

## De la natural conflictividad humana. La imposible construcción de la comunidad en Hobbes

About the natural human conflictivity. The impossible community's construction in Hobbes

Antonino Firenze

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

### Introducción

El propósito de la presente contribución es revisar críticamente la compleja concepción de la comunidad que Hobbes perfila en el *Leviatán* sobre la base de la conocida dicotomía entre estado de naturaleza y estado político. Más precisamente, nos interesa reflexionar acerca del papel que juega la natural conflictividad humana, y con ésta la violencia y el temor a la muerte como formas extremas de su manifestación fenomenológica, en la fundación de la comunidad política. De este modo, nos proponemos plantear un problema que a nuestro juicio es, quizás, el principal escollo con el que no ha cesado de chocar la filosofía ético-política a lo largo de la modernidad: ¿Cómo es posible que de un estado de guerra permanente, como el dado por supuesto por Hobbes en el origen normativo de la dimensión propiamente política, pueda surgir finalmente una condición de convivencia pacífica entre los hombres? O, para decirlo en otros términos: ¿cómo es posible fundar la comunidad política sobre la base de la natural conflictividad que parece caracterizar de manera incontrovertible las relaciones pre-políticas entre los hombres?

La solución prospectada por Hobbes es conocida: sólo un poder político soberano de tipo absoluto, resultante de un pacto unitario suscrito por una multitud de individuos que decide voluntariamente renunciar a la casi totalidad de sus derechos naturales (excepto el derecho a la vida), puede dar lugar a la deseada pacificación de esta natural conflictividad humana.

Al margen de la solución propuesta por Hobbes, hoy en día claramente inaceptable desde un punto de vista prescriptivo, lo que mueve estas reflexiones es la voluntad de interrogar el punto de partida de su concepción, ya que a nuestro entender oculta en su núcleo más profundo un problema que determina de manera decisiva el pensamiento ético-político de la modernidad hasta la actualidad. A saber, la dificultad teórica de dar razón del inextirpable elemento conflictivo que determina de manera constitutiva el entramado pre-político de las relaciones humanas.

Plantear el problema en estos términos implica, claro está, la asunción teórica de una determinada premisa de carácter histórico-filosófico que valdría la pena aclarar de entrada. Nos referimos a la perspectiva historiográfica, muy difundida entre los historiadores de las ideas, que identifica el fundamental elemento diferencial entre el enfoque ético-político de los antiguos y el de los modernos en el distinto papel que le correspondería en la formación de la comunidad, en un caso, a la teleología natural y, en el otro, al artificio humano.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase al respecto N. Bobbio, "Il giusnaturalismo", en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. I, Utet, Turín, 1987, pp. 491-558.

Según la perspectiva filosófica antigua, canonizada por el punto de vista aristotélico, la aparición de la comunidad debía ser pensada como el resultado “natural” de una potencialidad socio-política del animal humano destinada a convertirse en acto en el seno de la *polis* (lo que la noción del *zoon politikón* elaborada en el libro I de la *Política* resumía perfectamente).<sup>2</sup>

En cambio, desde la perspectiva filosófica moderna, compartida, a pesar de todas las divergencias internas, por un espectro de autores tan amplio que va del propio Hobbes hasta Kant, pasando por Locke, Spinoza o Rousseau, la construcción de la comunidad debía ser pensada como el resultado del “artificio” contractualista originado en el acto libre y voluntario de unos individuos decididos a limitar sus derechos naturales para poder compartirlos de forma pacífica con los demás bajo el imperio de la ley.<sup>3</sup>

Ahora bien, el rechazo hobbesiano de la sociabilidad natural como fundamento de la comunidad constituye precisamente el primer punto de ruptura con la tradición ético-política antigua y, a su vez, el elemento teórico que inaugura la configuración moderna del pensamiento de la comunidad.

Basta con recorrer las conocidas páginas del libro XIII del *Leviatán* acerca del estado de naturaleza para percatarse del giro radical que Hobbes imprime de manera inaugural a la filosofía política occidental determinando, hasta nuestros días, el horizonte todavía abierto de su intrínseca problemática.

### El estado de naturaleza y el origen de la violencia

Como es conocido, en este contexto Hobbes plantea la necesidad lógico-normativa de la superación de un estado de naturaleza pre-político por parte de un nuevo cuerpo político estatal “construido” mediante un pacto artificial suscrito por la mayoría de los individuos que habitan un determinado territorio. La forma jurídica que coincide con el pacto es la de la alienación total de su ilimitada libertad natural a favor de la comunidad que sólo bajo estas condiciones puede acabar adquiriendo existencia real.

En efecto, en el estado de naturaleza los individuos viven en constante conflicto y no es posible ninguna forma de asociación, ya que, en ausencia de un orden y un poder común racionalmente establecido, viven dominados por las pasiones, la inseguridad y el temor permanente a una guerra de todos contra todos (*bellum omnia contra omnes*).

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Véase Aristóteles, *Política*, 1253 a.

<sup>3</sup> Una exhaustiva panorámica de las teorías contractualistas modernas es la ofrecida por N. Bobbio, M. Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Véase también G. Duso (ed.), *El Contrato social en la filosofía política moderna*, Res Publica, Valencia, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 102.

A este respecto, es de suma importancia recordar que Hobbes distingue unas condiciones objetivas del conflicto, que dependen del estado de naturaleza en cuanto tal, y unas condiciones subjetivas, que dependen de la manera en que las pasiones de los individuos se adaptan a dicha dimensión de conflicto natural.<sup>5</sup>

Las condiciones objetivas que están en la base de la lucha son las siguientes: 1) la igualdad natural de los individuos que aspiran a gozar de los bienes materiales necesarios para su conservación vital; 2) la escasez de estos bienes que provoca la lucha por su acaparamiento, fuera de todo orden moral-legal y en función del puro interés individual. Del hecho que al mismo tiempo muchos hombres deseen poseer las mismas cosas y que estas cosas sólo estén a disposición de pocos (escasez natural) surge inevitablemente el conflicto entre individuos.

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él.<sup>6</sup>

De esta igualdad natural en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.<sup>7</sup>

Por lo tanto, a diferencia de la concepción tradicional de raíz aristotélica, según la cual los hombres se diferencian entre sí por una fundamental desigualdad natural de origen corpóreo-anímico, reflejada en una estructura social jerárquicamente dividida entre quien manda (hombre griego libre propietario) y quien obedece (esclavo, mujer, niño), en Hobbes el estado de naturaleza se caracteriza esencialmente por un derecho natural de todos sobre todo (*ius in omnia*) debido a la fundamental igualdad físico-psíquica de los individuos.

En esta igualdad se origina, por un lado, la confianza de cada uno en sus propias capacidades de acumulación, y, por el otro, el paralelo sentimiento de desconfianza hacia los demás en cuanto representan una amenaza permanente, ya que pueden atentar en todo momento contra esta pretensión individual.

Dicho en otros términos, el origen del conflicto entre individuos radica en el estado de naturaleza ya que es en su interior donde se manifiesta plenamente esta igualdad a partir de la cual se genera la competencia por los bienes materiales necesarios para la conservación de la vida. Y, por consiguiente, es en su interior donde se desencadena la inevitable y legítima lucha a muerte para defender dichos bienes y la propia vida frente a las constantes amenazas que proceden de los otros individuos.

<sup>5</sup> Sigo la distinción analítica establecida en su momento por N. Bobbio, “La teoría política de Thomas Hobbes”, en Id., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 64 y ss.

<sup>6</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 100.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 101.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido [...] Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.<sup>8</sup>

Lo que equivale a decir, anti-aristotélicamente, que en el estado de naturaleza no hay espacio para ninguna tendencia a la sociabilidad, puesto que la desconfianza sólo puede generar conflicto. En este sentido, la visión antropológica de Hobbes es profundamente pesimista, porque considera al hombre como un ser dividido entre la inseguridad y el temor por los daños que los demás le pueden causar (desde la sustracción de sus bienes materiales a la servidumbre e incluso la muerte física), y la necesidad de aspirar a un poder total sobre todo lo que quiera para que, de este modo, pueda afirmar su precaria superioridad respecto a los demás hombres.

Ahora bien, a las condiciones objetivas del conflicto que caracteriza el estado de naturaleza se añaden las condiciones subjetivas encarnadas por las pasiones individuales en reacción a la originaria condición natural de igualdad y libertad absolutas.

Las principales causas del conflicto natural entre hombres, desde el punto de vista de las condiciones subjetivas, son tres: 1) la competencia que empuja los individuos a luchar para una mayor acumulación de bienes; 2) la desconfianza que los hace luchar para defender lo acumulado; 3) la vanagloria que los hace luchar para que se les reconozca su prestigio, reputación y superioridad moral sobre los demás.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación.<sup>9</sup>

Resumiendo estas tres condiciones subjetivas de la lucha natural entre individuos en una sola, Hobbes habla de una innata inclinación del género humano al deseo de poder, un deseo constitutivo que sólo puede ser eliminado por la muerte.

Pues bien, si centramos nuestra atención en este deseo, podemos apreciar que tiene que ver con la característica antropológica fundamental que, según Hobbes, determina la finalidad esencial del ser humano; a saber: conservar su propia vida dirigiéndose hacia lo que la hace posible (el bien) y huyendo de lo que la pone en peligro (el mal).

El deseo de poder es, por tanto, el impulso natural que empuja el ser humano hacia la satisfacción forzosa de esta necesidad primaria y elemental: la auto-conservación vital.

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 102.

En este sentido, con independencia de que el poder se entienda como conjunto de facultades naturales-objetivas (fuerza y astucia) o como conjunto de los instrumentos o medios artificiales subjetivos (riqueza, prestigio, reputación), para Hobbes siempre remitirá a todo aquello que puede proporcionar una ventaja cada vez mayor en la lucha por la auto-conservación.

Ahora bien, el problema decisivo es que el estado de naturaleza, por su íntima configuración asocial, es un elemento de peligro extremo para la conservación de la propia vida, ya que la lucha de todos contra todos que lo caracteriza representa una amenaza constante para todos, sin excepción. En el estado de naturaleza nadie tiene la garantía de poder conservar no ya sus bienes y su reputación sino ante todo su vida, porque incluso el más poderoso puede ser eliminado por la momentánea asociación de individuos más débiles que se conjuran para subvertir su poder.

En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.<sup>10</sup>

Por tanto, este peligro de muerte no sólo se extiende a todos sino que además es permanente. De hecho, aun cuando no se encuentren efectivamente en guerra, en el estado de naturaleza los individuos viven bajo la amenaza constante del conflicto, pues el conflicto está siempre presente como disposición natural, tal y como muestra la ilustrativa metáfora climatológica a la que recurre Hobbes en estas páginas.

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.<sup>11</sup>

Esto equivale a decir que en el estado de naturaleza la paz es siempre precaria porque es posible sólo bajo la amenaza latente y permanente de la guerra violenta y, por consiguiente, no es un estado de paz sino un estado de temor recíproco e inseguridad constante.

De modo que, lejos de representar el momento originario de toda comunidad posible, como si en todos los lugares del mundo la civilización hubiera tenido que pasar históricamente por semejante estado de conflicto antes de alcanzar la forma política, Hobbes concibe el estado de naturaleza más bien como el riesgo que corre toda

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 102.

comunidad política si su poder soberano no está debidamente fundamentado. En este sentido, se trata del riesgo que corre todo estado cuando cae el orden anterior y la mayoría de los hombres se encuentran viviendo sin orden establecido por falta de un poder común, con la desconfianza recíproca y el temor permanente de la muerte violenta que caracterizan eminentemente los conflictos civiles.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero [...] De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.<sup>12</sup>

Finalmente, es la intolerabilidad de esta situación lo que empuja el individuo, movido por un fundamental instinto de auto-conservación, a buscar una salida al estado de naturaleza y una entrada en la dimensión propiamente política y asociativa del estado político a la que da lugar el pacto.<sup>13</sup>

### **Fundación del poder y uso legítimo de la fuerza**

Para entender las características centrales del pacto hobbesiano habría que detenerse brevemente en la noción jurídica de autorización mediante la cual los individuos ceden su poder y libertad al soberano para que éste garantice su paz y su seguridad vital. Como se puede apreciar sobre todo en los libros XVI y XVII del *Leviatán*, de lo que se trata es de poder reducir las voluntades en conflicto a una sola voluntad que elimine el conflicto, de modo que cada individuo pueda aceptar como propia la voluntad expresada por las decisiones del soberano. Para ello, con el pacto los individuos, considerados en el estado de naturaleza como multitud fragmentada y por lo tanto como individuos aislados incapaces de compartir nada más que la posibilidad de la reciprocidad de la muerte violenta, se comprometen unos con otros a respetar la voluntad del soberano otorgándole la autoridad que anteriormente cada uno se atribuía exclusivamente a sí mismo.

En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por *autorización*, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho. De aquí se sigue que cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no lo sujeta menos, tampoco, a sus posibles consecuencias.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

<sup>13</sup> Debido al carácter limitado de este trabajo no nos es posible tratar uno de los aspectos decisivos de la teoría contractualista de Hobbes, a saber: la ambigua relación entre derecho natural a la libertad absoluta y ley natural como sugerencia racional a establecer pactos que limiten dicho derecho para justificar la obligación política. Al respecto véanse el clásico estudio de H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford University Press, Oxford, 1966, y, en contraste con la conocida tesis de Warrender (la obligación política se funda en la ley natural moralmente concebida como ajena al interés auto-conservativo), R. Polin, "Justice et raison chez Hobbes", *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, nº 4, 1962, pp. 450-469, y M. M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 133.

En virtud de dicha *autorización*, los individuos son los *autores* del pacto mientras que el soberano es el *actor* que está autorizado a representar las decisiones del autor, actuando en su nombre con toda la autoridad que dicha autorización le transfiere. De este modo, los autores se convierten en un único actor, el soberano, dotado de una personalidad jurídica y política autónoma y autodeterminada, muy por encima de las voluntades individuales. Es este poder que los autores del pacto otorgan al actor soberano lo que hace del Estado el poseedor legítimo del poder más grande que pueda existir en el mundo humano, ya que es el único poder capaz de garantizar una voluntad unitaria más allá de las múltiples y divergentes voluntades individuales.

El único camino para erigir semejante poder común [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad.<sup>15</sup>

De lo que aquí se trata, por lo tanto, es de una “unidad real” de todas las voluntades en la única persona jurídica resultante del pacto, habiendo sido éste establecido entre todos los individuos previamente dispersos en la multitud pre-política gracias exclusivamente a la forma específica de la autorización.

*Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa.<sup>16</sup>

Bajo estas premisas, toda acción del soberano es una acción de los súbditos, porque son éstos quienes le han autorizado a actuar y gobernar en su lugar. Y por la misma razón no puede decirse que el soberano obligue mediante sus leyes a los súbditos a actuar injustamente, ya que en el fondo son estos mismos quienes están promulgando leyes a través de él. Por mandarla el soberano, toda ley es formalmente justa independientemente de su contenido.<sup>17</sup>

Debido a ello, soberano y comunidad acaban coincidiendo porque sin la representación de la voluntad popular en el poder soberano la comunidad no existiría como tal. La voluntad de la comunidad depende del soberano, porque de otra forma, sin la representación soberana de dicha voluntad, regresaría al nivel de una multitud fragmentaria y disgregada en conflicto permanente. En suma, la voluntad del soberano, en cuanto voluntad del soberano representante, crea la voluntad de la comunidad. Por esta razón no se puede cuestionar la voluntad del

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>17</sup> Acerca de la relación problemática entre ley natural y ley positiva en el pensamiento de Hobbes se pueden consultar con provecho las interpretaciones propuestas por G. M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Giuffrè, Milán, 1970, y N. Bobbio, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, en Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1965, pp. 11-49.

Estado ya que de este modo se cuestionaría el pacto de autorización establecido entre los individuos, y en virtud del cual han podido constituirse como comunidad y abandonar el anterior y miserable estado de violencia pre-política. Estas son, como es conocido, las premisas de la concepción absolutista del Estado de Hobbes.

Ahora bien, lo que a este respecto se trata de subrayar es que si bien es cierto que la comunidad política surge del temor recíproco, esto no acontece sino a condición de que este temor se vea confirmado y estabilizado como algo que el propio individuo ha establecido, aceptando el pacto, como el objeto certero de una inseguridad de otro modo intolerable. El poder legítimo del Estado absoluto reside precisamente en la facultad, que todos los individuos le han asignado por libre decisión, de castigar a los miembros que infrinjan sus leyes. Lo que equivale a decir que el Estado no nace para eliminar el temor que caracterizaba el estado de naturaleza sino para darle a este temor una forma y un contenido ciertos como son los que tiene en sí el castigo previsto por la ley positiva.

### **El temor a la muerte y la imposible comunidad**

Pues bien, si nos ceñimos a la vertiente antropológica de la problemática tratada hasta el momento, nos vemos abocados a unas consideraciones críticas que quizás puedan ser de ayuda para comprender este núcleo profundo de la conflictividad humana que, como hemos señalado al comienzo, nos parece caracterizar de manera emblemática la visión hobbesiana de la comunidad. Nos referimos al elemento central del temor a perder la vida, y por la consiguiente inseguridad que este temor genera espontáneamente, en la descripción del estado de naturaleza llevada a cabo por nuestro autor.

En efecto, lo que a primera vista se hace patente es que, desde la perspectiva subjetivo-pasional que adopta Hobbes para definir la condición pre-política de las relaciones humanas como intrínsecamente conflictiva, el temor es el elemento psicológico fundamental de los individuos que entran en contacto recíproco. Y, por lo que hemos estado diciendo, resulta evidente que el temor esencial tiene que ver con la pérdida del bien máspreciado (*primum bonum*) que es la vida. Es decir, el temor más acuciante es el temor de la muerte que los demás pueden causarme.

El otro individuo en cuanto tal representa esencialmente el peligro permanente de la sustracción de mi vida. Pero también yo mismo soy para el otro aquel que puede, en cualquier momento, sustraerle este bien fundamental. Para decirlo con otras palabras, tanto yo como el otro somos potencialmente asesinos uno de otro, y lo que de este modo compartimos por igual, podríamos decir que *lo que nos hace iguales*, es el hecho de ser por derecho natural potenciales asesinos el uno del otro.

Como ha sido oportunamente señalado, el miedo al otro refleja ciertamente el miedo a la muerte que el otro me puede causar pero me remite inevitablemente, en este complejo juego de espejos, a la muerte como marca de la innata tendencia a matar que llevo en lo más íntimo de mi constitución humana.<sup>18</sup>

Paradójicamente, por lo tanto, lo que funge de elemento natural cohesionador, ya que es *lo que nos hace*

<sup>18</sup> Cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Turín, 1998, p. 11: «Ciò che gli uomini hanno in comune – ecco la scoperta di Hobbes che ne fa il piú strenuo avversario della comunità – è la capacità di uccidere e, corrispondentemente, la possibilità di essere uccisi: un' 'uccidibilità' generalizzata al punto da diventare l'unico legame che assimila individui altrimenti divisi e indipendenti». Del mismo autor resultan especialmente estimulantes las reflexiones expuestas en *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Turín, 2004, en part. pp. 54-61.



*iguales por naturaleza*, es justo lo que nos hace inconciliables, lo que nos hace recíprocamente mortales ya que recíprocamente asesinos el uno del otro. Así pues, si habláramos de una comunidad de la muerte no nos alejaríamos mucho de la imposible comunidad que nos dibuja Hobbes con su concepción del estado de naturaleza. En efecto, coherentemente con su discurso, lo que esta no-comunidad hace es precisamente imposibilitar la generación de un espacio en el que pueda existir algo *común* más allá de lo representado por el recíproco poder de dar y recibir la muerte. No obstante, el punto decisivo de esta cuestión, a nuestro juicio, no se puede circunscribir exclusivamente al momento pasional-psicológico que según Hobbes caracteriza la condición humana en el estado de naturaleza. Por el contrario, en la teoría de Hobbes, y este es probablemente el aspecto que la hace más dramáticamente moderna, la razón acaba mostrando su constitutiva impotencia frente a la potencia del temor, entendido éste como la pasión fundamental del ser humano, sobre todo cuando se esfuerza en justificar el paso decisivo del estado de naturaleza al estado político-civil.<sup>19</sup>

En efecto, el fracaso de la razón en su intento de domesticar la violencia, esa violencia desatada por el temor dominante en la condición pre-política de la existencia, se hace más patente en la medida en que, en el marco del poder político legítimo al que da lugar el pacto, este temor no sólo no desaparece sino que se ve más sutilmente redirigido y reforzado como temor hacia el poder legítimo del Estado.

De todo lo dicho hasta el momento, podemos concluir que en Hobbes no existe la posibilidad de concebir una comunidad en el sentido de una relación concreta entre individuos, a no ser que se haga en el sentido inquietante de esa comunidad en la que lo *común* se identifica paradójicamente con la conflictividad y violencia propias del estado de naturaleza. De hecho, en esta condición pre-política sí que había el espacio para algo *común*, aunque éste estuviera íntimamente vinculado a la igualdad para la muerte. Pero si el objetivo del pacto es el de suprimir el peligro mortal presente de modo horizontal en las relaciones pre-existentes al mismo, este objetivo se puede alcanzar sólo a condición de someter el individuo al poder vertical propio de la forma jurídico-política del Estado.

Dicho de otro modo, en el Estado fruto del artificio contractual el temor no desaparece sino que se convierte en el elemento esencial para el funcionamiento de la maquinaria estatal. Y si bien es cierto que ésta tiene la función de garantizar la supervivencia de unos individuos cuya existencia de otra forma peligraría de modo intolerable, del mismo modo habrá que reconocer que el precio a pagar es precisamente el de la interiorización en su propia estructura del carácter imborrable de este temor fundamental.

---

<sup>19</sup> Sobre este punto son de notable interés las reflexiones desarrolladas por C. Galli, "Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»", en Vv. Aa., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Incola Matteucci*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 81-106.

