editorial, Madrid (1977), p. 57.

en su duración, importancia y gravedad y nunca alcanzan el punto de poner en riesgo la convivencia del grupo.

A pesar de lo raro de los choques y de que en la naturaleza la normalidad parece estar representada por el acoplamiento de los movimientos, que por siglos ha generado la admiración por el orden en que se desenvuelven, para Hobbes los movimientos en el hombre conducen necesariamente al choque entre ellos. El hombre se presenta como una singularidad que se hace imposible de enmarcar en la misma explicación mecanicista-materialista del resto de la naturaleza. Pareciera más coherente concebir a los movimientos que constituyen al hombre con la misma tendencia a la armonía que el resto, en los que los conflictos no son lo regular, aunque esporádicamente sucedan. En consecuencia, el aumento de la gravedad y frecuencia de los conflictos sólo podría originarse en causas que fuerzan las condiciones naturales mediante restricciones no naturales que, según ciertas opiniones antropológicas que comentamos, en el caso del hombre son el resultado de la opresión que generan instituciones como el estado, y que son las que Hobbes encuentra en su experiencia personal pero no parece distinguir.

De manera que ni la concepción del hombre natural, ni los argumentos formales ni la concepción global mecanicista parecen poder justificar la existencia y necesidad de un conflicto permanente entre los hombres *si no hay un poder común que los obligue a todos*. Si Hobbes reconoce una agresividad entre los hombres, y en muchos casos nosotros también, no parece que puede atribuírsela sin más ni más al hombre natural sin atender al tipo de organización social del cual ese hombre es parcialmente hechura y en la que vive. En forma similar al incremento de choque entre las moléculas de un gas como consecuencia del aumento de presión, o a las alteraciones de la conducta de ciertos animales cuando se los somete a cautiverio, el aumento de conflictos entre los hombres parece deberse en gran medida a las situaciones opresivas o represivas a las que es sometido en el dinámico desarrollo de sus vidas por factores ajenos a su naturaleza.

Raíces naturales del conflicto

A partir de la igualdad entre los hombres Hobbes especifica tres causas principales de conflicto: la competencia, la inseguridad y la gloria, que hace que los hombres combatan por ganancia, por seguridad o por reputación.³⁴ La

³⁴ Cfr. *Leviatán*, I, 13, WM, p. 112; EN, p. 224.

competencia es la rivalidad surgida de la búsqueda ilimitada de provecho propio, que no es sino una exigencia de la vida misma. La inseguridad es el temor que se deriva de la conciencia del poder que tiene otro para poner en riesgo lo que es mío y mi vida misma, así como impedir que satisfaga mis deseos. La gloria es el deseo de honor y reputación que mejore mi competitividad y disminuya mis riesgos. Si a estas pasiones, que según Hobbes impulsan nuestras acciones, le sumamos la igualdad natural de todos los hombres propuesta, el resultado es la situación de guerra. Guerra que no implica la lucha permanente sino el constante estado de inseguridad que representa la posibilidad del conflicto. Frente a este planteo caben también algunas observaciones.

Vivir es, para Hobbes, tener pasiones una tras otras, diversas, múltiples. De manera ininterrumpida se generan deseos que cada uno busca satisfacer para lo cual es menester proveerse de los medios adecuados para ello. En fijarse fines, proveerse de medios para lograrlos, y lograrlos consiste la vida y nuestra felicidad. De esta forma poder, felicidad y vida se identifican.

Pero así visto no parece haber mucho lugar para el conflicto, dado lo dinámico y variable que son las pasiones que mueven a los hombres a la acción. Por supuesto que, en cierto sentido, todos persiguen lo mismo, satisfacer deseos y prolongar la vida, pero los objetos de los deseos y la manera en que cada uno desarrolla su vida varía en cada caso.³⁵ De otra manera, sería pensar a los hombres como naturalmente autómatas, con una misma necesidad y una misma meta, algo que ni siquiera se da en los animales aunque sus necesidades tengan menor riqueza y variedad que en los humanos. Claro es que cabe la coincidencia en el deseo de algo que no pueda ser compartido, pero ni aún acentuando estos casos singulares puede Hobbes derivar la necesidad del conflicto y la guerra como el estado general de la co-presencia natural de individuos humanos. De manera que la rivalidad, que existe, no se presenta como un elemento naturalmente significativo para originar conflictos irresolubles, dados los numerosos tipos de relaciones que se dan entre los hombres así como el conjunto de limitaciones y dificultades de otro tipo que debe superar para poder sobrevivir. Si la rivalidad adquiere este carácter conflictivo es porque hay un constreñimiento no natural de la riqueza natural de aspiraciones y medios disponibles.³⁶ Como el mismo

³⁵ Por esta razón es que Kant descarta a la búsqueda de felicidad como el fundamento universal de su ética. Cfr. Kant, E. *Crítica de la razón práctica*, #4, teorema III.

³⁶ R. Carneiro y E. Boserup defienden tesis que hacen de las condiciones ecológicas la causa

Hobbes dice, es el caso que si dos desean lo mismo y si no pueden compartirlo, entonces se harían enemigos, a menos diría yo que no pudieran solucionarlo de ninguna otra manera imaginable. En todas las otras ocasiones, que son la mayoría, la rivalidad no es el modo predominante de las relaciones.

Se podría argumentar que incrementar el poder al máximo es lo que asegura la obtención de los objetos de deseos que aún no se han presentado. Ante esta incertidumbre, dada la posibilidad de un desconocido deseo futuro, poseer la mayor cantidad de poder asegura su satisfacción en caso que se presente. Sin duda que este es un argumento lógicamente sostenible. Pero aquí cabe recordar el decir de Epicuro «Muéstrase gratitud a la feliz naturaleza porque hizo fácil conseguir lo necesario y difícil de conseguir lo innecesario».³⁷ Cuando se trata de acumular cantidades ilimitadas de poder, los deseos nunca son naturales sino resultado de una artificialidad mal calculada. Aún en estos casos, esas grandes cantidades artificiales de poder, como se dan en la actualidad, nunca pueden ser manejadas por un individuo y pasan a ser patrimonio de entidades artificiales que las detentan (estados, compañías, empresas, consorcios, etc). Se trata entonces de entidades artificiales, con deseos artificiales que justifican la existencia de entidades artificiales para controlar la natural búsqueda de limitado poder del hombre natural.

Por otra parte, los deseos en los individuos cambian permanentemente y lo que ahora interesa, deja de interesar al cabo de un tiempo, al punto que si alguien centra su interés en un solo objeto es considerado una personalidad distorsionada. Pero no creo que Hobbes intente, o pueda, justificar un estado político a partir de estos casos. Esto porque, entre otras cosas, a esos enfermos no los consideramos iguales y por tanto no firmaríamos un pacto con ellos. Más todavía, toda comunidad parece unirse por lazos de solidaridad con los débiles,

de la circunscripción territorial de una población, mientras que E. Service sostiene que son las restricciones militares y de fuerza las que generan las circunscripciones de la población dentro de un territorio, una condición necesaria, pero no suficiente, para el surgimiento del estado. Cfr. Service, E. R.: *Los orígenes del estado y la civilización*, Alianza Editorial, Madrid (1975), pp. 61-62.

³⁷ Epicuro, «Fragmentos y testimonios escogidos, Frg. 19» en *Epicuro, Ética* de Carlos García Gual y Eduardo Acosta, Barral, Barcelona, (1974), pp. 147-8. Cabe aclarar que para Epicuro los deseos se dividen en naturales y vanos. Entre los naturales a su vez los hay necesarios y *sólo naturales*, siendo los necesarios los que están involucrados en la felicidad, el bienestar del cuerpo y la vida misma. Cfr. Epicuro, *Carta a Meneceo*, D.L.X, 128.

cuyo paradigma es la cría de los juveniles de nuestra especie. Frente a los indefensos se generan pasiones muy fuerte del tipo que Hobbes llama magnanimidad, benevolencia, liberalidad. Cuando estas pasiones que los otros despiertan en cada uno se minimizan se marcha en el orden individual al aislamiento y en el orden grupal a la dispersión de la comunidad, al punto que la función principal de muchos estados ha sido evitar la dispersión más que consolidar la seguridad. Pero para que esta pérdida tenga lugar se deben dar serias distorsiones que hagan que los individuos pierdan todas las esperanzas y posibilidades de desarrollar su vida. Lo que si parece inferirse claramente es que la desaparición de estas pasiones cohesivas es condición para la guerra y el predominio de la rivalidad, y no que ellas surjan porque un poder común evita la guerra de todos contra todos.

En lo que hace al temor, origen de la desconfianza, diría más bien que la relación con los otros es lo que contribuye a superar los más grandes temores y no lo que los promueven. El mismo Hobbes lo insinúa cuando en el texto citado anteriormente nos dice que el ataque al que siembra lo pueden hacer *otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas*. Es decir, la unión de varios es la que supera el temor a atacar, así como la unión de los cultivadores superaría el temor a ser atacado. El poder de otro no conduce necesariamente al temor sino que, como en este caso, también a la confianza para superar obstáculos que no se lograría en solitario. Depende de si la fuerza del otro está orientada al mismo fin o no. Precisamente, tanto en atacantes como en defensores, la esperanza de lograr el objetivo común se apoya en el poder de los otros. De hecho el mismo Hobbes dice que el mayor de los poderes es «el compuesto con la mayoría de los poderes de los hombres unificados»³⁸ y en otro trabajo hemos mostrado que tal suma de poder sólo se puede lograr *mediante el acuerdo siempre transitorio y adecuado a la circunstancia* entre amigos y no mediante la cesión a un soberano omnipotente como concluye Hobbes.³⁹

El ejemplo del ataque muestra que en un claro y abierto enfrentamiento entre dos grupos, el poder no es causa de temor, puesto que si se trata del poder

³⁸ *Leviatán*, I, 10, WM, p. 74; EN, p. 189.

³⁹ Cfr. Vallota, A.: «El mayor poder del hombre en Hobbes», *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, organizado por la Sociedad Venezolana de Filosofía, la Universidad Central de Venezuela y el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello, realizado en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, noviembre de 1991, p. 505.

de otros, que son nuestros compañeros, genera confianza. La superación del temor gracias al poder de los otros es mucho más clara en otras circunstancias. Fácil es de ver que todo lo que pretendemos hacer o tener, depende en mayor o menor medida de los otros, de su magnanimidad, benevolencia, habilidad o esfuerzo. Más aún, nada de lo que el soberano pueda hacer evita que, en primera instancia, dependamos de las pasiones de los otros hombres, puesto que si bien su poder puede ser infinito, como sería el caso de Dios, eso no logra inspirar nunca un temor infinito que pueda impedir que cada uno de nosotros viole la regla. En cambio acarrea el agravante que en muchas ocasiones nos vemos llevados a conflictos cuyos objetivos y motivaciones no compartimos sino que son derivados del poder cedido que habilita al soberano para imponerlos. En este sentido, parece gratuita la afirmación de Hobbes que los hombres juntos no derivan placer de la compañía a menos que estemos sometidos a un poder común. Creo que el placer se deriva de compartir fines y complementar medios y la compañía es la única vía para superar el temor que la finitud genera en cada uno de nosotros, que Hobbes insinúa en muchos casos pero que nunca admite en sus consideraciones.

Conclusión

A partir de las características de un ficticio *hombre natural*, Hobbes pretende derivar la necesidad de un soberano que por el temor supere los conflictos a los que la igualdad natural entre los hombres necesariamente conduce.

Sin embargo hemos podido ver que la argumentación en la que se apoya es, por decir lo menos, objetable desde diversos ángulos, con lo que la supuesta fundación de un poder común como la única instancia superadora del problema se debilita. Hemos analizado el conflicto entre los hombres y sus raíces, mostrando que no emerge de una necesidad de la naturaleza ni que la deducción que Hobbes presenta sea inobjetable en sus propios términos, y por ello la solución ofrecida no resuelve el problema y hasta podríamos decir que lo exacerba.⁴⁰ Claro que si en una dada circunstancia histórica hay un agravamiento de la agresividad y de la competencia de los individuos, no se puede desatender

⁴⁰ Cfr. Bull, H., «Hobbes and The International Anarchy», *Social Research*, vol. XLVIII, # 4, 1981, p. 718.

a que ello puede resultar de la limitación peculiar de la situación o consecuencia de la adopción de valores que la sociedad de la que es hechura ha adoptado.

Hobbes ha tratado de resolver el conflicto entre los ilimitados deseos de apropiación y la seguridad, cuya expresión actual serían los ilimitados deseos de apropiarse de la riqueza económica de una comunidad, y la distribución equitativa de la misma entre sus integrantes, con el recurso de la autoridad de un soberano que con su poder imponga la paz por la fuerza y mediante el temor actúe como normador de voluntades. Pero esta irrupción de una autoridad atemorizante, aunque pretenda darle nuevos cimientos, es un elemento extraño en los nuevos aires que él mismo respira y desatiende otras posibilidades para alcanzar la paz social que tanto ansía, aunque están a su vista puesto que los menciona. Sería el caso de apoyarse en la misma multiplicidad de pasiones que es el hombre, que son las que contribuyen precisamente a la convivencia, sin obligarlo a ceder su poder y perder la riqueza derivada de su misma dinamicidad y permitiendo que esa diversidad se desarrolle. Es el problema que aún hoy se debate, entre los defensores del estado, sea socialista o capitalista, y los defensores de la libertad irrestricta, especialmente económica. Claro es que, en este debate, se reduce el problema puesto que en la práctica ambos persiguen el mismo objetivo, como es el dominio de los otros, aunque lo hacen por vías diferentes y por eso no son auténticas soluciones para los problemas naturales de la convivencia de la gente.

Además de las objeciones en detalle del planteo hobbesiano, que se trataron en el trabajo, estimo que la dificultad de fondo radica en pretender fundar la igualdad en una instancia extra-social, que en este caso es la naturaleza, como en otros es Dios o la razón pura. Lo natural es la desigualdad, siendo la igualdad un artificio que la sociedad genera al instituirse, pero de ningún modo su fundamento, que es precisamente la posición contraria que sostiene Hobbes en su novena ley de la naturaleza.⁴¹ Dado que es un artificio, una abstracción montada sobre un césped de desigualdades imposibles de anular, el imperio de

⁴¹ *Leviatán*, I, 15, WM, p. 140; EN, p. 249: «La cuestión de quién es el mejor hombre no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, donde [...] todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles».

la igualdad sólo puede ser fragmentario, parcial⁴². Somos iguales ante la ley, o ante el voto, o en esto o en aquello. Pero no parece posible, ni deseable, una igualdad absoluta que abarque, resuma o unifique al hombre borrando su individualidad, a menos que lo reduzcamos a un sólo aspecto que permita aplicar un único criterio de medida. Tal sería el caso de que todos somos igualmente argentinos o venezolanos si tenemos un pasaporte argentino o venezolano. Pero en este caso se nos pierde el individuo dueño del pasaporte, con toda su riqueza y peculiaridades. Más aún, si atendemos a que el hombre es hechura de una sociedad, de una comunidad, entonces la igualdad deviene también una creación histórica, propia de ciertos grupos y de ciertas épocas.

Hobbes, para igualar al hombre, se ve obligado a reducirlo a una totalidad estática de donde extrae las notas que, a su juicio, le son esenciales. Pero en el proceso pierde al hombre que él mismo describió como dinámico, de pasiones múltiples, capaz de fijarse variadas metas a las que persigue y para lo cual se esfuerza en obtener medios, que es poder, y en lo que consiste su vida misma. En su lugar coloca a un esclavo aristotélico que, como no puede gobernarse pero debe hacerlo, busca voluntariamente a quien lo haga por él, el soberano. Mientras se pretenda instituir a la sociedad política desde una instancia ajena a ella, sea la naturaleza del individuo como en Hobbes, sea la autoridad divina como en los regímenes teocráticos, entonces la comunidad queda determinada externamente, independiente de los hombres que la conforman y sus relaciones reales, y para convertirse en un organismo que sólo puede ser represor y limitante para la mayoría de los individuos.

Estimo que cabría pensar a la sociedad política como derivada de la sociedad pre-política a través de un proceso autónomo, necesario para la mejor vida del hombre. Si así fuera el caso, lo natural no quedaría anulado, ni limitado, ni oprimido por el poder que cada individuo se ve obligado a resignar en beneficio de otro, sino que el artificio político se construiría sin violencia y sin

⁴² Cfr. Lewis, T. J.: «An Environmental Case against Equality of Right», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 8 (1975), p. 272. Con un tratamiento del problema de la igualdad que sigue otros derroteros que el presentado en este trabajo, Lewis es de la opinión que la igualdad no es una verdad empírica sino el resultado de una elección que puede ser variable, siendo las circunstancias particulares de su época las que condujeron a Hobbes a sostenerla en los términos que lo hace.

sometimiento. Quizás así se lograría respetar la desigualdad que hay entre los individuos para alcanzar las igualdades parciales beneficiosas, que son siempre ideales. De otra manera, como resultó de la propuesta de Hobbes, partiendo de una supuesta igualdad natural se estructura una desigualdad artificial que, en tanto se sostiene en un poder absoluto, parece inconvencible. Al menos lo ha sido hasta ahora, salvo excepciones históricamente puntuales, y ha acarreado paz, industria y seguridad sólo para unos pocos, lo que no ha dejado de molestar, y molesta, a muchos.