

HOBBS Y LA SOCIEDAD MODERNA: UNA ESTILIZACIÓN DEL INDIVIDUO MERCANTIL

*por Ezequiel Matías Lorenzo**

I. Introducción

En el estudio preliminar de “El nacimiento del estado”, Ostrensky señala que Hobbes critica a los teólogos que extraen pasajes con el fin de confirmar sus propias creencias e intereses. Sostiene, justamente, que el objetivo metodológico de Skinner es recomponer los problemas de los que se ocupó cada autor, en qué contexto, por qué razón, a qué público se dirigía. Es decir, de lo que se trata la historia del pensamiento en estos términos, es de entender al autor por lo que realmente quiso decir, tratando de describir lo que dijo en su obra y en su contexto. En términos de Piqué (2017), esta tarea la podemos llamar “exégesis”. En contraposición, la palabra “eiségesis” (de la que Hobbes acusa a los teólogos) fue utilizada por lo general de forma peyorativa para referir a aquellos que hacen decir al autor lo que uno quiere decir. Pero puede reconstruirse dicho concepto como el trabajo de explicar de qué modo se integra lo que un autor dijo en un campo más general de conocimiento.

Siguiendo a Piqué, ni una “exégesis pura” ni una “eiségesis pura” tienen sentido. La primera sería una transcripción textual de la obra del autor, mientras que la segunda sería una pura interpretación que no se remita a entender o estudiar seriamente al autor y a sus problemas.

Dicho esto, de forma quizás contraria a la intención metodológica de Skinner, en este trabajo no sólo nos proponemos realizar una relectura y una

* Becario Doctoral UBACYT (CEPLAD-FCE-UBA). Cursando el doctorado de la Universidad de Buenos Aires con orientación en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Licenciado en Economía (FCE-UBA). Docente auxiliar de Historia del Pensamiento Económico (FCE-UBA), Argentina. E-mail: ezelozeno1496@gmail.com.

reexposición de la obra de Thomas Hobbes (en sus propios términos), sino también, una reinterpretación desde un campo general de conocimientos, que para nosotros será la historia del pensamiento económico.

Esta exposición y reinterpretación estará mediada por las siguientes dos hipótesis:

- 1) En un contexto de secularización de la política, de la realidad y del conocimiento, en el que la religión empieza a perder vigencia como garantía de la viabilidad moral, los autores de la filosofía política como Hobbes se están preguntando cuál es el fundamento que garantiza la viabilidad de esta moderna sociedad.
- 2) Hobbes en su estado de naturaleza está realizando una estilización de un individuo que es específicamente mercantil.

El trabajo en sí mismo tiene como objetivo particular desarrollar y mostrar la validez de estas hipótesis. ¿Por qué se torna relevante la pregunta sobre la viabilidad de la sociedad moderna? ¿Qué entendemos por un individuo mercantil? ¿Cuáles son sus características específicas? ¿En qué medida estas quedan estilizadas en el hombre del estado de naturaleza hobbesiano? Estas son algunas de las preguntas que nos guiarán en la elaboración de nuestro trabajo.

Para avanzar de forma ordenada, dividiremos el trabajo en las siguientes cuatro secciones. En la primera sección, analizaremos el contexto histórico y filosófico en el que Hobbes escribe su obra. Trataremos de entender las transformaciones en la forma de pensamiento y en la concepción de la realidad que se vienen gestando y de las que Hobbes forma parte; así como también la relación de estos “cambios de mentalidad” que se generan a partir de la expansión del comercio. Además, mencionaremos brevemente la coyuntura política en la que escribe Hobbes y cuál era el objetivo de su obra. En la segunda sección intentaremos justificar nuestra primera hipótesis, mostrando cómo la obra de Hobbes puede ser reinterpretada como una búsqueda del fundamento de la viabilidad de la sociedad moderna en el contexto histórico descrito en la sección anterior. En la tercera sección intentaremos exponer lo más sistemáticamente posible cómo se da en Hobbes la transición del estado de naturaleza al gobierno civil. Veremos cómo Hobbes parte de una visión “natural” del hombre que es libre e igual al resto, pero que sus pasiones y deseos lo llevan a buscar insaciamente

poder para lograr imponerse y satisfacer sus necesidades, derivando en la famosa guerra de todos contra todos y en la necesaria constitución de un gobierno. Por último, en la cuarta sección, trataremos de reconstruir retrospectivamente los aportes de Hobbes desde el estudio de la historia del pensamiento económico, comentando cómo entendemos que Hobbes estiliza al individuo mercantil en el estado de naturaleza, se pregunta por la viabilidad de la sociedad moderna, y en su intento de respuesta, anticipa la escisión de esta en Sociedad Civil y Estado Moderno constituyendo las bases fundamentales para el desarrollo de las ciencias económicas y políticas como disciplinas autónomas.

II. Contexto histórico y filosófico previo a la obra de Hobbes

Para entender cabalmente el momento histórico en el que está escribiendo Hobbes en términos amplios y generales, basaremos la primera parte de esta sección en Romero (1987), quien muestra cómo del siglo XI en adelante, lenta pero ininterrumpidamente, de la mano de una expansión del comercio y la consolidación de una nueva clase, en Europa se produce una transición de una mentalidad cristiano-feudal a un nuevo tipo de mentalidad burguesa. Veremos cómo, en la transición progresiva entre estas dos mentalidades, se pone en juego una nueva imagen de la realidad, una nueva imagen del hombre, y la búsqueda de un nuevo fundamento del poder.

La mentalidad cristiano-feudal explicaba coherentemente un mundo estable y rígido. La estructura socioeconómica es estática y dual: unos trabajan para mantener a quienes no lo hacen. La vida histórica misma no es concebida como tal, no hay cambio sino una perduración permanente del momento que se vive. En este marco, al hombre se lo considera sólo en relación con el todo, en palabras de Romero (1987: 89): “El hombre es ante todo miembro del conjunto social, del cuerpo social, y sólo luego un individuo. Primero está el todo y después la parte. El todo es el cuerpo social, con su ordenamiento jurídico, y el individuo sólo vale dentro de su dependencia”. La realidad, por su parte, estaba permanentemente mediada por una irrealidad, fundada en la trascendencia, lo que implica que todo nexo causal estaba explicado en última instancia por lo sobrenatural, por Dios.

Esta imagen de la realidad se encuentra respaldada por una teoría del poder que ofrece un fundamento absoluto a toda la estructura señorial,

que se justifica de forma divina y que, asegura la estabilidad política: “todo el que posee poder tiene derecho a poseerlo, porque Dios quiere que lo tenga. En consecuencia, su poder debe ser referido a la divinidad, de manera tal que la insurrección es pecado. Esta concepción tiene gran fuerza porque resuelve el problema fundamental del origen del poder y porque le asegura un fundamento estable” (Romero 1982: 98).

En contraposición, la nueva mentalidad burguesa forma una nueva imagen del hombre y de la realidad, empezando a romper los vínculos con la filosofía previa tradicional. Si bien no se niega la existencia de Dios, este aparece en todo caso como el demiurgo, el creador de todo. A partir de ese momento queda conformada la Naturaleza, que tiene sus propias leyes que gobiernan al hombre y al mundo:

Significativamente, la Naturaleza empieza a escribirse con mayúscula, se la hipostasia y se la transforma en un ente con existencia propia: Dios la creó, pero ahora la Naturaleza tiene sus propias leyes, convirtiéndose en un intermediario suyo. (...) Esta naturaleza gobierna el mundo profano, que funciona como un sistema mecánico, totalmente desligado de cualquier idea moral o trascendente. Todo el pensamiento burgués es, en su línea central, mecanicista (Romero 1982: 40).

La Naturaleza así concebida constituye la nueva realidad para la mentalidad burguesa. La diferencia sustancial es que se la puede conocer y explicar, justamente, por medio de la experiencia y la razón. Por consiguiente, estos dos elementos deberán constituirse como el nuevo fundamento del conocimiento en la sociedad naciente.

De la misma forma, la concepción del hombre se verá transformada radicalmente en el marco de la mentalidad burguesa. El cimiento sobre el cual se constituye la sociedad es el individuo. Primero está él, y luego la sociedad, que es una suma de individuos. Estos aprenden a desprenderse de los vínculos de dependencia, y se lanzan a una aventura personal como pequeños comerciantes que buscan el ascenso socioeconómico. Es un período histórico de una expansión comercial acelerada, llevada a cabo por los individuos que conforman esta nueva clase social: la burguesía. De esta forma, la sociedad moderna que está en proceso de conformación se configura con un rasgo distintivo fundamental: la generalización de la relación

mercantil como forma de relación social. Nótese que la relación mercantil así comprendida, se caracteriza por ser un vínculo que se da entre hombres libres e iguales que se vinculan comercialmente de forma indirecta y efímera, pero al mismo tiempo, universal, ya que su mercancía no está dirigida a nadie en particular, sino a toda la humanidad¹.

Volviendo sobre la cuestión de la nueva concepción de la realidad para pasar al ámbito político, y siguiendo a (Strauss 1989), Maquiavelo puede ser considerado como uno de los primeros pensadores políticos modernos. Para él, de lo que se trata, es de estudiar la cosa en sí misma, la realidad política de la cosa. “Maquiavelo opone al idealismo de la filosofía política tradicional un enfoque realista de las cosas políticas” (Strauss 1989: 83). Rechaza la tradición teológica que venimos describiendo, e intenta comprender todo partiendo de lo que es y no por lo que debería ser en una perfección imaginaria: “Se debe empezar por cómo viven, de hecho, los hombres; se debe apuntar más bajo” (Strauss 1989: 84). En esta misma línea, Sanz Agüero (en el estudio preliminar de *El Príncipe*, 1985) reconoce que el mérito de Maquiavelo radica en haber desterrado la moral de la política, ya que sienta la reflexión política sobre la naturaleza del Estado, sobre sus propias leyes específicas.

Sin embargo, como señala Cassirer (1946: 166), tras Maquiavelo: “El mundo político ha perdido su conexión no sólo con la religión o la metafísica, sino también con todas las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. Se encuentra solo, en un espacio vacío”. Esto implica necesariamente repensar el fundamento del poder político. La religión y la moral cristiana ya no son garantía de la estabilidad del poder, que debe justificarse por medio de la razón. Creemos que, exactamente en este sentido, podemos entender cabalmente la obra de Hobbes. Su objetivo principal es el de “asentar el poder civil sobre sólidos cimientos” (Bobbio y Bovero 1986: 159), y para salvar la autoridad real, la única manera era: “separarla por completo de la religión, es decir, hacerla plenamente soberana de ésta” (Manent 1987: 58).

¹ Para un análisis más profundo y pormenorizado de la particularidad histórica de la sociedad moderna puede consultarse Levín (2010) y Cazenave et al. (2017). Allí, por ejemplo, se sostiene que: “La premisa histórica de la EP (Economía Política) es la fragmentación de la sociedad hasta el homo mercator individual, socialmente aislado excepto por este vínculo impersonal, voluntario, evanescente y universal” (Cazenave et al. 2017: 5).

Hobbes aparece entonces como un continuador de Maquiavelo, en términos de que se propone romper con toda filosofía política anterior para encontrar una solución al problema político fundamental sobre la buena organización del Estado que no esté mediada por la moral cristiana. La diferencia es que, para lograrlo, restituye la ley natural, ya no como un mandato externo al hombre, sino como normas que son alcanzadas por la razón y que tienen como principio el derecho a la propia conservación. En efecto, si bien Hobbes, al igual que Maquiavelo, estudia la realidad política según su propia naturaleza, la principal diferencia es el lugar central que le otorga a la razón en la búsqueda del fundamento del poder. Esta imagen de Hobbes como un “decido racionalista” en el contexto histórico que venimos describiendo es bien representada por Cassirer (1968: 195):

Eran todos ellos (los pensadores del siglo XVII) decididos racionalistas. Tenían una fe casi ilimitada en el poder de la razón humana. A este respecto, no existe apenas diferencia entre las diversas escuelas filosóficas. Hobbes y Hugo Grocio son los dos polos opuestos del pensamiento político del siglo XVII. Disienten en sus respectivos supuestos teóricos, lo mismo que en sus exigencias políticas. Y, no obstante, piensan y argumentan del mismo modo. Su método no es histórico y psicológico, sino analítico y deductivo. Sus principios políticos los derivan de la naturaleza del hombre y de la naturaleza del estado”.

En suma, podemos considerar a Hobbes como uno de los máximos exponentes de una mentalidad moderna en formación, que parte de una nueva imagen de la realidad que debe ser explicada por medio de la razón, de una nueva imagen del hombre que es esencialmente un individuo aislado con derecho a la autoconservación, y de la búsqueda de un nuevo fundamento profano del poder político.

Por último, antes de pasar a la siguiente sección, vale la pena al menos mencionar mínimamente la coyuntura política en la que Hobbes escribe. *Elementos del derecho natural y político* es publicado en 1641, *De Cive* en 1642, *Leviatán* en 1651, y *De Corpore* en 1655. En esta época, Inglaterra atravesaba una guerra civil sin precedentes, que, si bien tenía como trasfondo una batalla religiosa, lo que estaba en permanente disputa era el poder político. Tal es así, que entre 1642 y 1688 Inglaterra cambiaría al

menos cuatro veces su forma de gobierno, pasando de una monarquía absoluta, al protectorado de Cromwell que proponía ser una república, a la restauración de la monarquía, y finalmente, la conocida Revolución Gloriosa que establece una monarquía parlamentaria.

En este contexto y en el marco de los antecedentes filosóficos que venimos relatando, resulta lógico que Hobbes se encuentre en la búsqueda de un fundamento racional del poder político, que garantice la estabilidad de la sociedad en formación y no nos retrotraiga a un estado de naturaleza, ya que “el estado de naturaleza que Hobbes tiene siempre en mente y que describe como guerra de todos contra todos es en realidad la guerra civil que ha asolado su propio país (Bobbio 1991: 69).

III. En búsqueda del fundamento de la viabilidad de la sociedad moderna

Sintetizando los principales aportes que queremos retomar de la sección anterior, el siglo XVII en general y Hobbes en particular, trabaja en un contexto histórico filosófico en el que:

- Se pierde la religión como fundamento que garantiza la viabilidad moral y la estabilidad política de la sociedad.
- El conocimiento de la realidad comienza a fundamentarse en la razón que se asume puede penetrar en la naturaleza misma de las cosas.
- La sociedad comienza a ser concebida como un conjunto de individuos. El individuo es el elemento central, y tienen derecho a buscar su autoconservación, su propio beneficio, en el marco de la generalización de la relación mercantil como forma de relación social.

En este contexto, Romero (1987: 115) señala hábilmente cómo la nueva moral secularizada es débil comparada con la solidez del fundamento moral de la religión:

En el contexto de esta moral secularizada, histórica, nacida del vínculo y que no conoce más fundamento que el consentimiento

del grupo social, se percibe la debilidad de su fundamento, sobre todo al ser medida con la solidez del fundamento religioso. Una comunidad acepta que, para ella, una norma es inviolable y es capaz de sancionar de distintas maneras al que la transgrede. El fundamento de esta norma es el consenso misterioso, que hace que todos consientan de común y tácito acuerdo en defenderlo. Pero, medido con la vara de lo sagrado, éste es un fundamento débil. Aparece entonces el intento de buscar una racionalización del fundamento.

Como anticipábamos en la introducción, es en este contexto en el que creemos que la obra de Hobbes puede ser reinterpretada como una pregunta acerca de la viabilidad de la sociedad moderna. Con esta expresión, nos referimos a que Hobbes, al estar buscando el fundamento racional del poder, lo que se propone es encontrar la organización política necesaria que garantice el desarrollo de la moderna sociedad de forma estable y perdurable, y acorde a sus propias premisas.

Sostenemos que esta es una pregunta central que aún hoy debe ser sistemáticamente trabajada y posiblemente de forma más acuciente que nunca. ¿Qué garantiza que una sociedad de individuos libres, iguales, egoístas y librados a sus propias pasiones es viable? ¿O acaso está en peligro la civilización en la que vivimos? ¿Cómo debe conformarse la organización política de la sociedad para alcanzar la aspiración de nuestro tiempo?

En función del trabajo realizado en la sección anterior, entendemos que Hobbes debe comenzar esa búsqueda necesariamente en la naturaleza del hombre. Siguiendo a Romero (2014), si bien sigue existiendo una explicación religiosa de la naturaleza humana tanto en Hobbes como en prácticamente todos los autores de filosofía política de la época, se considera que el hombre fue creado con ciertas inclinaciones y predisposiciones, y es función de ella que se debe buscar la mejor forma de gobernarse cuando se halla en sociedad.

Sólo por si hiciera falta aclarar, este enfoque que parte de un presunto estado de naturaleza no debe concebirse bajo ningún punto de vista como un momento histórico de la sociedad. El estado de naturaleza hobbesiano es un ejercicio racional justamente, en función de comprender esas inclinaciones naturales de los hombres que nos permitirían entender la mejor forma de gobernarse en sociedad. Como resume Cassirer (1968: 206): “Cuando Hobbes describe la transición del estado natural al estado social,

lo que le importa no es el origen empírico del estado. La cuestión que se debate no es la historia, sino la validez del orden social y político”.

Veremos entonces en la siguiente sección cómo Hobbes parte de su afamado “estado de naturaleza” y cuáles eran, según él, las características naturales del hombre, para reconstruir el camino que recorre tratando de mostrar racionalmente la necesidad de constituir un poder soberano. Esto nos permitirá, en una lectura retrospectiva entender que ese “hombre natural” es en realidad una estilización de un hombre históricamente específico: el individuo mercantil moderno.

IV. Del estado de naturaleza hobbesiano a la constitución del gobierno civil

Como intentamos justificar previamente, podría sostenerse que Hobbes está buscando el fundamento profano del orden político. En su concepción, todo conocimiento debe desarrollarse estableciéndose un conjunto de definiciones a partir de las cuales se pueda razonar deductivamente para encontrar verdades incuestionables (véase Hobbes 2010). Justamente en relación con lo planteado en el contexto histórico, consideramos sumamente interesante el lugar central que toma la razón en Hobbes, ya que incluso las leyes de la naturaleza no son otras que aquellas que dicta la razón en función de fin determinado, que para Hobbes es la paz: “La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza” (Hobbes 2021: 112). La naturaleza en este sentido aparece no sólo como un ente penetrable por la razón, sino también concebida gracias a ella.

Adentrémonos entonces definitivamente en cuál es ese estado de naturaleza sobre el que Hobbes va a razonar para comprender las características naturales del hombre. Podemos sostener que una de las mayores particularidades del estado de naturaleza hobbesiano es la libertad y la igualdad de los individuos:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento

que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno puede reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (Hobbes 2021: 108).

Observamos que la igualdad de los hombres surge de su capacidad de hacerse daño mutuamente. En este estado, el derecho natural de cada uno de estos individuos es la libertad para usar todos sus medios, todo su poder, para la conservación de su propia vida. Esta es la primera definición de libertad para Hobbes: la ausencia de impedimentos externos que reduzcan nuestro poder para hacer lo que queramos.

Siguiendo sus palabras, en el estado de naturaleza no hay ninguna diferencia sustancial entre distintos hombres por la cual pueda justificarse que uno tenga algo que el otro no. Es en este sentido puede decirse que: “La Naturaleza ha dado a cada uno el derecho a todo” (Hobbes 1928: 47, traducción propia). Sin embargo, este derecho de todos los hombres a todas las cosas no puede cumplirse ni efectivizarse nunca en el estado de naturaleza, ya que ninguno puede disfrutar de las cosas a las que tiene derecho más de un hombre:

Todo hombre por naturaleza tiene derecho a todas las cosas, es decir, a hacer lo que quiera y a quien quiera, a poseer, usar y disfrutar de todas las cosas que quiera y pueda. (...). Pero ese derecho de todos los hombres a todas las cosas, en efecto, no es mejor que si ningún hombre tuviera derecho a nada. Porque de poco sirve el derecho que tiene un hombre, cuando otro tan fuerte, o más fuerte que él, tiene derecho a lo mismo (Hobbes 1928: 41, traducción propia).

Tal es así que desear vivir en este estado, en el que se cumpla la libertad y el derecho de todos a todo, es, para Hobbes, una contradicción en sí misma. En palabras de Biral (1998: 61), es un derecho completamente inútil, pues determina una situación que no es mejor que la de si nadie tuviera derecho a nada.

Es importante notar que partir de la libertad y la igualdad de los hombres supone una visión necesariamente “individualista” de la naturaleza humana. Veremos las repercusiones que tuvo este aspecto en comentaristas posteriores en la siguiente sección, pero nos interesa detenernos en la

siguiente consecuencia de este aspecto hobbesiano: más allá de la definición de libertad que da Hobbes tal y como la vimos en los párrafos anteriores, el individualismo que se encuentra en la base de su sistema también implica que ese hombre natural es libre de ataduras y de relaciones de dependencia con otros hombres. Es un hombre aislado, sin vínculos o lazos personales.

Por otra parte, resulta fundamental destacar otra característica que Hobbes atribuye al hombre en el estado de naturaleza y que se desprende de la postura individualista que señalábamos previamente: el egoísmo. Para Hobbes, el individuo siempre busca, simplemente, su conservación y su felicidad. Pero esa felicidad no reside en un propósito final ni en un bien supremo, sino que es un progreso de deseos presentes y futuros que intentamos satisfacer. “Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz” (Hobbes 2021: 90), y “todas las acciones voluntarias del hombre tienden al beneficio del mismo” (Hobbes 2021: 124). De esta forma, para Hobbes lo único que moviliza al hombre es la búsqueda de su propia felicidad.

En este aspecto se abre la puerta a una cuestión no menor, que es el conocimiento que podemos tener sobre el futuro. La búsqueda de la felicidad es una competencia sin fin, en la que buscamos asegurar para siempre la satisfacción de nuestro deseo futuro. Pero el deseo es infinito, por lo que la búsqueda también lo es. Esto hace que el ser humano anhele conocer el futuro, aunque nunca lo logre. Sólo se puede conocer condicionalmente, a partir de la construcción de un sistema de causalidades racionales. Entre la imposibilidad de conocer el futuro, y la necesidad de asegurar nuestra felicidad, nace la búsqueda de ser reconocido por otros para que estos actúen como queramos o nos convenga. El reconocimiento intersubjetivo en este caso, se da gracias a que el individuo busca aumentar su control sobre el futuro, usando al otro como un medio, como algo que podrá usar para satisfacer sus deseos.

Nótese el vínculo que existe entre esta búsqueda de controlar al otro como un medio y la definición de poder en Hobbes: “El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (Hobbes 2021: 82). Para Hobbes, en estos términos, tener siervos, tener amigos, y tener riqueza, es tener poder.

Es de esa misma necesidad de asegurar nuestra felicidad futura que surge el afán de poder absolutamente ilimitado: “De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes 2021: 90). La causa de este afán es que ningún hombre puede asegurar su poder y los fundamentos de su bienestar actual sino es adquiriendo nuevos poderes. Esto lo anticipaba Hobbes en los “Elementos del derecho natural y político”, y ya en ese entonces su conclusión era que, en la búsqueda de satisfacer nuestro apetito presente y futuro, ningún poder es suficiente.

Asimismo, Hobbes señala inteligentemente que el poder representa realmente un poder sólo en la medida en la que sea superior al poder de otro hombre: “Y debido a que el poder de un hombre resiste y obstaculiza los efectos del poder de otro, el poder simplemente no es más que el exceso del poder de uno sobre el de otro. Porque poderes iguales opuestos se destruyen mutuamente” (Hobbes 1928: 21, traducción propia). Ese poder contrapuesto garantiza la igualdad de los individuos, que compiten permanentemente por diferentes formas de poder y por imponerse sobre los otros. Este es el origen de la guerra de todos contra todos. “En realidad, lo que impulsa al hombre contra el hombre es el deseo insaciable de poder” (Bobbio 1991: 66). En este estado de naturaleza, no existe ninguna ética a partir de la cual sea posible juzgar las acciones humanas. Cada individuo tiene derecho a utilizar todos sus medios, todo su poder, para garantizar su propia conservación y felicidad, presente y futura (por lo cual buscará permanentemente más poder). Este derecho surge de la libertad natural, que según la razón nos da la facultad para protegernos con todos los medios que tengamos a disposición, porque si el fin está justificado, los medios también lo están: “... se sigue que, puesto que todo hombre tiene derecho a conservarse, también se le debe permitir el derecho a usar todos los medios y realizar todas las acciones sin las cuales no puede conservarse” (Hobbes 1928: 47, traducción propia).

Es importante notar, sin embargo, que en Hobbes esto es una consecuencia de las acciones mecánicas de la interacción natural entre los cuerpos. Nadie es culpable de la guerra que se produce en el estado de naturaleza: “La guerra solamente opone a inocentes, ya que es una consecuencia no deseada por nadie del funcionamiento mecánico del cuerpo humano” (Biral 1998: 59). Tal es así, que en esta guerra de todos contra todos que se produce en el estado de naturaleza, no hay nada que sea injusto, injurioso

o ilegal. “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes 2021: 111). Esto se debe, en última instancia, a que no existe ningún contrato o pacto que determine qué es justo y qué no lo es, y aún si hubiese promesas entre individuos, estas serían completamente en vano y sin efecto, ya que no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes y no hay un gobierno civil que obligue a cumplirlas.

De esta forma, Hobbes descarta la posibilidad de que la moral individual lleve a un buen puerto la relación social. El desarrollo de las pasiones lleva indefectiblemente a esta guerra de todos contra todos. Pero Hobbes confía en el poder de la razón. En todo caso, de lo que se trata es de encontrar las pasiones que puedan conducir al hombre a actuar de forma pacífica y de forma acorde a lo que la razón indica. Más allá de su deseo insaciable de poder, el hombre también anhela paz y tranquilidad, y teme a la muerte más que ninguna otra cosa. Estas son las pasiones políticas, que conducen al hombre a organizarse y constituir el gobierno civil para poder superar el estado de guerra permanente.

Entonces, Hobbes parte de que el primer y fundamental dictado de la ley de la naturaleza es la paz. Para ello, es necesario que todos transfieran su derecho a todas las cosas y el derecho a su libertad de utilizar todos sus medios, es decir, es necesario que todos los hombres transfieran su poder. Este es el segundo dictado de la ley de la naturaleza: “Que el derecho de todos los hombres, a todas las cosas, no debe ser retenido, sino que ciertos derechos deben ser transferidos o renunciados” (Hobbes 1983: 53, traducción propia). Este es el origen (conceptual) del Estado, la generación del Leviatán, o la constitución del gobierno civil. Es el contrato que constituye una unidad real de los individuos en una misma persona: “instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera” (Hobbes 2021: 144).

Así concebido, es necesario que el Estado tenga la capacidad de emplear la fuerza y medios de la forma que considere conveniente para asegurar la paz y la defensa común. Es decir, tiene que condensar la totalidad del

poder de la sociedad. Es un poder coercitivo, que garantiza que los diferentes contratos se cumplan y que el gran pacto social sea efectivo y no pueda ser roto. Donde no hay poder de coerción, no hay miedo, y los deseos de los hombres que se siguen de las pasiones los llevan a romper el contrato. Ya en los *Elementos del derecho natural y político* podemos ver cómo Hobbes entiende que ese poder de coerción consiste en la transferencia del derecho de todos los hombres a uno solo:

Pues viendo que las voluntades de la mayoría de los hombres están gobernadas únicamente por el miedo, y donde no hay poder de coerción, no hay miedo; las voluntades de la mayoría de los hombres seguirán sus pasiones de codicia, lujuria, ira y similares, hasta el quebrantamiento de esos convenios, por lo cual el resto, que de otro modo se guardaría, también son puestos en libertad, y no tienen ley sino de ellos mismos. (...) Este poder de coerción, como se ha dicho el cap. XV, secc. 3, de la primera parte, consiste en la transferencia del derecho de cada hombre a resistir contra aquel a quien ha transferido el poder de coerción (Hobbes 1928: 62, traducción propia).

Retomando, Hobbes no puede confiar en la capacidad humana de la moderación individual de las pasiones, y la respuesta a este problema se encuentra en el establecimiento o legitimación de una instancia superior (a todos los seres humanos) que no consiste en otra cosa que el gobierno o la administración de las pasiones por parte del soberano. La solución hobbesiana del miedo a las pasiones y del deseo a la paz solo puede darse en el Estado que monopolice la fuerza pública.

Ahora bien, en este nuevo estado, ya no de naturaleza, sino civil, se da una situación aparentemente paradójica: tiene como fundamento la libertad e igualdad del individuo; pero estos deben renunciar a la libertad de utilizar sus medios, y deben constituir una ley civil que introduce la desigualdad entre los hombres: “Por tanto, todos los hombres son iguales por naturaleza entre sí; la desigualdad que ahora discernimos tiene su origen en la Ley Civil” (Hobbes 1983: 45, traducción propia). Sin embargo, el objetivo de la constitución del estado civil es, justamente, cumplir con aquello que el estado de naturaleza no logra: estimar a todos los individuos como iguales y brindarles libertad en un marco establecido. La igualdad se

logra al desterrar el poder de las relaciones entre los individuos y concentrarla exclusivamente en el Estado. En palabras de Biral (1998: 78): “Se ha olvidado la razón por la cual el pacto se hace necesario: para reparar la impotencia de la virtud y construir, por otros medios, pero inmediatamente, la sociedad de la igualdad”. Por su parte, la libertad se resignifica en el marco del gobierno civil. Mientras la libertad natural significa, propiamente hablando la ausencia de oposición, y el hombre libre puede hacer lo que desea en la medida en que sea capaz por su fuerza y sus medios, una vez creado el Estado con el objetivo de alcanzar la paz, se generan “cadenas artificiales” que son las llamadas leyes civiles, y a partir de este momento, sólo se puede hablar de la libertad de los individuos en relación con estos vínculos.

Al mismo tiempo, es interesante resaltar que el gobierno civil también introduce el derecho a la propiedad entre los individuos. “La institución de la propiedad es un efecto del Estado” (Hobbes 2021: 199). En el estado de naturaleza, el derecho de todos a todo no permite distinguir lo que es mío de lo que es de otros, porque todo es de todos, lo que implica que no existe siquiera el concepto de propiedad en este estado. De hecho, en palabras de Hobbes, la propiedad tiene su fundamento en el nacimiento de la ciudad entendida como gobierno o estado:

Ahora bien, debido a que (como se ha mostrado anteriormente) antes de la constitución de una Ciudad todas las cosas pertenecían a todos los hombres, y no hay cosa que ningún hombre pueda llamar suya, como cualquier otro no puede, por el mismo Derecho, reclamar como propia, (porque donde todas las cosas son comunes, no puede haber nada propio de ningún hombre) se sigue que la propiedad recibió su principio cuando las Ciudades recibieron el suyo (Hobbes 1983: 100, traducción propia).

Siguiendo a Biral (1998), la constitución del gobierno civil y el establecimiento del derecho a la propiedad individual permite que, por primera vez, el hombre pueda emprender la búsqueda de su bien personal, la persecución de su felicidad. En todo caso, las leyes naturales indican las obligaciones morales necesarias para que dicha libertad no sea autodestructiva, y el poder soberano puede asegurar que estas se cumplan.

Hemos recorrido en esta sección el camino que Hobbes transita en su concepción del estado de naturaleza a la necesaria constitución del gobierno civil. En la siguiente sección, realizaremos una lectura retrospectiva de este camino y trataremos de justificar en qué medida creemos que el estado de naturaleza es una estilización del individuo que constituye la base de la relación mercantil.

V. El estado de naturaleza como la estilización del individuo mercantil. Algunas reflexiones finales

Hemos señalado que el estado de naturaleza hobbesiano no debe ser interpretado como un relato histórico, sino como un artificio, una construcción intelectual, que le permite a Hobbes abordar el problema analítico de la constitución del Estado y del fundamento del poder.

Al mismo tiempo, hemos explicado sucintamente en la segunda sección que, del siglo XI en adelante, Europa estuvo signada por una expansión del comercio sin precedentes llevada a cabo por una nueva clase en formación y crecimiento: la burguesía. Esta expansión del comercio, creemos, es el rasgo distintivo de la sociedad moderna; y estuvo aparejada a un cambio radical en la concepción de la realidad y del hombre, así como de las formas de relación social a través de las cuales se produce y distribuye lo necesario para la sociedad. La economía política como ciencia autónoma, encargada de develar las leyes del intercambio, nace en lo que podemos considerar como el *summum* de este proceso de transformación, como parte de un proyecto filosófico que intenta comprender al mundo de forma coherente e inclusiva: la Ilustración del siglo XVIII².

Justamente, la premisa fundamental de esta nueva ciencia es la relación mercantil como la forma de relación social general. Sus supuestos se condensan en la figura de la sociedad civil: el ámbito en el que se relacionan individuos libres, iguales y egoístas, de forma indirecta, efímera, y (por ende) universal. Prima la visión individualista, o, mejor dicho, “atomística”

² “La época de la Ilustración asumió la misión de forjar un compendio de todo el conocimiento relevante de su tiempo, ya no basándose en la revelación sino en la filosofía y la ciencia, que no solo le permitiera tener una imagen coherente y abarcadora del mundo, sino que oficiará de guía para la concreción de una sociedad donde reinaran las promesas modernas” (Cazenave y Levín 2021: 51).

de la producción, ya que nadie le puede decir a nadie, qué, cómo y cuánto producir y cada planificador, cada productor, procura simplemente alcanzar su el mayor rédito posible (Levín 2005: 16); pero al mismo tiempo, el trabajo de cada individuo apunta a ser útil para, y validado por, la sociedad en su conjunto.

La hipótesis de este trabajo entonces pretende sostener que, en una lectura retrospectiva, el estado de naturaleza hobbesiano está partiendo de una construcción analítica útil y necesaria pero históricamente específica, a saber, el individuo mercantil. En este sentido, la obra de Hobbes puede ser leída como un intento de buscar los fundamentos de la viabilidad de la moderna sociedad. No de cualquier sociedad, sino de esta nueva sociedad caracterizada por la relación mercantil no planificada. Así comprendido, el estado de naturaleza no es la caracterización de un individuo natural como un ser que existió mucho tiempo atrás previo a la conformación de la sociedad. El estado de naturaleza hobbesiano, estiliza al individuo mercantil, que aparece en el mundo desprovisto de vínculos personales directos, que es libre e igual al resto y que busca permanentemente su propio beneficio, su propia felicidad, en una competencia con el resto de los individuos por los recursos escasos. A partir de allí, se busca comprender cómo es viable esta sociedad que ha perdido la guía moral de la religión y que no tiene ninguna planificación. ¿Qué garantiza que esta sociedad de individuos (mercantiles) librados a sus pasiones no sólo es posible, sino que además traerá el progreso universal? ¿Qué garantiza que esta sociedad no desembocará en una guerra de todos contra todos?

Diversos autores han vislumbrado este vínculo entre el estado de naturaleza hobbesiano y los supuestos del mercado, o de la economía política. Macpherson (1962) observa en el estado de naturaleza hobbesiano una prefiguración de la sociedad de mercado. Bobbio (1989: 47) señala la coincidencia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil: “Todavía más sorprendente es que el carácter específico de la sociedad civil definida de esta manera (la interpretación marxista) coincida totalmente con el carácter específico del estado de naturaleza hobbesiano que es, como bien se sabe, la guerra de todos contra todos”. Granovetter (1985), por su parte, resalta que tanto la economía clásica y neoclásica como Hobbes tienen el mismo punto de partida: la atomización de la sociedad. Si bien critica este aspecto por su concepción “sub socializada” que ignora otras formas de relación social, es interesante a fines de nuestro trabajo la hipótesis general

que rescata el autor: el estado de naturaleza hobbesiano se atiene a los supuestos “del mercado” o de la relación mercantil, que constituyen las premisas para el desarrollo de la ciencia económica.

Siguiendo la hipótesis del trabajo, también creemos que la solución hobbesiana puede ser cabalmente reinterpretada. La constitución del gobierno civil, del Leviatán, puede ser entendida como la forma que encuentra Hobbes de garantizar que este individuo se desarrolle plenamente de forma acorde a sus premisas sin que esto derive necesariamente en una permanente guerra de todos contra todos. Recordemos que la constitución del gobierno civil es lo que garantiza el derecho a la propiedad y le permite al hombre abocarse completamente a sus deseos egoístas. La libertad e igualdad natural del individuo sólo pueden realizarse plenamente en la medida en la que como contracara de esa libertad e igualdad se constituya una nueva esfera, el Estado, que consolide la totalidad del poder por fuera de las relaciones entre los individuos.

Esto lo podemos observar, por ejemplo, en la caracterización claramente mercantil que Biral (1998: 85) hace de la sociedad “regular” de Hobbes (una vez ya constituido el gobierno civil):

Recordemos las características de la sociedad regular: todos están libres de cualquier tipo de dependencia; todos gozan de una libertad que no se opone a una equivalente libertad de los demás; nadie tiene compromisos vínculos o lazos comunes que le impidan hacer lo que, en cada ocasión, estime ventajoso; todos están aislados y permanecen así porque, a pesar de la necesidad de las relaciones sociales, las únicas formas de relación aceptadas son asumidas voluntariamente, esto es, las entabladas con el objeto de obtener un beneficio personal.

En efecto, en el esquema hobbesiano, la pregunta sobre la viabilidad de la moderna sociedad se encuentra en el corazón del fundamento profano del poder. La única forma de garantizar que esta sociedad (comercial) no culmine en un estado de guerra permanente es por medio del Leviatán, del poder supremo, que se coloque por encima de todos y que de esa forma garantice que la libertad, la igualdad y la propiedad de los individuos.

Por último, también creemos que, en esta misma línea, Hobbes puede ser leído como el anticipo de la escisión conceptual de la sociedad moder-

na en dos conceptos antitéticos, dos polos opuestos, a partir de los cuales se van a desarrollar las ciencias económicas y las ciencias políticas como disciplinas autónomas: los conceptos de sociedad civil y estado moderno. Esto lo visibiliza Manent (1987: 69), por ejemplo, cuando señala que: “Lo que es sustancial o natural es la igualdad de los sin poder. ¿Cómo no ver que estamos aquí frente a la matriz de la distinción entre la sociedad civil y el Estado, pues la sociedad civil es el lugar de la igualdad de los derechos y el Estado es el instrumento de la sociedad civil gracias al cual se aseguran el orden y la paz?”.

Si bien excede al objetivo de este trabajo desarrollar sistemáticamente esta escisión, creemos relevante destacar lo siguiente: en nuestra lectura retrospectiva, Hobbes entiende que las dos esferas surgen necesariamente del desarrollo sistemático y racional del hombre natural (para nosotros, el individuo mercantil), y que estos dos ámbitos se señalan y se necesitan mutuamente. No hay Estado si no hay pacto de hombres libres e iguales, y no puede haber libertad, igualdad, propiedad y búsqueda del bien personal (en suma, no puede haber sociedad civilizada) sin la constitución del Estado Moderno.

Bibliografía

- Biral, Alessandro (1998)** “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, en Duso, Giusepp (ed.) *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (1986)** *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (1989)** *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (1991)** *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma.
- Cazenave, Ariadna y Pablo Levín (2021)** “Adam Smith: el capitalismo y su proyecto frustrado de civilización”, en *Revista Cultura Económica*, Nº 101.
- Cazenave, Ariadna, Pablo Levín y Verónica Romero (2017)** “El concepto de planificación tal como resulta del desarrollo teórico más avanzado de la Economía Política”, en *Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, Vol. 1. Nº 1.
- Cassirer, Ernst [1968 (1946)]** *El mito del Estado*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

- Granovetter, Mark (1985)** “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 91, N° 3.
- Hobbes, Thomas [1928 (1641)]** *Elementos del derecho natural y político*, Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas [1983 (1642)]** *De Cive*, Nueva York, Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas [2021 (1651)]** *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas [2010 (1652)]** *De Corpore*, Valencia, Pre-Textos
- Levín, Pablo (2005)** “El planificador de la reproducción y sus tribulaciones”, en *Revista Nueva Economía. Órgano Institucional de la Academia Nacional de Ciencias Económicas*, Año XIV.
- Levín, Pablo (2010)** “Esquema de la Ciencia Económica”, en *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, Vol. 7/8.
- Manent, Pierre (1987)** *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé.
- Macpherson, Crawford Borugh (1962)** *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta.
- Maquiavelo, Nicolás [1985 (1532)]** *El Príncipe*, Madrid, PPP Ediciones
- Piqué, Pilar (2017)** *La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la Historia del Pensamiento Económico*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.
- Romero, José Luis (1987)** *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza.
- Romero, Verónica (2014)** “En busca de los fundamentos económicos de la teoría del Estado moderno”, en Levín, Pablo (ed.) *Apuntes para el Metaplán*, Buenos Aires, CEPLAD, UBA.
- Skinner, Quentin (2002)** *El Nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla.
- Strauss, Leo (1989)** “The Three Waves of Modernity”, en Gildin, Hilail (ed.) *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press.

Resumen

En el presente artículo nos proponemos realizar una relectura y una reexposición de la obra de Thomas Hobbes, con el objetivo de reinterpretar dicho autor desde un campo de conocimientos en particular, a saber, la historia del pensamiento económico. Para ello, partiremos de y, al mismo tiempo, intentaremos justificar las siguientes dos hipótesis: 1) En un contexto de secularización de la política, la

realidad y el conocimiento, en el cual la religión comienza a perder vigencia como garantía de la viabilidad moral, los autores de la filosofía política como Hobbes se preguntan sobre cuál es el fundamento que garantiza la viabilidad de esta moderna sociedad; y, 2) Hobbes, en su estado de naturaleza, realiza una estilización de un individuo que es específicamente mercantil.

Palabras clave

Historia del pensamiento económico — Estado de naturaleza — Sociedad civil —
Relación mercantil — Thomas Hobbes

Abstract

In this article we intend to re-read and re-expose the work of Thomas Hobbes, with the aim of reinterpreting it from a particular field of knowledge, namely, the history of economic thought. We will depart from the following two hypothesis, while we try to justify them: 1) In a context of secularization of politics, reality and knowledge, within

which religion begins to lose effect as a guarantee of moral viability, the authors of political philosophy, such as Hobbes, are wondering about the ground that guarantees the viability of this modern society; and, 2) Hobbes, in his state of nature, is performing a stylization of an individual that is specifically mercantile.

Key words

History of Economic Thought — State of nature — Civil Society — Mercantile
relationship — Thomas Hobbes