

## HOBBS: EL PORQUÉ Y PARA QUÉ DE LA VIOLENCIA

Paulette Dieterlen\*

UNA IDEA que ha permeado prácticamente a todas las culturas ha sido la creencia de que en los hombres existen dos elementos distintos e irreducibles que los colocan ante la disyuntiva de decidir entre cursos de acciones posibles. Por ejemplo, en Ética se encuentran los actos considerados buenos, virtuosos, racionales y justos, por un lado, y por otro, los malos, viciosos, pasionales e injustos. La explicación del dualismo humano varía en las distintas culturas e incluso entre pensadores de una misma cultura. En la cultura occidental, Platón, Descartes, Kant, sólo para citar algunos nombres, proponen explicaciones notablemente diversas.

En literatura, los *Faustos* de Goethe y Marlowe, *El vizconde demediado* de Calvino y *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson, se han convertido en ejemplos clásicos de la tensión entre el bien y el mal. Partiré del último para introducir el problema del dualismo y para explicar cómo aparece éste en la obra de Hobbes.

El Dr. Jekyll, al descubrir en el espejo la imagen de Mr. Hyde, hace las siguientes reflexiones: "Y, sin embargo, cuando contemplé la fealdad de aquel ídolo en el espejo no sentí repugnancia alguna; antes bien, lo recibí con un impulso de alegría. Aquél era también mi propio ser. Parecía natural y humano. A mis ojos presentaba una imagen más viva del espíritu, parecía más directa y simple que la apariencia imperfecta y compleja que hasta entonces me había acostumbrado a llamar mía".<sup>1</sup> Más adelante afirma:

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y jefa de la División de Estudios de Posgrado de esta Facultad.

<sup>1</sup> Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid, Espasa Calpe, 1965, p. 78. (Colección Austral, 776)

Aquella noche había llegado a la encrucijada fatal. Si yo me hubiese acercado a mi descubrimiento con más noble espíritu; si me hubiera arriesgado al experimento mientras estaba bajo el imperio de santas aspiraciones, todo habría sido distinto, y de esas agónias de muerte y alumbramiento habría surgido como un ángel y no como un demonio. La droga carecía en su acción de discernimiento, no era divina ni diabólica; no hacía sino quebrantar las puertas de la prisión y, como los cautivos de Philippi, lo que estaba dentro escapaba.<sup>2</sup>

[...] Extrañas eran mis circunstancias, si bien los términos de este debate son tan viejos y tan vulgares como el hombre mismo. Alicientes y temores muy semejantes deciden el destino de cualquier tentado y medroso pecador; y ocurrió conmigo, como con la gran mayoría de mis prójimos, que escogí el mejor partido y me hallé luego sin la fuerza necesaria para mantenerme en él.<sup>3</sup>

El caso planteado por Stevenson me sirve para enunciar dos propósitos: primero, distinguir entre una posición moral y otra de carácter natural; segundo, ubicar en la obra de Hobbes una tensión equivalente a la del Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

En los párrafos de Stevenson citados anteriormente nos encontramos con una tensión entre el bien y el mal. Las pasiones que nos llevan al mal salen de su prisión, como los cautivos de Philippi, y no pueden volver a ella; la virtud moral es una capa que oculta, hasta donde es posible, la verdadera naturaleza de los hombres. Hobbes, por su parte, piensa que las pasiones y las aversiones de los hombres son naturales y que las valoraciones morales únicamente tienen sentido en un Estado de derecho. Nos dice: "Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe".<sup>4</sup> También advierte que: "En el estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, es consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar".<sup>5</sup>

Si en Hobbes no existe "naturalmente" en el hombre un conflicto de orden moral puesto que los deseos y las pasiones no son

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 226.

<sup>5</sup> *Idem*.

en sí mismos pecados, es conveniente preguntarnos por qué podemos hablar de un dualismo. Lo que trataré de mostrar es que en la propuesta de Hobbes hay dos tendencias que van en direcciones opuestas: por un lado existe un Mr. Hyde que desea la soledad, y por otro un Dr. Jekyll que necesita la sociedad. Esta dualidad es la que, en última instancia, explica el tránsito del estado de violencia al de derecho, del estado de guerra al de paz, del estado de naturaleza al estado político.

Es importante señalar que la filosofía hobbesiana, en tanto que parte de los deseos individuales para explicar la vida pública, sienta las bases de una de las discusiones más relevantes en la filosofía política contemporánea: la dificultad o posibilidad que tienen las corrientes marcadamente individualistas para explicar las virtudes públicas, así como la dificultad o posibilidad de las doctrinas que parten de la sociedad para respetar los derechos individuales. Los contendientes de estas batallas han sido los pensadores denominados liberales, por un lado, y por el otro, los comunitaristas.

Ahora bien, la tensión entre una posición individualista y una comunitarista se encuentra claramente expresada en el *Leviatán*. Por un lado, Hobbes nos dice:

Los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración [...]<sup>6</sup>

Sin embargo, Hobbes sólo "constata un hecho", no lo valora. Su posición es distinta a la del célebre anarquista norteamericano Henry David Thoreau, de quien se dijo que "nunca encontró una compañía tan acompañable como la soledad".<sup>7</sup> Por el contrario,

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>7</sup> Michael Meyer, "Introduction", en Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*. Londres, Penguin Classics, 1986, p. 7.

nuestro autor es consciente de que la convivencia pacífica es indispensable puesto que sin ella:

[...] no hay lugar para la industria; porque el futuro de la industria es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; y lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre desagradable, brutal y corta.<sup>8</sup>

El dualismo en Hobbes presenta dos vertientes: por un lado existe una condición subjetiva formada por ciertas características de los hombres y, por otro, una objetiva que obedece a una situación que se da en el mundo: la escasez. A su vez, la condición subjetiva se manifiesta en una pasión natural por la soledad y una pasión artificial por la vida social.<sup>9</sup> Llamo artificial a la pasión social porque implica una cierta noción del futuro y, junto a ella, la posibilidad de una estrategia para alcanzarlo. La soledad implica un deseo a corto plazo y la sociedad uno a largo.

Examinemos primero la característica natural de los hombres en Hobbes. Él detecta en los animales dos clases de movimientos; al primero lo denomina vital, comienza con la generación y continúa sin interrupción durante toda la vida. Ejemplos de él son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración y la digestión. Al segundo lo llama voluntario; sus ejemplos son el hablar o el mover cualquiera de nuestros miembros tal y como lo imagina nuestra mente. Los pequeños orígenes del movimiento que se ubican dentro del cuerpo del hombre reciben el nombre de esfuerzos. Los esfuerzos a su vez son causados por los apetitos y deseos. Cuando el esfuerzo se acerca a algo se llama deseo o apetito; por el contrario, cuando se aparta recibe el nombre de aversión. Según Hobbes, las palabras "apetito" y "aversión" proceden del la-

<sup>8</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 225.

<sup>9</sup> Algunos autores consideran que la pasión artificial puede interpretarse como una acción racional. El conflicto puede verse como un conflicto entre dos clases de pasiones o como entre pasiones y razón.

tín, y ambas significan movimiento: uno de acercamiento, el otro de retirada.<sup>10</sup> De estos movimientos se derivan ciertos conceptos aparentemente morales, ya que: "Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres".<sup>11</sup> A continuación nos explica Hobbes cómo el ejercicio de los apetitos y las aversiones subjetivas es la causa del estado de violencia.

Los hombres riñen porque tienen dos apetitos y una aversión. Los dos primeros son la competencia y la gloria; el último es la inseguridad. Nos dice Hobbes:

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competencia; segundo, inseguridad; tercero, gloria. El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por inseguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.<sup>12</sup>

La inseguridad surge del miedo, ya que, según Hobbes, la aversión, unida a la creencia de daño por parte del objeto, es temor.<sup>13</sup> En este caso el objeto es el ejercicio de las pasiones y las aversiones de los otros.

En la actualidad, este argumento ha sido defendido por Robert Nozick,<sup>14</sup> quien nos explica que los hombres nos podemos organizar en prácticamente todas las esferas de la vida, sin necesidad del Estado, salvo en lo que se refiere a la seguridad. Para mostrarnos dicha idea plantea la posibilidad de que existan asociaciones protectoras y asociaciones protectoras dominantes en las que los individuos buscarían formas de defensa alternativas al Estado. Las asociaciones protectoras entrarían en conflicto puesto que no

<sup>10</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>14</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. Oxford, Blackwell, 1980, pp. 12-25.

podrían ser parciales cuando se tratara de conflicto entre dos de sus miembros. Por otro lado, si una asociación ganara la mayoría de las disputas, los miembros de la asociación perdedora se pasarían a ella, dando origen a la asociación protectora dominante. El problema con ésta es que al dar protección únicamente a sus miembros ocasionaría que aquellos que no lo fueran quedaran desprotegidos. Como la seguridad de todos los ciudadanos es indispensable para el funcionamiento adecuado de la sociedad es necesario el Estado vigilante, el único que ofrece seguridad a todos los miembros de la sociedad.

La explicación del estado de violencia que se genera por las pasiones artificiales se manifiesta en la presencia o ausencia de una conducta cooperativa entre los hombres. Como vimos anteriormente, Hobbes es consciente de que hay situaciones que requieren de la ayuda mutua entre las personas. Si ésta no se logra, la situación de los hombres empeorará, y tal y como mencionamos arriba no puede haber ni cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ...ni sociedad, ni artes, etcétera. Algunos autores contemporáneos<sup>15</sup> consideran a Hobbes como el precursor de la teoría de la elección racional. El problema se plantea no como exceso de pasiones o aversiones sino como problema de racionalidad.<sup>16</sup> Cada uno de los individuos considera que los bienes públicos representan ganancias y la cooperación implica un costo; por lo tanto los individuos ordenarán sus preferencias de la siguiente manera: primero, que se obtenga el bien público sin que yo haya cooperado; segundo, que se dé con mi cooperación; tercero, que no se dé el bien público y yo no haya cooperado; cuarto que no se dé el bien público y yo haya cooperado. Debido al postulado de la individualidad, no hay garantía de que todos los individuos cooperarán; por ello, lo más seguro es no pagar el costo de la conducta social. De esta manera, mientras no haya un poder coercitivo que imponga costos a la conducta no cooperativa, los bienes públicos nunca se obtendrán. Por otra parte, es importante hacer notar que

<sup>15</sup> Martin Hollis, "Rational Man and the Social Science", en Ross Harrison, ed., *Rational Action*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-17; David Gauthier, *La moral por acuerdo*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 418.

<sup>16</sup> Ver la nota 9.

no puede haber acuerdo entre los hombres, si sólo se expresan verbalmente. Las promesas, los pactos, los contratos expresados mediante palabras carecen totalmente de fuerza. Recordemos el célebre *dictum* hobbesiano "Convenants, without the sword, are but words", es decir, sin la espada todo se queda en palabras. El autor del *Leviatán* nos dice:

Siendo la fuerza de las palabras demasiado débil para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, no hay en la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son, o un temor a las consecuencias de faltar a su palabra, o una gloria y orgullo en parecer no necesitar faltar a ella. Esta última es una generosidad que se encuentra demasiado raramente para ser supuesta, especialmente en los que persiguen prosperidad, mando o placer sensual que forman la mayor parte de la humanidad.<sup>17</sup>

Si no existe un sistema que imponga costos a la conducta no cooperativa, los individuos no lograrán satisfacer un cierto nivel de bienestar; por ello, la condición objetiva que explicaremos a continuación se hace aún más severa.

Como vimos, la condición subjetiva del hombre, formada por sus pasiones naturales y artificiales, constituye una razón necesaria, pero no suficiente, para que surja el estado de violencia. De esta manera es indispensable incluir una condición objetiva que es la escasez. Como los bienes son escasos los hombres tratarán de apropiárselos, generando una situación de conflicto. Cada ser humano, al tener un apetito de posesión, querrá más de lo que desea, razón por la cual en el estado de naturaleza será imposible encontrar criterios distributivos y por consiguiente lograr un reparto equitativo de las propiedades. Hobbes, a diferencia de Locke, no encuentra una fórmula para legitimar la propiedad privada en el estado de naturaleza, ya que cada quien es propietario de lo que pueda conseguir haciendo uso de su fuerza o su habilidad. Si no puede haber criterios de distribución se pierde la distinción entre lo mío y lo tuyo, y por lo tanto, algo pertenece a alguien mientras lo pueda tomar y conservar. Nuestro autor afirma: "La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardi-

<sup>17</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 238.

nales: la justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente... son cualidades relativas a los hombres en sociedad no en soledad".<sup>18</sup>

Lo que es digno de mencionar es que el miedo es la aversión que permea la obra de Hobbes. "Naturalmente" se manifiesta por la creencia en la inseguridad. Nos dice el autor:

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en el espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.<sup>19</sup>

"Artificialmente" el miedo está unido al costo que se paga por la conducta no cooperativa; es decir, el temor al poder de aquellos hombres a quienes el incumplimiento de los pactos ofendería.

Finalmente, el temor se incrementa por la condición objetiva de escasez que enfrentan los hombres puesto que no pueden gozar, sin amenaza, de lo que creen que les corresponde.

Como ha señalado Remo Bodei,

[...] el miedo que tradicionalmente había sido considerado como el fundamento de los regímenes despóticos, desde el *phobos* atribuido por los griegos a los orientales, cuyos soberanos trataban a sus súbditos como esclavos, hasta la *crainte* que Montesquieu veía como dominante en su tiempo en el imperio otomano o en Persia, es en Hobbes una característica ineludible de todo régimen, cuando es ejercida en el ámbito de la ley o del arbitrio del soberano, así como de la anarquía, cuando se transforma en terror amplio.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>20</sup> Remo Bodei, *Una geometría de las pasiones*. Barcelona, Muchnik, 1995, p. 117.



Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que en Hobbes el miedo, a diferencia del *phobos* y la *crainte* que suponen una relación de subordinación, está íntimamente ligado al concepto de igualdad. Esta relación tal vez constituya la contribución más importante de su filosofía política. Hannah Arendt destaca esta interpretación cuando afirma:

Hobbes es el único filósofo político en cuyo trabajo la muerte, en forma violenta, juega un rol crucial. Pero no es la igualdad ante la muerte lo que es decisivo para Hobbes; es la igualdad del miedo que resulta de la habilidad igualitaria para matar que todo hombre posee en el estado de naturaleza para que los hombres se amaren en un bienestar común.<sup>21</sup>

Me parece tan importante esta idea que me atrevería a afirmar que es la igualdad para hacer daño lo que distingue a la violencia del poder ilegítimo. La violencia es igualitaria porque nos coloca a todos de la misma manera ante el peligro; las relaciones son simétricas; no distingue entre grupos sociales, sexo, raza, edad o religión. El estado de violencia es aquel en el que yo veo siempre en el otro un posible agresor y descubro en mí la capacidad de agredir a otros.

Una prueba de que en el pensamiento hobbesiano la violencia está íntimamente ligada al concepto de igualdad se encuentra en los siguientes párrafos del *Leviatán*:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque puedan encontrarse a veces 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 así reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque 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 encuentran en el mismo peligro que él.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *On Violence*. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 68.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 222.

Nuestro autor nos dice:

[...] pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos; pues ven su propia inteligencia a mano, y la de otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en este punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado. 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; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero... No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza y astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de los límites modestos, no incrementan su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva.<sup>23</sup>

Es de sobra conocido que para Hobbes la única situación posible para salir del estado de violencia permanente es la creación del Estado, de ese monstruo artificial que, por una parte, controla las pasiones y, por otra, impone costos a la conducta no coopera-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 224.

tiva. Es el Estado el que, mediante la espada, logra que se cumplan las palabras. Nos dice Hobbes:

[...] de esta manera se llega a crear ese gran Leviatán — comunidad o Estado, *Civitas* en latín — artificialmente, y no es otra cosa que un hombre artificial, de mayor fuerza y tamaño que el natural, cuya protección y defensa le incumbe. En él, la soberanía constituye su alma artificial, que como tal alma, comunica a todo el cuerpo movimiento y vida; los magistrados y otros funcionarios de la justicia y la administración son sus miembros artificiales; las recompensas y penas que arrancan de la misma soberanía y mueven cada miembro y articulación a hacer lo suyo, vienen a ser como los nervios en el organismo humano; la fuerza es producida por el bienestar y la abundancia de cada miembro; *salus populi*, el bien público, significa su propio destino... Finalmente, los acuerdos y contratos por los que casi todas las partes de este cuerpo vienen a ser creadas, juntadas y armonizadas, se parecen al *Fiat*, o hagamos al hombre, de la creación.<sup>24</sup>

La creación del Estado nos ayuda a moldear nuestras pasiones y aversiones y nos impide actuar de acuerdo con un criterio de racionalidad basado, exclusivamente, en una idea de costo y beneficio que impide la vida social. Siguiendo una idea de Jon Elster, el Estado funciona como el mástil al cual pide Ulises ser amarrado para no sucumbir ante la tentación del canto de las sirenas.<sup>25</sup>

Sólo el Estado garantiza la consecución de los bienes públicos, del comercio, de la agricultura, de las artes. Impone sanciones a quienes se alejen de él; sobre todo garantiza la seguridad desvaneciendo el miedo producto de la habilidad para matar que tiene todo hombre en el estado de naturaleza; además, su tarea esencial consiste en garantizar la igualdad ante la ley.

Es obligación del monstruo artificial que la justicia se extienda por igual a todas las capas del pueblo, esto es, que lo mismo ricos y poderosos que pobres y desvalidos reciban lo suyo justamente cuando sufran alguna injusticia; de tal manera que los grandes no puedan contar con mayores probabilidades de impunidad al co-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>25</sup> Cf. Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudio sobre racionalidad e irracionalidad*. México, FCE, 1989.

meter una violencia, difamación u otra ofensa cualquiera contra un individuo de clases inferiores, que aquellas con las que podría contar éste en caso contrario.<sup>26</sup>

Sin embargo, así como el Dr. Jekyll es consciente de que aun cuando escojamos el mejor partido no tenemos fuerzas necesarias para mantenernos en él, Hobbes tampoco es muy optimista en cuanto al estado de paz. Recordemos que para él la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición hacia ella. Por eso, igual que la enfermedad, la amenaza de desarticulación del cuerpo político siempre está vigente. Así, nos dice:

[...] hay a veces en una república una dolencia que se asemeja a la pleuresía, y se produce cuando, saliéndose de su curso debido, el tesoro de la república se concentra con excesiva abundancia en unos pocos hombres privados mediante monopolios o haciendas venidas de los ingresos públicos, tal como el cuerpo en una pleuresía cría en la membrana del pecho una inflamación acompañada de fiebre y dolorosas punzadas.<sup>27</sup>

Para conservar la salud del Estado es indispensable volver a tomar seriamente el concepto de igualdad, ya que ésta representa la condición indispensable para la conservación de la vida pública. Si la igualdad ante el peligro explica la situación de violencia, la igualdad ante la ley debe garantizar una situación de paz.

Podríamos, indiscutiblemente, hacer una serie de críticas al pensamiento hobbesiano. Quizá nos parezca que, en su afán por la seguridad, los súbditos ceden muchas de sus libertades; quizá su definición de libertad como ausencia de impedimentos externos nos parezca demasiado pobre. Sin embargo, me parece que su mayor legado consiste en unir el concepto de violencia con el de igualdad. Recordemos que ésta es la igualdad del miedo, que resulta de la habilidad igualitaria para matar que todo hombre posee en el estado de naturaleza, lo que obliga a los hombres a buscar, por medio del Estado, un bienestar común. Una vez que asumimos la obediencia a un orden legal, ésta, también, debe ser

<sup>26</sup> Ferdinand Tönnies, *Hobbes*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 261.

<sup>27</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 405.

igualitaria, ya que la ausencia de reglas claras del juego en materia legal, la falta de seguridad y las desigualdades económicas, nos acercan paulatinamente al estado de violencia del que creíamos haber salido.

Afirma Hobbes: "para que los hombres conserven la paz del Estado es necesario que se preserve la igualdad a la que están sometidos, por tratarse de una ley natural, lo mismo el soberano que el último miembro de la comunidad". Y en cuanto a la violencia, a opresiones y ofensas de los "grandes", su rango, en lugar de ser una circunstancia atenuante, lo es agravante, ya que son los que menos necesidad tienen de semejantes acciones. Las consecuencias de una parcialidad a favor de los grandes se convierten en impunidad. La impunidad trae consigo insolencia; ésta, odio, y el odio, encarnizado empeño para desarraigar toda grandeza opresora y afrentosa, aunque sea a costa del cuerpo político".<sup>28</sup>

Muchos jefes de Estado y estrategas dicen haber leído (más que comprendido) la filosofía política de Maquiavelo. Es extraño que no le hayan hecho caso a Hobbes. Quizá un buen consejo para algunos políticos es que se acerquen a la obra de este pensador. El estado de naturaleza que él describe no se ve tan lejano mientras sigamos en el estado de inseguridad y de desigualdad política y económica.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 261.