

¿Igualdad natural, desigualdad artificial? Hobbes, el problema del igualitarismo y las ficciones del 'como si'

Natural equality, artificial inequality? Hobbes, the problem of egalitarianism and the fictions of 'as if'

Julián Zicari

sanlofas@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires. Argentina

Recibido: 12 | 12 | 16

Aceptado: 31 | 05 | 17

RESUMEN

En este trabajo se buscará problematizar el lugar que ocupa la igualdad natural en la obra de Hobbes. Para ello, primero se tratará de rastrear las caracterizaciones que hace Hobbes con vistas a la igualdad y la desigualdad dentro del estado de naturaleza para analizar las complejas sinuosidades que entrelaza su planteo. Así, en una sección posterior, se buscará explicar que dichas oscilaciones no le permiten a Hobbes justificar cabalmente la igualdad natural entre los individuos, aunque esto necesariamente deba ser un requisito para su planteo teórico. Por ello, y para solucionar este dilema entre necesidad y falta de justificación adecuada, señalaremos que el orden civil se establece tras simular la ficción necesaria de la igualdad natural haciendo "como si" la misma efectivamente existiera. Finalmente, el trabajo se cerrará con algunas conclusiones al respecto.

Palabras clave: Hobbes; Naturaleza; Estado; Igualdad.

ABSTRACT

This paper will seek to question the place of natural equality in the work of Hobbes. To do this, first we will try to trace the characterizations Hobbes overlooking equality and inequality within the state of nature to analyze the complex convolutions that intertwines his approach. Thus, in a later section, it will seek to explain that these oscillations do not allow you to fully justify Hobbes natural equality among individuals, although this must necessarily be a requirement for theoretical exposition. Therefore, and to solve this dilemma between necessity and lack of adequate justification, we note that the civil order is established after simulating the necessary fiction of natural equality doing "as if" it actually existed. Finally, the paper will close with some conclusions.

Key words: Hobbes; Nature; State; Equality.

INTRODUCCIÓN

La ruptura que ha introducido Hobbes en el pensamiento filosófico de la política es difícil de cuestionar, puesto que Hobbes en muchos aspectos es el origen e inauguración de muchas de las pautas básicas y ejes argumentales sobre los cuales versarán las problemáticas acerca de la estatalidad en toda la tradición posterior. En este sentido, las lecturas sobre cómo debe ser entendida su obra han ido desde los extremos más variados. En Hobbes (1588-1679) se ha leído al primer positivista y también, en abierto contraste, al gran iusnaturalista moderno. Se vio en su obra el germen del liberalismo y de las libertades individuales, como también justificaciones del poder despótico y el ascendente del totalitarismo. Para algunos fue una producción filosófica de base teológica, mientras que otros, al contrario, entendieron que se trataba de la primera gran teoría política que no apelaba a ninguna metafísica, sino que más bien utilizaba el más estricto racionalismo secular. Del mismo modo, los que intentaron interpretar a Hobbes de acuerdo con los tiempos que le tocó vivir ofrecieron miradas también en conflicto: si unos comprendieron su libro *Leviatán* (1651) como una obra sediciosa en la cual se realizaba una abierta apología del triunfo de la revolución de Cromwell, con igual ahínco se leyó que era una defensa de los principios monárquicos y que preparaba el terreno para la reacción y la restauración de los Estuardo. Las versiones encontradas sobre el “verdadero” Hobbes sin dudas también tomaron pautas irreconciliables de otro tipo: desde un cinismo que era una abierta subversión contra toda iglesia, a otros que vieron en él un auténtico abogado de las leyes divinas, como además, igualmente, se leyó en él el más crudo egoísmo antropológico con una clave totalmente amoral y también, de forma opuesta, a un autor en el cual sin moral su obra carece de sentido, pasando por posiciones humanistas, mecanicistas y de defensa de la sociedad civil hasta un exclusivismo de la sociedad política.

Todas las interpretaciones mencionadas tienen obviamente sus aciertos y también sus debilidades¹. Sin embargo, y más allá de ellas, las interpretaciones en disputa parecen tener grandes coincidencias entre sí, por lo menos en un punto. Puesto que la mayoría de los intérpretes y tradiciones parecen acordar en cierto esquema básico ofrecido por la filosofía de Hobbes, dado por tres instancias clave: primero, existiría originalmente un “estado de naturaleza” pre-político, luego un pacto y finalmente a partir de ello la constitución del orden civil-estatal. Por su parte, y esto es especialmente lo que nos interesa destacar, el grueso de las tradiciones sostienen que para articular estas tres instancias un hecho resulta básico e imprescindible: el selvático estado inicial de naturaleza requiere de individuos iguales entre sí para constituir el pacto, principalmente porque si existiera un amo-señor superior con una jerarquía ya constituida antes del pacto, el acuerdo no se podría hacer pues el superior nunca discutiría con sus dominados los términos de su relación. Sin ir más lejos, autores como Norberto Bobbio afirman que “los elementos constitutivos del estado de naturaleza (es decir, los individuos) son libres e iguales unos con respecto a otros, de manera que el estado de naturaleza se configura siempre como un estado en el que reinan la libertad y la igualdad” (1991: 18). Del mismo modo, otros autores, especialmente los que ubican a Hobbes como el primer gran autor orgánico de la burguesía en ascenso y del desarrollo inicial del capitalismo (Mcpherson 2005; Garmendía y Schnaith 1973), opinan de igual manera, destacando que fue este autor el primero en construir una teoría política acorde al *homo economicus* capitalista. Según estas miradas, al establecerse como punto de partida la existencia de individuos libres, iguales e independientes, compitiendo bajo un modelo de acumulación económica de maximización de beneficios, la esfera comercial no podría sostenerse por sí misma ni absorber los conflictos que se suscitarán en el intercambio mercantil, por lo que era entonces indispensable garantizar un fuerte estado de orden y de paz: un Leviatán que asegurara la reproducción de los negocios burgueses. Incluso varios autores describen que la verdadera originalidad hobbesiana fue el haber tomado como punto de partida la susodicha igualdad natural, produciendo una revolución en el pensamiento político al quebrar la idea aristotélica predominante hasta entonces sobre la desigualdad natural. Por ejemplo, Leo Strauss (2006: 144-145) señala al comentar la obra de Hobbes: “cuando la igualdad de todos los hombres es elevada a principio, se torna posible una nueva filosofía [...] [Con ello] la

¹ Un repaso de las interpretaciones, las referencias y las lecturas sobre cómo ha sido interpretada la obra de Hobbes puede encontrarse en (Warrender 1957: 330-338; Zarka, 1997; Lukac 1999: 13-37; Bobbio 1991: 278-287).

diferencia entre la minoría sabia y la mayoría no sabia pierde la importancia fundamental que tenía para la filosofía política tradicional².

Ahora bien, es verdad que la igualdad deviene un elemento central en la teoría hobbesiana. El mismo Hobbes pregona muchas formas de igualdad natural para el género humano en forma agregada (como las similitudes de cuerpo, mente, psicológicas, pasionales y demás). Por ello parecería fácil afirmar que la igualdad es natural en el origen, mientras que la desigualdad sólo podría aflorar en un segundo momento con la construcción artificial del orden civil. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla, puesto que Hobbes también afirma que existen distintas formas de desigualdad natural (como las de experiencia, educación, objetos de deseo, talento, etc.). Esto ha hecho que un conjunto de autores pusieran sus énfasis interpretativos de manera dispar para solucionar la estructuración con respecto al punto de partida: si bien reconocían que existían formas tanto de igualdad como de desigualdad naturales, cada uno de ellos afirmaba que eran sólo algunos aspectos referidos a la igualdad los que venían verdaderamente determinantes para establecer el contrato. Por ejemplo, Mcpherson (2005: 80) prioriza la igualdad de *capacidades corporales* y de *expectativas*, dado que son ellas las que alentarían a los individuos a ansiar la paz, mientras que Hoekstra (2013: 90) destaca que el pacto sólo es posible de establecerse si es que en el punto de arranque se destacan principalmente la igualdad natural de *derechos* y de *libertad* para consentir el acuerdo. Es decir, en ambas posturas se señala que algunas formas de igualdad son más importantes que otras según el esquema lógico que promueven. No obstante estas posturas, lo que parece importante de observar es que el problema del igualitarismo (y el de la desigualdad) natural es más complejo todavía, porque a veces la secuencia argumentativa de Hobbes se dirige hacia un punto ciego, ya que al leer la obra de Malmesbury parece difícil encontrar cómo dicho autor justifica efectivamente la igualdad: éste da muchos rodeos, establece matices de distinto tipo, para finalmente admitir que el verdadero peligro del estado de naturaleza es el dinamismo entre las formas de desigualdad como de igualdad natural, pareciendo entonces arribar a un callejón sin salida sobre el asunto.

En función de todo lo mencionado, en este artículo se admitirá que Hobbes nunca justifica totalmente la igualdad entre las personas, por más que ello sea un punto que su teoría requiera de modo indispensable para funcionar, ya que como dijimos la igualdad es condición para el pacto, proponiendo como solución entender que Hobbes sale del laberinto por arriba de él: construye una ficción operativa para tal fin. Es decir, se afirmará que frente al dilema de requerir la igualdad de las personas como punto de partida y de no poder justificarla, intentaremos mostrar que Hobbes deberá suponerla y hacer “como si” la misma efectivamente existiera.

En este sentido, para abordar este último punto vale la pena mencionar la teoría de Hans Vaihinger (1990) conocida como la “filosofía del como si” (*Philosophie als Ob*), la cual señala que la justificación última del funcionamiento del mundo y de la realidad no se puede alcanzar, por lo que nuestros esquemas de pensamiento sólo pueden operar bajo la premisa de suponer “como si” el mundo funcionara como decimos que lo hace. Es decir, sólo como un presupuesto condicional o como una ficción provisoria. Siguiendo esta dirección, es un consenso absoluto entre los intérpretes de Hobbes asumir que dicho autor recurre a supuestos ficcionales en los ejes neurálgicos de su teoría (Cruz Prados 1986; Zarka 1997; Galimidi 2004). Por ejemplo, el famoso “estado de naturaleza” es posible de ser cuestionado en su veracidad histórica como lo señala el mismo Hobbes en varios de sus escritos: “quizás pueda pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra”, admitiendo que “yo mismo creo que nunca fue generalmente así” (Hobbes, 2011: 131) sino que dicho estado sólo es un artificio teórico para “percib[ir] la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico” (ib.)³. De manera similar, los intérpretes coinciden en que el paso fundamental entre dicho “estado de naturaleza” y el orden civil, también es una ficción operativa, puesto que el pacto constitutivo para formar el Estado no está presente en ninguno de sus escritos, sino que se actúa siempre *como si* éste hubiera ocurrido alguna vez: Hobbes en *Leviatán* señala que para crear un orden civil los

² Kinch Hoekstra (2013: 93-99) ofrece una interesante discusión con respecto a los autores que afirman que Hobbes fue el primer pensador en plantear la igualdad natural, presentando buenas críticas al respecto.

³ Igualmente esto, es preciso señalar que Hobbes dice que el “estado de naturaleza” puede tener visos de realidad, como ocurre “en ciertos lugares de América” y en las relaciones internacionales, en las cuales los distintos Estados se encuentran en estado de naturaleza unos con otros.

hombres debieran hacer un “como si” [as if] recíproco de unos con respecto a otros, en el cual todos realizaran en simultáneo las mismas renunciaciones y autorizaciones⁴.

Sobre la base de estos señalamientos y del objetivo propuesto, este trabajo primero tratará de rastrear las caracterizaciones que hace Hobbes con vistas a la igualdad y la desigualdad dentro del estado de naturaleza para analizar las complejas sinuosidades que entrelaza su planteo, como también, en una sección posterior, cómo logra resolver dichas oscilaciones y fundar de todos modos un orden civil entre los individuos tras simular la ficción necesaria de la igualdad natural, aunque empero, una vez establecido el orden estatal, ni la igualdad ni la desigualdad originarias que Hobbes eventualmente pudiera mencionar desaparecerán totalmente, sino que asumirán además otras formas. El artículo se basará en el esquema desplegado principalmente en *Leviatán* puesto que consideramos a dicha obra su planteo mejor logrado. Finalmente, el trabajo se cerrará con algunas conclusiones al respecto.

LAS PELIGROSAS IGUALDAD Y DESIGUALDAD NATURALES ENTRE LOS HOMBRES

La investigación científica que Hobbes intenta realizar tiene como fin buscar soluciones a los cruentos conflictos políticos de su tiempo, por lo que para llevarla a cabo su objetivo intenta indagar qué es y cómo funciona la naturaleza humana. Este tipo de abordaje ha hecho que Hobbes buscara principios comunes y una posición uniforme con respecto a la naturaleza de los hombres, adoptando la creencia esgrimida por Galileo sobre que “Dios no juega a los dados” en vistas al orden del universo, sino que existen regularidades. Empero, establecer rigurosamente un supuesto de homogeneidad para la naturaleza también implica para Hobbes adentrarse en un aspecto demasiado caro que su teoría que no puede descuidar. En este caso, si bien Hobbes no es el primer teórico en establecer una naturaleza uniforme entre los hombres, y con ello fundamentar ciertas formas de igualitarismo, sin dudas será uno de los mejores abogados de las consecuencias políticas que se puedan extraer de dicha pautas para fundar un orden político común. Es decir, Hobbes, al renunciar al derecho consuetudinario, divino, la moral natural o cualquier otro principio que pueda fundamentar formas de desigualdad políticas por fuera del pacto consentido, se verá llevado a introducir nuevas pautas con respecto a la representación política, la autoridad, la obediencia y la legitimidad. De allí que intentará diversas estrategias con respecto a la igualdad natural, en las cuales a partir de una concepción mecanicista de la naturaleza y de la física, tomará elementos biológicos, fisiológicos y también psicológicos hasta arribar finalmente a conclusiones políticas. Evaluemos entonces cómo funciona la naturaleza humana con vistas a la igualdad y cómo ésta es caracterizada por Hobbes.

Una de las primeras formas de considerar la igualdad natural entre los hombres es para Hobbes con respecto a sus cuerpos y mentes. Así, éste señala nada menos que al comenzar el central capítulo XIII de *Leviatán* (titulado “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria”):

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta 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 otro pretender tanto como él (2011: 127)

⁴Es decir, el pacto que forma el Estado no existe en sus escritos, sino que éste funciona como un supuesto, ya que en el momento de su constitución Hobbes indica que el consentimiento para formar a la persona artificial ocurriese “como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y renuncio al derecho de gobernarme a mí mismo...” (2011: 166). En resumen, el pacto es un presupuesto ficcional.

Esta primera aproximación es clave, puesto que como vemos, Hobbes no decreta directamente la igualdad natural entre las personas de manera absoluta, sino que simplemente señala que las diferencias que pudieran existir en cuerpo y mente, consideradas en forma agregada, no son tan grandes para habilitar algún criterio de distinción natural lo suficientemente sólido como para establecer jerarquías políticas, beneficios naturales o que cada quien pueda reclamar beneficios exclusivos que otros no. Esto es curioso porque aun en las formas de vida pre-estatales, en las cuales se podría pensar que la fuerza corporal es muy importante como principio de poder -ya que ante la carencia de un poder civil que defienda a las personas, rige el selvático dominio de la ley del más fuerte-, el cuerpo no es tan importante: “porque -como señala Hobbes- en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentra en el mismo peligro que él” (Ib.). Además, debemos recordar que todos los hombres son igualmente asequibles a la muerte, y más específicamente, ninguno puede estar seguro de no obtener una muerte violenta. Con lo que, la vulnerabilidad frente a la muerte es otra forma de igualdad natural con respecto al cuerpo que tampoco se puede descuidar. De igual modo, en lo que toca a la mente, las diferencias son todavía menores, especialmente en atributos tales como la prudencia⁵, la sabiduría⁶ y la esperanza en alcanzar los fines deseados (2011: 128). También con respecto a la capacidad de razonar, las pasiones y las disposiciones psicológicas los hombres son semejantes entre sí⁷. A su vez, debemos decir que Hobbes también utiliza como presupuesto implícito necesario a la igualdad natural: puesto que, sincerándose, para probar que su doctrina política tiene validez, dicha igualdad debe actuar como un requisito indispensable: señala que quien lea su libro debe considerar si lo descrito en el *Leviatán* puede aplicarse a sí mismo y a los demás, ya que todos somos en última instancia semejantes⁸.

Ahora bien, debemos señalar también que, aunque pudieran existir similitudes naturales entre las personas, no equivale a negar las diferencias también naturales que pudiera haber entre ellas, puesto que las personas difieren naturalmente con respecto a la intensidad de sus pasiones y los distintos tipos de objetos deseados en cada caso (2011: 40)⁹. Además, Hobbes señala como una forma de dominio natural entre los seres humanos -y por ende, de diferencia política natural-, el poder paternal, que es el que tienen los padres sobre sus hijos por haberlos generado (Ib.: 187)¹⁰. Sin embargo, para el esquema explicativo hobbesiano lo central no son tanto las diferencias naturales entre los hombres que efectivamente existen en el estado de naturaleza, sino más bien las similitudes. Es decir, tal como señalamos arriba, como los hombres no cuentan con desigualdades naturales lo suficientemente nítidas que les permitan distinguirse u ordenarse claramente entre ellos políticamente, son más bien entonces las distintas formas de igualdad natural las que devienen de momento verdaderamente peligrosas: es la falta de una legitimidad

⁵ Dice Hobbes (2011: 128): “Y en lo que toca a las facultades mentales [...] encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres”.

⁶ Dice Hobbes (2011: 128): “Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos [...] esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado”.

⁷ Dice Hobbes (2011: 40): “debido a la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro -quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando piensa, opina, razona, espere, teme, etc., y por qué podrá leer y conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares”.

⁸ Hobbes señala en la introducción que una vez expuesto su planteo, quien lea el libro “sólo necesitará considerar si encuentra o no lo mismo en sí propio. Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración” (2011: 41).

⁹ Por ejemplo, dice Hobbes (2011: 90): “Las causas de esta diferencia natural de talentos se encuentran en la pasiones, y la diferencia de pasiones procede parcialmente de la diferente constitución del cuerpo y parcialmente de la diferencia de educación”. Véase también (2011: 40).

¹⁰ En *De Cive* (cap. IX), no descarta que desde las familias se crezca hasta pequeños grupos y luego a grandes estados, que funcionarían como “grandes familias” y que por eso se justificaría que se organizaran bajo monarquías patrimoniales, ya que en las familias gobiernan por derecho natural los padres. Sin embargo, a pesar de esto, Hobbes también da ciertos indicios que el poder paternal dentro de la casa doméstica no garantiza un dominio definitivo en ella o entre sus miembros, puesto que la diferencia entre el hombre y la mujer oscila entre el predominio del primero y la igualdad total, por lo que compara dicha relación con la guerra civil y también aboga por la necesidad de los contratos dentro de las parejas. Por ejemplo, en el capítulo XX del *Leviatán* Hobbes dice que: “no existe una diferencia de fuerza y prudencia entre el hombre y la mujer, que sea tan clara como para que pueda determinarse sin una guerra quién tiene derecho al dominio” (2011: 187).

natural y evidente sobre quién debe mandar y quién obedecer lo que impide alcanzar cualquier jerarquía y, por ende, ser ello un motor de las disputas por el dominio de unos sobre otros puesto que todos los hombres tienen el mismo derecho de expectativa de poder alcanzar sus deseos. En otras palabras, como la desigualdad natural no alcanza para establecer un orden, son las formas de horizontalismo natural las que afloran: como dice el mismo Hobbes, ninguna seguridad es “suficiente cuando la desigualdad con el enemigo no es tan visible y conspicua como para determinar el acontecimiento de la guerra ni como para mover a intentarla” (2011: 164).

Este último punto es central para la argumentación hobbesiana. Puesto que lo más importante para Hobbes no es demostrar cabalmente el igualitarismo natural, ya que -en última instancia- este deviene un hecho difícil de obviar en el estado de naturaleza. En este sentido, Cruz Prados (1986: 253) ha señalado con acierto que no importa si la igualdad natural está lo suficientemente “demostrada” como algunos autores le reprochan a Hobbes ni tampoco si dicha igualdad es simplemente un respeto al derecho natural, sino que más bien, la igualdad en el estado de naturaleza es un *hecho fáctico* a reconocer si se quiere salir de la condición de naturaleza, y con ello dar origen al orden civil. Hobbes admite tanto igualdades naturales como desigualdades naturales, aunque sin embargo estas últimas son incapaces de garantizar un orden político natural y pacífico por sí solas, sino al contrario, la combinación de formas de igualdad y desigualdad -y su peligroso dinamismo- no permitirán nunca terminar con la situación de guerra. Por lo que, el orden artificial debe nacer necesariamente con el presupuesto de la igualdad aunque éste no haya sido probado o justificado, ya que sino toda apuesta por la paz se volvería imposible. Como dice Hobbes: “si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser reconocida aunque la naturaleza haya hecho a los hombre desiguales, dado que los hombres, que se consideran iguales, no aceptarán condiciones de paz sino en términos de igualdad” (2011: 150). Es por ello que, ya sea por una igualdad dada naturalmente o principalmente por una aceptada de manera ficticia, cada hombre debe dejar de lado su orgullo, tragar su vanidad, y ya no considerarse a sí mismo por encima del resto, sino a lo sumo resignarse con la igualdad de los otros, puesto que todos estamos igualmente urgidos de tener un sistema de protección estatal. Veamos entonces, en el siguiente apartado cómo hace Hobbes para proponer que el orden estatal sea inaugurado desde un pacto igualitario entre los hombres, aunque nunca justifique necesariamente la igualdad natural.

FICCIONES POLÍTICAS. LAS LEYES DE NATURALEZA Y LA ARTIFICIALIDAD ESTATAL

Según vimos en el apartado anterior, la común constitución de los hombres unida a la igual esperanza de obtener los objetos de su deseo hace que los hombres compitan por los mismos bienes y devengan así enemigos. Dicha competencia implica una inseguridad natural de unos frente a otros que lleva a guerras preventivas, ataques y alianzas militares. Finalmente, como los hombres suponen que merecen más honra y reputación que los demás, los enfrentamientos también se avienen por ello. En suma, ya sea por bienes, desconfianza o por gloria los hombres viven naturalmente en estado de guerra por estas tres causas según Hobbes. De allí que la misma idea de igualdad natural lo lleve a concluir que, de no salir de este estado de naturaleza, los hombres podrían vivir en guerra por siempre. Por lo que, el planteo señala que aunque prime la semejanza entre las personas, esto no las lleva a la unidad, sino al enfrentamiento que es causa de inseguridad mutua: cada hombre se vuelve un peligroso lobo para los demás y la sociabilidad deviene entonces peligrosa y angustiante (Lukac, 1999: 140).

Por todo ello, frente a la encrucijada que reporta dicha condición natural, Hobbes destaca la existencia de las leyes de naturaleza como herramientas indispensables para detener la tan horrorosa guerra de todos contra todos. En efecto, Hobbes define a las leyes de naturaleza como reglas o preceptos que la razón encuentra y que les indican a los hombres qué hacer para preservar su vida (2011: 132). En este sentido, lo que es importante destacar es que la mayoría de las leyes de naturaleza mandan principalmente a respetar las formas generales de la igualdad a través de

distintas vías¹¹. Así, por ejemplo, si la primera ley llama a buscar la paz, ya la segunda nos indica un igualitarismo político a respetar: que un hombre esté dispuesto a renunciar a algunos derechos si otros también lo están y a conformarse con tanta libertad como la que obtuvieran los demás. Es decir, llama a aceptar reciprocidad legal y la igualdad de condiciones, sin resguardarse nadie ningún privilegio o derecho que los demás no pudieran retener. La quinta ley de naturaleza establece la *deferencia*, por la cual todo hombre -a pesar de las diferencias naturales con otros- debe esforzarse por acomodarse con el resto de los hombres, convergiendo en la mayor homogeneidad posible, del mismo modo en que “las piedras se ponen juntas para construir un edificio” (2011: 149), con lo que aún, cuando no pudiera haber semejanza previa o natural, esta ley reclama que artificialmente se intente conseguirla. La novena ley de naturaleza es la más clara a este respecto, pues ordena que todos los hombres reconozcan a los demás como sus iguales por naturaleza (ib.). Las leyes, décima, undécima y duodécima mandan respectivamente la reciprocidad en los derechos reservados con los otros, la equidad en los juzgamientos y el goce en común de todos aquellos bienes que fuera posible. La ley decimotercera señala tan fuertemente la igualdad que prescribe que, en caso de no poder darse el goce común de algún bien, las posesiones de éste directamente se echen a la suerte, ya que no existiría otro criterio para diferenciar a las personas que el mero azar. De igual modo, para respetar la más estricta igualdad, la ley decimoséptima indica que ningún hombre puede ser juez de su propia causa, mientras que la ley siguiente es similar, al llamar a la imparcialidad. Es decir, a recibir todos un igual trato en sus juzgamientos. Finalmente, Hobbes para ser más claro y simple con respecto a la igualdad que debería establecerse para conseguir la paz introduce un resumen de todas las leyes de naturaleza en línea con ello, ordenando sencillamente no hacer a otros lo que no nos gustaría que nos hagan (2011: 153)¹².

Como vemos, la mitad de las leyes de naturaleza buscan obligar a los individuos de alguna u otra forma a respetar el igualitarismo como un mandato y no como si fuera un punto de partida dado o algo necesariamente “natural”. Esto último es muy importante para nuestro argumento, porque diversos autores han discutido si la obligatoriedad de las leyes de naturaleza debe aceptarse ya sea por ser un mandato divino (Warrender, 1957; Watkins, 1972), por su racionalidad prudencial (Gauthier, 1977) o por moralidad (Venezia, 2008; Lukac, 1999). Sin embargo, y sin ánimos de entrar en esta discusión, lo que nos interesa destacar es que, por el motivo que fuera, ellas mandan claramente a respetar la igualdad entre las personas. Es decir, nos indican ello porque de otro modo habría argumentos y factores para no hacerlo, ya que no resulta tan claro por qué debiéramos aceptarla simplemente como parte del orden natural. Con ello, no debe importar si existen formas de desigualdad naturales: éstas deben hacerse a un lado ya que no alcanzan para garantizar la paz: dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta, la igualdad debe tomarse como punto de partida. Además, las leyes de naturaleza paradójicamente no provienen de la naturaleza, sino de la razón humana. Por lo cual, como una de las consecuencias más importantes para formar el Estado y terminar con la guerra es asumir a dichas leyes de naturaleza y tratar a todos los demás “como si” fuéramos por naturaleza todos unos iguales a los otros (más allá de las diferencias que pudieran haber), para que nadie ingrese al orden civil en ventaja con respecto al resto.

En este sentido, tal como lo indica Hobbes si no se realizara dicho pacto político “como si” cada persona fuera igual a las demás, el acuerdo no se realizaría nunca, ya que nadie aceptaría libremente renunciar a su derecho natural si otros no lo hicieran, como tampoco ningún hombre estaría dispuesto a reconocer una menor dignidad natural que la de los otros (además sería peligroso e irracional). (2011: 150) Esta es la forma en la cual logra crear la compatibilidad entre el egoísmo, el afán calculador con vistas al beneficio propio y el orden social pacífico igualitario y disfrazarlo de naturaleza. Empero, también es importante tener presente que aceptar que los otros puedan acceder a los mismos derechos y beneficios que los que uno accede no significa tener la obligación de esforzarse para que realmente los otros los tengan (Hobbes en este punto está lejos de ser Rousseau o un ilustrado del siglo XVIII), por lo que el igualitarismo -ya sea ficcional, racional o simplemente fáctico- podría ser hasta cierto punto una necesidad de derecho y/o de hecho, pero también podría hallar otros límites dentro del juego de ficciones del “como si”.

¹¹ Es notorio también que, precisamente, las leyes de naturaleza parten del más estricto igualitarismo natural, pues éstas son leyes para *todos los hombres*, sin excepción.

¹² En el capítulo XXVI Hobbes llama a la equidad la “principal” ley de naturaleza.

Finalmente, la constitución del Leviatán es una solución frente a la condición de naturaleza inicial y de la guerra porque garantiza la más estricta igualdad a través de la más clara desigualdad: una vez instaurado el soberano, todos los súbditos quedan en la más absoluta desigualdad de poder frente a él, ya que todos los hombres quedan igualmente impotentes. De allí que si las distintas formas de igualdad natural son las que llevan a la inseguridad, sólo la desigualdad artificial absoluta con respecto al soberano podrá ser una forma de garantizar la seguridad (Lukac, 1999: 145). Con lo que, a través del pacto, el temor común de todos contra todos se transforma en un temor común de todos hacia uno. Por su parte, y en una dirección similar, una vez creada la artificialidad civil y la consabida desigualdad que genera, se pueden seguir ampliando las diferencias entre los hombres, puesto que el soberano tiene la potestad de juzgar e interpretar las leyes y doctrinas, así como recompensar, otorgar los honores, conferir los títulos, dar los rangos y establecer los privilegios entre los súbditos, diferenciando a unos de otros (2011: 173). Aunque más allá de esto, el igualitarismo previo no necesariamente desaparece en la vida civil, sino que el mismo subsiste a través de diversas formas. La primera y más elemental es que en el orden estatal las leyes de naturaleza aún perviven, ya que son coextensibles a éste (ib.: 195). En segundo lugar, porque el soberano debe aplicar los criterios de equidad en la justicia y en la recaudación de impuestos para mantener la paz. Finalmente, porque todos los súbditos asumen la misma y central obligación: todos deben obedecer de igual modo al soberano (2011: 285-288).

CONCLUSIÓN. HOBBS Y LA FICCIÓN DE LA IGUALDAD NATURAL

A lo largo de este trabajo hemos intentado problematizar el lugar de la igualdad natural en el esquema de *Leviatán* a través de distintos nudos temáticos. Así, por comenzar, según vimos, Hobbes no logra fundamentar o justificar (ni probablemente tampoco intentar justificar) si existe efectivamente una igualdad natural entre los individuos, sino que más bien afirma que las diferencias naturales que sí existen entre ellos no son lo suficientemente poderosas para asegurar un orden político seguro y claro. Por esto, según el diagnóstico hobbesiano es que la situación social pre-estatal es verdaderamente peligrosa: precisamente es la imposibilidad de quebrar el poderoso dinamismo entre las diversas formas de igualdad y desigualdad naturales lo que conlleva a una guerra de todos contra todos que pudiera no tener fin. De esta forma, ante esta situación descrita por Hobbes, sabemos que éste propone como principal eje de su filosofía política la realización de un pacto como única forma de salir de la situación de guerra y así con ello fundar el Estado. Sin embargo, para que dicho pacto tenga lugar, primero es preciso lógicamente y ante todo que los individuos contrayentes sean considerados personas libres e iguales unas respecto a las otras, puesto que en una relación de verticalidad originaria dicho acuerdo jamás podría realizarse ya que de existir un amo-señor previo éste nunca discutiría con sus dominados los términos de su relación.

Por todo ello, en este trabajo se buscó señalar el punto ciego del planteo hobbesiano entre la falta de justificación de la igualdad natural y la necesidad de presuponerla para que su teoría política funcione. De este modo, hemos intentado destacar que para resolver este dilema el camino escogido por Hobbes es apelar a una ficción del "como si" del mismo modo a como utiliza este recurso en otros puntos de su planteo. Primero, como apuntamos en la introducción y según el propio Hobbes, éste utiliza el "como si" cuando construye la ficción del violento y supuestamente originario "estado de naturaleza" como herramienta para explicar cómo serían y funcionarían los hombres por fuera del marco de la estatalidad. Luego, según también la mayoría de los intérpretes, Hobbes realiza una constitución simulada del pacto estatal, puesto que nunca es explicitado en sus textos cuándo ocurrió, pero que debemos hacer "como si" hubiera sucedido alguna vez para fundar el Estado. Finalmente, como hemos intentado mostrar en este trabajo, Hobbes también apela a la ficción del "como si" en función de la igualdad natural de los hombres para que estos puedan realizar el pacto. Es decir, como se buscó enfatizar, lo central del planteo es que el de Malmesbury al no ofrecer elementos suficientes para justificar la igualdad como algo necesariamente natural ni tampoco encontrar alguna forma de detener la situación de guerra, debe postular que la igualdad entre los hombres, ya sea por derecho, necesidad o por la "fuerza de las cosas", debe ser aceptada,

aunque sea fingida, siendo un presupuesto central para que su teoría política tenga éxito: ya que sin supuesto de igualdad, no habría contrato, y sin el contrato la guerra nunca se detendría.

Por todos estos puntos vemos que es necesario entonces volver a revisar y enfatizar el trabajo artificial de la política y de sus presupuestos en la obra de Hobbes, dado que la construcción del orden social según su visión requiere mucho más de las construcciones ficcionales que pudieran elaborar los individuos entre sí que de las pautas dictadas por la naturaleza. En consecuencia, y por ello, la operación de autofundación humana en el pensamiento hobbessiano es mucho más compleja y radical que lo que primeramente parece ser en su obra, o incluso mucho mayor a la que el mismo Hobbes pudiera estar dispuesto a admitir. Como ha señalado Herrero:

[En Hobbes e]l autofundacionalismo es posible en su pensamiento a partir de la distinción entre naturaleza y artificio. Oakeshott pone de manifiesto que Hobbes no nos ha dado cuenta totalmente de su filosofía del artificio, sino que hay que buscarla aquí y allá, pero que cuando se reúnen todas las piezas, aparece como algo coherente (2012: 12).

En este sentido, Hobbes mismo nos explica en la introducción de *Leviatán* que “La naturaleza es el arte con el cual Dios ha hecho y gobierna al mundo” la cual “es imitada por el arte del hombre en muchas cosas” (2011: 39), sin embargo hace una aclaración fundamental: “pero ese arte va aún mucho más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la naturaleza que es el hombre. Pues mediante el arte se crea ese gran Leviatán que se llama República o Estado [...] que no es sino un hombre artificial” (Ib.). Por tanto, el arte en la obra de Dios es la naturaleza, pero el arte en la obra de los hombres *va mucho más lejos*, ya que no son productos simplemente naturales, sino artificiales delicadamente elaborados: se produce una “persona fingida”, un nuevo orden, una segunda naturaleza, acuerdos mutuos y complejos. Por lo tanto, Hobbes parece poner solapadamente la obra de los hombres a la altura de la de Dios e incluso *que pueda ir más allá*, con lo que lo artificial alcanzaría una valoración extrema, incluso superior a la que pueda ofrecer el Dios Inmortal (Lukac, 2008: 178; Aranda Fraga, 2002: 19). Esto último es verdaderamente vital para entender la ruptura hobbessiana con la tradición anterior, dado que modelo de Hobbes se diferencia de sus predecesores porque ya no necesita apoyarse más en las premisas de la providencia divina como era hasta ese momento según el modelo escolástico sino que tan solo le alcanza con apoyarse en el racionalismo humano de los beneficios individuales. Es así, que Hobbes asumió como desafío fundamental señalar que a pesar de toda la agresividad y conflictividad que pueda habitar en los hombres no era necesario apelar a alguna ayuda sobrenatural para instaurar un orden político que terminara con el estado de guerra. Es decir, podrían ser las propias características humanas el ingrediente suficiente para edificar una sociedad de paz y que fueran entonces los hombres los encargados de proveerse de una moral, castigos y leyes por fuera de la hermenéutica divina y ser totalmente artificiales. De esto resulta la férrea discusión tenida entre el de Malmesbury con el obispo defensor de la escolástica John Bramhall (2013). Por lo que es totalmente correcto el señalamiento de Watkins (1972: 10) con respecto a que Hobbes causó una fuerte hostilidad en su tiempo principalmente porque en su obra se halla la comprobación de estar realizando una transformación total de la visión del universo y del cosmos, redefiniendo el rol divino y rompiendo con los postulados de la armonía natural, reemplazados ahora por un atomismo mecanicista y la artificialidad que deja a los hombres en desamparo moral sin más recursos que los que ellos mismos pudieran crear. En este sentido, los seres humanos no serían una excepción frente a la mecánica de fuerzas y movimientos carente de toda estructura intencional. Así, Hobbes fue capaz de ofrecer un nuevo modelo de interconexión entre el hombre, la naturaleza y la sociedad civil que no dejaba más remedio que asumir presupuestos artificiales fabricados por la institución política, pero que igualmente pudiera garantizar la instauración de la paz y sin apelar al plan divino.

REFERENCIAS

1. Aranda Fraga, F. "Hobbes, artífice de la política científica moderna". *Filosofía*: 2002, 15: 11-20.
2. Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma, 1991.
3. Cisneros Araujo, María. "La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo". *Andamios*: 2011, 8: 211-240.
4. Cruz Prados, Alfredo. *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona: Eunsa, 1986.
5. Fernández Peychaux, Diego. "El Leviatán como autómeta: método y política en Hobbes". *Anales del Seminario de Filosofía*: 2013, 30: 413-430.
6. Gadea, Walter. "Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político". *Eikasia*: 2013, 50: 87-96.
7. Galimidi, José. *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Hobbes*. Rosario, Homo Sapiens, 2004.
8. Garmendia, Guillermina y Schnaith, Nelly. *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires: Siglos Veintiuno, 1973.
9. Gauthier, D. "Why ought one obey God? Reflexiones on Hobbes and Locke". *Canadian Journal of Philosophy*: 1977, VII, N° 3: 425-446.
10. Ginzburg, Carlo. "Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy". *Apuntes CECYP*: 2015, N° 26: 30-49.
11. Herrero, Montserrat. *Ficciones políticas. El eco de Tomás Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2012.
12. Hobbes, Thomas y John Bramhall. *Sobre la soberanía*. Buenos Aires: Hydra, 2013.
13. Hobbes, Thomas. *Apéndice al Leviatán [1668]*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
14. Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza, 2000.
15. Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Losada, 2011.
16. Hobbes, Thomas. *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
17. Hoekstra, Kinch. "Hobbesian Equality" en Lloyd, S. A. (Ed.) *Hobbes today. Insights for the 21st Century*. Cambridge University Press, pp. 76-112.
18. Lukac, María. "Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico" en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, compilado por Ib. Buenos Aires: Educa, pp. 173-184, 2008.
19. Lukac, María. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universitas, 1999.
20. Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
21. Negro, Dalmacio. "La teología política de Tomás Hobbes". *Anales del Seminario de Filosofía*: 1996, N° 1: 229-261.
22. Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Stuhart&Cía, 2002.
23. Skinner, Quentin. *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
24. Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: FCE, 2006.
25. Tönnies, Ferdinand. *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid: Alianza Universal, 1988.

26. Vaihinger, Hans. "La voluntad de ilusión en Nietzsche" en Nietzsche y Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*, trad. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 39-90, 1990.
27. Venezia, Luciano. "El contractualismo de Thomas Hobbes: obligación moral y razones para actuar" en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, compilado por María Lukac. Buenos Aires: Educa, pp. 195-211, 2008.
28. Warrander, H. *The political philosophy of Hobbes. His teory of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
29. Watkins, J. W. *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid: Doncel, 1972.
30. Zarka, Yves. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997.