

SOBRE EL ORIGEN DEL ESTADO Y LAS SOCIEDADES MERCANTILES¹

(Recibido: Marzo 9 de 2012 Aprobado: Junio 8 de 2012)

Alejandro Pérez y Soto Domínguez²

Resumen

Tradicionalmente se ha abordado a Thomas Hobbes como un teórico precursor del Estado Moderno. La propuesta de este artículo es elaborar una lectura económica de su obra para ubicar las consecuencias que tiene el planteamiento de la estructura institucional moderna. Se busca establecer el origen de la sociedad de intercambio y la propiedad como resultado de una estructura institucional enmarcada en el Estado Moderno. La ruptura de tipo antropológico de la visión hobbesiana, da lugar a una construcción institucional tal, que ofrece un espacio de relación entre los hombres por medio de la organización social construida alrededor del proyecto de la sociedad de intercambio.

Palabras clave

Hobbes, Leviatán, Estado Moderno, propiedad, intercambio, modernidad.

ON THE ORIGIN OF THE STATE AND BUSINESS SOCIETIES

Abstract

Thomas has traditionally been approached as a theorist precursor of the modern state. The purpose of this paper is to develop an economic reading of his work to locate the implications of the approach of the modern institutional structure. It seeks to establish the origin of the exchange society and property as a result of an institutional structure framed in the Modern State. The anthropological breakdown of the Hobbesian view leads to such an institutional structure that it provides a space of relationship among men through social organization built around the proposed interchange society project.

Keywords

Hobbes, Leviathan, the modern state, property, exchange, modernity.

- 1 El presente artículo de revisión, se desarrolla en el marco del proyecto: El orden mercantil: sus componentes institucionales y metodológicos. Grupo de Investigación en economía, gestión y desarrollo sostenible GEOS de la Universidad San Buenaventura, Cali (Colombia).
- 2 Economista Universidad del Valle, (Col). Máster en Economía Austriaca de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid (España). Doctorando en Análisis y evolución de procesos políticos y sociales de la Universidad Carlos III de Madrid (España): aperez2@usb.edu.co ;perezysoto@hotmail.com

1. El Hombre dibujado por Hobbes

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. Esto, tomado el planteamiento de Hobbes como una elaboración teórica que se ubica en una ruptura con el hombre premoderno, asumido el mismo como parte de una elaboración histórica. El problema de Hobbes giró en torno a explicar la ley del comportamiento del hombre moderno y plantear las condiciones que permitían asegurar la construcción de una sociedad de intercambio. Esto le exigió considerar al hombre como producto del desarrollo de la historia correspondiéndole, a la vez, una elaboración moral y un *ethos* (Pérez, 2005, 45)³ específicos de acuerdo a una ubicación espacio temporal.

Siendo así, se daría origen a unos equilibrios⁴ concretos en términos sociales, que generan espacios de relación hombre-hombre diferentes a los de cualquier otra etapa de la historia humana. Se plantea entonces una ruptura en la concepción social humana, por cuanto se pasa de una lógica según la cual el hombre es una elaboración de lo social y determinado por la polis, a una elaboración en la cual el hombre es un

arquitecto de sí mismo, de las relaciones con sus semejantes y del complejo institucional (Wagner 1997)⁵.

Así, el hombre moderno y su comportamiento es el primer objeto de interés en la construcción de la realidad social, una modificación de orden antropológico cambia el equilibrio de la concepción de lo humano y desencadena transformaciones profundas en la elaboración de lo social y lo institucional.

En tal sentido, las relaciones humanas son el segundo objeto de nuestro interés por cuanto es un efecto lógico del primero. El comportamiento humano en términos agregados tendrá en las relaciones sociales su espacio de expresión.

El tercer objeto de estudio es el complejo institucional que se desprende de la voluntad humana, en tanto el hombre se hace responsable de su destino. Las elaboraciones institucionales son la consecuencia lógica de lo que el hombre hace ante la realidad social para reafirmarla o modificarla.

En consecuencia, la modificación del carácter antropológico del hombre moderno, transforma de manera radical la forma de relacionamiento social, el complejo institucional y la realidad social. La sociedad de intercambio y la propiedad son un producto institucional que toma su forma a la luz del proyecto de transformación del mundo social por mano del hombre.

1.1 La condición antropológica del Hombre Hobbesiano

El tipo de hombre esbozado por el autor se elabora en oposición a la antigua concepción escolástica, en la que

3 *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.

4 Equilibrio es la categoría que da cuenta de los elementos constitutivos del orden social, el cual para nuestro caso tiene una lógica altamente racionalizada de lo económico. Al igual que en la física, el equilibrio es el resultado de una combinación de fuerzas las cuales dan lugar a una realidad específica.

5 La caracterización de lo social se encontrará constituida por una forma antropológica específica; una forma de relacionamiento social y un complejo institucional desprendido de estas. Esto se plantea de acuerdo con las conceptualizaciones de la modernidad en Wagner.

el hombre como humano se define en términos de la elaboración de su racionalidad y *ethos* bajo presupuestos de orden teleológico⁶. Así pues, su práctica social se asociaba a un principio o causa final. En raíz de éste, las acciones humanas eran motivadas y organizadas con el propósito de una existencia extraterrena, cuyo ideal motivador se expresaba en la “voluntad divina”.

El orden antiguo supone entonces la elaboración de unos equilibrios específicos que se originaban en la concepción que el hombre tenía de sí, de las cualidades definitorias de su humanidad y de la construcción de un *ethos* y una racionalidad conforme a esas definiciones para luego actuar en consecuencia.

A partir de la construcción de esos equilibrios internos apoyado en los principios míticos, se transita hacia la elaboración a unos equilibrios externos al hombre, fundamentados en el deseo y la razón, los cuales tienen expresión en las relaciones sociales. La escala de valores y las elaboraciones de tipo moral tenían su expresión en la relación social.

La concepción antropológica premoderna asumía al hombre como parte integrante de un orden natural con origen divino, lo convertía en una pieza más de un mecanismo superior a él, es un ser social por naturaleza tal como lo exponía Aristóteles (1972) y la antigua tradición escolástica. En consecuencia, la organización social premoderna respondía a una concepción de comunidad en el sentido Tönnies (1947, 1988), como una elaboración natural e inmutable la cual permanecía lejos del alcance

del hombre. La elaboración temporal de la época premoderna se funda en una estructura monolítica⁷ en la cual, la concepción antropológica se sujeta a la definición de lo humano en tanto lo natural como estático, así el hombre se reduce a un simple cumplidor de leyes incuestionables

Algunos antropólogos funcionalistas como Clyde Kluckhohn (1963) y Robert Redfield (1949) vieron a las culturas preindustriales como *folk*, cuya acción social estaba centrada en la repetición de las formas concretas de vida, y, por lo tanto, poco susceptibles de aceptar mutaciones en las formas de pensar, sentir y actuar. El ánimo del hombre está puesto en la búsqueda de una plenitud inmutable, de un *summum bonum*:

“La sociedad medieval, organizada sobre la unidad religiosa, relegaba al individuo a un pasivo papel de cumplidor de las leyes inmutables. Ahora, por el contrario, el universo de la legalidad social se plantea como una creación del individuo. Al individuo, como una pieza más del mecanismo, le sucede el sujeto como constructor de la máquina social” (Bilbao, 2005, 129).

La fundación de un nuevo orden social supone el rompimiento de los equilibrios internos de los hombres a partir de una nueva concepción antropológica. El paso de un equilibrio a otro, supone la formación de equilibrios sucesivos, que van de lo humano a lo institucional, los cuales dan cuenta de cambios encadenados que confluyen finalmente en un nuevo punto de convergencia temporal, en un nuevo orden social.

Se destacan los equilibrios a nivel de hombre, el cual se comprende como el conjunto de elaboraciones que dan ori-

6 Max Weber (1983,1997) 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.

7 Lo monolítico hace referencia a una estructura social que se modifica muy lentamente, en la cual las elaboraciones de tipo social e institucional perduran por amplias extensiones de tiempo.

gen a las acciones humanas, seguidas por el equilibrio de las relaciones sociales, las cuales se asumen como efecto de lo anterior, en este se condensa la naturaleza humana puesta en el escenario de sus semejantes. El relacionamiento social será la construcción de los instintos pasionales, lo cual desemboca en un escenario de convivencia que puede o no ser modificado con base en la voluntad de los hombres. Finalmente, el equilibrio, de la formación institucional desprendida de los dos anteriores, el cual da cuenta de la voluntad de los hombres expresada vía acuerdos o contratos⁸ que hagan posible el desarrollo de la riqueza:

“En cuanto a las relaciones sociales, la modernidad supone cambios importantes en cuanto a las bases de la integración social y las formas de lealtad y solidaridad social correspondientes. No sólo se han abolido los privilegios estamentales, sino que la identidad social se define en torno a adhesiones voluntarias y/o, cada vez, más amplias o generales, como la pertenencia a una nación o una cultura. Ha implicado además la modificación y redefinición constantes de lo que puede ser considerado dentro del ámbito de lo público y lo que conforma la vida privada” (Girola, 2005, 34).

De acuerdo con Bauman (2000) la elaboración temporal moderna se basa en una estructura fluida⁹, en la cual la concepción antropológica da pie a un ánimo continuamente constructivo de la definición de lo humano. El hombre moderno no es un ser completamente elaborado, sino que se refunda continuamente. La esencia de su ser es a la manera de Hobbes *“un continuo pasar*

de un objeto a otro, un continuo progreso en el deseo”. Así pues, la definición antropológica propone a un hombre como partícipe de su propia edificación, constructor de un ethos por mano propia. En prenda de esto, las relaciones sociales serán un artificio y como tal susceptibles de ser modificadas (Cruz 1986). De manera que la organización institucional es producto directo de la voluntad humana en expresión plena.

La modernidad¹⁰ tal como lo señala Retamal (2006) con referencia a Berman (1988), empieza a situar una estructura real nueva: *“la modernidad tiene una doble faz en la que por una parte construye solidez y por otra parte hace que “todo lo sólido se disuelva en el aire” su dialéctica hace que las disoluciones sólo sean la antesala de nuevos procesos de solidez”*:

“La modernidad muestra una tendencia creciente a la racionalización social, uno de los principales elementos ha sido el progresivo desencantamiento y la subsiguiente y progresiva secularización; a la vez que una permanente reflexión sobre el significado de la modernidad misma. Los filósofos han querido referirse a este fenómeno como un continuo autocerciorarse, un cobrar conciencia del tiempo y, simultáneamente, como la construcción de identidad propia, una consecuencia subjetiva y moral de lo que quiere decir ser moderno” (Girola, 2005, 34).

La formación del Estado Moderno como destino final de la estructura institucional, como equilibrio al cual converge el autor, supone el paso por el rompimiento y posterior reconstrucción de equilibrios sucesivos que convergen en la formación de un nuevo tipo de organización social.

⁸ Para ahondar en la noción de contrato véase Béjar (1982)

⁹ De acuerdo con autores como Giddens (1993) y Bauman (2000) la estructura fluida con referencia a lo social es la conceptualización que hace alusión a la rápida construcción y transformación de las estructuras sociales.

¹⁰ Para ampliar el concepto de modernidad en términos actuales véase Beck (2000).

1.2 El Hombre Moderno

El aporte Hobbesiano en torno a la conceptualización del hombre moderno lo realiza a partir del abordaje de una estructura mecanicista. Es un hombre que 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, la cual da cuerpo al comportamiento del individuo que podemos llamar humano. Ahora él 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:

“Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podemos también decir que todos los autómatas (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el corazón sino un muelle? ¿Qué son los nervios sino cuerdas? ¿Que son las articulaciones sino ruedas que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice?” (Hobbes, 1989, 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.

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, el amor por la vida.

1.3 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.

En virtud de lo anterior, la razón juega un papel secundario en la formación moral del hombre. Por cuanto sirve para elaborar cálculos futuros mediante premisas presentes. De esta manera, apoya procesos deliberatorios que desembocan en una pasión determinada, por lo tanto, podría leérsela como un instrumento¹¹ de las pasiones (Moya 1979).

“Cuando un hombre razona, no hace otra cosa que concebir una suma total, por adición de partes, o concebir un resto, por sustracción. Si esto se hace mediante palabras, será un concebir la consecuencia de los

¹¹ 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 a futuro que permite avizorar lo favorable al deseo al conectar medios con fines. Ambas apreciaciones son muy cercanas.

nombres de todas las partes hasta llegar al nombre del todo, o llegar, partiendo del todo y de una parte, al nombre de la otra parte. Y, aunque en algunas cosas, como en los números, los hombres hacen otras operaciones además de sumar y sustraer –como multiplicar y dividir– éstas se reducen, sin embargo, a lo mismo. [...] la RAZÓN, 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, 42).

Cada persona puede elaborar consideraciones propias acerca de lo bueno y lo malo, que son reconocidos como humano por ello. El *ethos* y la racionalidad se constituirán como consecuencia de esto, en tanto la moral individual se expresa como una hoja de ruta para establecer las relaciones entre los hombres (Weber 1997). La autonomía moral no es una expresión de libertad completa en la formación de las acciones de los hombres, sino que responde a consideraciones de tipo hedonista.¹²

Por otra parte, 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. 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.

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

La cotidianidad se construye como la sucesión de acciones que buscan la preservación del movimiento, la salvaguardia de la vida. Cada ser en tanto humano busca su realización en el plano de lo terrenal. La realización del hombre se representa en un continuo proceso en la búsqueda de la felicidad, la cual no halla la plenitud en la “prosperidad sino en prosperar”. Esto implica una tarea continua en la conservación de la vida:

“El éxito continuo es el logro de las cosas que un hombre desea de cuando en cuando, es decir, la continua prosperidad, es lo que los hombres llaman FELICIDAD; felicidad en esta vida, quiero decir. Porque mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres de sentido. El tipo de felicidad que Dios ha dispuesto para quienes le honran con devoción, será algo que un hombre disfrutará desde el momento en que lo conozca.” (Hobbes, 1989, 58).

De esta manera, el *ethos* hobbesiano (Bericat, 2001) 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,

¹² Para ampliar el concepto antropológico hobbesiano véase Micieli (2002).

la cual es asociada a una lucha por la supervivencia¹³.

En procura de la autoconservación cada hombre busca obtener por medios presentes la forma de solucionar necesidades futuras, expresado en el poder. Es un deseo incesante que "solo terminará con la muerte". La búsqueda de la preservación redundando entonces en búsqueda de poder. "Tomado universalmente, el PODER de un hombre lo constituyen todos los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno" (Hobbes, 1989, 78).

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 escasez¹⁴ se concibe como condición dominante en el aspecto económico (Montoro, 1985). 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 mediante el uso de los recursos que dispone. El producto de lo anterior es un individuo insatisfecho, ansioso y temeroso¹⁵:

"(...) debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese finis ultimus, o ese summum bonum del cual nos hablan los libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han

sido estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a una vida feliz sino a asegurarla." (Hobbes, 1989, 86)

Tenemos en efecto el primer equilibrio formado. Un equilibrio a nivel de hombre. La modificación en las premisas de acción del sujeto transforma su cotidianidad, ethos y racionalidad (Sánchez, 1985). Hobbes ha dibujado un hombre autómatas, quien funda su ethos en el deseo y su racionalidad en la ambición (Rodríguez, 2005). Es un ser creado por el movimiento histórico, el cual no ha conocido Estado. Así, el hombre hobbesiano se encuentra en estado de naturaleza sin otro gobierno que el de sí mismo.

A partir de este primer equilibrio se transforman las relaciones sociales, lo cual corresponde a la formación del segundo equilibrio. La lógica propuesta plantea que un nuevo tipo de hombre construye un renovado tipo de relacionamiento social. Así, la condición antropológica hobbesiana fundamenta la elaboración de un complejo institucional acorde a este hombre en particular.

2. Las relaciones sociales: El bosque de Lobos

"El hombre es lobo para el hombre"
Thomas Hobbes (*De cive*)

En esta sección se busca mostrar la formación de las relaciones sociales que expresan un segundo equilibrio. Este

13 Para ampliar del concepto de individualismo véase: Bruckner (1996 y 2001); y Lasch (1999).

14 De acuerdo con Maturana (2002), 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.

15 Para ahondar en la condición antropológica del hombre moderno véase Smith (2004).

punto de análisis se comprende como una consecuencia lógica del punto anterior. Esto se hace al ser fieles al orden conceptual propuesto por el autor. "Las relaciones entre individuo y orden social se establecen en relación de continuidad: el hombre, siguiendo sus propias inclinaciones, que sólo obedecen a móviles egoístas, constituye el orden social" (Bilbao, 2001,133).

2.1 Una aproximación al estado de guerra natural

Las relaciones sociales en la lógica propuesta 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 -su composición moral, racionalidad y ethos-.

Las relaciones entre hombres serán consideradas como contactos entre iguales, esto en consideración a 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:

"La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro no pueda reclamar con igual

derecho. Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupando con otros que se ven en el mismo peligro que él" (Hobbes, 1989, 105).

En este sentido, la socialización moderna es un tipo de relación humana en la cual no se asume un tipo de relación entre sujetos diferentes, quienes en razón de su diferencia puedan distribuirse políticamente en términos de sus capacidades, sino que la formación social corresponde a una elaboración entre individuos libres e iguales, quienes dada su condición antropológica deciden integrarse a una sociedad (Tönnies, 1947 y 1988).

No obstante, la caracterización de la sociabilidad estará sujeta a la formación individual, esto en prenda de la lógica instrumental propia del hombre moderno, así, el reconocimiento social en la representación hobbesiana no es una determinación natural de la condición humana en la cual domina lo colectivo sino que se plantea en términos de interés individual¹⁶. De esta manera, las relaciones sociales estarán orientadas por una lógica instrumental basada en la pasión egoísta. Esto permitiría comprender la sociedad como un conjunto de individuos disociados que se relacionan por voluntad propia y se suman a un colectivo para buscar el beneficio particular (Bobbio, 2002).

Por esta vía, el beneficio particular se asimila a la procura por la subsistencia como fuente universal de la relación social. El encuentro de los hombres tiene como móvil la preservación del movimiento de cada uno, cada quien

¹⁶ 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 plantear la negación de la sociabilidad natural del hombre. Esto procede de la naturaleza egoísta e individualista del hombre.

busca en el otro medios para alzarse con el objeto de sus deseos. El encuentro voluntario de los hombres es como la alianza de dos lobos que cooperan para capturar un siervo, pero de no tener un poder superior a ellos que los contenga, se atacarán entre sí una vez que haya caído la presa. “De esta manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (Hobbes, 1989, 87).

Como consecuencia de esto, 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 uno. La disputa infinita por bienes materiales se origina en la ansiedad por poseer, en el deseo continuo e inagotable de riquezas¹⁷, en el continuo pasar de un objeto a otro.

La compulsión por poseer lleva al hombre a entrar en una contradicción por la cual en virtud de la búsqueda de la preservación ha puesto en peligro su propia vida:

“De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y para lograr su fin, que es primordialmente su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente” (Hobbes, 1989, 106).

Esta situación provoca que la búsqueda infinita por los medios para la

subsistencia, cada quien se enfrente a su semejante sin resolverse la lucha de manera definitiva para alguno de ellos –esto en razón que la igualdad de los hombres los ubica en igual merecimiento de poder-. Cada uno es consciente de la condición insaciable de poder de su semejante y en consideración de esto, al buscar la propia preservación se propondrá anticiparse en la lucha por el poder. De esta manera, 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 peor de los mundos.

Cada hombre se convierte, entonces, en un ser temeroso de su semejante, pues cada uno puede ser un enemigo potencial. 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, 87).

En síntesis, se tiene la formación del segundo equilibrio: 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.

2.2 La condición miserable de la sociedad en estado de naturaleza: las pasiones humanas sin intercambio económico

La guerra total deteriora de manera importante no sólo la calidad de vida de

¹⁷ La definición de riqueza de Hobbes es muy cercana a la de Smith, por cuanto las riquezas son objeto de deseo que proporcionan placer y “hacen agradable la vida”.

los hombres sino que pone en riesgo las posesiones y el intercambio económico. La vida es una especie de pesadilla en la cual los deseos del hombre no son realizables en un sentido amplio. En motivo de esto, se señala que hombre en estado de naturaleza se encuentra en una condición de vida miserable:

“Por tanto, todas las consecuencias que se derivan de los tiempos de guerra, en los que cada hombre es enemigo de cada hombre, se derivan también de un tiempo en el que los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y su habilidad para conseguirla. En una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. 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, 107-108).

El hombre orienta su existencia con base en el placer sensorial, 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. El estado de guerra, entonces, 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. La ausencia de un poder superior que impida el saqueo de las posesiones posibilita que los hombres se conviertan en enemigos, y al mismo tiempo hace que las riquezas lejos de ser algo favorable para su poseedor, provoquen amenaza a 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 conseguirlas: “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, 109).

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. Este sólo se presentará allí donde exista certidumbre acerca del deleite de la posesión, es decir, donde exista propiedad. Sin esta figura jurídica el hombre no tiene incentivos para desprenderse de algo a cambio de otra cosa. 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.

Así, 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 plantea Bilbao (2001) “la imposibilidad de que los individuos satisfagan sus deseos es lo que los impulsa a intercambiar sus productos con los demás”. Convertir al socio en enemigo, sin duda, pone en peligro las ganancias de la unión de intereses.

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. No obstante, el intercambio conduce a los hombres a un esquema de interdependencia donde cada uno subordina su deseo a la voluntad de otro, para erigir una sociedad interdependiente.

La ambición que habita en su ser lo conduce a convertirse en un ser interdependiente de sus semejantes. El instinto individualista lo conduce a desear construir una sociedad de intercambio, en la cual cada quien mejora su situación sumándose al conjunto social.

“Otra característica de este individuo aislado, protagonista del pacto social y de la política, es que busca enriquecerse, emprender negocios y fomentar el comercio que le aumenten la propiedad y los bienes de los que poder disfrutar, ya que en esa posesión cifra él la seguridad de felicidad de cara al futuro” (Gómez, 2001, 103).

En virtud de lo anterior, la sociedad es necesaria en términos de interdependencia, desde una mirada económica es éste el móvil que lleva a un hombre a agregarse a una sociedad, a no permanecer sólo. 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 efecto, puesto que la sociedad se forma voluntariamente, toda sociedad busca el objeto de la voluntad, es decir, lo que parece bueno para sí mismo a cada uno de sus miembros. Ahora bien, todo lo que parece bueno es agradable y está relacionado con los sentidos o con el espíritu. Todo placer del espíritu reside en la vanidad, que es la buena opinión que uno tiene de sí mismo, o se refiere en última término a ella; los demás son placeres de los sentidos o que llevan a ellos y se pueden compendiar todos bajo el nombre de utilidad. Por consiguiente, toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes” (Hobbes, 1987, 199).

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.

3. El Estado moderno: Seguridad para una sociedad más feliz

El mundo premoderno constituye una unidad social total y hermética, donde el individuo vive por y para el conjunto social. Una de las características con que suele definirse a este tipo de organización es el afianzamiento en el pensamiento, práctica e instituciones, con una realidad sobrenatural. Los individuos asumen un papel no crítico con la “realidad” exterior que determina la vida diaria. Su función queda relegada

a una acción neutral frente al cumplimiento de leyes inmutables.

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. La génesis de una conciencia moderna, apoyada en la noción de progreso (intercambio), se constituye en el referente explicativo para la independencia del individuo de los ciclos naturales (Hobsbawm, 1987, 1991).

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 establecen 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 perspectiva. 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.

3.1 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, en motivo de lo cual realizará un tipo de entelequia que será el

Soberano, quien regirá la totalidad de la vida del individuo, al decidir lo que debe creer y qué debe realizar. La contradicción entre individuo libre y orden social la resuelve Hobbes a través del Soberano¹⁸, es decir, define el terreno político como un principio constitutivo:

“Someter así sus voluntades una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama República, en latín Civitas. Esta es la generación de ese gran Leviatán o más bien de ese Dios mortal a quien debemos nuestra paz y defensa” (Hobbes, 1983, 267).

La 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. 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, 109).

En tal sentido, 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 este equilibrio a otro más deseable requiere replantear las relaciones entre hombres, pues aunque el

18 Entelequia con uso de razón y lógica.

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.

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 aún 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 incertidumbre¹⁹.

Cada hombre reconoce en la formación del contrato que la situación de inseguridad se desprende de la condición de igualdad de los hombres. 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.

En tal sentido, el contrato es la formalización de la alianza voluntaria²⁰ de un hombre con sus semejantes en virtud del cual cada persona²¹ 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 Estado²² que al hacer 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.

El Estado²³ 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:

"Se dice que Estado ha sido instituido, cuando una multitud de hombres establece un convenio entre todos y cada uno de sus miembros, según el cual se le da a un hombre o a una asamblea de hombres, por mayoría, el derecho de personificar a todos, es decir, de representarlos. Cada individuo de esa multitud, tanto el que haya votado a favor, como el que haya votado en contra, autorizará todas las acciones y juicios de ese hombre o esa asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios a fin de vivir pacíficamente en comunidad y de encontrar protección contra otros hombres" (Hobbes, 1989, 146).

El Estado se erige entonces como una elaboración de la razón de los hombres, quienes en uso de su voluntad han decidido crearlo para garantizar la paz y la seguridad, elementos esenciales para un estado más elevado de felicidad y bienestar. No obstante, la misión del Leviatán requiere unos recursos específicos y unas vías propias. Este

19 Para acercarse a la visión utilitarista véase Mill (1984).

20 Nótese cómo el poder del Estado emerge de la voluntad de los pactantes, no de un derecho divino.

21 Persona se refiere a todo hombre quien sea responsable de sus actos.

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

23 B, Chantebout (1999) y J.Ratzinger (2004) plantean que el Estado, tenía por base una voluntad política, un proyecto: el de una sociedad que fuera dueña de sí misma, que no admitiera ninguna autoridad superior a la de sus gobernantes y que se organizara a su gusto.

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 (William, 1985). Por esta vía, la plenitud de poderes incluye el uso de la espada para garantizar el cumplimiento de los convenios y el amparo de la seguridad:

"Y como la finalidad de esta institución del Estado es la paz y defensa de todos, quien quiera que tenga derecho a procurarse ese fin, lo tendrá también de procurar los medios. Pertenece al derecho de cualquier hombre o asamblea que tenga la soberanía el juzgar cuáles han de ser los medios de alcanzar la paz y de procurar la defensa, así como el tomar la medidas necesarias para que esa paz y esa defensa no sean perturbadas, y el hacer todo lo que crea pertinente para garantizar la paz y la seguridad, tanto en lo referente a medidas preventivas que eviten la discordia entre los súbditos y la hostilidad que pueda venir del exterior, como para recuperar esa paz y esa seguridad cuando se haya perdido" (Hobbes, 1989, 149).

Cada acción del Leviatán está autorizada de manera tácita por los contratantes. 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 no ser ecuanímes o inequitativas, pero nunca injustas, pues nadie es injusto consigo mismo en virtud de sus acciones.

3.2 De la ley civil: el mandato de la espada

La superación del estado de guerra natural supone la superación de las causas que conducen a los hombres a tal condición. No obstante, las causas de la misma se encuentran en la es-

tructura mecanicista de los hombres y su naturaleza pasional, la cual sólo va en procura de su placer continuado. 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-.

El incentivo tendrá la forma de ley civil, 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 entre sí 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.

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 al hacer 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.

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. 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 individual²⁴ y el interés público, pues por fuerza del miedo cada hombre asumirá 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.

3.3 La propiedad: pasión institucionalizada

Como manifestación de lo anterior surge el establecimiento de la propiedad, la cual es un instrumento jurídico por medio del cual el *Civitas* extirpa una de las causas de la guerra total: el mutuo saqueo. Esta 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 dic-

ta leyes y el ciudadano las cumple siempre y cuando el soberano le garantice determinados derechos fundamentales” (Rovetta, 2005,10).

Como lo expresa Hobbes en el estado de naturaleza “no hay tuyo ni mío, no hay propiedad”. En derivación de esto los hombres en su afán posesivo se saltan 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:

“(...) justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo. Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas y, por tanto, donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compelir a los hombres a observarlas. Es

²⁴ Hobbes no rechaza la existencia de acciones aparentemente altruista, pero afirmaba que todavía se derivan de motivos fundamentalmente egoístas.

entonces, también, cuando empieza la propiedad” (Hobbes, 1994, 119).

A partir de la institucionalización del contrato ya hay suyo y también habrá 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 (Hampsher-Monk, 1996).

“(...) va anejo a la soberanía el poder absoluto de prescribir las reglas por las que los hombres sepan cuáles son los bienes que pueden disfrutar y qué acciones pueden realizar sin ser molestados por ninguno de sus co-súbditos. Y esto es lo que los hombres llaman propiedad. Pues antes de que fuese constituido el poder soberano, se ha quedado ya dicho, todos los hombres tenían derecho a todas las cosas, lo cual necesariamente, era causa de guerra. Por tanto, siendo esta propiedad necesaria para la paz, y dependiendo del poder soberano, es el acto de dicho poder para lograr la paz pública” (Hobbes, 1989, 150).

La propiedad representa en términos económicos un paso fundamental hacia una sociedad de intercambio que posibilite 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 Estado²⁵.

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.

3.4 La sociedad de intercambio: un vehículo para las pasiones

El *Civitas* se erige con el propósito que los hombres vivan y además que vivan bien. El aseguramiento de la autoconservación es una precondition para obtener una vida cómoda. Los hombres podrán ahora dar satisfacción a sus pasiones. 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.

“La causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que, como se ha mostrado (...) es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir con sus convenios y

25 Para otra mirada liberal sobre la propiedad, Véase Locke (1955)

a observar las leyes de naturaleza” (Hobbes, 1989, 141).

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. Cuando el hombre se suma al pacto, este tiene en su mente vivir, pero además, vivir bien. Esa *dolce vita* 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. 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 voluntad de los hombres, quienes ven en él un vehículo para la realización de sus ambi-

ciones. 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 proceso de encantamiento que define la modernidad dibuja un horizonte ideal (el comercio) en el que comparece como imagen más emblemática el individuo propietario caracterizado por una acción orientada al intercambio económico, impregnada de disciplina, cálculo y austeridad y necesitada para su despliegue de instituciones especialmente significativas como el tiempo homogéneo, la ciudad, la técnica, el libre examen de la religión protestante y el dinero (entre otras). (Sánchez, C., 2003, 35).

El establecimiento del Leviatán propone un marco institucional para la convergencia y satisfacción de los deseos humanos. 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 esta institución, los hombres ofrecen a sus semejantes 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 colocaban finalmente su existencia en grave peligro²⁶.

El ideal de intercambio que se encuentra formado en la convivencia, es ahora posible; la interdependencia

²⁶ Para ahondar en la idea de intercambio como instrumento de orden véase Sánchez, C. (2003).

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, 144).

La sociedad de intercambio se comprende como la expresión de una organización institucional que se articula alrededor de la noción de valor económico como elemento de orden social. Se comprende entonces, que la formación de la sociedad de intercambio es un elemento fundamental para la cohesión de la organización moderna dadas sus características fuertemente materialistas y económicas.

Conclusión

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 Estado²⁷.

²⁷ Esta conclusión es particularmente interesante si se considera que los seguidores liberales del *Laissez Faire* parten de la misma concepción antropológica.

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 intercambio²⁸.

Referencias

- Aristóteles (1972). *La Política*. Ediciones universo.
- Bericat, E. (2001). Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo. *Revista Española de investigaciones sociales*. Universidad Complutense de Madrid. No. 95.
- Bilbao, A. (2001). Hobbes y Smith: Política, Economía y Orden social. *Revista Española de investigaciones sociales*. Universidad Complutense de Madrid. No. 94.
- Bobbio, N. (2002). *Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma.
- Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Editorial Paidós.
- Béjar, H. (1982). Rousseau: Opinión pública y voluntad general. *Revista Española de Investigaciones Sociales*. Universidad Complutense de Madrid. No 18.
- Boron, A. (2006). Estado, Capitalismo y democracia en América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2003. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/estado/capituloll.pdf>. Consultado agosto 2006.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid, Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*, Cambridge (UK), Polity.
- Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona.
- (1996). *La tentación de la inocencia*, Editorial Anagrama, Barcelona. Chatebout, B. El Estado - Nación en los albores del siglo XXI, *Foro Político* Vol. XXVIII (1999), 25.
- Cruz, A. (1986). *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Ediciones Nueva Navarra. Pamplona.
- Girola, L. (2005). Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos *Revista Sociológica*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Año 20 Número 59.
- Gómez, M, E. (2001). *El Estado de Bienestar: presupuestos Éticos y Políticos*. Fundación Universitaria Española.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid. Alianza Editorial.
- Hampsher-Monk. (1996). *I Historia del pensamiento político moderno. Los principales*

²⁸ Para ver la conexión entre Hobbes y el mundo de lo económico véase Boron (2003).

- pensadores políticos de Hobbes a Marx. Editorial Ariel.
- Hobbes, T. (1987). *Antología*; 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.
- _____. (1983). *Hobbes, T. Leviatán*, Nacional Editorial, Madrid.
- Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid.
- Hobsbawm, E. (1987). *El mundo del trabajo: estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Editorial Crítica.
- _____. (1991). *La era de la revolución (1789-1848)*. Editorial Labor.
- Kluckhohn, C. (1949). *Antropología*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Locke, J. (1955). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Editorial Aguilar.
- Macpherson, C.B. (2005). *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* Madrid. Editorial Trotta.
- Maturana, H. (2002). *El sentido de lo humano*. Dolmen Ediciones. Santiago.
- Mill, J. (1984). *Sobre la libertad*. Alianza Editorial. Madrid.
- Mieli, Cristina. (2002). *El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt*, en: *TÓPICOS*. Revista de Filosofía de Santa Fe. Universidad Católica de Santa Fe.
- Montoro, R. (1985). *Escasez, necesidad y bienestar: apuntes para una sociología de la economía*, en: *Revista Española de investigaciones sociales*. No. 41 Universidad Complutense de Madrid.
- Moya, C. (1979). «Leviatán» como pretexto: T Hobbes y la invención moderna de la Razón, en: *Revista Española de investigaciones sociales*. Universidad Complutense de Madrid.
- Pérez, M, L. (2005). *Revista Sociológica: La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*. Año 20 No. 59.
- Ratzinger J. (2004). *Europa, sus fundamentos espirituales*, Foro Político Vol XXXVIII.
- 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*. *Revista política y sociedad*. Universidad Complutense de Madrid.
- Rovetta, F. (2005). *Personalismo comunicativo y bien común*. Polis. Revista de la Universidad Bolivariana. Santiago de Chile. Año 2005 Vol. 3 No. 012.
- Rodríguez, B. (2005). *Homo Economicus e Individuo Liberal. Una derivación de la moral a partir del interés propio*. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 38
- Sánchez, C. (2003). *El imaginario moderno: el mito del mercado pacificador*.
- Sánchez, J. (1985). *El sujeto y el súbdito en el Leviatán de Thomas Hobbes*. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica.
- Smith, A. (1997). *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires.
- _____. (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Sabine, G.H. (1981). *Historia de la Teoría política*; Tr. V, Herrero, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Tönnies, F.; Hobbes. (1947). *Vida y doctrina*; Tr. E, Imaz, Madrid, Alianza Universidad.
- _____. (1947). *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires.
- Vickers, D. (1994). *Economics and the Antagonism of the time. Time, uncertainty and Choices in Economic Theory*. The Universidad of Michigan Press.
- Wagner, P. (1997). *Sociología de la modernidad*, Herder Editorial.
- William, T. (1986). *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____. (1997). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I, Taurus, España.