

CONSISTENCIA LÓGICA Y BASE OPERATORIA EN THOMAS HOBBS

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es precisar los elementos que operan en el substrato de la filosofía de Thomas Hobbes y que permiten dar coherencia lógica a su sistema. Para ello se apela a la idea de concepto operatorio desarrollada por Eugen Fink, a la vez que se llama la atención sobre la importancia de considerar la filosofía hobbesiana en su totalidad. Esto implica que cualquier análisis de la teoría política de Hobbes debe considerar las relaciones existentes con las concepciones científicas hobbesianas.

PALABRAS CLAVE

Filosofía política, conceptos operatorios, Thomas Hobbes, racionalidad económica, estado de naturaleza.

ABSTRACT

The aim of this paper is to specify the operative elements included in the Thomas Hobbes philosophy substratum. I defend the idea that the logic in the Hobbes philosophy system depends on this substratum. In this paper I use the idea of «operative and thematic concepts» development by Eugen Fink. These concepts are used to show how all of the Hobbes philosophy system has explicit and implicit concepts. Another aim is to concede the importance of understanding the Hobbes philosophy as holistic.

KEY WORDS

Political Philosophy, operative concepts, Thomas Hobbes, economic rationality, state of nature.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: Febrero 2006

Fecha de revisión: Marzo 2006

Fecha de aceptación: Mayo 2006

CONSISTENCIA LÓGICA Y BASE OPERATORIA EN THOMAS HOBBS

Rusbel Martínez Rodríguez*

0. INTRODUCCIÓN

La filosofía política de Thomas Hobbes es, sin la menor duda, una de las piezas filosóficas más importantes del siglo XVII, no solamente por ser Hobbes el primero en plantear seriamente la tesis contractualista, sino por mostrar otro camino para hacer filosofía: el de la ciencia. En efecto, fue el primero en emplear de forma consistente el método de las ciencias naturales y de la geometría en el estudio de la naturaleza humana y del cuerpo político. Pero ese Hobbes científico no es el que se ha instalado en nuestro imaginario filosófico. Ha sido más bien el de la política y el derecho al que hemos estado acostumbrados. Sus escritos científicos han permanecido casi en el olvido, al tiempo que sus consideraciones acerca de la materia y el movimiento, así como sus polémicas con los más ilustres matemáticos de la época, son prácticamente desconocidas. Sólo hasta los últimos años se han desempolvado algunas de sus obras científicas, a partir de las cuales se han reformulado varias de sus tesis centrales, incluida su teoría política. Y es que las obras científicas de Hobbes no son piezas accesorias de sus reflexiones filosóficas. Al contrario, están en el epicentro de su reflexión misma, de suerte que muchos de sus postulados políticos no pueden ser comprendidos si se prescinde del lente cientifista a través del cual fueron avistados.

De modo que cualquier interpretación de la filosofía hobbesiana, incluida la política, debe partir de, o por lo menos tener en cuenta, el hecho de que Thomas Hobbes construyó un sistema filosófico

* Anglo Colombian School. Bogotá, D.C. rusbel.martinez@javeriana.edu.co

completo que resulta difícil de ser estudiado de forma fragmentada. En tal sistema, dio cuenta de la totalidad de la realidad intramundana de la materia y el movimiento, en la que está incluido, por supuesto, el ser humano. No es casual, por ejemplo, que empiece su *Leviatán* refiriéndose a la constitución material del hombre, como tampoco lo es que su sistema filosófico sea progresivo y que empiece con el *cuero* (materia y movimiento), avance hasta la *naturaleza humana* y culmine con el *cuero político*. Cada texto hobbesiano responde a un todo, de modo que, insisto, no resulta apropiado estudiar por separado cada parte de su sistema, prescindiendo de las demás.

Ahora bien, ¿qué tenía en mente Hobbes cuando pretendió construir un sistema filosófico que diese cuenta del conocimiento último de las causas de las cosas, que fuese irrebasable y que encajase en la concepción mecánica del universo dominante de su tiempo? La salida más fácil consiste en hacer caso omiso del Hobbes científico y optar por una interpretación aislada de su teoría política al precio de condenar el sistema hobbesiano a hondas contradicciones. La opción más interesante, por el contrario, consiste en interpretarla como parte de la totalidad del sistema tal cual fue concebida por el autor. Esto implica tomarnos en serio su aseveración autobiográfica según la cual, «(...) todo género de filosofía comprende el Cuerpo, el Hombre y el Ciudadano» (Hobbes, 1991: 155), a la que Hobbes permaneció fiel, según testimonian sus obras.

El sistema hobbesiano responde a un plan trazado por el autor y frente al cual no se concedió ninguna licencia. Desde su título (*Elements Of Philosophy*) estuvo previsto que se compondría de tres partes: *De Corpore*, en la que se explicaría la naturaleza y propiedades de la materia y el movimiento; *De Homo*, en la que se elaboraría, en consonancia con lo anterior, un tratado acerca de la naturaleza humana sin consideración de la sociedad; y *De Cive*, que tendría por objeto el estudio del ser humano en sociedad. La mayoría de los lectores de Hobbes se han ocupado de esta última parte del sistema, no estando muy atentos a las partes uno y dos. Ahora bien, una cuestión es que Hobbes haya decidido construir su filosofía de modo que respondiera a un sistema general y, otra,

es el conjunto de referentes operatorios y motivaciones, que son los responsables de que Hobbes piense la filosofía de esa forma y no de otra. Tales elementos se deben ubicar en el substrato mismo de las reflexiones hobbesianas. Ese es el propósito fundamental de este escrito: evidenciar la existencia de conceptos operatorios en la filosofía hobbesiana que iluminan y dan coherencia a su sistema. Para ello, se toma en consideración lo temático y lo operatorio de la forma como fue presentado por Eugen Fink, quien sugiere que en la filosofía existen dos clases de conceptos: *temáticos* y *operatorios*. Los primeros son explícitos para el lector y, por medio de ellos, el filósofo expresa lo que piensa. Los segundos, en cambio, son aquellos mediante los que el pensador construye conceptos temáticos o aquellos que emplea corrientemente, pero acerca de los cuales no reflexiona, sino que los deja en la sombra (Fink, 1968).

1. ELEMENTOS OPERANTES EN LA FILOSOFÍA DE HOBBS

Una de las dificultades sustantivas en la filosofía de Hobbes está relacionada con la manera en que concibe que la interacción humana en *estado de naturaleza* degenera en la guerra de todos contra todos, entendiéndola ésta como la voluntad manifiesta de luchar en todo momento y lugar. Esto se sintetiza de forma precisa en la expresión hobbesiana *homo homine lupus*. La pregunta es, ¿se infiere lógicamente y empíricamente que de la interacción humana, en entornos caracterizados por la escasez, sobrevenga la guerra y la tendencia a la dominación recíproca? Varios teóricos, basándose incluso en materiales de campo, han demostrado que la argumentación hobbesiana carece de validez. En muchos casos, la respuesta a la escasez y a las adversidades de la naturaleza es la cooperación o, por lo menos, la solidaridad. ¿De dónde, entonces, concluye Hobbes que de esa situación se sigue la guerra? Las luchas intestinas en la Inglaterra del siglo XVII podrían ser el referente inmediato del cual sustrajo esa conclusión. Pero aún considerando que esto fuese cierto, ¿por qué se traicionaría a sí mismo y a su método, empleando, dentro de su argumentación, situaciones concretas? Si bien es cierto que la

revolución inglesa tuvo un profundo impacto en las orientaciones hobbesianas, difícilmente se puede sostener que de allí haya sustraído su *estado de naturaleza*. Mi posición consiste en sostener que éste es deducido de un constructo de hombre al que Hobbes consagró la segunda parte de su sistema, el cual le permitió hilar de forma consistente las partes uno y tres, elevando así la política al estatus de conocimiento científico. Un vistazo al concepto *estado de naturaleza* aclararía mejor la idea, a la vez que revelaría la concepción de *hombre* que sirve de operante en las reflexiones hobbesianas.

2. ESTADO DE NATURALEZA

Por estado de naturaleza comprende Hobbes la penosa situación en la que viven los hombres fuera de toda sociedad y abstraídos de cualquier forma de soberanía. Como la mayoría de contractualismos, tal hecho cumple la función de poner en evidencia las condiciones objetivas que justifican la necesidad de un acuerdo, su aceptación y posterior acatamiento. A la vez, sirve para legitimar la existencia de un orden institucional y justificar la obligación política. En Hobbes, este *estado de naturaleza* puede caracterizarse como una serie de razonamientos lógico-deductivos que se siguen en forma necesaria. Una síntesis de dicha cadena, teniendo en cuenta las tres formulaciones que hizo en sus textos, es la que sigue:

- a. Para Hobbes, los hombres son iguales por naturaleza, a pesar de que en su constitución física algunos sean más fuertes e ingeniosos que otros. Tal proposición se sustenta en la fragilidad de la vida humana, según la cual, incluso el más débil y falto de ingenio puede asesinar al más fuerte e ingenioso;
- b. De la anterior proposición se sigue que, dada la fragilidad de la vida y la igualdad del género humano, se causa la desconfianza y el miedo recíproco, pues nadie puede estar a salvo en todo momento y lugar;

- c. Como consecuencia de la proposición anterior, a la cual se le suma la escasez natural del entorno en que interactúan los hombres, el miedo y la desconfianza se traducen en agresión mutua, pues cada hombre ha de procurarse lo necesario para sobrevivir;
- d. ¿Podría algún agresor o agredido reclamar la justicia para su propia causa? En modo alguno. En el *estado de naturaleza* no hay lugar para la justicia, de modo que ninguna acción humana puede recibir el calificativo de justa e injusta;
- e. Por tanto, cada hombre actúa de conformidad con lo que cree que es bueno para sí, en tanto promueve de la mejor manera su propio interés. Como nada puede ser justo o injusto, todo hombre tiene el derecho de valerse de todos los medios (incluida la fuerza y el fraude) que estime convenientes para preservar su vida presente y futura;
- f. El razonamiento anterior nos muestra que todos los hombres tienen derecho a todo. Pero tener ese derecho, y que todos los demás también lo tengan, es como no tener ningún derecho. A sabiendas de esto, los hombres en *estado de naturaleza* prefieren subyugar a los demás o quitarles la vida antes de que estos hagan lo mismo;
- g. Se concluye, por vía de argumentación lógica, que la consecuencia de la cadena anterior es la penosa situación de guerra en la que la vida es, a juicio de Hobbes, solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

La pregunta a formular sería si realmente existe conexión lógica y necesaria en cada uno de los literales expuestos arriba. Por ejemplo, ¿se infiere de la igualdad del género humano, el miedo y la desconfianza mutua? No es muy claro el que tal inferencia se sostenga. Lo que sí parece muy claro es que el *estado de naturaleza*

tal como es descrito por Hobbes es indeseable y la razón humana debe conjurarlo. Es la única forma de vivir una vida cómoda y placentera.

Podría pensarse, por lo expuesto hasta ahora, que existe una falta de conexión en el sistema hobbesiano referente a las partes dos y tres y, por supuesto, uno y tres. Una aproximación al substrato operatorio de la idea hobbesiana de *homo*, podría aclarar la lógica que opera en el interior del *estado de naturaleza* y, eventualmente, mostraría que para Hobbes se sigue de forma lógica la guerra de todos contra todos en dicho *estado*.

3. REDUCCIONISMO FÍSICO DE LA NATURALEZA HUMANA

Thomas Hobbes considera que el conjunto de inferencias lógicas que justifican la necesidad de un poder soberano y la racionalidad de la obligación política depende de postular la existencia de un *hombre natural* que, cuanto menos, cumple las siguientes condiciones:

- Está compuesto de materia, ocupa un lugar en el espacio y se mueve por sí mismo a través de un mecanismo interno: *el deseo*.
- Está inmerso dentro de una concepción mecánica del universo, lo cual implica que su existencia está determinada por las leyes que rigen la materia y el movimiento. Esta concepción permite establecer que las acciones de los hombres pueden ser sistematizadas y explicadas por medio de una ciencia causal.
- Es un ser racional, pero el puesto de la razón está sometido a las directrices que le traza el movimiento y la materia en los que se inscribe.

En dicha forma de concebir la naturaleza del ser humano se permuta la tradicional concepción metafísica de su existencia, por una

concordante con las realidades físicas de la materia y el movimiento, a la vez que se redimensiona el puesto de la razón en el hombre, transformándose ésta en un instrumento del deseo. En ese orden de ideas no es accidental que Hobbes empiece el *Leviatán* con un estudio antropológico, como tampoco lo es que aborde, también por separado, los pactos que instituyen el Estado y el gobierno cristiano. Se trata de una consideración metodológica deliberada que le posibilita analizar cada uno de los componentes por separado y luego precisar lo que ocurre cuando se combinan. Algunos de sus críticos y comentaristas han defendido la idea de que este proceder constituyó la base para el desarrollo del *individualismo metodológico*, en el que se considera que la acción humana individual es el punto de partida para la explicación de las instituciones y el cambio social. En algún sentido, no es descabellado sostener que éste es el proceder de Hobbes, pues en sus consideraciones no apela a ninguna entidad o principio distinto a aquellos que gobiernan la naturaleza física, en la cual está inmerso el hombre. Hobbes explica la sociedad, el Estado y la obligación política a través de la interacción de individuos, en la que desempeñan un papel de primer orden sus deseos, preferencias y razones. Steven Lukes sostiene que la doctrina del individualismo metodológico fue concebida por Hobbes, quien argumentaba que toda cosa es mejor comprendida mediante sus causas constitutivas, y que en consecuencia, es preciso que se conozcan primero los componentes que se van a combinar antes de que se conozca el compuesto total. Desde esta perspectiva, las causas del compuesto social residen en los hombres (Lukes, 1976: 187), por lo que toda comprensión de su comportamiento en sociedad debe tomar como punto de partida el estudio de la naturaleza humana.

Al respecto, vale indicar que Hobbes no aceptó que, dado un modelo mecanicista de la naturaleza y una materialidad unitaria de lo intramundano, el derecho y la justicia estuviesen desarticulados, por lo que su tarea consistió fundamentalmente en asentar, sobre bases científicas sólidas, los fundamentos para un orden racional, tanto de la política y del Estado como de la justicia, tomando en primer término la naturaleza humana, como ya se indicó arriba.

En ese orden de ideas, el punto de partida para establecer sus fundamentos fue el análisis riguroso de la materia y del movimiento, conceptos fundamentales a los que dedicó gran parte de sus estudios desde que se inició en la geometría de Euclides hasta el momento en que se conectó con la ciencia natural de la época, en especial con la física de Galileo. Al respecto arguyó que, dadas las relaciones de causalidad, ni la materia inerte ni la animada podían sustraerse al hecho propio de las relaciones causales, por lo que uno de sus firmes propósitos consistió en aplicar los principios de la física y la geometría al estudio de las pasiones del alma. Para ello postuló que el único método válido para la filosofía fuese el analítico-sintético, en el que el proceder analítico consiste en encontrar la causa posible para un efecto dado, mientras que el sintético consiste en hallar los efectos posibles derivados de una causa.

Al tenor de este método, Hobbes se vio impelido a precisar la causalidad del movimiento interno de los seres humanos en tanto animados. Su material de trabajo inicial estuvo constituido por el *factum* de las acciones humanas, a las cuales accedió apelando a la observación de los hombres cuando actúan y a una lectura de sí mismo. A partir de allí, determinó la naturaleza del impulso interno que mueve al hombre y las relaciones causales que de él se derivan. En ese sentido, pretendió leer desde sí lo que hacen o dejan de hacer los demás con el fin de sistematizar las acciones desde una perspectiva analítica, partiendo de los efectos e indagando por las posibles causas. En este proceder analítico o resolutivo se precisaron las conexiones entre los efectos, las posibles causas y los mecanismos de la causación, lo que le llevó a identificar el *deseo* como el impulso interno que la naturaleza ha puesto en los hombres y que hace posible que estos se muevan. El conjunto de relaciones causales en el plano analítico va de la siguiente manera: las acciones de los hombres, la razón, el lenguaje, los pensamientos, la imaginación, las sensaciones y el deseo.

Ahora bien, esto no parece explícito en la exposición hobbesiana. En lo que se refiere a lo metodológico, su exposición empieza desde la síntesis, es decir, desde el proceso de composición. No expone el recorrido resolutivo que va desde los efectos hasta sus causas,

sino que presenta los primeros principios e inicia el recorrido de composición (síntesis). El punto de partida del proceso compositivo es el *deseo*, como ya se dijo, si bien en la exposición presenta, en primera instancia, a la sensación. Esto equivale a decir que, en el proceso de análisis, el *deseo* es la unidad más elemental a la que Hobbes atribuyó el movimiento en los hombres. En esa trayectoria, el conjunto del plano sintético va de la siguiente manera: el deseo, los pensamientos, la razón y las acciones. A partir del *deseo* Hobbes debió explicar las relaciones causales que existen entre la naturaleza humana y las acciones de los hombres. Esta empresa supone que debiera componer el todo iniciando con el *deseo* y pasando, luego, por la sensación, la imaginación, la razón, el lenguaje, etc., hasta concretar la naturaleza de los hombres abstraídos de toda forma de sociedad (estado de naturaleza).

Como puede apreciarse, tratar de establecer si se sigue lógica o empíricamente la guerra de todos contra todos en el *estado de naturaleza*, prescindiendo de las concepciones físicas y metodológicas que le sirven de base operatoria, es traicionar la interpretación y crítica de la filosofía hobbesiana. En esa dirección, queda claro que existe en Hobbes una concepción mecanicista de la naturaleza humana y que tal *concepto temático* obedece a una serie de conceptos operatorios de carácter metodológico: la triada Orden-Método-Ciencia (física). Pero incluso esto no resulta evidente. No se concluye de un análisis-síntesis de carácter físico de la naturaleza humana el que los hombres se comporten como lo hacen en estado natural. Es preciso ahondar en la concepción de hombre presente en la filosofía hobbesiana y establecer la segunda base operatoria: el modelo de racionalidad hobbesiano.

Reiterando lo dicho hasta ahora, para Hobbes, el hombre está compuesto de materia animada que debe su movimiento a un impulso interno que la naturaleza ha puesto en él: *el deseo*. Ese impulso cumple su función a partir de relaciones causales externas, por lo que es necesario determinar tanto la relación causal que existe entre la realidad física externa y el impulso interno, como el mecanismo a partir del cual opera. Debe tenerse en cuenta que toda explicación

causal ha de referirse al efecto, a su causa y a la relación causal, es decir, al mecanismo. Sostener que existe una relación causal entre la realidad externa y el impulso interno y no determinar el mecanismo es, en realidad, no explicar causalmente. De eso fue consciente Hobbes, por lo que su estudio avanzó de serie en serie, desde la más compleja hasta la más simple, en lo que respecta al método analítico, y de la más simple a la más compleja, en lo sintético.

Como ya se dijo, el *deseo* fue identificado por Hobbes como la unidad elemental de movimiento de la materia animada en la que se incluye el hombre, entendiendo por deseo el tenue comienzo de la moción que se desarrolla dentro del cuerpo del hombre antes de que aparezca la marcha (Hobbes, 1980: 40). El *deseo* es el resultado de un *esfuerzo* cuando se dirige hacia aquello que lo causa, dice el filósofo. En ese sentido, existe una relación causal entre el deseo y aquello que lo activa, de modo que cualquier estudio que pretenda establecer el comportamiento humano en *estado de naturaleza* debe considerar seriamente la doctrina del *deseo* en Hobbes, pues es justamente ésta la que permite comprender la naturaleza belicosa del ser humano.

El *deseo* en Hobbes debe ser entendido como el mecanismo que la naturaleza ha puesto en la materia animada para garantizar que se mueva por sí misma. Los primeros y principales deseos en los hombres son: el deseo de vivir y el deseo de *poder*. El segundo está subordinado al primero, en tanto que todos los demás deseos se subordinan a estos dos. El hombre, como materia animada, tiende a conservar su movimiento y además tiene conciencia de ello. Esta situación transforma la mera conservación del movimiento en *autoconservación*, entendiendo por esto que el hombre procura por sus propios medios que su movimiento continúe. Perder el movimiento equivale a estar muerto, por lo que los hombres tienden, dada su naturaleza constitutiva, a permanecer vivos. Para cumplir con ese objetivo, eligen los mejores medios disponibles que conduzcan a este fin. La posibilidad de escoger los mejores medios disponibles no depende del deseo; éste no es capaz de expresar qué es lo que más conviene a la *autoconservación*. Le corresponde a la razón servir al

deseo. El papel normativo de la razón en Hobbes consiste en calcular los mejores cursos de acción para satisfacer adecuadamente los deseos. Todo esto es parte de la *autoconservación*.

Ahora bien, la forma como se manifiesta la *autoconservación* es a través del deseo de *poder*. Por *poder* comprende Hobbes una relación presente-futuro. En ese contexto, «el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro» (Hobbes, 1980: 69). El aumento de los medios presentes redundaría en mayores posibilidades de vivir en el futuro. Por este motivo, los hombres tienden a acrecentar ilimitadamente su *poder*, pues esto se traduce en garantía de vida futura. Se puede concluir, entonces, que todos los hombres tienden a *autoconservarse* y que la mejor forma que conciben para ello consiste en obtener la mayor cantidad posible de *poder*. Ahora bien, el deseo de *poder* no puede ser interpretado exclusivamente como el dominio sobre los demás, si bien lo incluye. Debe traducirse, también, en capacidades para sobrevivir; en ese sentido, es *poder* la prudencia, el saber pescar, el ser buen artesano, el cultivar el arte de la agricultura, etc.

La función normativa de la razón es la responsable de que esos deseos de *autoconservación* y *poder* se traduzcan en la guerra de todos contra todos. Esta idea resultaría extraña de no ser porque en la base de la filosofía hobbesiana opera una concepción instrumental de la razón que más adelante se convertirá en la ya tradicionalmente conocida racionalidad económica. Un estudio de esta concepción de racionalidad implicada en las consideraciones hobbesianas permitirá comprender por qué el estado de naturaleza es como lo concibe Hobbes y por qué el hombre es un lobo para los demás hombres.

4. RACIONALIDAD ECONÓMICA

Sostiene Hobbes que «(...) razón (...) no es sino cómputo» (Hobbes, 1980: 33), y por cómputo entiende las operaciones de suma y resta, esto es, de adición y sustracción. En ese sentido el proceso de razonar no es otra cosa distinta de la de concebir una suma total

determinada por lo que él denomina adición de partes. También puede ser lo contrario, es decir, sustracción de las mismas. Ahora bien, lo interesante es que las operaciones de sumar y restar no se reducen a lo numérico. También es posible llevar a cabo estas operaciones en otros ámbitos. Por ejemplo, en lo que concierne a asuntos políticos. Así, «los escritores políticos suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo en las acciones de los individuos» (Hobbes, 1980: 32). Justicia y política son, pues, materia de la razón, ya que satisfacen la condición de una razón entendida como cómputo. En aquellas situaciones en las que no es posible efectuar cálculos, la razón no tiene cabida. Un hombre que usa la razón podrá determinar cómo debe actuar en una situación dada, teniendo como base los cálculos que puede llevar a cabo. Si no es posible determinar un curso de acción teniendo como base la suma y la resta, la razón no puede servir de orientadora.

Pero un asunto es la forma en que Hobbes concibe el concepto de razón y, otro, la forma en que opera esa razón, es decir, el proceso de ejecución de la misma. Creo que en este punto ya estamos preparados para ver paso a paso cómo la razón lleva a los hombres a la penosa situación que se vive en *estado de naturaleza*. También podremos revisar cómo la misma razón calcula y pondera la salida a tal estado. ¿Qué cálculos realiza la razón para terminar llevando al hombre a una situación de guerra de todos contra todos? ¿No es acaso contradictorio que la razón, siendo el instrumento del deseo, vaya en contravía del deseo de *autoconservación*? ¿Cómo puede la razón caer en este contrasentido?

El primer cálculo que realiza la razón tiene que ver con la escasez de recursos que caracteriza el escenario hobbesiano. De modo que el primer cálculo que debe realizar la razón tiene que ver con el suministro de una cantidad de bienes suficientes para satisfacer de forma apropiada el deseo de *autoconservación*. Pero, ¿cuál es la medida de *suficiente*? En un vínculo exclusivo con el presente, tal cantidad puede ser equivalente a lo necesario para saciar cualquier apetito. Pero la razón calculadora hobbesiana no se inscribe solamente en el

presente, sino que considera también las condiciones de posibilidad de autoconservación futura, lo cual modifica radicalmente la medida de lo suficiente, y en atención a ello, el segundo cálculo que debe realizar la razón tiene que ver con el suministro adecuado de bienes necesarios para la supervivencia futura. ¿Cuál es esa medida? Aquí parece que Hobbes es el primero en captar la naturaleza maximizadora que va a caracterizar el modelo de racionalidad dominante en la modernidad. La respuesta es que no hay una medida. De hecho no existe siquiera una idea de cuánto es suficiente, de modo que la razón concluye en la necesidad de apropiarse de la mayor cantidad de recursos, aun cuando no sea previsible en qué forma se va a emplear en el futuro. Este cómputo concuerda con el del deseo ilimitado de *poder* del que hablamos arriba, que incluye no solamente el poder hacer o el poder acopiar, sino también el poder dominar. Si el comportamiento maximizador del hombre natural hobbesiano no estuviese generalizado en toda la especie, muy seguramente su propuesta de *estado de naturaleza* carecería de sentido. Pero esa no es la idea de Hobbes. Para él, este *estado* es el producto de la interacción de seres perfectamente racionales que siempre tienen en mente la promoción del interés propio, sin considerar en qué medida o de qué modo las elecciones de los otros pueden afectar los resultados que esperan obtener. El *estado de naturaleza* hobbesiano se puede resumir en la siguiente proposición: lo que individualmente es racional colectivamente se torna irracional.

El *dilema del prisionero*, estrategia muy empleada para modelar desde la teoría de los juegos situaciones de elección, permite ilustrar de forma más precisa lo que se ha venido argumentando. Vale la pena aclarar que esta no es la primera vez que se usa este recurso metodológico para estudiar a Hobbes. Por el contrario, en la filosofía política y moral norteamericana (incluidos los estudios acerca de Hobbes) se ha empleado con relativa frecuencia.

El dilema es como sigue: Dos prisioneros (a los que llamaremos jugadores A y B) han cometido un delito y, por una propuesta del fiscal, se ven forzados a decidir respecto de un curso de acción a seguir. Cada jugador escogerá el curso de acción que mayor bene-

ficio le reporte sin atender a la elección que pueda realizar el otro. La propuesta es: si el jugador A confiesa y el jugador B no, el primero será condenado a un año de prisión mientras el segundo será condenado a diez. La situación se invierte si el que decide confesar es el jugador B, en tanto que el jugador A se abstiene de hacerlo. Si tanto el jugador A como el jugador B deciden confesar, cada uno será condenado a cinco años de prisión. Si ninguno de los dos confiesa la pena impuesta será de dos años para cada uno.

Decidir racionalmente en el *dilema del prisionero* sería elegir aquella opción que mayor beneficio reporte. Hobbes ha sostenido que el hombre siempre persigue lo mejor para sí, es decir, se comporta siempre de manera egoísta, entendiendo por egoísmo la intención de cada hombre de promover su propio interés. En ese sentido, todos los seres dotados de razón han de perseguir estrategias dominantes que reporten los mayores beneficios posibles, es decir, que amplíen las posibilidades de *autoconservación*.

En el *dilema del prisionero* tanto el jugador A como el B establecen a través de cálculos (posibles por medio de una función de utilidad en la que se reconoce una distribución elaborada conforme al orden de preferencias de cada jugador) que el mejor estado posible es confesar esperando que el otro jugador decida no hacerlo. Del mismo modo, ambos saben que la peor situación está determinada por el hecho de que uno de los dos decida confesar en tanto el otro se abstenga de hacerlo. En ese sentido, ninguno de los jugadores tiene dentro de su baraja de opciones el no confesar, pues esto podría, en el caso de que el otro confiese, acarrearle la peor situación que se puede obtener en el juego. De manera que la mejor opción es confesar. Sin embargo, esta elección los deja en una peor condición que si hubiesen elegido la estrategia cooperativa.

Cada uno de los jugadores persigue obtener el mayor beneficio posible. Esta situación es la que orienta la elección que cada uno realiza. Así, la elección, escogida sin consultar la elección del otro, arroja colectivamente un resultado desastroso, pues cada uno queda en peor condición que si hubiese tenido en cuenta la decisión del otro. Era evidente que ninguno de los dos iba a obtener la pena mínima

(1 año), pues su decisión estaba supeditada a la jugada del otro, pero no estaba dentro de lo previsible el que terminaran purgando cinco años de prisión cada uno. Su situación es contradictoria: cada uno jugó con la expectativa de que iba a terminar purgando un año de prisión y el resultado fue de cinco. ¿Se podría hacer una analogía entre el dilema del prisionero y el *estado de naturaleza* que presenta Hobbes?

En el *estado de naturaleza* un hombre racional como el que presenta Hobbes no se preocupa por el bienestar de los demás, como tampoco contempla la posibilidad de una interacción mutuamente beneficiosa; sólo actúa apelando a que sus cálculos sean los más adecuados. En *el dilema del prisionero* cada uno elige la opción que estima le reporta el mayor beneficio, y no considera cómo la decisión del otro puede afectar radicalmente sus expectativas. En el *estado de naturaleza*, al igual que en el *dilema del prisionero*, nadie le apuesta a una interacción mutuamente beneficiosa; por tanto lo que sobreviene es una situación contradictoria con los fines que persiguen y con los deseos más básicos inscritos en su naturaleza humana. La salida al *estado de naturaleza* y, en esta analogía, al *dilema del prisionero*, parecería (pero no es el caso) ser el reconocimiento racional de una interacción cooperativa. La razón podría calcular que en *el dilema del prisionero* es posible llegar a un acuerdo cooperativo y, así, cada uno purgaría dos años en vez de cinco. Esta interacción cooperativa en realidad sería mutuamente beneficiosa, pues ya se ha establecido de antemano que la situación óptima (purgar un año) no es posible dentro de ese orden de cosas. Sin embargo, el *dilema del prisionero* no es un juego de carácter cooperativo, pues ha sido diseñado fundamentalmente para modelar situaciones en las que se decide bajo condiciones de riesgo e incertidumbre. En ese contexto, no es posible un acuerdo (por lo menos internamente), de modo que la salida del *dilema del prisionero* o del *estado de naturaleza* no está en un comercio o pacto de las partes para procurar una situación beneficiosa, sino en el reconocimiento de la contradicción entre el deseo de vivir y el deseo de *poder*. En realidad, el contrato social de Hobbes es más bien un subproducto que resulta de la conciencia que se toma de este contrasentido.

En conclusión, si en la base operatoria de Hobbes estuviese una concepción de racionalidad distinta (sustantiva, por ejemplo), muy seguramente la guerra de todos contra todos no sobrevendría. De modo que el análisis del *estado de naturaleza* hobbesiano esta atravesado por una concepción maximizadora de la racionalidad que opera siguiendo las máximas operatorias de la *utilidad* y el *beneficio*, tan bien desarrolladas en Europa desde que el espíritu capitalista empezó a rondar. Quedan así mostrados tres de los conceptos operatorios de la filosofía hobbesiana que evidencian la posibilidad, desde la lógica hobbesiana, de inferir que la interacción natural de los hombres lleva a la guerra de todos contra todos. Lo que se proyecta a partir de ahí, es decir, el contrato político del que se sigue la institucionalización del poder soberano, es ya materia harto discutida y analizada, por lo que no vamos a agregar aquí nada nuevo al estado actual del arte en lo que respecta a ese punto. No obstante, queda por realizar un análisis juicioso del concepto de *razón* en Hobbes y del operar de esa racionalidad brevemente descrita arriba; un estudio que muestre paso a paso las operaciones (de adición y sustracción, si se quiere) que la razón realiza para arrojar como resultado el orden político e institucional que Hobbes desarrolla.

BIBLIOGRAFÍA DE THOMAS HOBBS

- Hobbes, Thomas, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992.
- *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, estudio preliminar y traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992.
- *El ciudadano*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate, 1993.
- *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- *Elementos de derecho natural y político*, traducción de Dalmao Negro Pavón. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1979.
- *Libertad y necesidad y otros escritos*. Barcelona: Península, 1991.
- *Tratado sobre el cuerpo*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Bermudo, J.M., «Libertad, igualdad y justicia en Hobbes», en *Ideas y valores*, 108, diciembre. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- Bernhardt, Jean, *Hobbes*. México: Publicaciones Cruz O., 1989.
- «Hobbes», en *Historia de la filosofía: ideas y doctrinas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- Bobbio, Norberto, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1985.
- *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Capelleti, Angel, *Estado y poder político en el pensamiento moderno*. Mérida: Universidad de los Andes, Consejo de publicaciones, 1994.
- Cruz, Alfredo, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Thomas Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1992.

- De Lorenzo, Javier, *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Cincel, 1985.
- Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Fernández, José, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Fink, Eugen, «Los conceptos operatorios en la filosofía de Husserl», en *Husserl (Cahiers de Royaumont)*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Galamidi, José Luis, «Conquista y conciencia en el leviatán», en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. xxii, N° 2, primavera, 1996.
- García, J.C., *Empirismo e ilustración: de Hobbes a Hume*. Bogotá: Cincel, 1985.
- Goldsmith, M.M., *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Hernández, José María, «Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico», en *Anthropos. Suplementos*, N° 28, noviembre, 1991.
- Jessop, T.E., *Thomas Hobbes*. London: British Council and National Book League by Longmans, green & co, 1960.
- Klenner, Hermann, *Thomas Hobbes. Filósofo del derecho y su filosofía jurídica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999.
- Kliemt, Hartmut, *Las instituciones morales*. Barcelona: Alfa, 1986.
- Lukes, Steven, «Reconsideración del individualismo metodológico», en RYAN, A. (compilación), *La filosofía de la explicación social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Macpherson, C.B., *Teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970.
- Madanes, Leiser, «Recta ratio y arbitrariedad en la filosofía política de Thomas Hobbes», en NUDLER, Oscar (compilación), *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

- Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*. Oxford: Blackwell Referencie, 1995.
- Paden, Roger, «Signaling Cooperation: Prisoner's Dilemas and Psychological Dispositions in Hobbes State of Nature», en *Diálogos Revista del Departamento de Filosofía de Puerto Rico*, año xxxii, número 70, julio, 1997.
- Poundstone, William, *El dilema del prisionero: john von newman, la teoría de juegos y la bomba*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Skinner, Quentin, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Tönnies, Fernand, *Hobbes: vida y doctrina*. Madrid: Revista de Occidente, 1928.
- Zarka, Yves, *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997.