

El Estado Moderno y la sociedad de intercambio en la obra de Thomas Hobbes

Sumario

La perspectiva Hobessiana del hombre. El orden social y el individuo. La seguridad en el contexto del Estado Moderno. La sociedad de intercambio. Referencias.

Resumen

El soberano, como manifestación de la organización social, más allá de expresar de un modo inevitable la seguridad de los hombres ante el desorden del “Estado natural”, establece el origen de la sociedad de intercambio y la propiedad. El desarrollo de este proceso histórico, lejos de ser un acto espontáneo de los hombres como efecto de su propensión natural al cambio, es posible a partir de las condiciones generadas por el Leviatán.

Palabras clave: Estado Moderno, propiedad, intercambio.

Abstract

The sovereign, as an expression of the social organization, beyond expressing in an unavoidable way the men's security before the disorder of the “Natural State”, establishes the origin of the interchanging society and the propriety. The development of this historic process far from being a spontaneous act of men as an effect of their natural tendency to change, is possible starting from the conditions generated by the Leviathan.

Key Words: Modern States, property, interchange.

Artículo: Recibido, Febrero de 4 de 2007; aprobado, Abril 12 de 2007.

Fernando Salazar Silva: Ph. D (c) en Economía, Universidad de Sevilla; Magíster en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana; Docente de Economía, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia.

Alejandro Pérez y Soto Domínguez: Asistente de Investigación del Proyecto: “Estado, justicia distributiva y racionalidad económica”, Universidad del Valle, Cali-Colombia.

Correos electrónicos: fsalazar@puj.edu.co ; perezysoto@hotmail.com

El Estado Moderno y la sociedad de intercambio en la obra de Thomas Hobbes*

Fernando Salazar Silva
Alejandro Pérez y Soto Domínguez

La perspectiva Hobbesiana del hombre

El tiempo define, en su inexorable movimiento, a la condición humana.
La humanidad se construye en el tiempo. Douglas Vickers

La condición antropológica que se describe en la primera parte del texto es, a la manera de Vickers (1994), construida por el tiempo. El problema de Hobbes giró en torno a la explicación de la ley del comportamiento del hombre y el planteamiento de las condiciones que permitían asegurar una sociedad estable. Lo que le exigió considerar al hombre como producto del desarrollo de la historia, correspondiéndole a la vez una elaboración moral y un ethos¹ específicos, de acuerdo con una ubicación espacio temporal.

Su planteamiento se elaboró en oposición a la antigua concepción escolástica, la que definía al hombre en términos de la elaboración de su racionalidad y ethos sobre presupuestos de orden teleológico². En razón de éste, las acciones humanas eran motivadas y organizadas en torno a la “voluntad divina”. Este espacio temporal marcaba cualidades definitorias de la conducta humana y de la construcción de un ethos y una racionalidad conforme a esas definiciones para luego actuar en consecuencia.

La concepción antropológica premoderna asumía al hombre como parte integrante de un orden natural con origen divino, lo hacía parte de un mecanismo superior a él -un ser *social por naturaleza* tal como se apreciaba en Aristóteles (1972). En consecuencia, la organización social premoderna respondía a una concepción de *comunidad* en el sentido Tönnies (1988), como una elaboración natural e inmutable sobre la base de estructura *monolítica* en la cual, la concepción antropológica se sujeta a la definición de lo humano en tanto lo natural como estático.

Las ideas y las prácticas sobre las cuales se funda un nuevo orden social supone el rompimiento de la estructura monolítica a partir de una nueva concepción antropológica. Se transita hacia la elaboración de una conducta

* El presente documento es uno de los productos correspondientes al proyecto de investigación “Estado, justicia distributiva y racionalidad económica” de la línea de investigación Economía Política. Grupo IDEAS, Departamento de Economía Universidad Javeriana, Cali, Colombia. Clasificación JEL: P16

1 Ethos es el carácter adquirido por hábito, y el hábito nace por la repetición de los actos iguales. El ethos es, a través del hábito, “fuente de los actos”, ya que será el carácter obtenido (o que llegamos a poseer) por la repetición de actos iguales. El sentido más antiguo de la ética (de origen griego) reside en el concepto de la morada o lugar donde se habita; no se trataba de un lugar exterior, sino del lugar en que el hombre se porta a sí mismo. El ethos es el suelo firme, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos (Pérez, 2005, p. 45).

2 Max Weber (2003) y (1983) llamaba a este tipo de racionalidad fundada en principios teleológicos como una racionalidad teleológica. Esta se preocupaba en tutelar las armonías que hacen viable la estabilidad del orden social y las relaciones de dominación que se sustentan de él por medio de la inmovilidad del pensamiento bajo la estructura monolítica de la fe. En raíz del carácter sagrado del discurso usado se hacen inmunes a la crítica y posibilitan la naturalización de un status quo determinado en la inspiración divina.

fundamentada en el deseo y la razón, los cuales tienen expresión en las relaciones sociales. Este trasegar va de lo humano a lo institucional, dando cuenta de cambios encadenados que confluyen finalmente en un nuevo punto de convergencia temporal, en un nuevo orden social expresado en acuerdos o contratos que hacen posible el desarrollo de la riqueza.

De acuerdo con Bauman (2000), la elaboración temporal moderna se basa en una estructura *fluida*, en la cual la concepción antropológica da pie a un ánimo continuamente constructivo de la definición de lo humano. Las relaciones sociales serán un artificio y como tal susceptibles de ser modificadas.

El aporte hobbesiano al nuevo hombre se realiza a partir del abordaje de una estructura mecanicista en la que el hombre construye su racionalidad y su ethos con base en una estructura pasional, fundamentada en los sentimientos de deseo/aversión. La definición de lo humano en el autor es la esencia pasional; ésta es la que da cuerpo al comportamiento del individuo que podríamos llamarlo humano. Ahora el hombre no responde a un ideal superior sino a uno propio, lo bueno no emerge de la voluntad divina, sino del deseo interno. Se asume entonces el hombre como un autómatas quien responde a las leyes del movimiento (Hobbes, 1989, p.13).

Ahora bien la noción mecanicista tiene una repercusión fuertemente materialista, por cuanto el sentido tiene origen sólo en lo corpóreo del mundo exterior, con lo cual se desea también descartar fenómenos teleológicos. Todo lo que el hombre percibe en su ser tiene origen en el mundo material. La imagen de la realidad, es ante todo, realidad sensible. El pensamiento y el discurso mental tienen origen en realidades materiales, serán una imagen más o menos fiel del mundo corpóreo.

En realidad, la estructura pasional es una revelación de la naturaleza mecanicista, es una manifestación del instinto primario de autoconservación que orienta las acciones del hombre. El hombre vivo es movimiento el cual desea permanecer en estado inercial. En tal sentido, la significación de lo bueno estará afín con la prolongación del movimiento y la consideración de lo malo estará asociado con todo aquello que atente contra la preservación del movimiento. De

este modo, la pasión primaria será el miedo a la muerte y el amor por la vida.

La formación moral

La formación de los juicios de bueno y malo reside en el deseo desprendido de la estructura mecanicista de cada hombre. La caracterización moral pertenece al ámbito individual y permite al hombre un margen de individuación. Cada quien podrá formar una consideración de lo favorable para sí, lo cual no tendrá que ser por fuerza favorable para su semejante. Los hombres se encontrarán orientados en su moral por el interés personal; cada uno en estado de naturaleza se hallará en capacidad de realizar las elaboraciones morales adecuadas a su subsistencia.

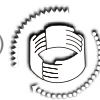
Podría afirmarse que la razón juega un papel secundario en la formación moral del hombre. Por cuanto sirve para elaborar cálculos futuros mediante premisas presentes. Entra a apoyar procesos deliberatorios que desembocan en una pasión determinada. De esta forma, la razón se convertiría en un instrumento³ de las pasiones, en este sentido “*no es otra cosa que un calcular, es decir, un sumar y restar consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcas y significar nuestros pensamientos*” (Hobbes, 1989, p. 42).

Cada persona puede elaborar consideraciones propias acerca de lo bueno y lo malo, siendo reconocida como humana por ello. Será la moral individual una hoja de ruta para establecer las relaciones entre los hombres. Esta elaboración moral no es una expresión de libertad completa en la formación de las acciones de los hombres, por cuanto sus acciones siempre se fundan en consideraciones de tipo hedonista.

No obstante, cada acción suscita distintos sentimientos de *deseo/aversión* que deberán ser discernidos para allanar el camino hacia la máxima satisfacción en términos de placer. Esto se logra mediante un proceso de *deliberación*, por el cual se examinan los distintos apetitos y aversiones de cada situación posible, se confrontan con el propósito de definir lo más favorable en términos pasionales.

Esta última consideración del deseo será la que se transforme en acción, en voluntad.

3 Racionalidad y razón en el autor tienen significaciones similares, por cuanto la racionalidad es una conexión de medios con fines en consideración de las concepciones de bueno o malo; y la razón es aquel cálculo hacia el futuro que permite avizorar lo favorable al deseo conectando medios con fines. Ambas apreciaciones son muy cercanas.



aquello que es considerado como *bueno*. Con base en esto se realizan los actos en el hombre, todas las acciones son voluntarias aunque no son determinadas en estricto por la razón.

La realización social en el contexto de la escasez y la ansiedad

La plenitud del hombre se representa en un continuo proceso en la búsqueda de la felicidad, que no halla la plenitud en la “prosperidad sino en prosperar”. Esto implica, una tarea continua en la conservación de la vida (Hobbes, 1989, p. 58).

El *ethos* hobbesiano se vincula a la naturaleza ansiosa del hombre, en cuyo seno se fundan las acciones humanas. *El continuo pasar de un objeto a otro* dejará en el hombre una huella particular de desesperación, que se manifestará en cada uno de sus actos. Los hombres que han tenido margen de individuación por medio de la formación particular de preceptos morales, se hacen semejantes en virtud de la búsqueda de *felicidad*, la cual es asociada a una lucha por la supervivencia.

En la búsqueda de la autoconservación cada hombre busca obtener por medios presentes la forma de solucionar necesidades futuras, expresado en el poder (Hobbes, 1989, p. 78). Es un deseo incesante que “*solo terminará con la muerte*”. Los acontecimientos no dejan lugar a dudas, la búsqueda de la preservación redundará entonces en el acceso al poder.

Por lo anterior, la satisfacción de las necesidades humanas no conoce límite. Para el deseo, el infinito es el límite, no hay plenitud en la satisfacción de la codicia de los hombres. Hobbes ilustra en el hombre un imaginario en el que la escasez se concibe como condición dominante en el aspecto económico. En consecuencia, los hombres se ven obligados de manera casi compulsiva a acumular todo aquello que ha sido contaminado con el atributo de *escasez* y a proteger lo acumulado haciendo uso de los recursos que dispone, así “*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*” (Hobbes, 1989, p. 86). En la cuestión de la escasez tiene repercusiones sobre la sensación insatisfecha, ansiosa y temerosa del individuo.

De acuerdo con Maturana (1995), la escasez es asumida en la realidad del hombre, por cuanto sus deseos son ilimitados y el mundo

material presenta restringidas posibilidades de deleite, cada objeto de deseo será escaso por definición.

Hobbes ha propuesto un hombre autómatas, quien funda su *ethos* en el deseo y su racionalidad en la ambición. Es un ser creado por el movimiento histórico, el cual no ha conocido Estado. El hombre hobbesiano se encuentra en estado de naturaleza, sin otro gobierno que el de sí mismo.

La lógica del espacio temporal plantea que un nuevo tipo de hombre construye un nuevo tipo de relacionamiento social y una nueva sociedad. Así, la condición antropológica hobbesiana causa la elaboración de un nuevo complejo institucional.

El orden social y el individuo

“El hombre es lobo para el hombre”
Thomas Hobbes (De cive).

Las relaciones sociales en la ubicación espacio temporal son el efecto de la formación antropológica del hombre. La caracterización natural de los seres que conviven juntos tiene su expresión en las relaciones entre semejantes; siendo así, la organización social es un salto cualitativo en el análisis humano, en tanto es la expresión agregada de la concepción antropológica. En la relación Hombre-Hombre tendrán cabida todas las expresiones de la naturaleza humana: composición moral, racionalidad y *ethos*.

Las relaciones entre hombres serán consideradas como contactos entre iguales, esto en consideración de que, si bien un hombre puede diferir de otro en sus capacidades físicas o intelectuales, estas diferencias son demasiado pequeñas para considerar que un hombre es superior a otro en el enfrentamiento de las faenas cotidianas (Hobbes, 1989, p. 105).

El encuentro entre hombres estará mediado por la racionalidad instrumental. Frente a esta situación, los hombres entran en contacto debido a que la consideran provechosa para sí. En contraposición con la acepción premoderna según la cual *el hombre es social por naturaleza*. Es así como el reconocimiento social en términos hobbesianos no es una caracterización natural de la condición humana sino que se plantea en términos de interés individual⁴. De esta manera, las relaciones

4 Para los Antiguos y escolásticos a excepción de los Estoicos el hombre es un ser social por naturaleza, el cual halla la realización de su ser en la polis, en el conjunto social. Hobbes plantea una ruptura con esta concepción al afirmar la negación de la sociabilidad natural del hombre. Esto procede de la naturaleza egoísta e individualista del hombre.

sociales estarán orientadas por una lógica instrumental basada en la pasión egoísta. Todo ello nos permitirá comprender la sociedad como un conjunto de individuos disociados que se relacionan por voluntad propia con un colectivo para buscar un beneficio particular.

El encuentro de los hombres tiene como móvil la preservación del movimiento de cada uno; cada quien busca en el otro medios para alzarse con el objeto de sus deseos (Hobbes, 1989, p. 87). La idea de la subsistencia se erige como la fuente universal de la relación social. El encuentro voluntario de los hombres es como la alianza de dos lobos que cooperan para capturar un ciervo, pero de no tener un poder superior a ellos que los contenga, se atacarán entre sí una vez que haya caído la presa.

En estado de naturaleza cada hombre busca por todos los medios proveerse sus necesidades sin detenerse en el costo social generado para obtener lo que desea. Esto como resultado de la noción de escasez que reside en el imaginario de cada hombre. La disputa infinita por bienes materiales se origina en la ansiedad por poseer, en el deseo continuo e inagotable de riquezas⁵, en el continuo pasar de un objeto a otro. El progreso por las formas compulsivas de poseer llevan al hombre a entrar en una contradicción según la cual en virtud de la búsqueda de la preservación ha puesto en peligro su propia vida (Hobbes, 1989, p. 106).

La igualdad de los hombres los ubica en igual merecimiento de poder, cualquier diferencia se considera mínima en su conjunto. Esta situación provoca que en la búsqueda infinita por los medios para la subsistencia, cada quien se enfrente a su semejante sin que la contienda tenga un resultado favorable definitivo para alguno de ellos. Cada hombre es consciente de la condición insaciable de poder de su semejante y en consideración de esto, buscando la propia preservación, procurará anticiparse en la lucha por el poder. La anticipación será una norma de supervivencia que colabore en la formación de la guerra absoluta. Cuando todos buscan anticiparse, en virtud de una actitud defensiva terminarán por construir el más rudo de los mundos.

Cada hombre se convierte entonces en un ser temeroso de su semejante, pues cada uno puede ser un enemigo potencial. Sea como fuere, cada ser humano contiene dentro de sí el signo de la amenaza, la propensión continua a ser

despojado de sus bienes, sus recursos y en el peor de los casos sufrir una muerte “cruel y violenta”.

“La competencia por alcanzar riquezas, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. Porque el modo como un competidor consigue sus deseos es matando, sometiéndolo, suplantando o rechazando a quien compite con él” (Hobbes, 1989, p. 87).

Las relaciones sociales en estado de naturaleza conducen al hombre a un estado de guerra de todos contra todos, a una vida miserable y corta.

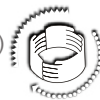
Las pasiones humanas sin intercambio económico

De cualquier forma, la guerra total deteriora de manera importante no sólo la calidad de vida de los hombres sino que pone en riesgo las posesiones y el intercambio económico. La existencia es una especie de pesadilla en la cual los deseos del hombre no son realizables en un sentido amplio. Parece claro que el hombre en estado de naturaleza se encuentra en una condición de vida miserable. Tal como la expone Hobbes, “Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1989, pp. 107-108).

A fuerza de pecar de simplificación, podría argumentarse que el hombre orienta su existencia con base en el placer sensorial. Se entiende que el placer es la expresión del disfrute de la posesión de cosas que le generan deseo, en palabras de Smith: riquezas. Por lo tanto, el goce de la pasión se encuentra vinculado a la posesión de los objetos deseados y a la posibilidad de una complacencia continuada de los mismos. Sea como fuere, el estado de guerra, representa una condición miserable en tanto tiñe de incertidumbre el disfrute de las cosas materiales y convierte la posesión de las mismas en un peligro para su portador.

En estado de guerra natural “todos los hombres tienen derecho a todas las cosas”, la posesión de cada riqueza, de cada objeto agradable, se sujeta a la capacidad de cada uno para defender la condición de disfrute. En este marco, la ausencia de un poder superior que impida el saqueo de las posesiones posibilita que

5 La definición de riqueza de Hobbes es muy cercana a la de Smith, por cuanto las riquezas son objetos de deseo que proporcionan placer y “hacen agradable la vida”.



los hombres se conviertan en enemigos, y al mismo tiempo hace que las riquezas lejos de ser algo favorable para su poseedor, pondrán en riesgo su movimiento vital, su vida. Sin duda esta es una condición *miserable*; la ausencia de Estado se traduce en la ausencia de propiedad y esto provoca que los hombres se enfrenten entre sí por riquezas materiales o por el poder para conseguir las:

“En una situación así, no hay tampoco propiedad, ni dominio, ni un mío distinto de un tuyo, sino que todo es del primero que pueda agarrarlo, y durante un tiempo que logre conservarlo” (Hobbes, 1989, p. 109).

Como puede verse, el estado de naturaleza entorpece las posibilidades del comercio, por cuanto donde no hay un *tuyo* diferente de un *mío* es muy complicado el intercambio. En fin, el intercambio sólo se presentará allí donde exista certidumbre acerca del deleite de la posesión, es decir, donde exista *propiedad*. Sin ésta figura *jurídica* el hombre no tiene incentivos para desprenderse de algo a cambio de otra cosa. En esta línea, probablemente, pueden existir intercambios ocasionales, pero nada impide que una parte intente despojar a la otra sin que esta obtenga nada a cambio; este es el mundo de la incertidumbre, un mundo sin Estado.

En definitiva, el hombre en virtud de su ansiedad se hará dependiente de su semejante para maximizar sus niveles de satisfacción. En motivo de esto, el intercambio se plantea como indispensable para alcanzar la máxima prosperidad posible, y su negación es asociada a un estado *miserable* en el cual el hombre no disfruta de todo lo que podría obtener. Tal como lo planteó Bilbao (2001) *“la imposibilidad de que los individuos satisfagan sus deseos es lo que los impulsa a intercambiar sus productos con los demás”*. A esto se une una preocupación, convertir al socio en enemigo sin duda pone en peligro las ganancias de la unión de intereses.

En líneas generales, el intercambio representa en términos prácticos la forma de obtener lo deseado de manos ajenas sin necesidad de la guerra total. El intercambio será una institución deseable desde el instinto de conservación del hombre y a partir de su constitución pasional hedonista. Poco a poco, el intercambio conduce a los hombres a un esquema de interdependencia donde cada uno subordina su deseo a la voluntad de otro, erigiendo una sociedad interdependiente.

El predominio de la ambición que habita en

su ser lo conduce a convertirse en un ser interdependiente de sus semejantes. Eso explica la persistente tendencia al instinto individualista que lo conduce a desear construir una sociedad de intercambio, en la cual cada quien mejora su situación sumándose al conjunto social. De acuerdo a Gómez (2001, p. 103) una de las características del individuo aislado y protagonista del orden social es su afán de incrementar la propiedad, ya que le asegura la felicidad de cara al futuro.

Un examen detenido de los efectos positivos de la sociedad sobre la interdependencia exige como condición previa el carácter económico. Desde una mirada económica es éste el móvil que lleva a un hombre a agregarse a una sociedad, a no permanecer solo. La racionalidad instrumental le indica que es más beneficioso soportar a sus pares que permanecer aislado. El nivel de satisfacción en los deseos es seguramente más alto en sociedad que en estado ermitaño. No obstante, la guerra de todos contra todos puede negarle los beneficios del intercambio, la realización de las pasiones:

En consecuencia, el estado de guerra natural al impedir el intercambio hace a los hombres *miserables*, les restringe el movimiento vital. Es necesario allanar una vía de solución de la guerra para hacer que cada quien obtenga lo que desea por mediación de la sociedad de intercambio.

La seguridad en el contexto del Estado Moderno

A partir de los siglos XII y XIII, se inicia una liberación del individuo de las constricciones del mundo natural. En su vida diaria, los individuos realizan actividades mercantiles que resquebrajan el mundo premoderno y posibilita la génesis de una conciencia moderna. Tal que, apoyada en la noción de progreso (intercambio), se constituye en el referente explicativo para la independencia del individuo de los ciclos naturales.

La toma de conciencia de tener y contar con su vida, de ser libres y poder realizar acciones de apropiación, resquebraja y atomiza el mundo premoderno, e incluso establece una anarquía social frente a la vida humana, la libertad y la propiedad. Ante esta circunstancia histórica, se hizo necesario reestablecer una unidad social, pero desde otra óptica. En la nueva perspectiva, los individuos sociales tienen conciencia de su

vida y deseo de prolongarla, de su capacidad de movimiento y deseos de afianzar y adecuar su entorno para garantizar sus actividades, sus acciones de apropiación y su proyección de la propiedad.

El estado de guerra total es el punto de equilibrio desprendido de las relaciones sociales de individuos egoístas en estado de naturaleza. Este punto no es en absoluto un equilibrio estable, es sólo una etapa lógicamente necesaria para la formación del Estado Moderno y la institucionalización de la sociedad de intercambio.

De la naturaleza del pacto

La nueva clase de individuos sólo va a establecerse como unidad social si se le va a garantizar la satisfacción de sus deseos, lo que realizará un tipo de entelequia que será el Soberano⁶, quien regirá la totalidad de la vida del individuo, decidiendo qué debe creer y qué debe realizar. La contradicción entre individuo libre y orden social la resuelve Hobbes a través del Soberano, es decir, definiendo el terreno político como un principio constitutivo (Hobbes, 1979, p. 267).

La situación de guerra total desatada como efecto de las pasiones de los hombres plantea un reto a la subsistencia, al movimiento mismo. Resulta indispensable obtener los medios para que cese la confrontación y sea posible la existencia material de cada uno de los hombres. La esencia pasional le exige al hombre encontrar la vía para salir de la condición *miserable*. En este sentido, el hombre desea vivir y desea vivir bien, en el ejercicio más pleno posible de sus pasiones:

“Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas” (Hobbes, 1989, p. 109).

Ante esta situación, el contrato es la respuesta política frente a un punto de equilibrio obtenido al poner a los hombres pasionales en condiciones de convivencia sin un gobierno común. El tránsito de éste espacio temporal a

otro más deseable requiere replantear las relaciones entre hombres, pues aunque el hombre es pasional por naturaleza, sus relaciones con los demás son generadas a partir de la voluntad, se comprenden como un artificio y en tal sentido son susceptibles de ser modificadas. No obstante, preservar la vida y alcanzar un mayor nivel de felicidad depende de que esto pueda llegar a ser posible. Tal como lo plantea Sabine (1981) “*todo grado de seguridad necesita asegurarse aun más*”.

El contrato tiene origen en el miedo a la muerte como fundamento de la pasión. Cada uno sabe que el estado de naturaleza es un escenario de incertidumbre en el cual más pronto que tarde provocará la cesación de su movimiento vital. En motivo de esto, el uso de la razón advierte a cada quien que el peligro de muerte es inminente, no hay seguridad donde domina la incertidumbre. Por este motivo, voluntariamente acuerdan crear una institución la cual sea capaz de atemorizarlos a todos y en consecuencia sea capaz de protegerlos de sus semejantes.

El resultado inmediato es la formalización de la alianza voluntaria⁷ de un hombre con sus semejantes en virtud del cual cada persona transfiere su derecho natural a un tercero. Este tercero quedará investido con poderes absolutos para la superación del estado de guerra natural. Es ahora la persona del Estado⁸ que haciendo uso del derecho natural que le fue entregado, llevará a cabo todas las acciones necesarias para preservar la paz entre los individuos y promoverá el bienestar general.

En líneas generales, el Estado sirve al bienestar general en tanto este se asume en términos hedonistas como la comodidad y el deleite que tiene cada uno de los súbditos derivado de sus posesiones. Cada hombre, en tanto pueda tener certidumbre de dichas posesiones y seguridad sobre su vida, se encuentra en un nivel más elevado de felicidad, con lo cual contribuye al bienestar de la sociedad como conjunto. El bienestar general se concibe entonces como la suma simple del bienestar de cada individuo.

Con esa lógica de actuación, el Estado se erige como una elaboración de la razón de los hombres, quienes haciendo uso de su voluntad han decidido crearlo para garantizarse la paz y la seguridad, con el objeto de obtener más felicidad

6 Entelequia con uso de razón y lógica.

7 Nótese como el poder del Estado emerge de la voluntad de los contrayentes, no de un derecho divino.

8 La formación política que adopte la forma de Estado sea monarquía, democracia, aristocracia o la que fuere no distorsiona el objeto del Estado.



y bienestar. No obstante, la misión del *Leviatán* requiere unos recursos específicos y unas vías propias. Este requiere estar en capacidad de ejercer un poder absoluto. De hacer todo lo necesario -lo que sea- para evitar que los hombres se infrinjan daño hasta llegar nuevamente a la situación de naturaleza. La plenitud de poderes incluye el uso de la espada para garantizar el cumplimiento de los convenios y el amparo de la seguridad (Hobbes, 1989, p. 149).

Cada acción del *Leviatán* está autorizada de manera tácita por los contrayentes. En consecuencia, la utilización de cualquier medio para brindar seguridad está legitimada en la voluntad de cada uno de los miembros. Las acciones de la institucionalidad pueden ser inecuánimes o inequitativas, pero nunca injustas, pues nadie es injusto consigo mismo en virtud de sus acciones.

De la ley civil

No debe extrañar que la superación del estado de guerra natural supone la victoria sobre las causas que conducen a los hombres a tal condición. No obstante, las causas de la misma se encuentran en la estructura mecanicista de los hombres y su naturaleza pasional, la cual sólo va en procura de su placer continuado. Además, el *Civitas* tendrá la misión de intervenir por medio de incentivos en la toma de decisiones de los hombres, con el objeto de establecer una convergencia entre el interés egoísta privado y el interés general - la seguridad de todos -.

A esto se une, que el incentivo tendrá la forma de *ley civil*, este será el mandato del Soberano por medio del cual las pasiones humanas se conduzcan por nuevos senderos, de manera tal que el movimiento de un hombre no detenga el movimiento de otro hombre. El poder absoluto de quien gobierna será el límite que impida a los hombres saquearse y destruirse mutuamente. Se trata de proponer un esquema en el cual la pasión de cada uno pueda circular libremente en el marco de la voluntad del gobernante, se trata de una pasión institucionalizada.

Limitada la guerra natural, la ubicación en un mismo plano del interés público y privado requiere establecer una serie de incentivos mediante los cuales el Estado sin cambiar la naturaleza humana pueda crear en él elementos de juicio político que le detengan en la acción de infringir daño a su semejante en procura de sus deseos.

El soberano apela a la estructura pasional y al proceso deliberatorio para establecer un deber ser que haga de la paz un escenario posible; esto se logra haciendo uso del miedo que habita en cada hombre. El Estado debe respaldar sus mandatos con una estructura de condiciones tales, que intervengan en el deseo de los hombres y guíen su voluntad en una dirección que no implique el enfrentamiento entre semejantes.

La *ley civil* se erige como el mandato del *Leviatán*, el cual estará apoyado por la espada de quien gobierna. Cada hecho de desobediencia a la voluntad del soberano debe significar un castigo severo, de tal manera que cualquiera juzgue inconveniente separarse de la voluntad del legislador. Será por vía del temor como el Estado intervenga en el fuero interno de los hombres, forzándolos a ejecutar acciones que posibiliten la seguridad general y la reducción de la incertidumbre.

Incluso, la intervención de la ley no es una negación de la estructura pasional de los individuos, de lo que se trata es de infundir miedo al castigo en cada uno, de tal manera que todos obedezcan voluntariamente. Es obvio, que la *ley civil* debe encargarse de condenar todas aquellas acciones que conviertan al hombre en enemigo de su semejante y los ponga al borde de la mutua destrucción.

En estos términos se plantea una aproximación entre el interés individual y el interés público, pues por fuerza del miedo cada hombre terminará asumiendo a partir del deseo unas reglas claras de comportamiento y convivencia que le posibilite asumir en sus pasiones el interés general, y así dar cabida a la convivencia pacífica con sus congéneres.

La propiedad

Como manifestación de lo anterior surge el establecimiento de la *propiedad*, que es un instrumento jurídico por medio del cual el *Civitas* extirpa una de las causas de la guerra total: el mutuo saqueo. Visto de esta manera, la norma hará que el mutuo despojo que antes era deseado por los hombres cause aversión en los mismos.

“El derecho a la propiedad ha sido presentado como el principal derecho a proteger por el Leviatán de Hobbes. El mecanismo del contrato social funciona así: el soberano dicta leyes y el ciudadano las cumple siempre y cuando el soberano le

garantice determinados derechos fundamentales” (Rovetta, 2005, p.10).

Desde luego, Hobbes manifiesta que en el estado de naturaleza “*no hay tuyo ni mío, no hay propiedad*”. En derivación de esto los hombres en su afán posesivo se saltean unos a otros con el fin de obtener lo que desean, con el objeto de satisfacer su pasión. En el mundo premoderno donde se convive sin un poder superior que los someta a todos bajo una misma voluntad, será aceptable el saqueo y la usurpación de lo que los semejantes tienen, pues esto es conveniente a partir de la pasión de autoconservación.

La consideración deliberatoria será modificada en virtud de la intervención del Estado por medio de la ley civil y el establecimiento de la *propiedad*. Cualquier beneficio en términos pasionales que le brinde al hombre apropiarse de la propiedad, será superado por el horror que le causa el castigo que se le ha de imponer por el *Civitas*. La trasgresión a la propiedad será ahora contraria a la razón en tanto pone en grave peligro la autoconservación. El reconocimiento de la propiedad será ahora un acto voluntario que como tal favorece el placer del hombre.

A partir de la institucionalización del contrato ya hay *suyo y mío* sin que ninguno de los propietarios sea molestado en razón de su *propiedad*. El establecimiento legítimo de la *propiedad* viabiliza la organización de la sociedad de intercambio. Esta figura ofrece seguridad jurídica y tranquilidad en la actividad acumuladora del hombre pasional, hedonista y ambicioso el cual puede satisfacerse y pasar continuamente de un objeto a otro sin poner en riesgo su autoconservación.

Sea como fuere, *la propiedad* representa en términos económicos un paso fundamental hacia una sociedad de intercambio que posibilite los espacios de realización a las prácticas posesivas del hombre. Significa la reducción de incertidumbre en la apropiación de ganancias de los negocios y abre la puerta a la acumulación de riquezas. Tal como lo plantea Gómez (2001), el hombre puede comenzar a dar sus pasos hacia la conversión en un *Hombre Económico*, como expresión de su afán pasional en el marco de seguridad institucional que le brinda el Estado.

La sociedad se convierte a la manera de Macpherson (2005), en un hato de individuos que entran en contacto a partir de sus *propiedades*, cada quien aborda al otro con un interés particular en raíz de una lógica instrumental. Esta es nuestra sociedad más feliz, un mundo

donde las pasiones de los hombres son tan elevadas hasta donde la autoconservación lo hace posible.

La sociedad de intercambio

Esta exigencia de protección y prevención será llevada a una formulación de orden moderno, el *Civitas* se erige con el propósito que los hombres vivan y además que vivan bien. En términos económicos, este planteamiento se traduce en la posibilidad de acumular posesiones por medio de la apropiación segura de su trabajo y el intercambio de los frutos del mismo con sus semejantes.

Como se ha manifestado, la formación del *Civitas* es en principio la solución a un estado de guerra natural, pero más allá de la guerra en sí, lo que se desea superar son las consecuencias derivadas de la misma. Cuando un hombre acepta formar parte del contrato entrega parte de su libertad para recibir seguridad. Él renuncia a su completa autodeterminación para obtener un espacio de realización social de sus ambiciones. El paso del *estado natural* al contrato implica la concepción de unos lazos sociales asentados en la libre voluntad de los individuos, que daría lugar al vivir bien. Esa dulce vida se plantea en términos económicos como la satisfacción de sus deseos materiales, los cuales pueden ser resueltos de manera pacífica en la figura del intercambio y su difusión efectiva.

Ahora bien, la formación de una sociedad de intercambio no es una necesidad innata de la condición humana, tal como fue sugerido por Adam Smith (1997), quien planteaba que los hombres tienen una “*disposición natural al cambio*” como parte de las cualidades definitorias de lo humano. El planteamiento de Hobbes se apoya en la práctica social del “*continuo progreso en el deseo*” lo cual desemboca en un mutuo saqueo entre los hombres. Con lo cual, el intercambio se plantea como la forma política de orden en la cual los individuos pueden dar satisfacción en sus *continuos* deseos sin poner en riesgo su integridad física. No es una condición innata a la naturaleza humana hobbesiana la disposición al cambio, sino que podría considerarse como la alternativa para la satisfacción de los deseos desde el marco institucional propuesto por el contrato que dio origen al Estado Moderno.

La sociedad de intercambio es un artificio desprendido de la libre voluntad de los hombres, quienes ven en éste un vehículo para la



realización de sus ambiciones. La organización institucional del intercambio sirve a la esencia humana en tanto potencia la satisfacción de su naturaleza hedonista. La sociabilidad mediada por el móvil del intercambio plantea una forma de integración social a partir del ámbito de lo económico, en el cual la satisfacción de las necesidades materiales conduce a los hombres en raíz de su condición egoísta a una necesidad de socializar con los demás, de crear la sociedad de intercambio y asegurar el proceso de riqueza.

El establecimiento del *Leviatán* propone un marco institucional para la convergencia de intereses y satisfacción de los deseos humanos. En principio, la búsqueda infinita de placer no desemboca ahora en un mutuo saqueo sino que por el contrario, converge al encuentro político de intereses similares por medio de la figura del intercambio. Bajo ésta institución, los hombres ofrecen a su semejante algo de baja estima a cambio de algo de gran deleite para él. Por medio de este ejercicio se da por superada la contradicción según la cual los hombres en busca de su placer terminaban poniendo su existencia en grave peligro.

El ideal de intercambio que se encuentra formado en la convivencia, es ahora posible; la interdependencia económica puede entonces ser una realidad. El afán de *pasar de un objeto a otro*, de deleitarse compulsivamente, tiene ahora un marco institucional que lo protege y respalda.

“El único modo de erigir un poder común que pueda defendernos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad” (Hobbes, 1989, p. 144).

Quedaría demostrado entonces que bajo la secuencia lógica propuesta, la sociedad de intercambio es posible solo allí donde el *Civitas* ejerce con efectividad su papel. No hay sociedad de intercambio si no hay Estado. El desarrollo y expansión del intercambio lejos de ser un acto espontáneo de los hombres como efecto de su propensión natural al cambio, es posible gracias a las garantías ofrecidas por el *Leviatán* en términos de seguridad. En términos

Hobbesianos no habría intercambio sin Estado y consecuentemente no podría haber lugar al Mercado sin Estado⁹.

El contrato social que ha dado origen al Estado ha generado un nuevo equilibrio en el que la modificación de las reglas de juego de los hombres cambia el comportamiento de los mismos, a pesar de no transformar su naturaleza permite la cimentación de otro mundo. La constitución del Estado Moderno ha desembocado en la formación de la sociedad de intercambio.

Referencias

- ARISTÓTELES. (1972). La Política. Ediciones Universo.
- BILBAO, A. (2001). Hobbes y Smith: Política, Economía y Orden social, en: Revista Española de Investigaciones Sociales - REIS. Madrid. Universidad Complutense de Madrid.
- GIROLA, L. (2005). Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos, en: Revista Sociológica. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Año 20, No. 59.
- GÓMEZ, M. E., (2001). El Estado de Bienestar: presupuestos éticos y políticos. Madrid. Fundación Universitaria Española.
- BERMAN, M. (1988). Todo lo sólido se desvanece en el aire. Madrid, Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (200). Liquid modernity, Cambridge (UK), Polity.
- HAMPsher-MONK. (1996). Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx. Barcelona. Editorial Ariel.
- HOBBS, T., (Antología); (1987). (Ed). E.Lynch, Tr. Varios, Barcelona, Península.
- _____ (1989). *Leviatán: La material forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (1994). *Leviatán o la material forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1979). Hobbes, T. *Leviatán*. Madrid. Nacional Editorial.
- HORKHEIMER, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Editorial Trotta.
- KLUCKHON, C. (1949). *Antropología*. México

9 Esta conclusión es particularmente interesante si se considera que los seguidores liberales del Laissez Faire parten de la misma concepción antropológica.

D.F., Fondo de Cultura Económica.

MACPHERSON, C. B. (2005). La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. Madrid. Editorial Trotta.

MATURANA, H. NISIS S. (2002). "El sentido de lo humano". Santiago. Dolmen Ediciones.

PÉREZ, M. L. (2005). La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber", en: Revista Sociológica. Madrid. Año 20, No. 59.

REDFIELD, R. (1963). El mundo primitivo y sus transformaciones, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

RETAMAL, C. (2006). Crisis de interpretación de la modernidad en la teoría crítica, en: Revista Política y Sociedad. Madrid. Universidad Complutense de Madrid.

ROVETTA, F. (2005). Personalismo comunicativo y bien común, en: Polis. Revista de la Universidad Bolivariana. Santiago de Chile. Año 2005, Vol. 3, No 012.

SMITH, A. (1997). Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. México - Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

TÖNNIES, F. (1988). Hobbes, vida y doctrina. - Traducción de: E. Imaz, - Madrid, Alianza Universidad.

SABINE, G.H. (1981). Historia de la teoría política. - Traducción de: V. Herrero, - México-Madrid, Fondo de Cultura Económica.

VICKERS, D. (1994). Economics and the Antagonism of the time. Time, uncertainty and Choices in Economic Theory. The Universidad of Michigan press.

WEBER, M. (2003). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México. D. F. Fondo de Cultura Económica.

_____ (1983). Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo I, España. Taurus.

_____ (1997). Economía y sociedad. México, D. F., Fondo de Cultura Económica.



Cañón del Chicamocha
Fotografía (fragmento) Oscar Martínez Vásquez