


## *Hobbes y la sociabilidad natural: consideraciones sobre un tópico historiográfico y antropológico*

Miguel Saralegui Benito  
Universidad San Sebastián 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.95909>

Recibido: 08/05/2024 • Aceptado: 02/10/2024

**Abstract:** En este artículo se analizará un aspecto infravalorado del pensamiento político de Hobbes: el de las sociedades naturales. Este tema ha sido tradicionalmente desatendido, puesto que tradicionalmente se asume que Hobbes niega la sociabilidad natural. El objetivo de este artículo no es rechazar que Hobbes entienda primariamente la sociabilidad política como artificial y contractual. Se analizarán los pasajes de sus obras que incluyen sociedades naturales, es decir, formadas sin contrato y sin poder que lo asegure. Estas aparecen de dos maneras. En primer lugar, a través de un tipo psicológico básico —el vanidoso—, el que se caracteriza por la sociabilidad natural. En segundo lugar, a través de cuatro sociedades naturales que aparecen en sus obras: la familia, la coalición contra el naturalmente más fuerte, el grupo militar defensivo o expansivo de duración limitada y la sociedad existente tras el colapso de la autoridad civil. La principal consecuencia que se desprende del análisis de estos pasajes es que Hobbes reconocía la existencia de la sociabilidad natural, solo que la consideraba incapaz de lograr el fin político fundamental: la paz, específicamente moderna, cualitativa y total.

**Palabras clave:** sociabilidad natural, Hobbes, Modernidad, paz absoluta.

## **ENG** Hobbes and natural sociability: considerations on a historiographical and anthropological topic

**Abstract:** In this article, it will be analyzed an underrated topic in Hobbes's political thought: the natural sociability. This subject has been neglected since Hobbes is traditionally regarded to deny natural sociability. I do not intend to reject that Hobbes mainly understands political sociability as artificial and conventional. I want to comment the passages in which natural sociability appears in Hobbes's works. The natural sociability appears in two ways. First, through a basic psychological type —the vain— which is characterized for being socially natural. Second, through four natural societies included in Hobbes's works. Family, the natural coalition against who is regarded to be the naturally strongest, the military group, defensive or aggressive, of short duration and the social situation created after the collapse of civil society. The principal consequence of my interpretation is that, although Hobbes was well aware of natural sociability, he considered it as being incapable of attaining the peace, qualitative and total, which is specifically desired by Modern politics.

**Keywords:** natural sociability, Hobbes, Modernity, absolute peace.

**Sumario:** 1. Entender a Hobbes como pensador de la sociabilidad natural. 2. La insociabilidad sustantiva. 3. La insociabilidad adjetiva. 4. La sociabilidad de los tipos psicológicos básicos. 5. Las sociedades naturales. 6. Consecuencias de la sociabilidad natural. 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Saralegui Benito, M. (2025). Hobbes y la sociabilidad natural: consideraciones sobre un tópico historiográfico y antropológico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 353-361.

### **Fuentes de financiación:**

Proyecto Fondecyt N° 1210553 de Anid (Gobierno de Chile).

## 1. Entender a Hobbes como pensador de la sociabilidad natural

En sus tres grandes obras políticas, *Elementos de derecho natural*, *De cive* y *Leviathan*, Hobbes repite de modo explícito que la vida social depende del artificio y del contrato. Para reforzar este vínculo, también de modo repetido, apelará a una inicial guerra universal, la famosa guerra de todos contra todos, la cual se plantea no entre grupos primitivos y rudimentarios, sino entre individuos. Es una guerra de cada uno contra cada uno —«every man against every man»— como dice el capítulo XIII del *Leviatán*. De esta manera, parece identificar vida social y vida política: antes del contrato, no existirían sociedades muy básicas, sino guerras entre individuos. Se trata de la imagen predominante y prototípica que ha imperado en la visión que el mundo hispanoparlante ha tenido de Hobbes. El mismo Schmitt, novedoso en otros aspectos de su interpretación del filósofo inglés, es en este punto completamente tópico y tradicional, pues describe de la antropología de Hobbes de la siguiente manera: «Todos saben que cada uno puede matar a los demás, de ahí que cada uno sea enemigo y contrincante del otro —el conocido *bellum omnium contra omnes*—»<sup>1</sup>. Se trata de una interpretación que intencionalmente se puede considerar determinante de la bibliografía en lengua castellana, pues la traducción de Francisco Javier Conde de esta monografía apareció en lengua castellana en 1941, solo un año después de que el exiliado republicano Manuel Sánchez Sarto publicara en México la primera traducción completa del *Leviatán* al castellano.

Esta imagen del ser humano y de su prehistoria fue criticada continuamente desde mediados del siglo XVII —como hicieron White, Hawke, Sharrock, entre otros contemporáneos de Hobbes estudiados por Parkin en *Taming the Leviathan*— como irrelevante y hasta lunática dado el carácter evidente de la sociabilidad natural, del mismo hecho que las guerras, también en tiempos prehistóricos, la combaten grupos, no individuos<sup>2</sup>. Esta concepción de la insociabilidad radical sigue determinando en nuestros días la imagen general, enciclopédica y manualística de este filósofo inglés. La opinión de una buena parte de la bibliografía hobbesiana especializada también refrenda esta imagen a través de conceptos como el de «test contractualista» propuesto por Gauthier, concepto que, aunque sin ninguna carga negativa, lo sigue interpretando como un negador de la sociabilidad natural<sup>3</sup>. Esta misma aproximación es la que se encuentra siempre que se considera al estado de naturaleza en el pensamiento de Hobbes como una situación hipotética<sup>4</sup>. Se debe añadir que, positiva o negativamente valorada, esta visión del pensador inglés como antisocial ha servido de criterio historiográfico para dividir y ordenar la trayectoria del pensamiento político.

Frente a una postura clásica que entendería las agrupaciones políticas complejas como una derivación de la sociabilidad natural, la Modernidad, a partir de Hobbes, habría negado la sociabilidad natural y entendido las agrupaciones políticas complejas como completamente artificiales<sup>5</sup>.

Junto a esta lectura dominante para enciclopedias, manuales de historia del pensamiento y especialistas en la obra de Hobbes, la bibliografía hobbesiana lleva más de un siglo insistiendo y estudiando las sociedades naturales presentes en sus obras<sup>6</sup>. Inevitablemente, la institución natural preferida para estos trabajos eruditos ha sido la familia en parte porque aparece mencionada de modo explícito en los índices de *Elementos*, *De cive* y *Leviatán*. Muchas veces, como en el caso de Andrés Rosler, este interés por las sociedades naturales en Hobbes quiere relativizar la importancia de la insociabilidad radical como principio fundante de su pensamiento y, de paso, difuminar la distinción historiográfica entre pensamiento político clásico y moderno<sup>7</sup>.

El primer objetivo de este artículo es hacer una recapitulación de las sociedades naturales presentes en la obra de Hobbes, bastante variadas, aunque la mayoría de ellas determinadas por la inestabilidad, la inseguridad y la violencia. No quiero negar la importancia de la imagen del *bellum omnes contra omnes*, sino mostrar que esta visión no determina exclusivamente los principios socioantropológicos de su pensamiento, ni limita la capacidad de Hobbes de percibir que existen sociedades antes de establecer contratos. Se trata de un trabajo que ha de ser útil para mostrar que Hobbes pensaba que la situación preestatal es algo más que guerra entre individuos. En la obra del filósofo inglés, convivirían dos insociabilidades: la sustantiva (los seres humanos no hacen grupos prepolíticos) y la adjetiva (los seres humanos hacen grupos prepolíticos defectuosos). Incluso si fuera posible —lo que no creo que lo sea—, no quiero proponer una teoría integrada de estas dos insociabilidades, ni deshacer la tensión entre ellas. Tampoco quiero disolver ni difuminar la diferencia historiográfica entre antiguo y moderno, la cual me sigue pareciendo valiosa. Mi objetivo es otro: mostrar cómo Hobbes queda retratado en estos pasajes de la sociabilidad natural y mostrar que simplemente el tipo de paz que Hobbes quiere es incompatible con los tipos de sociedades naturales que incluye en

<sup>1</sup> Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004, p. 25.

<sup>2</sup> Cfr. Parkin, Jon, *Taming the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 136-199.

<sup>3</sup> Gauthier, David, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 162.

<sup>4</sup> Shatara, Amer, «On the Hypothetical State of Nature of Hobbes and Kant; Same Premises, Different Conclusions» en *European Scientific Journal*, 2016, 23, pp. 209-220.

<sup>5</sup> Dotti, Jorge, *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos*, Selección e introducción D. J. Rosanovich, Guillermo Escolar, Madrid, 2021, p. 289: «Por cierto, el referente real y concreto que se afirma en el *quiero, luego existo* no es solo el individuo de la ficción metafísica moderna, devenido ciudadano, sino referentes con una ontología más densa, los grupos particulares y corporativos de todo tipo que pueblan el ámbito societal, reclamando [...] la anulación de las trabas políticas para desplazarse por el mercado de ideas y productos».

<sup>6</sup> Schochet, Gordon, «Hobbes on the Family and the State of Nature», *Political Science Quarterly*, 1967, 82, 427-445. Chapman, Richard, «Leviathan writ Small: Thomas Hobbes on the Family», *The American Political Science Review*, 2006, 69, pp. 76-90. J. Zicari, «Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Aristóteles y Hobbes», *Avatares filosóficos*, 2019, 6, pp. 3-21.

<sup>7</sup> Rosler, Andrés, «Hobbes y el naturalismo político aristotélico» en *Deus mortalis*, 1, 2002, pp. 27-54, p. 28: «interpretación canónica de la filosofía política clásica como un modelo básicamente antitético a la filosofía política moderna».

su corpus. Si la tensión entre sociabilidad sustantiva y adjetiva no es definitiva, se debe a que ambas se relacionan con la paz de la misma manera: para conseguirla, deben ser negadas y establecer un Estado artificial. Por último, precisamente el interés de Hobbes por una paz total, cualitativamente diferente y mucho más exigente que la clásica, permite mantener la distinción entre Antigüedad y Modernidad política a través de una oposición más refinada y doble, la que opone sociabilidad a insociabilidad, pero también la que opone la sociabilidad natural a una paz potencialmente perfecta y total.

Se debe subrayar en este punto el modo como se entenderá la diferencia entre sociabilidad natural y sociabilidad artificial en este artículo, la cual está influida por la presentación de Hobbes, por mucho que explícitamente el pensador inglés no use esta categoría. La sociabilidad natural se caracterizaría por ser sin contrato y, sobre todo, sin poder que haga cumplir el contrato. La sociabilidad artificial exigiría el contrato y un poder efectivo que lo haga cumplir. Todas aquellas sociedades que se den sin contrato y sin poder efectivo son consideradas naturales, aunque adquieran un cierto grado de sofisticación, como ocurre con las familias y hasta con las alianzas defensivas en el pensamiento de Hobbes. De esta distinción, brota un aspecto valorativo —y las diferentes posturas que dividen la historia del pensamiento político— cuando se vinculan ambos tipos de sociedades con la paz. Los partidarios de la sociabilidad natural consideran que esta es capaz de alcanzar la paz. Se trata, por ejemplo, de la postura de Grocio en *Los derechos de la guerra y de la paz*: «entre las cosas que le son peculiares al hombre es su deseo de vivir en sociedad, una cierta inclinación a vivir con los de su propia especie, no de cualquiera manera, sino pacíficamente»<sup>8</sup>. De esta manera, las sociedades artificiales se verán como la continuación de este impulso natural, incluso cuando se manifiestan en formas muy artificiales de poder. El partidario de la sociedad artificial, en cambio, considera que las sociedades naturales son incapaces de alcanzar la paz (o de un grado suficientemente amplio y perfecto de ella) sin que se establezca un poder con unas características muy específicas, las cuales no pueden ser reconducidas al impulso natural de sociabilidad. Se trata exactamente del modo como Durkheim entendió este problema *De Cive* en el curso de fines del XIX que le dedicó a este texto clásico. Ya el sociólogo francés percibió a fines del siglo XIX que Hobbes era capaz de reconocer la existencia de sociedades naturales, solo que estas tenían poco que ver con las políticas: «solo que hay una distancia enorme entre esta sociabilidad muy general y muy poco sólida y la naturaleza estable y definida de las sociedades políticas»<sup>9</sup>.

## 2. La insociabilidad sustantiva

Quien intente defender que en la antropología de Hobbes existe una cierta sociabilidad natural debe reconocer, antes que nada, que se encuentra ante una tarea filológicamente dudosa. Es una idea negada por Hobbes en sus obras de modo explícito y hasta espectacular. Reivindicar la importancia y hasta la presencia

de la sociabilidad natural en Hobbes implica reconocer que se trata de una segunda opción, implícita para el proyecto que conscientemente el pensador inglés quiere proponer. Puede ser una mejor opción, pero en ningún caso es la opción más visible, a la cual en ningún caso Hobbes auxilia con su portentosa retórica<sup>10</sup>. A continuación, recordaré las características de este primer y tradicional acceso.

Hobbes rechaza la doctrina de la sociabilidad natural. En las páginas preliminares *De cive*, afirma que, antes de él, todos quienes «han escrito algo acerca de los Estados» han juzgado que «el hombre es una criatura desde su nacimiento apta para vivir en sociedad». Se trata de la famosa doctrina de «zoon politikon», la cual de modo genérico habrían creado «los griegos». Es decir, la sociabilidad natural es la doctrina tradicional y unánime de la disciplina contra la que Hobbes se rebela. Escribe con una actitud histórica parecida a la de Maquiavelo en el capítulo 15 de *El príncipe*. Revoca toda la historia del pensamiento político anterior por ser «demasiado superficial», frivolidad que depende precisamente de haber aceptado que es la sociabilidad natural de los seres humanos la que les llevará a una vida política pacífica y estable<sup>11</sup>.

El marco historiográfico de Hobbes es claro, canónica y orgullosamente moderno: un rechazo global de la tradición. En este punto, es necesario hacer un breve excursus sobre la sociabilidad natural presente en Aristóteles (en las primeras páginas de *La política*, precisamente donde aparece la fórmula lingüística «zoon politikon»). Es conocido que el Hobbes que Aristóteles critica es sumamente idiosincrásico y que dependía fundamentalmente de la imagen del filósofo griego que existía en la Oxford en la que Hobbes estudió<sup>12</sup>. Sin embargo, para el propósito de este artículo, es interesante mostrar brevemente qué entendía Aristóteles por sociabilidad natural. Es relevante porque se parece muy poco a la doctrina de la sociabilidad natural defendida por aquellos modernos partidarios de ella, como el citado Grocio (que es la que por supuesto Hobbes negará). Aristóteles, cuando habla del «zoon politikon», cuando escribe que el ser humano es político por naturaleza, propone un concepto muy particular de naturaleza determinado por la teleología, no por la universalidad o la espontaneidad, cualidades que habitualmente sirven para definir el concepto de naturaleza. Para Aristóteles, el hombre es naturalmente político porque puede llegar a serlo y obtener así una polis basada en la palabra (*logos*), en la que se dialoga sobre lo «justo y lo injusto». La comunidad de la que espontáneamente son capaces los seres humanos —en principio, para Aristóteles todos los que no son griegos— solo usa la voz (*fone*), la cual no discurre sobre «lo justo y lo justo», sino solo sobre «el dolor y el placer»<sup>13</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Que Aristóteles pensaba que la sociabilidad natural no era para todos, sino para unos cuantos. Como Hobbes, tiene una idea exclusiva de la vida política:

<sup>10</sup> Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

<sup>11</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, Alianza, Madrid, 2000, p. 55.

<sup>12</sup> Saralegui, Miguel, «La colmena como metáfora política: crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico» en *Revista de Estudios Políticos*, CLX, 2013, pp. 193-222.

<sup>13</sup> Aristóteles, *La política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, p. 4.

<sup>8</sup> Grocio, Hugo, *The Rights of War and Peace*, Liberty Fund, Indianapolis, 2005, pp. 79-81.

<sup>9</sup> Durkheim, Émile, *Hobbes entre líneas*, Interzona, Buenos Aires, 2014, p. 40.



solo algunos son capaces de ella. A diferencia de Hobbes, la cualidad específica de la política es diferente: para Hobbes un poder efectivo que asegure el contrato y la paz; para Aristóteles, un uso muy restringido y elevado de las capacidades lingüísticas.

Por supuesto, la sociabilidad natural que Hobbes critica no es esta de Aristóteles, sino una mucho más genérica: que los seres humanos hagan de modo espontáneo y natural comunidades pacíficas. La vida social dependería de una decisión artificial y contractual, porque la situación previa al contrato es de asociabilidad violenta. Con una decisión literaria que ha atrapado la imaginación de sus lectores desde hace cuatro siglos, compara la falta de naturalidad de la política con la guerra de todos contra todos: «el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa de una guerra de todos contra todos»<sup>14</sup>. No se puede tener ninguna duda sobre la firmeza con la que Hobbes se adhiere a esta imagen-idea. La defiende en *Elementos*, en *De cive* de mediados de la década de 1640 y la repetirá al pie de la letra en *Leviatán* en 1651: «mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de todos contra todos»<sup>15</sup>. Esta insistencia resulta especialmente importante para conocer la adherencia de Hobbes a este pensamiento y para sospechar de cualquier interpretación, como la que propone este artículo, que no la tenga en cuenta como una base incontrovertible.

Esta metáfora parece prohibir cualquier tipo de cooperación social preestatal y precontractual. En ningún caso, este tipo de guerra universal puede entenderse como escuela de cooperación (y por lo tanto de sociabilidad), interpretación de la guerra que, por ejemplo, es habitual en la biología evolutiva<sup>16</sup>. Esta concepción de la guerra convierte al ser humano en una especie no gregaria, cuya vida social estaría más próxima a la de los solitarios orangutanes que a los sociables chimpancés<sup>17</sup>. Esta particular guerra define una antropología caracterizada por una insociabilidad sustantiva, una consideración de la naturaleza humana que niega el primer significado de sociabilidad recogido por los diccionarios: «que tiende a convivir en grupos»<sup>18</sup>. Por supuesto, se trata de una imagen poco plausible del ser humano, la cual lamentablemente se habría extendido por toda la Modernidad política. Por influencia o en coincidencia con esta idea de Hobbes, en la Modernidad política se habría impuesto una visión del ser humano como individuo sin vínculos sociales espontáneos.

### 3. La insociabilidad adjetiva

Yuxtapuesta a esta primera consideración insociable de la especie humana, el corpus de Hobbes incluye

una segunda antropología, la cual admite que el ser humano sí realiza espontánea y naturalmente sociedades imperfectas. Quiero insistir en la palabra «yuxtapuesta». Se trata de una yuxtaposición lógica de ideas: son dos ideas incompatibles de la insociabilidad que Hobbes, cuya tensión lógica no se preocupa de moderar. En segundo lugar, se trata de una yuxtaposición casi física: estos principios incompatibles no se encuentran desperdigados en páginas distantes de su corpus, sino en la proximidad textual de un mismo capítulo.

Al que le parezca que Hobbes carece de sentido común por negar algo tan obvio como la sociabilidad natural deberá reconocer que en la nota a pie de página más importante de *De cive* la acepta. En *Taming the Leviathan*, Parkin recuerda que, con esta nota a pie bastante larga y minuciosa, Hobbes quiere responder a aquellos críticos que le reprochan no haber sido capaz de percibir algo tan obvio como la sociabilidad natural<sup>19</sup>. Hobbes escribe que el ser humano vive naturalmente reunido (utiliza el término *meeting*)<sup>20</sup>. Parkin considera que esta inclusión es táctica: sirve para reformular sus frases más chocantes<sup>21</sup>.

Hay que prestar atención a esta palabra *meeting*, pues sirve exactamente para entender la ambivalencia con la que Hobbes piensa la sociabilidad natural. En primer lugar, más que táctica, la inclusión es devaluadora. Las posibilidades que encierra la sociabilidad natural, el prestigio que tenía «el deseo de vivir con los de su propia especie» en un pensador como Grocio, desaparece con esta palabra. A diferencia de lo que ocurre con la sociabilidad natural, el término *meeting* no es moralmente modélico. Los hombres simplemente se reúnen, sin que necesariamente obtengan nada bueno ni positivo de esta reunión. En segundo lugar, la inclusión demuestra que, aunque sea en este sentido neutralizante, existe en el pensamiento de Hobbes sociedades preestatales, reconoce que hay situaciones originarias, situaciones colectivas anteriores al contrato y al poder efectivo, en el que hay algo más que individuos en conflicto. Se trata por lo tanto de una situación que está en conflicto con su poderosa imagen de la «guerra de cada uno contra cada uno».

Por último, esta inclusión de las sociedades naturales en su corpus, y la tensión que crea, lleva a entender a Hobbes como pensador, a medio camino entre el filósofo y el retórico, lo que es coherente con la imagen defendida por Skinner y, mucho antes, por el propio Carl Schmitt, lo que muestra que los lectores atentos ya eran capaces de darse cuenta de que la consideración exclusivamente lógica no basta para comprender algunos de los aspectos más importantes del pensamiento del filósofo inglés<sup>22</sup>. El problema de Hobbes ya no estaría en sus

<sup>14</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, p. 45

<sup>15</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2006, p. 180.

<sup>16</sup> Bowles, Samuel, «Did Warfare among Ancestral Hunter-Gatherers affect the evolution of Human Social Behaviors?» en *Science*, 324, pp. 1293-1298. A. Gat, *War in Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 36-55.

<sup>17</sup> Wilson, Edward, *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, pp. 526-527.

<sup>18</sup> Seco, Manuel, *Diccionario del español actual*, Aguilar, Madrid, 1999.

<sup>19</sup> Parkin, Jon, *Taming the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 56.

<sup>20</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, p. 54 (nota).

<sup>21</sup> Parkin, Jon, *Taming the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 56: «repackaging some of his more shocking formulae».

<sup>22</sup> Sinner, Quentin, Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004, p. 9: «concibe al filósofo de Malmesbury como un pensador de la acción política, atento a la realidad política misma, cuyos escritos son las

capacidades empíricas, en su falta de sentido perceptivo, en su incapacidad de darse cuenta de que la especie humana se comporta espontáneamente de modo gregario. La negación de la sociabilidad natural no implica solo extravagancia perceptiva de Hobbes. Abre más bien un problema lógico o retórico, que afecta más bien a las decisiones que los pensadores toman a la hora de elaborar y presentar sus ideas. Hobbes no quiso unificar sus dos teorías de la sociabilidad por diversos motivos: por pereza, por incapacidad lógica, pero también porque reformular su pensamiento a partir de la constatación que realiza en esta nota a pie de *De cive*, habría generado una teoría política mucho más insignificante y anodina. Con este *meeting*, Hobbes incluye en su pensamiento un segundo tipo de insociabilidad, el que niega la segunda sociabilidad que los diccionarios incluyen: «Capaz de una convivencia amable. Que gusta de la compañía»<sup>23</sup>. Además de ser un pensador de la insociabilidad radical, Hobbes es también un pensador de la insociabilidad adjetiva. Son dos insociabilidades diferentes, en algún sentido incompatible, pues la insociabilidad radical de modo puramente lógico excluye a la insociabilidad adjetiva, precisamente la que permite el *meeting* prepolítico. Es esta insociabilidad adjetiva, esta natural e imperfecta sociabilidad natural que Hobbes incluye en su corpus la que se analizará en las siguientes páginas.

#### 4. La sociabilidad de los tipos psicológicos básicos

Existen dos grandes núcleos temáticos —los tipos psicológicos básicos y la variedad de sociedades naturales— que confirman que en Hobbes la sociabilidad natural tiene una presencia importante, incluso si es totalmente incapaz de reconocerlo de modo explícito. El primer problema, el de los tipos psicológicos básicos, es quizá más llamativo, porque la tensión entre las dos sociabilidades casi desaparece, curiosamente en favor de la sociabilidad natural. El tipo psicológico prototípico de Hobbes no corresponde al participante de una guerra de todos contra todos. Este tipo ni siquiera es violento. No es solitario, sino profunda y desagradablemente social. Su representación se construye sobre la imaginación de un cortesano vicioso, no de un guerrero solitario.

Hobbes lo repite a lo largo de todas sus obras, los seres humanos se dividen en dos grandes subgrupos: los «moderados» y los «vanagloriosos». Hobbes define al moderado como aquel «que no pretende considerarse más», a los «vanagloriosos» como a quienes «pretenden una preferencia y superioridad entre sus semejantes»<sup>24</sup>. Especialmente en el primer capítulo de *De cive*, Hobbes parece nutrirse de la misma inspiración anticortesana de su contemporáneo Gracián, cuyo libro dedicado a Fernando el Católico se publicó por las mismas fechas y en la misma editorial de Ámsterdam en la que se imprimió la versión latina del

*Leviatán*<sup>25</sup>. Los vanidosos son tipos que hacen negocios para sacar ventaja del otro, que van a reuniones solo para demostrar que son más inteligentes que los demás, que quedan satisfechos solo cuando sus chistes se reconocen como los más divertidos. Si fracasan, cuando el que ha mostrado más inteligencia o humor se vuelve a su casa, se dedican a vituperarlo, lo que genera reuniones larguísimas, pues «no anda desacertado quien tiene la costumbre de marcharse de las reuniones siempre el último»<sup>26</sup>. A veces Hobbes parece decir que todos los seres humanos son vanos, otras que solo algunos —incluso unos pocos— lo son, mientras que la mayoría se comportan naturalmente de manera moderado y pacífica y solo accidentalmente violenta. La violencia de los prudentes es la respuesta excepcional a las transgresiones que llevan a cabo los vanagloriosos: «hemos de reconocer forzosamente que aquellos que son considerados moderados y no pretenden más que la igualdad natural, deberán oponerse a la fuerza de otros que intenten subyugarles»<sup>27</sup>.

A diferencia de lo que ocurrirá en el caso de las sociedades naturales, la violencia es excepcional en los tipos psicológicos que Hobbes describe. El tipo violento sería secundario. Sería una consecuencia derivada de un comportamiento que en principio no lo es, como ocurre con el vanaglorioso, más inclinado a la pelea verbal que a la física. Por supuesto, el moderado solo utiliza la guerra como derivación de la derivación: para contrarrestar la agresión del vanaglorioso.

El tipo vanaglorioso resulta especialmente importante para confirmar la existencia de sociabilidades naturales en Hobbes. Evidentemente el vanidoso solo puede existir como figura social, como participante de un grupo. Los vanagloriosos necesitan un escenario social, por rudimentario y conflictivo que sea, incluso si no es tan cortesano como el que Hobbes describe. Por último, la descripción del tipo psicológico vanidoso respalda definitivamente a quienes quieran encontrar sociabilidad natural en Hobbes, pues todos estos impulsos vanidosos, necesariamente grupales, son descritos, además, como naturales: «estas son las verdaderas delicias de estar en sociedad, a la cual somos llevados por naturaleza»<sup>28</sup>. Además de dar un respaldo textual para quien quiere reivindicar la sociabilidad natural en su obra —y precisamente con la terminología de la sociabilidad natural—, el análisis del vanaglorioso permite mostrar ya el que considero el aspecto específico de la postura hobbesiana. El problema no está en que no puede existir una sociedad de vanagloriosos, sino en su debilidad óptica, en la discontinuidad de su duración. La sociedad vanidosa dura poco: «ninguna asociación que se debe a la vanagloria puede ser sólida ni duradera»<sup>29</sup>. Este breve pasaje ya apunta lo que me parece el punto más importante del problema en Hobbes, incluso cuando no se refiere a la sociedad de vanagloriosos. Naturalmente somos sociales, solo que, de modo natural, formamos asociaciones cortas, poco funcionales y desagradables.

doctrinas para la acción política antes que sistemas lógicos de conceptos generales».

<sup>23</sup> Seco, Manuel, *Diccionario del español actual*, Aguilar, Madrid, 1999.

<sup>24</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005, p. 170.

<sup>25</sup> Gracián, Baltasar, *El príncipe*, Blaeu, Ámsterdam, 1659.

<sup>26</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, p. 56.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 57.

## 5. Las sociedades naturales

Sin embargo, en el corpus de Hobbes no se puede encontrar un tipo de sociedad, por poco duradera que fuera, compuesta explícitamente por vanidosos: solo señalados como límite y advertencia, como una especie de tendencia que no desaparece ni siquiera en la más política y civil de las sociedades, como si los vanos fueran una continua y latente amenaza a vida social. Sin embargo, Hobbes sí incluirá en su teoría una serie de grupos que son naturales, que no dependen de un contrato civil, que no generan una fuerza común, un poder que atemorice a todos, pero que logran ciertos objetivos grupales y solidarios, también de seguridad. Es decir: grupos que no son sociedades civiles y que son precisamente sociedades naturales. De hecho, dedicará a la descripción de estas sociedades naturales mucho más espacio que el otorgado a la insociabilidad natural. Estas son cuatro: las familias, las coaliciones violentas contra el aparentemente más fuerte, los grupos que actúan coordinadamente para defenderse y las situaciones sociales en las que ha dejado de tener vigencia la correlación entre autoridad, protección y obediencia.

La familia es la única sociedad natural a la que Hobbes dedica atención monográfica y consciente. Es el objeto del capítulo 23 de *Elementos*, el 9 de *De cive* y el 20 de *Leviatán*. La reconstrucción de la familia que aquí propondré no puede tener en cuenta todas las variaciones que existen entre estas tres presentaciones, sino solo insistir en las características comunes como sociedad natural, es decir, sociedad que se realiza sin contrato. La perspectiva desde la que Hobbes entiende la familia es limitada, en la medida en que la entiende fundamental y casi exclusivamente como una institución de mando, como una relación de protección y obediencia. Apenas hay espacio para el afecto, ni para ningún tipo de idealización o función fuera de la supervivencia (la misma alimentación parecería ser comprendida desde la protección).

Hobbes quiere deshacer la comprensión espontánea de la familia. En primer lugar, desestima que la autoridad familiar provenga de la procreación: «Quienes hasta ahora han tratado de probar el poder que un padre tiene sobre sus hijos, no se han apoyado en más argumento que el de la generación, como si de suyo fuera evidente que aquello que es generado por mí, me pertenece»<sup>30</sup>. Hobbes también rechaza que el padre sea la autoridad familiar por ser el sexo más fuerte, lo que parece ser la opinión preponderante en su época: «el que algunos digan que debido a la preeminencia del sexo, el señor es el padre y no la madre, no significa nada»<sup>31</sup>. Rechaza esta argumentación machista con un argumento propio de la sociología jurídica: «La sentencia favorece al padre, pues, por lo común, los Estados han sido erigidos por los padres de familia y no por las madres»<sup>32</sup>.

Precisamente, serán las madres las depositarias de la autoridad natural de la familia. Hobbes dará varios argumentos: los hombres solo saben que son padres por confesión de la madre, insiste en que las mujeres representan una misma amenaza física que los hombres en estado de naturaleza. En cualquier

caso, el criterio de naturalidad no es sexual ni genético, sino pragmático. La madre tiene la autoridad por el hecho de haberse encargado de alimentar al niño. Por supuesto, Hobbes desestima la naturalidad del afecto maternal hacia la descendencia como causa de que esta lo alimente. Encargarse de la alimentación del hijo aparece como un proceso deliberado y en cierta medida condicional. La madre puede «prescindir de su dominio [de los hijos] vendiéndolos o dándolos a otros en adopción o servidumbre; o pueden entregarlos como rehenes, matarlos por rebeldía o sacrificarlos a la paz»<sup>33</sup>. Si finalmente la madre no decide alimentar al niño y otra persona lo alimenta, quien realice esta tarea será el depositario de la autoridad familiar: «el dominio será de quien lo alimente»<sup>34</sup>. Las posibilidades familiares se multiplican y, en este sentido, la coincidencia sanguínea entre los miembros de una familia se esfuma: siempre se podrá acordar que quien alimenta al niño, ejerza sobre él el dominio.

Sin embargo, queda algo fundamentalmente natural en la familia de Hobbes: quien recibe la alimentación, está obligado a obedecer como si se tratase de un siervo natural, un vasallo que, para obedecer, no ha dado su consentimiento. Solo en el *Leviatán* Hobbes sugiere que la servidumbre del hijo es consensuada. La autoridad se tiene por este «consentimiento del hijo, ya sea este consentimiento expreso o declarado con otros argumentos suficientes»<sup>35</sup>. El peso filosófico de esta sugerencia resulta escaso. En primer lugar, de modo filológico, se trata de una postura que se encuentra exclusivamente en *Leviatán*, pero no en *Elementos* y *De cive*, donde la obediencia es natural y sin consenso dentro de la familia. La consideración de el *Leviatán* resulta dudosa, exigida por la búsqueda estructural de una familia consensual más que porque Hobbes se preocupe de determinar —lo que en ningún caso hace— cuándo los gestos de lactantes y de infantes puedan considerarse consensos implícitos, consensos futuros. La postura general del corpus es que naturalmente, es decir sin contrato, quien es alimentado, tiene la obligación de obedecer en el futuro.

En cualquier caso, y hasta en el más consensual *Leviatán*, la autoridad en un sentido descendente, la del padre al hijo, se entiende de modo natural (es decir, sin el establecimiento de un contrato entre las partes). La alimentación de un recién nacido no tendría sentido si no se generase automáticamente una perpetua obligación de obedecer. Si el hijo pudiera convertirse en enemigo, si esta previsión fuera razonable, «resultaría más prudente para los hombres dejar perecer a los niños durante su infancia que vivir con el peligro de que les dominen cuando sean adultos»<sup>36</sup>. De esta manera, el padre puede esperar obediencia y el hijo debe dar obediencia sin contrato, como consecuencia automática de la labor de protección. Es decir, el progenitor espera la obediencia del descendiente de modo natural, sin contrato.

La segunda sociabilidad natural se conecta directa y necesariamente con el principio fundamental de la filosofía política hobessiana y posiblemente

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 163.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>32</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, p. 267.

<sup>33</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos*, p. 246.

<sup>34</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., p. 268.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 267.

<sup>36</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos*, op. cit., p. 244.



del pensamiento político moderno: que los seres humanos somos iguales por naturaleza. Hobbes afirma que esta igualdad natural se debe a la identidad de fuerza y de prudencia de todos los seres humanos. En este sentido reconocerá en todas sus obras «cuán fácil es, incluso para el hombre más débil, matar al más fuerte»<sup>37</sup>. Sin embargo, esta igualdad de fuerza, en principio planteada de modo exclusivamente individual, no es propiamente individual, pues, en su argumentación, se incluyen individuos adicionales. No solo el débil puede matar al naturalmente más fuerte, sino también los conspiradores, de cuyo número solo sabemos con precisión que supera la unidad: «en lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas o agrupados con otros (*by confederacy with others*, en la versión latina *conjunctione cum aliis*) que se ven en el mismo peligro que él [...] donde un usurpador no tiene otra cosa que temer que el poder de un solo hombre, es muy probable que una sus fuerzas con las de otro y vaya contra el que ha conseguido sembrar, cultivar y hacerse una posición ventajosa»<sup>38</sup>. Hobbes describe este minigrupo como si fuera un individuo, lo que confirma la facilidad con la que su argumentación identifica dos realidades muy diferentes: individuos y grupos compuestos de muy poco individuos. Curiosamente, esta sociedad natural es muy importante y hasta necesaria para Hobbes, pues permite la plausibilidad del principio más importante de su antropología política: no existe el poder del individuo más fuerte.

La violencia de coalición es una figura excepcional en el pensamiento político de Hobbes. Más allá de su coherencia, Hobbes la retrata como una situación individual, donde lo grupal es solo un momento violento, que parece deshacerse en cuanto el aparentemente más fuerte es reducido. A diferencia de lo que ocurre con los chimpancés, la violencia de coalición no genera una coalición dominante estable (la cual puede extenderse por varios años en el caso de estos primates)<sup>39</sup>.

Sin embargo, ligados al uso de la fuerza, el pensamiento político de Hobbes incluye otros grupos más numerosos, y algo más duraderos. La tercera sociabilidad natural es la de los grupos bélicos que se deshacen en el momento en que la acción bélica concluye. Estos grupos se forman algunas veces con el fin de conquistar, la mayoría de las veces de modo defensivo<sup>40</sup>. Su creación es «natural», en el sentido de que no suscriben un pacto ni instituyen un poder común que atemorice a todos, aunque el miedo sí

aparece a través de la amenaza externa. Se podría decir que este grupo tiene dos sentidos de existencia, el primero de ellos ni siquiera es explicado por Hobbes. Parece que la amenaza, más que formarlos como grupo, los lleva a comportarse de modo unitario, pues si no se sintieran antes como grupo, si solo se percibieran como individuos aislados, no existiría la posibilidad de sentir una amenaza grupal ni de defenderse coordinadamente.

Hobbes sí describe, sin embargo, el carácter unitario y grupal de su comportamiento. Estas sociedades defensivas naturales se manifiestan entre dos extremos de modo gradual. En el extremo más patológico, el grupo es incapaz de defenderse adecuadamente, porque ni siquiera la amenaza externa determina un comportamiento único defensivo. A veces, de facto, estos grupos consiguen defenderse, a pesar de su anomia: «Pues incluso en casos de tumulto, aunque unos estén de acuerdo en cometer una fechoría y otros otra, sin embargo, considerados en conjunto, están entre ellos en un estado de hostilidad y no de paz; igual que los judíos sediciosos cercados en Jerusalén, que podían unirse contra sus enemigos, pero, no obstante, seguían luchando entre ellos mismos»<sup>41</sup>. A otros grupos, previsiblemente, la falta de criterio único les hace fracasar en sus propósitos defensivos: «Y así, no solo son fácilmente sometidos por un pequeño grupo que esté bien unido, sino que también cuando no hay enemigo común, terminan haciéndose la guerra entre ellos mismos por causas de sus respectivos intereses particulares»<sup>42</sup>. Para los grupos naturales, esta posibilidad de fracaso bélico depende de que se enfrenten a grupos más civilizados y perfectos, los cuales indefectiblemente los vencerían gracias a su capacidad de guerrear de modo más constante y unitario.

Existe un segundo grupo al que la amenaza externa parece cohesionar de modo más general. A estos grupos naturales la amenaza bélica les hace funcionar casi como sociedades civiles, con criterios unitarios que parecen decidir sobre cuestiones que van más allá de lo defensivo. Estos grupos pueden ser «gobernados y dirigidos por un solo criterio y durante un tiempo limitado, como sucede en una batalla o una guerra» y son capaces de obtener «la victoria empeñándose en un propósito unánime contra un enemigo exterior»<sup>43</sup>. Estos grupos tienen una sola limitación. No sería un grupo peor que la sociedad civil por el objetivo que aquel persigue —consigue el fin social máximo prescrito por Hobbes: la seguridad—, sino porque lo logra de modo escaso. Todas las sociabilidades naturales, como herederas de las primitivas violencias de coalición extendidas, duran poco tiempo: «perduran tanto como dure la acción»<sup>44</sup>. Para estas sociedades defensivas bien cohesionadas hacia dentro y hacia fuera, la extensión es un poco mayor, pero en ningún caso pueden prolongarse durante toda la vida de un individuo: «garantizar la seguridad que los hombres desean obtener durante todo el tiempo que duren sus vidas»<sup>45</sup>. Aunque se trata de una posibilidad que Hobbes no examina, si estas sociedades naturales

<sup>37</sup> Hobbes, Thomas, *De cive*, p. 58. La frase es casi idéntica en los *Elementos*, op. cit., p. 170.

<sup>38</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, pp. 177-178.

<sup>39</sup> Bray, Joel, "Social relationships among adult male chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*): variation in the strength and quality of social bonds", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 2020, 74, pp. 1-12.

<sup>40</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos*, p. 208: «Aun suponiendo que se juntasen un gran número de hombres para su defensa mutua, de ellos no se seguirían, sin embargo, efectos, a menos que todos se dirigieran en un sentido único e idéntico [...] Este consentimiento (o concordia) entre muchos hombres puede ser debido al miedo a una invasión inmediata o a la esperanza de una conquista presente, o de botín, y perduran tanto como dure la acción».

<sup>41</sup> *Ibid*, pp. 216-217.

<sup>42</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, p. 231.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 232.

<sup>44</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos*, p. 208.

<sup>45</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., p. 232.

defensivas efectivas se extendieran durante toda la vida de un individuo, las sociedades civiles no aportarían ninguna ventaja específica al individuo.

Existe una última sociedad natural: aquella situación de convivencia precaria que existe cuando el soberano y la sociedad civil fracasan. Se trata de una sociabilidad natural por negación: cuando la soberanía colapsa o no es adecuada. Hobbes señala modos de existencia colectiva que se encuentran a medio camino entre las sociedades civiles y el estado de naturaleza. Muchas veces estas formas defectivas de sociabilidad aparecen vinculadas a la palabra «disolución», como en el capítulo XXIX del *Leviatán*. Cuando describe las exigentes leyes de la soberanía, el mundo político no se describe a través de la oposición entre sociedad civil y estado de naturaleza, sino como sociedades imperfectamente civiles que van y vuelven, que se acercan y se alejan del estado de naturaleza, y que por lo tanto los pone en situación próxima a la sociedad natural, en la medida en que deja de existir un temor común.

Es verdad que, respecto de la extensión universal del estado de naturaleza Hobbes mantiene una actitud muy cauta, pues afirma explícitamente que «no se dio de manera generalizada en todo el mundo»<sup>46</sup>. Sin embargo, habla de manera positiva y sin restricción de estas sociedades en situaciones intermedias. Considera que la mayoría de las sociedades no han conocido las leyes de la soberanía, de acuerdo a Hobbes solo correctamente descritas por él. Por lo tanto, es previsible que, dado este desconocimiento, muchas sociedades vivan en estado de naturaleza, lo que las hace sociedades naturales, pues no se las puede considerar civiles. Estas sociedades intermedias serían la regla, no la excepción, pues «hasta ahora no ha habido ningún Estado en que esos principios hayan sido reconocidos»<sup>47</sup>, es decir, las comunidades históricamente existentes no han ajustado sus criterios a las leyes de soberanía propuestas por Hobbes. Esta actitud inflacionaria respecto del estado de naturaleza cambia la perspectiva habitual desde la que comprendemos el estado de naturaleza. El problema fundamental ya no es si existió alguna vez en el pasado el estado de naturaleza y si es obligatorio considerarlo hipotético o solo presente en Norteamérica<sup>48</sup>. El problema se encuentra en otro lugar, el estado de naturaleza y la sociedad natural están siempre a la vuelta de la esquina, no solo cuando se desata la guerra civil, sino también cuando no se cumplen estas precisas instrucciones<sup>49</sup>. El problema que plantea esta sociabilidad natural es un poco diferente a las demás: ¿para qué sirve la teoría de Hobbes si al final es tan difícil salir de la sociedad natural?

## 6. Consecuencias de la sociabilidad natural

Tal como ha llegado a nosotros, la tensión filológica entre la insociabilidad sustantiva y la adjetiva es irresoluble. Filológicamente no se puede defender que, en el fondo, Hobbes es un pensador de la sociabilidad

imperfecta más que de la insociabilidad radical. Me basta con recordar que existen dos tipos de insociabilidades: una adjetiva y otra sustantiva. Es suficiente insistir que, para Hobbes, antes de la sociedad civil, no solo hay guerras de todos contra todos, sino también sociedades primitivas con diferentes grados de perfección. En lo que sigue, quiero, sin embargo, defender que el Hobbes de la insociabilidad adjetiva permite entender algunos puntos de su filosofía política fundamentales, los que resultan mucho más confusos cuando se lo entiende exclusivamente como pensador de la insociabilidad sustantiva.

En primer lugar, me gustaría sugerir por qué Hobbes no intentó realizar una teoría integradora de las dos insociabilidades, en la que inevitablemente habría preponderado la insociabilidad adjetiva. Hobbes era consciente de la inconsecuencia de su presentación desde la primera nota del capítulo primero de *De cive*, cuando habla de *meeting*, su peculiar devaluación terminológica de la sociabilidad natural. ¿Por qué no quiso anular esta tensión? En primer lugar, debería haber renunciado a esas palabras mágicas del *bellum omnes contra omnes*, la guerra de todos contra todos, recordadas por todos sus lectores y por todos los manuales de historia del pensamiento. Su misma posición en la historia del pensamiento político no quedaría tan clara en su simétrica rebelión contra lo premoderno: ir contra la sociabilidad prepolítica era lo mismo que ir contra lo premoderno como periodo de la sociabilidad natural, como periodo que había pensado que la sociabilidad política y la paz que ella asegura podía sacarse de la sociabilidad natural. Además, es posible que el carácter agregativo y retórico de su pensamiento, al menos en este punto, le haya hecho pensar que pulir esta inconsistencia era poco importante. Al fin y al cabo, estas dos insociabilidades —con la excepción de la sociabilidad natural de la familia— colaboran de modo lógicamente imperfecto con un mismo fin político: refuerzan la necesidad una institución fuerte para dar seguridad y paz.

Uno de los motivos por los que posiblemente Hobbes no anuló esta contradicción y siguió insistiendo en el carácter artificial de la sociabilidad humana es la necesidad de que los individuos renuncien de modo incondicional y total a su derecho natural. La sociabilidad natural parecería contradecir este interés. Al menos, los términos sociabilidad natural le debían sonar a Hobbes demasiado poco conflictivos, aristotélicos y antisoberanos. La sociabilidad natural parecería ser capaz de crear convivencias estables, de tal manera que los individuos podrían renunciar a la sociedad artificial de soberanía absoluta y, al mismo tiempo, conseguir la paz deseada. Determinaría una entrada en política similar a la que Locke prescribió medio siglo después.

Sin embargo, me parece que, en este caso, Hobbes no es del todo claro con su principio fundamental: las sociedades naturales, sin contrato y sin poder común, no logran una sociedad que asegure de modo duradero la paz. Curiosamente, en este caso, Hobbes, contra su imagen habitual, parece demasiado optimista. Se contagia inconscientemente de la misma tradición edulcorada de la sociabilidad natural contra la que se rebela, sin darse cuenta cabalmente de que la sociabilidad natural —sobre todo la descrita por él de modo brillante y convincente— es lo suficientemente conflictiva como

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 182.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 419.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 182: «los pueblos salvajes de América».

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 182: «después de haber coexistido bajo el poder de un gobierno pacífico, degeneran en un estado de guerra civil».



para exigir una renuncia total al derecho natural de los individuos. La sociabilidad natural es muy conflictiva: grupos formados por proporciones significativas de vanos y de violentos, potencialmente anómicos y anárquicos. La misma familia, como sociedad natural, puede ser mucho más conflictiva y pesimista de la imagen que Hobbes da: herederos que se roban y se matan por el patrimonio familiar, los mismos hijos que, a pesar de su deber de obediencia —entendido con el lenguaje de la naturaleza en Hobbes—, no obedecerán ni respetarán a quienes los han alimentado, salvo que exista una sociedad política capaz de asegurarlo. De hecho, la descripción de Hobbes del comportamiento del vanidoso, incluso cuando no determina ni a todos ni a la mayoría del grupo, parece más pesimista que la de una inicial situación de violencia absoluta, pues haría que la paz pudiera romperse en cualquier momento también dentro de la sociedad civil. Está tan preocupado de generar una sociedad que provea de una seguridad perfecta desde una no sociedad que no se da cuenta de que también para las sociedades que generan una paz intermedia e imperfecta —explicación mucho más plausible de la situación previa a la sociedad civil— puede ser razonable renunciar a su condición natural y hacerse plena y artificialmente políticas. Al insistir tanto en la insociabilidad radical, su argumento no expresa con total claridad que la insociabilidad adjetiva —la que forma imperfectas sociedades naturales desde la natural sociabilidad humana— necesita del artificio total de la soberanía para conseguir la paz absoluta, la cual Hobbes considera único fin política primordial.

El problema no es que la sociabilidad natural sea imperfecta, el problema es el tipo de paz que Hobbes —y con él parte de la Modernidad— busca. Este tipo de paz solo la podría dar un contrato de renuncia total como condición necesaria a un poder efectivo. Insistir en el Hobbes de la sociabilidad natural, por último, permite una reconstrucción más interesante de la distinción entre Modernidad y Antigüedad política. Si la única, si la distinción clave y específica entre pensadores políticos modernos y antiguos es que estos piensan que los seres humanos son sociables por naturaleza y aquellos no, entonces sería muy poco razonable ser moderno y aceptar la insociabilidad como base metódica para comprender al ser humano y su comportamiento social. El problema no es considerar o no al ser humano como sociable, el problema es el tipo de seguridad que busca Hobbes como pensador paradigmático de la Modernidad: una seguridad absoluta y perpetua. Esta preciosa y exquisita paz es la que no puede dar ninguna sociedad natural, ni siquiera la propuesta por Aristóteles al comienzo de *La política*, más preocupada de su refinamiento intelectual que de la total eliminación de la violencia. La sociedad natural consigue siempre una seguridad de poca calidad, «no procura esa seguridad que buscan quienes se juntan y acuerdan actuar en conformidad con las ya mencionadas leyes de naturaleza»<sup>50</sup>. A la sociedad natural que siempre buscó y consiguió una cierta seguridad, la Modernidad hobbesiana se la exige con un grado reforzadísimo, una cantidad de seguridad tan grande que transforma su calidad, que genera un nuevo tipo de seguridad, lo suficientemente diferente como para generar una diferencia específica entre

Modernidad y Antigüedad, una seguridad continua y transgeneracional, una seguridad que, sin duda, es artificial y utópica, que, por mucho que sus bases sean naturales y clásicas, exige un tipo de compromiso y de institución política específicamente modernos.

## 7. Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, *La política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006.
- BOWLES, Samuel, "Did Warfare among Ancestral Hunter-Gatherers affect the evolution of Human Social Behaviors?" en *Science*, 324, pp. 1293-1298.
- BRAY, JOEL, "Social relationships among adult male chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*): variation in the strength and quality of social bonds", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 2020, 74, pp. 1-12.
- CHAPMAN, Richard, "Leviathan writ Small: Thomas Hobbes on the Family", *The American Political Science Review*, 2006, 69, pp. 76-90.
- DURKHEIM, Émile, *Hobbes entre líneas*, Interzona, Buenos Aires, 2014.
- DOTTI, Jorge, *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos*, Selección e introducción D. J. Rosanovich, Guillermo Escolar, Madrid, 2021.
- GAT, Azar, *War in Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- GAUTHIER, David, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998.
- GRACIÁN, Baltasar, *El príncipe*, Blaeu, Ámsterdam, 1659.
- GROCIO, Hugo, *The Rights of War and Peace*, Liberty Fund, Indianapolis, 2005.
- HOBBES, Thomas, *De cive*, Alianza, Madrid, 2000.
- HOBBES, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005.
- HOBBES, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2006.
- PARKIN, Jon, *Taming the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- ROSLER, Andrés, "Hobbes y el naturalismo político aristotélico" en *Deus mortalis*, 1, 2002, pp. 27-54.
- SHATARA, Amer, "On the Hypothetical State of Nature of Hobbes and Kant; Same Premises, Different Conclusions" en *European Scientific Journal*, 2016, 23, pp. 209-220.
- SARALEGUI, Miguel, "La colmena como metáfora política: crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico" en *Revista de Estudios Políticos*, CLX, 2013, pp. 193-222.
- SCHMITT, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004.
- SCHOCHET, Gordon, "Hobbes on the Family and the State of Nature", *Political Science Quarterly*, 1967, 82, 427-445.
- SECO, Manuel, *Diccionario del español actual*, Aguilar, Madrid, 1999.
- SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- WILSON, Edward, *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- ZICARI, Julian, "Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Aristóteles y Hobbes", *Avatares filosóficos*, 2019, 6, pp. 3-21.

<sup>50</sup> *De cive*, p. 115.