

Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes: la necesidad del estado político

Walter Federico Gadea
Universidad de Huelva

¿No es acaso la guerra la semilla y el origen de todas las hazañas más celebradas? Pero ¿hay algo más descabellado que lanzarse a una lucha de este tipo sean cuales sean las razones, si las partes en contienda sacan siempre más daño que provecho? Erasmo de Rotterdam.¹

El deseo humano como causa de la guerra

Hobbes asiste a un escenario político e histórico plagado de guerras civiles y religiosas en Inglaterra. Esta situación de inestabilidad política y económica no sólo supone un estado de constante riesgo para la vida de los hombres, sino un profundo deterioro en la economía inglesa, colocando a la isla en una situación de debilidad frente a las demás potencias europeas. El autor de *Leviatán* sabe que si se desea asegurar la vida, la libertad y la propiedad es primordial establecer un punto final a las hostilidades entre los grupos internos, asegurando la paz en el Reino. Por ello, su preocupación teórica intenta, en primer lugar, comprender los procesos psicológicos que llevan a los hombres a imponer por la fuerza sus deseos y convicciones, generando la guerra de todos contra todos y, en segundo lugar, estudiar el modo en que pueden ser evitadas. Es en este contexto histórico donde surge la necesidad de develar cuáles son las causas que promueven la aparición de las guerras. Si se accede a las causas, entonces es posible tomar las acciones políticas justas para que éstas sean removidas. Para Hobbes la guerra tiene su origen en la *naturaleza egoísta del ser humano*. Por egoísmo se entiende la tendencia natural del hombre a la autoconservación. Lo que aparece en este autor es la idea de que el egoísmo es algo que excede y está por fuera de todo criterio racional o valorativo; es decir, constituye el dato central del cual se debe partir para poder elaborar una teoría que busque al menos contener los deseos más íntimos de los hombres. Deseos que son tomados como antecedentes primarios para la construcción del razonamiento político y moral. Hobbes no acepta ni concibe que el dato “observacional” del que parte su teoría del poder pueda ser modificado ya que forma parte de la naturaleza del hombre. Lo único que puede hacerse es crear determinadas condiciones políticas para que la maldad ingénita del hombre pueda al menos ser controlada y encauzada por el poder del estado. Por lo tanto, de la misma forma en que la física moderna ha explicado el movimiento de los cuerpos comprendiendo las características de sus elementos más simples, Hobbes se propone construir una física social partiendo de los elementos más simples del movimiento social de los individuos en sociedad. El sello distintivo de este movimiento consiste en la tendencia natural a la autoconservación. Esta natural tendencia de los hombres a la autoconservación produce en el estado de naturaleza

¹ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 58.

un derecho ilimitado en el ejercicio del poder. En el estado de naturaleza el uso del poder en pos de la autoconservación es ilimitado, es decir, es lícito hacer cuanto esté a mi alcance para asegurar mi conservación física y el mantenimiento de mis propiedades.

Si a este precedente se le suma el hecho de que los bienes por los cuales luchan los hombres para asegurar su supervivencia son limitados, entonces se deriva necesariamente un estado de guerra perpetuo y universal de todos contra todos, y de esto surge un estado constante de inseguridad que no desaparece ni siquiera ante la existencia de un enorme poder militar o político. Si a esto le agregamos que la naturaleza humana hace de la actividad voluntaria una permanente búsqueda cuyo fin no termina en el objeto alcanzado sino que siempre es diferido hacia otro distinto, se concluye entonces que no existe el “tan pretendido fin último”, postulado por la filosofía moral antigua. La filosofía de Hobbes pretende desautorizar al quehacer filosófico que trata de unificar el campo de la ética con la política bajo el reino de la unidad de los fines. Dice Hobbes en el capítulo 11 de *Leviatán*:

A lo que me estoy refiriendo, es a esas cualidades de la humanidad, que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres. Con este fin, debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros.²

Esta caracterización del deseo humano organiza la acción de los hombres en función no sólo de la felicidad inmediata que pueda brindar un objeto particular sino en relación con el afianzamiento de las condiciones que puedan garantizar la felicidad. Esto determina “una primera inclinación natural” del género humano a buscar en forma “perpetua e incansable” el poder que sólo cesa con la muerte. La búsqueda del poder se debe, por una parte, a la necesidad humana que surge de la imposibilidad de asegurarse las *condiciones mínimas* para el desarrollo de las distintas ideas del bien que puedan desear los individuos. Esto obliga a procurar más poder para alcanzar esas condiciones de seguridad. Por otra parte, la estructuración del deseo humano hace que, cuando los hombres obtienen esas *condiciones mínimas*, otro nuevo deseo surja, produciendo la búsqueda de nuevas riquezas o de mayores comodidades o la necesidad de mayor reconocimiento, etc. En consecuencia, el deseo humano genera una competencia constante por unos bienes que al ser escasos generan un antagonismo permanente y del antagonismo permanente surge la guerra y la enemistad. En el deseo de autoconservación y en la estructura propia del deseo humano se fundamenta la lucha por el poder, lo cual coloca a los hombres en un estado permanente de conflicto, surgiendo de esta manera la guerra de todos contra todos. Comprendido en su forma universal:

² T. Hobbes, *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, J. M. Dunt & Sons LTD., London, 1957, p. 49.

El poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser *original o instrumental*. El poder original es un grado eminente de las facultades corporales o mentales, como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la prudencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad, la nobleza. Instrumentales son aquellos poderes que, adquiridos mediante éstos, o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir otros más: riquezas, reputación, amigos, y ese secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte. Porque, en este punto, la naturaleza del poder es como la fama: que va aumentando conforme sigue su proceso; o como los cuerpos pesados, que cuanto más larga es su caída, más aceleran su movimiento.³

Por lo tanto, para Hobbes el poder es el elemento por medio del cual se pueden obtener aquellas condiciones que garanticen la prosecución de los bienes que el hombre considera buenos o deseables. Hobbes comprende (en un sentido muy semejante al de Maquiavelo) que el poder consiste en la reunión de fuerzas y considera que a mayor unidad mayor poder. Por eso, en el capítulo 10 del *Leviatán* expresa con total claridad que:

El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad — como es el caso en el poder de una república—, o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular -como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas. Por tanto, tener siervos es poder; tener amigos es poder: son fuerzas unidas.⁴

La renuncia a un parte del derecho natural como condición indispensable de la paz

La unidad del poder se encuentra siempre amenazada en el *estado de naturaleza* ya que el hombre tiene derecho ilimitado a la autoconservación y esto coloca a los hombres en un **estado de guerra** de todos contra todos. El derecho natural (*ius naturale*) para Hobbes es:

la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer *cualquier cosa* que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin.⁵

Este poder ilimitado termina generando un estado de guerra permanente. Esto se ve agravado por la situación de igualdad natural de los hombres. Esta situación de igualdad produce en los hombres un estado permanente de desconfianza ya que, si los sujetos son iguales y al mismo tiempo desean una misma cosa que no

³ *Ibidem*, p. 43.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

puede compartirse, es lógico que con el fin de lograr la autoconservación u obtener cierto disfrute se empeñen en someterse mutuamente o busquen la destrucción del otro. A partir de este hipotético estado pre-social se torna necesario construir un tipo de poder que tenga como efecto la reducción del poder de destrucción de los demás a cero. Esta previsión del poder consiste en controlar por la fuerza o con diversas estrategias a tantas personas como sea posible. Sin embargo, la naturaleza humana no siempre se contenta con mantener la seguridad. En algunos casos el ansia de poder es tal que los hombres arriesgan todo lo que tienen con el objetivo de complacerse en la obtención de mayor poder hasta generar la guerra. El poder es para el hombre un objeto de placer en sí mismo. De ahí que Hobbes juzgue conveniente explicitar las *causas principales de la guerra entre los hombres*:

La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria. La primera hace que los hombres invadan el terreno de otros para adquirir ganancia; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para adquirir reputación. La primera hace uso de la violencia, para que así los hombres se hagan dueños de otros hombres, de sus esposas, de sus hijos y de su ganado. La segunda usa la violencia con un fin defensivo. Y la tercera, para reparar pequeñas ofensas, como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente, o cualquier otra señal de desprecio dirigido hacia la propia persona o, indirectamente, a los parientes, a los amigos, a la patria, a la profesión o al prestigio personal.⁶

La consecuencia de este razonamiento es que para frenar este estado de guerra de todos contra todos es necesario constituir un “Estado civil” que garantice la eliminación de la guerra, la cual no consiste exclusivamente en el uso de la violencia por medio de batallas o actos de lucha, sino en el período en el que la voluntad de confrontación violenta es abiertamente declarada. La disposición a la lucha permanente es el estado de guerra que con derecho natural se ejerce en el estado de naturaleza, o sea en el estado pre-político. Los efectos del estado de inseguridad no son otros que el miedo constante a perder la vida o las propiedades y las consecuencias que de esto se derivan. Es decir, no hay “lugar para el trabajo” o la navegación, y el intercambio comercial y la producción agrícola se vuelven lentos y peligrosos. En suma, Hobbes observa que el estado de inseguridad es la causa central del atraso de Inglaterra en la formación de una nación moderna. La única forma de remediar este estado de inseguridad constante generada por la constitución de la naturaleza humana egoísta consiste en la creación de un mecanismo político que limite a los hombres en su derecho natural a hacer todo cuanto les sea posible. En efecto, esta limitación no puede provenir de una voluntad externa al hombre mismo, debe surgir entonces de su propia voluntad. Ahora bien, ¿de dónde extrae Hobbes esta necesidad de la voluntad? La respuesta es: de la ley natural (*lex naturalis*). La misma es un precepto o regla general que, basado en la razón natural, le prohíbe a cada ser humano atentar contra sí mismo violando el principio de autoconservación. El argumento de Hobbes nace de la relación que se establece entre el derecho natural y la ley natural. El derecho natural consiste en la libertad del hombre de hacer cuanto pueda. Pero como vimos, esta situación extendida sobre toda la sociedad produce un estado de guerra e inseguridad

⁶ Ibidem, p. 64.

permanentes. Como consecuencia de este hecho, la razón natural manda al hombre a procurar la paz. Dice Hobbes en el capítulo 14 del *Leviatán*:

Es un precepto o regla general de la razón el que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra. La primera parte de esta regla contiene la primera y fundamental ley natural, que es ésta: buscar la paz y mantenerla.⁷

A partir de esta relación entre el deseo natural (que es propio del derecho natural) y la razón natural surge la idea de que para que los hombres encuentren la paz deben renunciar a una parte de su derecho natural. Justamente en este hecho se fundamenta la idea de un contrato entre hombres con el fin de eliminar los peligros que conlleva la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, el cuidado igualmente natural por la conservación se desarrolla hasta tal grado que el temor a la muerte se convierte en el miedo principal que la razón natural procura reducir mediante la concreción de un contrato entre los individuos para satisfacer la necesidad de una vida en comunidad, pero sin los peligros externos o internos de muerte o de miseria. La segunda ley natural ordena al hombre entonces a:

No hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que permitiría a los otros en su trato con él. Porque mientras cada hombre se aferre al derecho de hacer todo lo que le plazca, todos los hombres estarán en una *situación de guerra*. Pero si los demás hombres no renuncian a su derecho, no hay razón para que uno esté obligado a hacerlo, pues ello implicaría el convertirse en una presa para los otros, cosa a la que nadie está obligado. Esto es lo que dice aquella ley del Evangelio: lo que quieres que los otros te hagan a ti, házselo tú a ellos.⁸

Creemos importante detenernos en este punto porque aparece un primer problema teórico en el análisis de la estructura conceptual del contrato, ya que lo que está diciendo Hobbes es por lo menos ambiguo en el sentido siguiente: por un lado, los deseos naturales de los hombres tienden, de acuerdo al derecho natural, a procurar cuanto sea necesario para la autoconservación. Esto responde a una composición mecánica del deseo humano, obedeciendo a leyes causales. Por otro lado, los mandatos de la razón natural, es decir, las leyes que provienen de la razón, actúan necesariamente para contener los deseos naturales como factores de coerción de las leyes mecánico-causales. Entonces, la pregunta que nos hacemos es si la coerción del deseo natural mecánico responde también a normas en su acepción mecánico-causal o no. Si la respuesta es afirmativa, existirían en el hombre a un mismo tiempo dos tipos de causalidades contradictorias; lo cual es absurdo desde un punto de vista lógico. Si la respuesta es negativa, entonces la coerción del deseo natural no proviene de la razón natural en sentido mecánico-causal, sino de un tipo

⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁸ *Ibidem*.

de necesidad que responde a reglas de orden práctico (*phrónesis*); siendo justamente esto lo que Hobbes deseaba evitar explícitamente al formular su concepto de racionalidad calculadora. La respuesta al problema se encuentra en la ambigüedad o equivocidad que alcanza al concepto “ley natural” en la obra de Hobbes. Esto nos hace pensar en lo que Habermas se ha preguntado respecto de la obra del filósofo inglés, a saber:

¿Cómo pueden imponerse los mandatos *iusnaturalistas* en contra de la presión de la naturaleza instintiva humana, presión que continúa confluendo?⁹

Este problema teórico traerá nuevos inconvenientes a la hora de establecer una fundamentación del derecho natural y del orden social, pero esto lo veremos más adelante. Lo importante para esta investigación es mostrar la necesidad del contrato como exigencia indispensable para garantizar la paz, la seguridad y el afianzamiento del bienestar económico de una comunidad.

La constitución del Estado como garante de la paz

La perspectiva teórica de Hobbes tiene múltiples consecuencias, la más notoria es que consolida un planteamiento típicamente moderno en la medida en que no se preocupa ni por las condiciones de una legalidad immanente del microcosmos (*polis*) ni por la imposición de la unidad exterior del *Imperium*, emanada como fuente de un orden universal desde un centro privilegiado hacia la periferia (Imperio), sino por las condiciones “científicas”, “prácticas” que permitan constituir un orden central y exclusivamente “nacional”. También es moderna la forma en que Hobbes plantea la interacción social entre los individuos como una acción contradictoria y competitiva que no se organiza sobre la idea del bien común, sino sobre un sistema de relaciones que surge de la mecánica de los cuerpos sociales. El planteamiento de Hobbes supone que los cuerpos se mueven con una tendencia ilimitada dentro de un espacio limitado (los bienes son escasos), lo cual produce que los cuerpos finalmente choquen entre sí (aparece la confrontación y la discordia) y se vean limitados en su movimiento por la presencia de otros cuerpos. El resultado es obvio, se impone la necesidad de limitar la acción de los individuos a través del pacto o contrato social para que los mismos no se terminen destruyendo entre sí. Hecho que paralizaría al fin y al cabo todo tipo de movimiento. El pacto es el elemento clave en la obtención de la seguridad y la paz que necesita la sociedad. El mismo se crea cuando los individuos deciden libremente transferir una parte de su derecho natural a la persona del soberano. La causa última de esta transferencia de derecho busca constituir las condiciones que garanticen la autoconservación y, por lo tanto, hacer la vida más grata. El temor a la espada pública sería el único miedo aceptable en el nuevo marco del estado moderno. Esta espada pública o poder común se logra sólo a partir de que los individuos confieren al soberano todo su poder “a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O lo que es lo mismo, nombrar a un individuo o a una asamblea de individuos, que representen a todos, y responsabilizarse cada

⁹ J. Habermas, *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 72.

uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten la paz y la seguridad comunes; y consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordancia; **es una verdadera unidad de todos** en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas las acciones. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos *Estado*, en latín *Civitas*".¹⁰ Por lo tanto, el estado es el producto de la resignación de una parte del poder de cada individuo con el objetivo de reencontrarlo amplificado en la representación de una fuerza que brinde el mayor poder de disuasión posible a toda la sociedad. La función del estado es, en consecuencia, garantizar la seguridad externa e interna de la comunidad, es decir, la paz.

Bibliografía

- E. de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- R. Etchegaray, "El problema de la dominación en Maquiavelo, Moro y Hobbes", *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, nº 1, abril, 1996, pp.31-78.
- W. Gadea, *Poder, legitimación y naturaleza humana en la filosofía moderna: una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo hasta Carlos Marx: las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau*, Editado por la Universidad de Huelva, Huelva, 2002.
- J. Habermas, *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987.
- T. Hobbes, *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, J. M. Dunt & Sons LTD, London, 1957.
- M. Korstanje, "El temor en Thomas Hobbes como organizador político. Notas preliminares sobre la paradoja profesional", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV, 2010, pp. 167-186.
- J. Mayer, *Trayectoria del Pensamiento Político*, F.C.E., México, 1961.
- C. Macpherson, *The political theory of the possessive individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, London, 1970.
- C. Mellizo, "Estudio introductorio a la obra de Hobbes" en Hobbes, T. (1996), *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- J. Panea Márquez, "El hombre es, ¿un lobo para el hombre? (Racionalidad Práctica y alteridad en el pensamiento de Thomas Hobbes)", en *Contrastes, Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. IV, 2009, pp. 99-111.
- J. Ribeiro, *A Marca do Leviatão*, Ática, São Paulo, 1978.
- A. Rogow, *Thomas Hobbes, radical in the service of reaction*, Norton & Co., New York, 1986.
- M. Salas, "Hobbes: el estado por adquisición y los límites del poder soberano", *Revista de Filosofía*, Vol. XLII, Número doble 109/110, 2005, pp. 49-57.

¹⁰ T. Hobbes, 1957: p. 89.

