

# La naturaleza del *estado de naturaleza* hobbesiano\*

Esteban Mizrahi  
Universidad Nacional de La Matanza  
estebanmizrahi@gmail.com

## Resumen

Este trabajo propone una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano, según la cual éste no describe la condición *natural* sino sólo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado. Esto implica asumir una serie de presupuestos cuasi contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella.

## Palabras clave

Estado, estado de naturaleza, Hobbes, política, violencia

---

\* Este trabajo es una versión focalizada en los desarrollos relativos a la filosofía hobbesiana de un texto más amplio destinado a discutir la articulación entre paz, estética y política que fue presentado en el Congreso: Plataforma para el Diálogo “Paz: visiones, estrategias, luchas”, 4 al 6 de diciembre de 2019, organizado en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara por el Centro María Sibylla de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) y la Universidad de Guadalajara, México.

**Abstract**

This work proposes a reinterpretation of the Hobbesian state of nature, according to which it does not describe the natural condition but only a social behavior scheme that appears there when the State fails to produce subjectivities transited by the three fundamental political passions: fear of violent death, desire for the necessary goods to lead a comfortable life and hope to get them through work. Hence, it allows us to think of a logic of the passions in relation to the power that takes place outside the State. This implies assuming a series of quasi-contradictory assumptions with those of the Hobbes theoretical system. The main one would be that only from the rule of law is a dynamic that runs outside of it.

**Keywords**

State, state of nature, Hobbes, politics, violence

**E**ste trabajo propone una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano entendido como una situación social de violencia generalizada que tiene lugar al margen del Estado. En primer lugar, se discute el concepto de estado de naturaleza y los esquemas de comportamiento posibles a partir del desempeño de las pasiones humanas políticamente relevantes. En segundo lugar, se recurre a la concepción schmittiana de lo político para examinar si hay lugar para la política en un estado de violencia estructural como el que se presenta en el capítulo XIII del *Leviathan*. En tercer lugar, se recurre al rol que Schiller le asigna al desarrollo de una cultura estética como condición necesaria para trascender un estado generalizado de necesidad, violencia y egoísmo, con el fin de acceder a un estado en el que impere el respeto a la ley.

## I.

Es bien conocido que en el capítulo XIII del *Leviathan* Hobbes presenta la situación de los hombres en estado de naturaleza. A los fines de este trabajo resulta irrelevante la discusión acerca de si este estado se corresponde con la naturaleza originaria del hombre o si se trata de una mera situación contrafáctica. Lo que en cambio exige una mayor atención es la pintura que ahí se ofrece acerca de un estado social estructurado por la violencia. Pese a que el propio Hobbes afirme lo contrario, sí se trata de un estado social en la medida en que es posible cierta colaboración entre los hombres, al menos para asociarse en contra de un tercero, porque también existe algún tipo de lenguaje con el cual se comunican entre sí, se piensan a sí mismos y también les permite acceder a los artículos de paz, que son las leyes de naturaleza enumeradas luego en los capítulos XIV y XV. Por otro lado, es evidente

que los hombres comparten ciertos códigos gestuales en función de los cuales puedan sentirse subestimados, ofendidos o agraviados.

Se trata, entonces, de un estado social estructurado por dos factores que se implican mutuamente. Por un lado, la ausencia de monopolio en el ejercicio de la violencia; por el otro, el igual derecho del que dispone cada ser humano a hacer cualquier cosa que juzgue conveniente para preservar su propia vida y condición. La relación de acción recíproca entre ambos factores se explica del siguiente modo: en una situación en la que no existe monopolio de la violencia nadie está en condiciones de garantizar la paz. Sin esta garantía los hombres ejercen su derecho de autodefensa que los habilita “a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás”.<sup>1</sup> Y por ejercer ese derecho, el monopolio de la violencia resulta imposible. Ello redundaría en un estado de inestabilidad vital absoluta:

En una condición tal no hay lugar para la industria, dado que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, bruta y breve.<sup>2</sup>

Hobbes denomina “guerra”, precisamente, a este estado de cosas donde la ausencia de un poder común redundaría en el uso indiscriminado de la violencia. El estado opuesto queda definido como “paz”.<sup>3</sup> La guerra no se caracteriza por la inexistencia de derechos -dado que todos cuentan con ellos en la misma medida- sino por la completa ausencia de garantías respecto de la propia seguridad, dado que sin algún tipo de certeza respecto de que mis derechos serán respetados, no es posible confiar en que otro va a prescindir de lesionarme mientras pueda hacerlo. De ahí que Hobbes insista en la metáfora climática: la amenaza de tormenta es tan propia del mal clima como la tormenta misma. Del mismo modo, hay guerra cuando la única forma de sentirse seguro es apelando al uso de la violencia para evitar o disminuir la posibilidad de ser agredido.

En este contexto se desarrolla una estética de la violencia, es decir, una percepción sensible del mundo, que es y no es funcional a la

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012, XIV, p. 198. Siempre que no esté aclarado, las traducciones al español me pertenecen.

<sup>2</sup> *Lev.*, XIII, p. 192.

<sup>3</sup> *Lev.*, XIII, p. 192.

autopreservación. No lo es en la medida en que impide arribar a la paz, es decir, a la manera óptima de autopreservarse según la primera y fundamental ley de naturaleza. Y lo es por cuanto tiende a maximizar todas las ventajas relativas a la autopreservación en un contexto de guerra, también según la primera y fundamental ley de naturaleza. Esto puede sonar dilemático. Y en cierto sentido también lo es debido al carácter disyuntivo de esta ley general de la razón que obliga autopreservarse: “cada hombre debe esforzarse por buscar la paz, mientras abrigue esperanzas de obtenerla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y usar todas las beneficios y ventajas de la guerra.”<sup>4</sup>

Si este mandato es en verdad imperativo, de él se siguen dos consecuencias insostenibles: a) la imposibilidad de salir de un contexto de violencia generalizada una vez que se ha establecido; y b) la imposibilidad de caer en una condición semejante una vez alcanzada la paz. Sin embargo, ambas cosas son posibles. El propio Hobbes lo sabe y aporta argumentos tanto para abandonar el estado de guerra como para no caer en él una vez obtenida la paz. De modo que la clave parece estar en el tránsito de un estado a otro, es decir, en lo que hace posible el pasaje. Y es allí donde la dimensión estética juega un papel preponderante puesto que organiza la percepción sensible de lo socialmente valioso y, por ello mismo, deseable. Esto permite pensar tanto las causas de un estado estructurado por la violencia como de otro en que los conflictos logren resolverse de manera pacífica.

Cuando Hobbes identifica las causas del estado de guerra pone su ojo tanto en el *deseo* como en el *goce*:

Cuando dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden gozar ambos, se vuelven enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan en destruirse o subyugarse mutuamente.<sup>5</sup>

La tesis de fondo es que los hombres en general desean las mismas cosas y lo hacen de un modo en que se excluyen mutuamente del goce. No tanto porque haya objetos que en sí mismos tengan un valor fundamental para la autopreservación, tales como el alimento, el aire o el agua sino porque aquello que enciende el deseo es, precisamente, el deseo del otro. Algo es deseable básicamente porque es deseado y no a

---

<sup>4</sup> *Lev.*, XIV, p. 200.

<sup>5</sup> *Lev.*, XII, p. 190.

la inversa.<sup>6</sup> Y es esto lo que mueve a la competencia por el goce del objeto más que una improbable escasez. Salvo en situaciones extraordinarias, los recursos fundamentales para la supervivencia abundan. O, en todo caso, hay suficiente para todos y la colaboración es lo que más contribuye a su obtención y provisión. Por esta razón, el origen de la competencia no debe ser buscado ahí sino en el hecho de que la percepción sensible de lo deseable está asociada con el disfrute de lo deseado en términos excluyentes. Esto vale tanto para bienes de naturaleza física (tierras, metales preciosos, ganado, etc.) como para otros bienes de carácter social o simbólico (honor, prestigio, gloria, etc.). De lo deseado se goza *solo* pero no *a solas*. La fiesta del disfrute no se comparte, es exclusiva, privada del otro cuya sola presencia resulta peligrosa. Incluso su mera posibilidad implica ya una cierta amenaza.

Lo interesante de este desarrollo conceptual radica en que el origen de la enemistad no está en la diferencia sino en la semejanza. El enemigo no es el distinto, el extraño, sino el igual. Pues de la conciencia generalizada respecto de la igualdad de las capacidades tanto físicas (cualquiera puede matar a cualquiera) como espirituales (todos tienen lo que es necesario para decidir acerca de lo más conviene para sus vidas) resulta una pareja conciencia respecto de la igualdad de esperanzas que todos abrigan de obtener aquello que está en disputa. Los seres humanos no sólo desean lo mismo sino que además lo saben. Pero también son conscientes de que tienen las mismas capacidades para alcanzarlo. Esta situación de virtual paridad es lo que torna encarnizada la competencia por lo socialmente valioso y hace imposible la paz en un contexto de violencia generalizada.

Con todo, Hobbes enumera tres pasiones que contribuyen a salir de este estado. Curiosamente se trata de las mismas tres que lo producen: temor, deseo y esperanza. Pero varía en cada caso el objeto sobre el que recae la pasión. Por ejemplo, no se trata del temor a quedar excluido de lo socialmente valioso que da lugar a la competencia sino del temor a la muerte violenta; no es el deseo de obtener lo deseado por otro que genera desconfianza sino el deseo de los medios necesarios para llevar una vida confortable; no se abriga esperanzas de gozar primero y sin dilación de lo deseado -lo que origina la anticipación que conlleva la gloria- sino esperanzas de alcanzar confort por medio del trabajo.<sup>7</sup>

Se advierte, entonces, que el estado de naturaleza no describe una condición natural sino sólo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas

---

<sup>6</sup> Entre tanto lo sabemos más que por las explicaciones de Jacques Lacan en *El deseo y su interpretación*, Seminario VI (1958/9), por la arrolladora eficacia del marketing y la publicidad.

<sup>7</sup> Cfr. *Lev.*, XIII, p. 196.

por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado, es decir, al margen de la ley.

Esto implica asumir una serie de presupuestos que pueden sonar paradójicos y hasta contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella. En este sentido, el estado de naturaleza refiere a la condición del hombre al margen del Estado y no en ausencia de él. Se trata de una lógica de la marginalidad que como tal requiere del Estado, de lo contrario tampoco sería posible la base subjetiva necesaria para que se desarrollen las dinámicas que Hobbes describe en el estado de naturaleza.

En el *Leviathan* se presentan, entonces, dos esquemas alternativos de adquisición y acumulación de bienes tanto materiales como simbólicos. Cada uno asume lógicas funcionales distintas conforme a las respectivas situaciones estructurales de partida. La primera da lugar a lo que se denomina *estado de naturaleza*; la segunda, al *estado civil*.

El estado de naturaleza tiene lugar cuando no existe un poder común capaz de imponerse a las partes que, entonces, entran en conflicto. El acento recae sobre el término “entonces”, porque hay partes en conflicto toda vez que no existe un poder común. De aquí que Hobbes extraiga como consecuencia que en un estado semejante “no tienen lugar las nociones de correcto e incorrecto, justicia e injusticia”,<sup>8</sup> porque la ley no existe sin un poder común. No obstante, debe observarse que la inexistencia de la ley sólo puede ser admitida en términos relativos, es decir, en relación con las partes en conflicto, pues son ellas, en rigor, las que no reconocen poder común alguno en relación con los bienes sociales por los que compiten. No, en cambio, en sentido absoluto, porque no es posible la humanidad allí donde no hay Estado, entendido de la manera más amplia como aquel ordenamiento político cuya especificidad radica en asegurar la provisión de los bienes sociales relevantes en un determinado territorio y para un determinado grupo de individuos que son los ciudadanos.

Sin embargo, sí existe humanidad en estado de naturaleza hobbesiano al margen del Estado. Y la lógica de las pasiones en relación con el poder que describe Hobbes en el capítulo XIII del *Leviathan* da cuenta del esquema de comportamiento al que responde esta condición marginal. Esta condición social requiere de la presencia del Estado en dos sentidos distintos. En primer lugar, para la provisión de bienes sociales relevantes que definan niveles de preferencia y organicen

---

<sup>8</sup> *Lev.*, XIII, p. 196.

escalas de valores; en segundo, porque sólo un orden social instalado y funcionando permite extraer provecho de su quebrantamiento.

Por tanto, podría afirmarse que viven en estado de naturaleza tanto las organizaciones delictivas como los individuos que las integran y que están, por ello, al margen de la ley. La lógica que organiza su accionar en este estado puede ser reducida a una suerte de imperativo hipotético cuya coherencia interna asume carácter de obligación. Formulado de manera sucinta diría: *Si aceptas la posibilidad de tu muerte violenta y deseas incrementar tus posibilidades de acceso a los bienes sociales relevantes, entonces, acumula todo lo que puedas sin atender a restricción legal alguna, anticipáte a todo competidor posible y cultiva tu reputación de hombre peligroso porque ello disminuye las posibilidades de ser atacado y maximiza las oportunidades de acceder a la mejor porción en la distribución social de bienes.*

Este imperativo hipotético guía el accionar tanto de las organizaciones delictivas como de los individuos que las componen. Lo central en este esquema de comportamiento, en relación con las pasiones políticas determinantes, es que la situación de igualdad que da lugar a la competencia surge no tanto de la posibilidad de morir violentamente sino de asumir de manera consciente esta posibilidad como premisa de la propia existencia. La igualdad es resultado de asumir esta premisa y no causa.

Las razones por las que se asume la posibilidad de la propia muerte por medios violentos como condición para la acción pueden ser de distinta índole: porque no es posible avizorar ninguna manera de atenuar el riesgo a la muerte violenta en el contexto social en que se está inmerso; porque la muerte propia siempre resulta en alguna medida abstracta en relación con el deseo palpitante de los bienes sociales relevantes; porque el valor de la reputación entre pares está por encima del temor a la muerte violenta, etc. Como fuera, de allí siempre resulta que el deseo de obtener una posición ventajosa respecto de los bienes sociales relevantes se impone por sobre el temor a perder la vida de manera violenta o incluso por sobre la esperanza de obtener estos bienes por medios pacíficos a través del trabajo y el respeto a la ley.

Por el contrario, el diseño de la situación de partida que da lugar al estado civil permite que se conjuguen las tres pasiones políticas fundamentales con las leyes de naturaleza. De aquí resulta un nuevo imperativo hipotético, cuya formulación sería la siguiente: *Si no aceptas la posibilidad de tu muerte violenta, deseas los bienes necesarios para llevar una vida confortable y tienes la esperanza de conseguirlos trabajando, entonces, busca la paz tanto como sea posible, pacta con los demás delegar en un tercero el derecho natural a autogobernarse, respeta los pactos, sé agradecido, modesto, equitativo, misericordioso, etc.*

Este imperativo hipotético tiene como presupuesto fundamental que, quien acepta la paz como un bien, forzosamente también admite

como buenos los medios que conducen a ella. Y tales medios no son otros que el cultivo de las virtudes morales y el respeto a las leyes de naturaleza o preceptos de la razón. Este segundo imperativo hipotético tiene tanta fuerza vinculante para quien desea ser ciudadano de un Estado, como la que tenía aquel otro para guiar el accionar de los miembros de organizaciones delictivas y de individuos que están al margen de la ley. También aquí es la coherencia interna del encadenamiento lógico lo que asume carácter obligatorio. Sólo que en este segundo esquema, propio de un estado civil, se rechaza de manera consciente la muerte violenta como premisa para la acción. Este rechazo configura la renuncia que insta una asimetría de poder y la acepta como condición necesaria para la paz. Pero este esquema de comportamiento es válido sólo para quien asume que la paz, definida a partir de la renuncia a la posibilidad de morir por medios violentos, es el camino óptimo para la adquisición y acumulación de los bienes sociales relevantes. El miedo a la muerte violenta se impone por sobre el deseo de adquisición y acumulación de bienes.

En cualquier caso, las pasiones que están a la base de estos dos esquemas de comportamiento son las mismas; sólo varía el objeto respectivo sobre el que recaen. Y las tres pasiones tienen algo en común: a diferencia del *goce* que está indisolublemente vinculado con el presente, *temor*, *deseo* y *esperanza* son pasiones de futuro cuyo objeto resulta anticipado por la imaginación. De ahí que la imaginación, en tanto facultad que permite hacer presente lo ausente -según la célebre definición de Kant-,<sup>9</sup> juegue un rol fundamental. Para temer, desear o abrigar esperanzas es necesario forjarse una imagen de un objeto ausente en el presente pero ya percibido en el pasado y, entonces, también posible en el futuro. La imaginación permite representarse lo pasado (recordar) y también lo futuro (prever).<sup>10</sup> De esto último, resulta que objetos tales como “paz”, “confort” o “trabajo” serían irrepresentables, si el estado de guerra fuera la condición natural y originaria del hombre. Pero sí lo son, si tal estado de violencia generalizada caracteriza la condición humana paraestatal o interestatal. Hobbes mismo menciona que los Estados viven en estado de naturaleza entre sí.<sup>11</sup> Pero su descripción es todavía más fértil para pensar la situación de sujetos que viven al margen de la ley, sobre todo, de aquellos involucrados en el crimen organizado (mafias, narcotráfico,

<sup>9</sup> Inmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B151, en: *Werke*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 148.

<sup>10</sup> El tratamiento kantiano de la imaginación está muy en línea con la concepción de Hobbes. En el segundo capítulo del *Leviathan* afirma que “la imaginación hay sólo de aquellas cosas que antes han sido percibida por los sentidos, o bien de una vez o en partes en tiempos diversos”, *Lev.*, II, p. 28.

<sup>11</sup> *Lev.*, XIII, p. 196.

tráfico de armas, trata de personas, etc.) y en otras lógicas sociales estructuradas por la violencia (ciertas poblaciones carcelarias, por ejemplo).

En escenarios de violencia generalizada, como los que caracterizan a quienes viven al margen de la ley, la imaginación asume un rol ambivalente. Por un lado, es la facultad que permite la anticipación estratégica de acciones con el fin de maximizar los propios recursos en contextos hostiles y de alta inestabilidad. Esto suele redundar en un recrudecimiento de la violencia. Por el otro, es lo que hace representable un horizonte vital en el que se supere este estado de cosas y tenga lugar la paz social. Cabe preguntar, entonces, qué inclina el fiel de la balanza, es decir, qué determina que la imaginación se ponga a trabajar en una dirección y no en la otra en relación con el objeto del temor, del deseo y de la esperanza. Dado que sólo teme a la muerte violenta quien considera que su propia vida tiene un valor superior a cualquier bien social acumulable, ¿es tarea de la política guiar la imaginación para salir de un estado de violencia generalizada? Responder a esta pregunta requiere primero saber si hay espacio para la política en dicho contexto.

## II.

En principio pareciera que la configuración del estado de naturaleza excluye toda posibilidad de política. Y no sólo por la virtual ausencia de soberanía estatal, como condición necesaria para agrupamientos organizados capaces de confrontación bélica, tal como lo plantea Carl Schmitt en *El concepto de lo político*.<sup>12</sup> Lo que resulta determinante es, por un lado, la postulada igualdad de derechos y capacidades entre los hombres, y por el otro, su acceso parejo a una normatividad común. Esta normatividad está constituida por las leyes de naturaleza que obligan sólo *in foro interno* pero cuya articulación está provista de una racionalidad prudencial de la que extraen su rigor. Esta racionalidad está a la base de los dos esquemas de comportamiento

---

<sup>12</sup> Carl Schmitt recurre a la distinción amigo-enemigo para determinar la especificidad de lo político y la política. Dar con el código binario amigo-enemigo habilita una comprensión autónoma de este campo de saber y de acción respecto de la moral (bueno-malo), la estética (bello-feo), la economía (rentable-no rentable) o la religión (sagrado-no sagrado). Según Schmitt los conceptos de amigo y enemigo carecen de sentido metafórico; más bien remiten a un contexto existencial y concreto en el que los agrupamientos humanos se articulan sobre el horizonte de la guerra. Enemigo es el *hostis*, es decir, el otro, el extraño, un ser que es existencialmente distinto. En este sentido, *enemigo* es aquel cuya mera existencia se constituye en amenaza para los propios modos de ser y vivir. Los motivos a que ello obedece pueden ser de naturaleza tan diversa que resultan irrelevantes desde el punto de vista conceptual. Lo decisivo es que, sean cuales fueran, determinan tal *grado de intensidad* en los agrupamientos que, llegado el caso, conducen a la guerra. La cuestión de si el conflicto es en verdad extremo, sólo puede ser resuelta por los propios implicados. Ello excluye la posibilidad de que un tercero oficie de árbitro imparcial o bien de recurrir a una normatividad previa y compartida para dirimirlo. Cfr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, p. 15.

posibles según aquello que anticipe la imaginación como objeto de temor, deseo o esperanza. Como dicha racionalidad es asequible a todo ser humano también define las condiciones de pertenencia al género: ser hombre significa poseer esta racionalidad y atender a su lógica. Justamente, esta pretensión de homogeneidad típicamente moderna, presupuesta tanto en el carácter universal de las leyes como en el acceso irrestricto de todos a ellas, es lo que no deja espacio para el surgimiento de una *alteridad* capaz de producir agrupamientos amigo-enemigo.

Contrariamente a lo que en principio pudiera parecer, esta imposibilidad es lo que dispone el terreno para prácticas de exterminio. Pues aquel al que no se reconoce como partícipe de una normatividad común derivada de esta racionalidad universal queda *eo ipso* no sólo excluido de ella sino también de la humanidad. Su existencia carece de dignidad propiamente humana y se convierte en un estorbo más que en una amenaza, en un obstáculo más que en un enemigo.<sup>13</sup> Y encontrar la manera adecuada de sortear un obstáculo no es ya una cuestión política sino técnica. Sin embargo, como la humanidad en cuanto tal está incapacitada para declarar y llevar adelante una guerra, puesto que incluye todas las unidades concretas que podrían ser amigo o enemigo, las “guerras” encaradas en su nombre adoptan modalidades más próximas al combate de plagas que a un duelo ampliado. Con ello el enemigo es reducido a categoría de insecto; pero también la dignidad del combatiente queda rebajada a la de mero fumigador. Por tanto, su muerte tiene tan poco sentido como la vida que combate. De ahí que no se trate de “guerras” en estricto sentido sino de meras prácticas de aniquilación.

El propio Hobbes intenta sustraerse a esta posibilidad al introducir en referencia al reino de Dios la figura del enemigo (*hostis*) en estado de naturaleza. Cuando en el capítulo XXXI del *Leviathan* enumera los modos en que Dios declara sus leyes, explica que el primero es la *razón natural* cuya forma humana de recepción es la recta razón. Y más adelante aclara que puede atribuirse a Dios un reino natural “en cuanto gobierna a aquellos seres humanos que reconocen su providencia mediante los dictados naturales de la recta razón”.<sup>14</sup> Estos dictados refieren a los deberes de un hombre para con los demás ya abordados en los capítulos XIV y XV como leyes de naturaleza. El otro modo en que se puede atribuir a Dios un reino es el *profético*, a saber: “cuando habiendo escogido una nación específica (los judíos), como súbditos, los gobernó a ellos y sólo a ellos, no sólo mediante razón natural, sino

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 65. Y a ello se refiere ajusta, precisamente, la definición hobbesiana de libertad como ausencia de impedimentos externos. *Cfr. Lev.*, XXI, p. 324.

<sup>14</sup> *Lev.*, XXXI, p. 556.

por leyes positivas otorgadas por las bocas de sus profeta sagrados”.<sup>15</sup> De ello se desprende que la ley natural -a diferencia de la ley positiva- es asequible a la recta razón de todo ser humano. La humanidad entera está sujeta a su rigor normativo. Pero esto no significa que todos los hombres estén dispuestos a reconocer a Dios como su autor: “Por eso, quienes creen que un Dios gobierna el mundo, dando preceptos y proponiendo recompensas y castigos a la humanidad, son los súbditos de Dios; todos los demás deben considerarse enemigos (*hostes*)”.<sup>16</sup> Por lo tanto, hay espacio para la política en estado de naturaleza sólo recuperando la dimensión teológica del reino de Dios. Una vez asumido que todos los hombres están sometidos al poder divino, es posible una división propiamente política entre quienes reconocen su soberanía y quienes no lo hacen. De lo contrario, sin este presupuesto teológico, no cabe distinguir en estado de naturaleza agrupamientos amigo-enemigo entre seres humanos.<sup>17</sup>

De ahí que una lectura secular del *Leviathan* no pueda evitar reconocer como una de sus consecuencias la pretensión de expulsar de la humanidad a quienes no ajusten sus modos de ser a una racionalidad asumida como universal. Esta universalidad está organizada por el mandato de autopreservación seguido de una estructura de alternativas que, derivadas de las dos primeras leyes de naturaleza, agotan el comportamiento humano posible. Tal pretensión se origina en una *estética total*, es decir, en una percepción sensible del mundo y de la vida que no da lugar al surgimiento de una alteridad propiamente humana. Por eso es capaz de desencadenar formas inéditas de violencia contra todo aquello que se le contrapone. Por esta razón, resulta central entender que donde no hay espacio conceptual para lo político, sólo cabe esperar que campeen triunfales las formas más crudas y extremas de violencia.

### III.

Friedrich Schiller sostiene que sólo mediante la educación estética del carácter en el marco de un orden político, los hombres están en condiciones de liberarse tanto de la *coacción material* en la que “su

---

<sup>15</sup> *Lev.*, XXXI, p. 556.

<sup>16</sup> *Lev.*, XXXI, p. 556. Según el texto latino: “Qui ergo credunt Deum esse, & generis humani curam gerere, & Praecepta Dei agnoscunt, in regno Dei soli Cives sunt; reliqui pro hostibus censeri solent. *Lev.*, XXXI, p. 557

<sup>17</sup> Esto observa Schmitt respecto de la lectura que hace Dietrich Braun del *Leviathan*. Para Schmitt, Braun no puede ver en Hobbes otra cosa que un cínico, enmascarador de un totalitarismo estatal anticristiano. Cfr. Schmitt, Carl, „Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen“, en: *Der Staat*, Vol. 4, No. 1 (1965), pp. 51-69.

sensibilidad no conoce otro fin que su ventaja”,<sup>18</sup> como de la *coacción moral* en la que “la mera legalidad debe servirle de ley”.<sup>19</sup> Sin esta transformación que produce la cultura estética en la captación sensible del mundo, cualquier revolución política –por más noble que sean sus propósitos y principios– resulta un mero cambio en las formas de dominación pero no la emergencia de un orden humano de libertad.

Es preciso, entonces, rescatar el aspecto productivo de la política para trascender un estado social de violencia generalizada, signado por el egoísmo, la rusticidad y la venalidad. Pero para superar el estado de naturaleza se requiere mucho más que edificar un lazo de obediencia mecánica entre súbditos y soberano. Esto es una condición necesaria pero no suficiente, porque en el marco de una relación de mero sometimiento donde “el Estado anula a los individuos”,<sup>20</sup> sólo se puede contener en el mejor de los casos los niveles de hostilidad propios de la condición natural pero no superarlos. En un estado civil concebido en estos términos, “el hombre siente sólo el peso de las cadenas que le impone la ley pero no la infinita liberación que le otorga. Sin sospechar la dignidad de legislador dentro de sí, siente sólo la coacción y la impotente resistencia del súbdito”.<sup>21</sup> Por esta razón, para trascender el estado de naturaleza es necesario dejar atrás el principio que encamina el deseo social y articula la acción de los individuos en dicha condición, a saber: la búsqueda del provecho y la ventaja personal en todas sus formas. Porque allí cuando el principio de utilidad es el organizador social, no cabe esperar paz sin opresión.

La salida al problema político hobbesiano, relativo al rol de la imaginación en estado de naturaleza, pasa por la mediación de la cultura estética, esto es: “el hombre debe aprender a desear *más noblemente*”.<sup>22</sup> Porque sólo con una sensibilidad templada en el goce estético, el hombre llega a ser hombre para el hombre. Y esto, que puede sonar redundante, en verdad no lo es. En estado de naturaleza hobbesiano el hombre es *menos* que hombre para el hombre: *homo homini lupus* -según la célebre fórmula del *De Cive*-; y deviene *deus mortalis*, es decir, *más* que hombre para el hombre, una vez consumada la unidad soberana que instaaura el estado civil.

La cultura estética, por el contrario, permite la unificación de la humanidad objetiva encarnada por el Estado y sus leyes con la

---

<sup>18</sup> Friedrich Schiller, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, en: *Sämtliche Werke*, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993, pp. 570-669, p. 649.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 575.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 577

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 645.

humanidad subjetiva propia de los individuos sometidos a sus impulsos e inclinaciones naturales:

Sólo de lo bello gozamos al mismo tiempo como individuos y como especie, esto es, como representantes de la especie. El bien sensible puede hacer feliz únicamente a uno solo, pues se funda en la apropiación, la cual siempre implica una exclusión; y lo hace feliz sólo de manera unilateral porque la personalidad no participa de ello.<sup>23</sup>

De ahí que con el *individualismo posesivo* -para usar la clásica expresión de Macpherson-<sup>24</sup> que está a la base del esquema hobbesiano, no sea posible resolver el problema político de la violencia. La lógica subyacente al principio de utilidad implica la subsistencia de los imperativos hipotéticos antes formulados pero jamás su superación. Porque no basta con detentar el monopolio efectivo de la violencia en un territorio determinado para que en ese Estado se establezca la paz. Además, resulta indispensable que ese orden político no se desentienda de la formación estética de los individuos. En esta exacta medida, la cultura estética es también una producción política porque establezca las condiciones para salir de la pasividad en la afectación sensible y desarrollar el impulso lúdico característico de la humanidad. Que sea una *producción política* no significa que sea una *producción de la política*. Respecto del arte y la ciencia, Schiller sostiene que “el legislador político puede cercar sus dominios pero no gobernar sobre ellos”.<sup>25</sup>

La reconciliación de los individuos con la humanidad tiene lugar mediante la educación de su sensibilidad, cuando la imaginación encamina su deseo hacia la belleza. Sin embargo, esta operación no está exenta de riesgos. Por un lado, la imaginación tiene un efecto emancipador pues permite superar la condición natural en la que los hombres están confinados a la satisfacción inmediata de sus deseos particulares en un presente sin pausa. Pero, por el otro, puede conducir también a una absolutización de la condición animal mediante la multiplicación infinita de las necesidades si la razón equivoca su objeto:

Una duración sin límites de la existencia y el bienestar, sólo por la existencia y el bienestar mismos, es un mero ideal de lujuria; por tanto una exigencia que sólo puede ser planteada por una animalidad que aspira a lo absoluto. Sin que con una manifestación de la razón de este tipo gane algo para su humanidad, el hombre pierde por ella la feliz limitación del animal, para tener ahora la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 668.

<sup>24</sup> Cfr. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

<sup>25</sup> Schiller, *op. cit.*, 593.

ventaja nada envidiable de perder la posesión del presente por el anhelo de lejanía, pero sin buscar jamás en aquella lejanía por completo ilimitada otra cosa que el presente.<sup>26</sup>

La superación de la condición animal no puede consistir en su absolutización en el tiempo. La autopreservación sólo es un requisito para llevar adelante una vida humana pero no su finalidad. No se trata de vivir para seguir viviendo sino de llevar una vida con sentido capaz de trascender el principio de utilidad. Cuando la razón equivoca su objeto hace del medio un fin en sí mismo y, entonces, la imaginación multiplica al infinito los objetos de deseo sin que sea posible encontrar en su posesión otra satisfacción que el gozo efímero de excluir. Curiosamente, ésta es la definición de felicidad que ofrece Hobbes en el capítulo XI del *Leviathan*: “La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino hacia el siguiente”.<sup>27</sup> No obstante, la multiplicación y sofisticación ilimitadas de objetos de deseo y de consumo no implican elevación alguna por sobre la condición animal ni dan lugar a una superación de la competencia por el gozo excluyente, aun cuando esta competencia no implique riesgo de muerte violenta y esté regulada por la acción del Estado.

Volviendo ahora a las pasiones relevantes desde el punto de vista político: el *temor a la muerte violenta*, el *deseo de los bienes que son necesarios para llevar adelante una vida confortable* y la *esperanza de obtenerlos mediante el trabajo* se presentan como sentimientos que sólo absolutizan la condición natural del hombre sin dar lugar a una transformación de su sensibilidad. Por esta razón, sólo cabe esperar que tales pasiones se complementen con leyes naturales en un dispositivo que las articula según un esquema de imperativos hipotéticos. Así, una racionalidad basada en el principio de la utilidad adquiere también un carácter absoluto y organiza la percepción humana sólo en términos de *objetos de apropiación* por exclusión. De ahí que en la actualidad resulte tan pernicioso la colonización mediática de la imaginación a través de las industrias culturales -incluyendo en primer lugar las aplicaciones para dispositivos móviles-. Porque cuando los espacios de ocio destinados al desarrollo de la creatividad lúdica quedan reducidos hasta casi su extinción, la educación estética de la sensibilidad humana se torna *virtualmente* imposible. Se favorece, en cambio, el uso de la imaginación en la cinta sinfín del *deseo del deseo* que incrementa si cesar la promesa de una felicidad *inaccesible* al alcance de la mano.

Por consiguiente, sólo allí cuando el impulso lúdico prevalece por sobre el principio de utilidad es posible establecer un orden en el que se

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 648-649.

<sup>27</sup> *Lev.*, XI, p. 150.

realice la libertad humana. En el marco de una cultura estética tanto la vida propia como la ajena tienen valor en sí mismas, dado que el juego implica la necesaria inclusión del otro y de su espontaneidad creativa. El juego -y no la moral- es lo que habilita la mediación entre el impulso sensible y el orden racional. La existencia efectiva de un estado de derecho depende, en última instancia, no de su conveniencia en términos utilitarios sino del desarrollo de subjetividades que ya no perciban la ley como una carga ni al otro como un obstáculo; subjetividades para las cuales la vigencia del ordenamiento normativo no es un hecho contingente, sino un habilitador de todos los juegos con sentido en que la vida humana se agota. La formación estética está en condiciones de resolver el problema político hobbesiano referido a cómo salir de un estado de violencia generalizada porque, en última instancia, “la construcción de una verdadera libertad política <es> la más acabada obra de arte”.<sup>28</sup>

### Referencias bibliográficas

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B151, en: *Werke*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Schiller, Friedrich, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, en: *Sämtliche Werke*, V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932.

Schmitt, Carl, „Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen“, en: *Der Staat*, Vol. 4, No. 1 (1965), pp. 51-69.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 572.