

Diferencias internas en la teoría moral de la justicia como acuerdo: Hobbes y Buchanan a propósito de la igualdad

Juan Manuel PÉREZ BERMEJO
(Universidad de Salamanca)

RESUMEN: Hobbes y Buchanan comparten un mismo método de justificación de principios morales. Sin embargo, adoptan un tratamiento muy diverso del problema de la igualdad. Este desacuerdo explica: a) Las diferentes conclusiones políticas a las que ambos llegan desde un mismo procedimiento. b) Las dificultades insuperables que aquejan a dicho procedimiento.

PALABRAS CLAVE: Justicia, acuerdo, situación inicial, igualdad, vulnerabilidad, miedo, distribución natural, derechos desiguales

ABSTRACT: Hobbes and Buchanan share the same way to justify moral principles. However, they explicitly disagree on the problem of equality. This disagreement explains: a) Why they arrive at so different political conclusions from the same moral procedure. b) Where are the main problems of their moral theory.

KEY-WORDS: Justice, agreement, baseline, equality, vulnerability, fear, natural distribution, unequal rights.

Las expectativas de este ensayo incluyen, como objetivo más visible, una contribución a la literatura hobbesiana a través de un análisis de su idea de la

igualdad. Un estudio atento de sus definiciones revela, en primer lugar, que su contenido no es tan ingenuo como parece, por cuanto su enunciado es objeto de cuidados matices y consideraciones antropológicas nada triviales; y, en segundo lugar, una aproximación correcta a su tesis sobre la igualdad descubre la trascendencia de dicha pieza dentro del mecanismo hobbesiano, dado que sus tesis políticas se hallan firmemente amarradas y sujetas por la igualdad declarada en su estado de naturaleza. Creo que esta lectura puede refrendarse si completamos el análisis de Hobbes con el de un hobbesiano de nuestros días como James Buchanan. La teoría de este autor es en extensa medida deudora de la de Hobbes, y sus claves metodológicas se remiten literalmente a las contenidas siglos atrás en el *Leviathan*¹; sin embargo, las conclusiones políticas que extrae de dicho método difieren acusadamente del absolutismo político defendido por Hobbes, y la explicación de que un mismo procedimiento moral abone sistemas políticos diferentes es fácil de resumir: Buchanan es fiel al método de Hobbes en todos sus pilares excepto en el representado por la premisa de la igualdad, y es su abandono de dicho postulado el que le conduce a conclusiones políticas opuestas, en concreto a erigirse en fiscal y acusador del *Leviathan* absoluto mientras Hobbes queda representado históricamente como su más ilustre abogado .

Sin embargo, nuestro trabajo pretende ir más allá de una simple labor exegética. Creo que en la polémica sobre la igualdad mantenida por nuestros dos autores subyace una enseñanza de mayor alcance: los graves inconvenientes que aquejan a su procedimiento moral de justificación de principios morales y políticos, así como la imposibilidad de superarlos sin traicionar los presupuestos del mismo. La aclaración de esta idea nos compromete así con un recordatorio, por fuerza tosco e inconcreto, del método de justificación al que nos referimos.

¹ Tendremos ocasión de ver cómo Buchanan reconoce en Hobbes el inspirador de sus premisas metodológicas, y también cómo a veces ahorra esfuerzos explicativos remitiéndose llanamente a ideas y conceptos hobbesianos. Las relaciones de familia entre ambos son así de parentesco en línea recta: ambos pertenecen a la tradición contractualista, y los pocos ensayos de clasificación disponibles sobre las diferentes ramas o corrientes que separan a los autores contractualistas no dudan en reunir a Hobbes y Buchanan dentro del mismo modelo. Véase, por ejemplo, Rodilla, M.A. (1985), pp. 239-252. De las muchas enseñanzas y sugerencias del propio Miguel Ángel Rodilla son deudoras estas páginas, y mérito suyo sería lo que de bueno pudiera haber en ellas. Los profesores de Filosofía de la Ciencia Fernando Broncano y Jesús Vega dejaron su sello crítico en no pocos pasajes de este ensayo. El último *sine qua non* es el cordial clima de trabajo que disfruto junto con los profesores J. Delgado Pinto, M.A. Rodilla, J.A. Ramos, J.M. Garrán, Lourdes Santos y Mayda Hocoever en el área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca.

Tanto Hobbes como Buchanan se adscriben a un método consensualista de justificación, teoría que fundamenta los principios morales o políticos en un acuerdo o concierto de voluntades entre los individuos implicados². Más concretamente, su particular atención a los principios políticos vertebradores del Estado y a las razones que explican nuestro deber de obediencia a la autoridad sitúan a ambos autores dentro de una tradición igualmente comprometida con el método o la justificación consensualista, como es la tradición o el cuerpo de doctrinas del contrato social.

Dos son las dificultades teóricas más serias que se alzan contra el método consensualista y, por ende, contra la filosofía política del contrato social. La primera surge de la denuncia de incurrir en falacia naturalista, es decir, de la acusación de derivar los principios de un simple acontecimiento fáctico: un contrato o acuerdo expresa un concierto de voluntades, y una voluntad, aun colectiva, representa un simple acaecimiento o supuesto de hecho del que no pueden derivarse conclusiones valorativas³. La segunda va a ser la protagonista de nuestro ensayo, y enfrenta el método presentado con nuestras intuiciones básicas sobre justicia. La justicia por acuerdo presupone un estadio anterior a dicho acuerdo – estado de naturaleza o de anarquía en la tradición del contrato social, *baseline* negociadora, situación argumentativa etc.– en el cual una serie de individuos tratan de superar sus diferencias, conflictos e intereses contrapuestos alcanzando un equilibrio asumible por todos. Si no se añaden otras exigencias teóricas, hemos de presumir que los individuos acuden a esta situación inicial exhibiendo todas sus diferencias en dotaciones naturales, poderes y medios de persuasión; de ese modo, podemos prever que el acuerdo se va inclinar en favor de quienes concurren a estos procesos con ventajas iniciales, facultades superiores, poder de amenaza o medios de inti-

² En el capítulo IX del *Leviathan*, Hobbes construye una clasificación de las ciencias donde sitúa la “ciencia de lo justo y de lo injusto” como derivación del lenguaje aplicado a la función de contratar. Las definiciones de justicia e injusticia del cap. XV no pueden ser más concluyentes: “porque donde no ha tenido lugar un convenio... ninguna acción puede ser injusta... Y la definición de injusticia no es otra cosa que el incumplimiento de un convenio”. Más adelante podemos leer: “no hay obligación sobre ningún hombre que no surja de un acto de su voluntad”, *The English Works of Thomas Hobbes* (en adelante EW), III, p. 203. Ver Buchanan, J.M y Tullock, G (1962), capítulo II y apéndice I. Los autores subrayan la dependencia lógica de su consensualismo o contractualismo respecto del principio teórico del individualismo metodológico, principio del que no nos ocupamos, pero que Buchanan reconoce como una herencia hobbesiana en *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Liberty* (en adelante LL), p. 6.

³ Ver G. Del Vecchio (1957), pp.227-228.

midación sobre los demás: el acuerdo depende en suma de la correlación inicial de fuerzas, y tiende a ser un calco o trasunto de sus desigualdades⁴. El método se enfrenta así con dos intuiciones ampliamente compartidas sobre la idea de justicia; se desvía, en primer lugar, de la vinculación del concepto de justicia con ideas de igualdad o de equidad, porque si los principios de justicia finalmente suscritos dependen de si los hombres concurren a la situación inicial en posiciones de igualdad o desigualdad, podemos prever que sus cláusulas finales van a contener desigualdades, sesgos y parcialidades a favor de unos y en perjuicio de otros: a falta, repetimos, de restricciones que disciplinen dicha situación inicial, los individuos harán valer todas las diferencias físicas, intelectuales y sociales de las que estén dotados, y su interés les moverá a aprobar principios parciales y sesgados siempre que su contenido les favorezca; pero, en segundo lugar, el método se enfrenta con nuestras convicciones sobre merecimiento: las ventajas que puedan obtenerse del acuerdo no son justas porque no son merecidas, y no son merecidas porque provienen de diferencias físicas y sociales repartidas azarosa o aleatoriamente, producto de las contingencias sociales, naturales e históricas y no del valor moral de las acciones de los hombres⁵. Como creo, finalmente, que esta segunda dificultad recoge el nudo del enfrentamiento entre Hobbes y Buchanan, nos concentraremos a partir de ahora en las diferentes formas de darle respuesta

Los cultivadores del método consensualista o contractualista de justificación de principios, en su empeño por resolver éstos y otros inconvenientes visibles en su teoría, se han dividido hasta conformar tres diferentes versiones, corrientes o modalidades dentro del mismo. Cada uno de estos tres modelos consensualistas nos ofrece una vía diferente desde la cual resolver esta segunda dificultad relativa a la igualdad inicial y el potencial de amenaza.

Resulta relativamente sencillo, desde las dos primeras versiones o moda-

⁴ En la literatura anglosajona se ha hecho popular la expresión *threat advantages* para explicar la dependencia del acuerdo del potencial de amenaza de las partes, sobre todo a partir de las ilustraciones de R.B. Braithwaite en *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*.

⁵ La expresión más célebre de esta idea se halla en el concepto rawlsiano de lotería natural y social: las diferencias físicas y la supremacía social son moralmente irrelevantes porque se reparten mediante suerte y azar en un proceso de lotería. Y, como no hay mérito en tales diferencias, éstas no deben ni influir ni condicionar el resultado del acuerdo. Ver Rawls, J. (1968), pp. 57-58; y (1993), p. 23.

lidades, eludir el imperio de la correlación de fuerzas y lograr una situación inicial igualitaria. Los dos primeros modelos pueden catalogarse de normativistas, por cuanto se ocupan de disciplinar o de restringir la *baseline* previa al acuerdo mediante un conjunto de reglas y de normas. Las diferencias entre ambos se reducen a la naturaleza de dichas normas: a) Para autores como Locke o Nozick, dichas restricciones constituyen reglas materiales y de contenido que limitan el área de decisión y, de ese modo, condicionan substantivamente el acuerdo de los individuos. En este caso, la voluntad de los electores se halla limitada por principios materiales, y el contenido del consenso o acuerdo no puede contradecir los dictados de tales reglas materiales. b) En la teoría de Kant o Rawls, sin embargo, las reglas que disciplinan la situación inicial son reglas puramente formales o procedimentales, de modo que ni prejuzgan el contenido del acuerdo ni constriñen la voluntad de los individuos a la hora de dar cuerpo a los principios de justicia, si bien les imponen una serie de condiciones acerca del modo de alcanzar acuerdos. Sin tiempo para profundizar en estas diferencias, lo cierto es que la comprensión del método consensualista que nos ofrecen ambas versiones habilita una solución teóricamente sencilla del problema de la igualdad inicial, por cuanto bastará con estipular una regla o norma aplicada a la situación inicial que prohíba el uso del potencial de amenaza para que ésta se adecue a ideas de equidad y merecimiento; de hecho, son mayoría en estas versiones normativistas quienes disponen de una cláusula formal o material que impone condiciones de igualdad *ab initio* y, por tanto, reconcilia en mayor o menor medida su modelo con las intuiciones morales referidas⁶.

Frente a las soluciones normativistas, existe una tercera opción consensualista que rechaza el recurso a una *baseline* disciplinada o regida por normas previas al acuerdo o contrato. Precisamente en esta alternativa es donde encontramos asociados los nombres de Hobbes y Buchanan. Esta vía, que podemos entender como “empirista”, se opone a una situación inicial regida por normas previas porque no concibe otro expediente de justificación de normas o principios que la voluntad de los hombres expresada en un contrato o acuerdo. Como se verá más tarde, en la situación inicial de Hobbes y de Buchanan no son posibles los contratos y acuerdos, por cuanto no es posible

⁶ Locke, J. (1823), parágrafo 4, p. 340. La misma funcionalidad presenta la estipulación del velo de la ignorancia en la obra de John Rawls; véase Rawls, J. (1971), p. 137. Cuestión diversa es si estas propuestas normativistas aportan una fundamentación suficiente de las normas que aducen, problema del que ahora sería ocioso ocuparse. Ver Pérez Bermejo J.M. (1997).

ni confiar en la reciprocidad del otro ni recurrir a un poder coactivo que castigue los incumplimientos; de ese modo, si las normas sólo se justifican a partir de acuerdos y éstos son imposibles en el estado de naturaleza, resultará que los individuos concurren a la *baseline* en el vacío normativo más absoluto. Buchanan obedece en este punto el realismo empirista de Hobbes, y ambos rechazan cualquier norma que no provenga de la auto-imposición o auto-limitación de los propios individuos. Si su situación inicial es, como de hecho ocurre, previa a cualquier contrato, resultará que no rige sobre ella norma alguna ni sobre lo recto ni sobre lo bueno⁷. La diferencia entre un buen o un mal acuerdo, entre un acuerdo racional o irracional, se remite en el modelo a la racionalidad prudencial o estratégica de todos los implicados: será racional el acuerdo que satisface o maximiza los intereses de todos sus firmantes, con independencia de cuáles sean estos intereses y de las contingencias empíricas influyentes en el acuerdo. En suma, un principio justo es el que deriva de un acuerdo mutuamente ventajoso. El contractualismo o consensualismo se expresa en toda su pureza y desnudez, porque aparece despojado de toda restricción normativa, y el rótulo “justicia como acuerdo” o “moral por acuerdo”⁸ reúne todas las condiciones necesarias y suficientes para crear moral o justicia de la nada.

¿Puede esta versión superar el enfrentamiento entre el modelo consensualista y las intuiciones básicas de igualdad y merecimiento?. Lo cierto es que la actitud ante este desafío enfrenta internamente a los partidarios de esta corriente contractualista que hemos dado en llamar empirista. Autores como Hobbes y David Gauthier representan esfuerzos por asentar las ideas de moral como auto-imposición, justicia como cumplimiento de promesas y, en general, un contractualismo realista o empirista sobre una base de negociación igualitaria en la que nadie haga valer su supremacía natural o social con el fin de obtener ventajas inmerecidas en el contenido del acuerdo. La premisa de la igualdad, postulada por Hobbes como rasgo definidor básico de su estado de naturaleza, es la maniobra teórica con la que evita que su contrato social se halle supeditado a las desigualdades de poder y de fuerza imperantes en su estado de naturaleza⁹. Por un lado, dicha premisa respeta profunda-

⁷ Sobre la remisión de lo bueno, entendido como fin o plan de vida superior, a la elección individual ver EW, III, 41; LL, 167 y Buchanan J.M. (1962), p. 40.

⁸ Por eso David Gauthier es otro conspicuo representante de esta corriente, y su *Morals by Agreement* (1986) uno de sus ejemplos más explícitos

⁹ Gauthier nos suministra numerosos recursos teóricos con el fin de conjurar los peligros que, como hemos señalado, gravitan sobre el modelo empirista de contrato. El más comenta-

mente la metodología empirista, por cuanto Hobbes comprende la igualdad como un enunciado de hecho, como una conclusión empírica sobre la naturaleza humana y las circunstancias de su estado de naturaleza. Por otro lado, Hobbes da respuesta a nuestros escrúpulos o intuiciones morales sobre equidad, porque hace reposar su sistema político sobre una base de negociación igualitaria; desde dicha base, logra una fundamentación igualitaria del poder político, porque el contrato social no reconoce ni privilegios ni cargas particulares a favor o en contra de ninguno de los súbditos del Soberano. El trabajo defiende que, por desgracia, la vía hobbesiana para conciliar el contrato empirista y nuestras intuiciones morales fracasa sin remedio, y que los esfuerzos de Hobbes por minimizar las desigualdades empíricas no se ven coronados por el éxito¹⁰.

En la otra cara de la moneda, Buchanan y sus seguidores asumen radicalmente las consecuencias de su método: los desacuerdos entre el contrato empirista y ciertas intuiciones morales de igualdad y merecimiento no pueden encontrar otra respuesta que la de un ataque frontal a nuestras intuiciones morales, cuyo contraste con principios científicos rigurosos delataría su condición de prejuicios irracionales, dogmas sin fundamento o herencias de una tradición insuficientemente cuestionada. La advertencia de que el contenido del acuerdo depende de la simple conveniencia de las partes, y de que una cláusula de esclavitud sería bienvenida caso de maximizar el interés de los firmantes es quizá el ejemplo más elocuente y supuestamente escandaloso de esta tarea de demolición de nuestras intuiciones morales¹¹. La situación inicial o *baseline* está radicalmente desprovista de cualquier “prejuicio” sobre igualdad y merecimiento, de modo que los individuos se entregan a un *bargaining* o regateo estrechamente ligado al potencial de amenaza de cada uno, y donde se vuelven a justificar situaciones que contradicen profundamente nuestras intuiciones morales: ganar el apoyo de los disidentes puede aconsejar el empleo de sobornos, amenazas, coacciones, chantajes, pagos adicionales y, en suma, cualquier instrumento que nuestro poder nos permita movilizar¹².

Nuestra crítica a la premisa hobbesiana de la igualdad encierra así la idea

do y sugerente de todos ellos es su llamada cláusula lockeana o *lockean proviso*. Ver Gauthier, D. (1986), p. 204-5; y Gauthier, D. (1998).

¹⁰ Los recursos de Gauthier también han sido fuertemente contestados. Ver, por ejemplo, Bayón J.C. (1991), pp. 149-196; Barry, B. (1995), pp. 163-164.

¹¹ LL, 60. Ver también Buchanan, J.M (1989), p. 54.

¹² Buchanan, J.M y Brennan, G. (1985), p. 140.

de que quien asuma coherentemente el método contractualista y empirista de justificación de principios morales lo ha de hacer al precio de seguir a Buchanan en su huida hacia delante y de negar las intuiciones morales de igualdad y merecimiento a las que nos hemos referido. Trataremos así de probar que Buchanan es mucho más fiel que Hobbes a sus presupuestos empiristas mediante tres pasos: (1) análisis y crítica de los esfuerzos de Hobbes por definir y justificar una premisa de igualdad desde el punto de vista meramente fáctico; (2) alusión al desvío tomado por Buchanan respecto a las ideas de Hobbes; (3) conclusión: los desacuerdos sobre igualdad entre Hobbes y Buchanan como base explicativa de sus desacuerdos políticos

1. La igualdad como juicio descriptivo en el estado de naturaleza de Thomas Hobbes

Hobbes concibe su estado de naturaleza como la hipotética *baseline* o situación previa al acuerdo o contrato mediante el cual los individuos aceptarán su ingreso en una comunidad política según las condiciones que mejor satisfacen sus intereses particulares. Podemos esbozar un perfil del estado de naturaleza de Hobbes destacando tres de sus rasgos. En primer lugar, se trata de un estado de *escasez*, por cuanto en él los bienes y los objetos son limitados, de modo que los deseos de varios individuos pueden coincidir sobre los mismos bienes y generar conflictos¹³. En segundo lugar, se trata de un estado de completa *anarquía*: sobre él no imperan normas jurídicas, por cuanto nos hallamos en una fase previa a la erección del Estado; pero tampoco rigen normas morales, por cuanto, como se verá después, los contratos no son posibles, y con ellos la fuente de toda moralidad: “Justicia e injusticia no son facultades del cuerpo ni de la mente... Son cualidades relativas al hombre en sociedad, no en soledad”¹⁴; y, al no haber normas morales, no hay propiedad, ni *tuyo* ni *mío*, de forma que “todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo del otro”¹⁵, porque no hay otro límite para la consecución de los fines y la satisfacción de los deseos que las propias fuerzas y recursos. Por último, en el estado de naturaleza los hombres son *iguales*:

¹³ Ver *De Cive*, en *Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia* (en adelante OL), p. 173.

¹⁴ EW, III, 115.

¹⁵ *Ibidem*.

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en cuanto a las facultades físicas y mentales que, aunque encontrásemos un hombre manifiestamente más fuerte o vivo de mente, considerando todo en conjunto, la diferencia entre uno y otro no es tan apreciable como para que uno reclame para sí un beneficio al que el otro no pudiera aspirar. En lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente como para matar al más fuerte, bien mediante maquinación secreta o uniéndose a otros que se ven en el mismo peligro que él.”¹⁶

Lo que Hobbes expresa aquí es un juicio ponderado sobre los poderes físicos de los hombres. De acuerdo con el texto, resulta claro que Hobbes no desconoce las pronunciadas y extremas desigualdades en constitución, fuerza, razón y talento que distinguen a los hombres; sin embargo, subvalora tales desigualdades, y cree que resulta más destacable la proximidad de facultades y habilidades que los desequilibrios y diversidades. Hobbes prueba su juicio mediante un argumento indudablemente persuasivo: la igual vulnerabilidad de todos los seres humanos. Este argumento se muestra como obvio y explícito mediante dos ilustraciones: el proceso de envejecimiento y declive físico que sufren sin remedio todos los seres humanos¹⁷; y, en segundo lugar, como evidencia más repetida, la posibilidad de que el más débil mate al más fuerte y termine con su supuesta supremacía. Por lo pronto, el texto de Hobbes parece desmentir uno de los pilares de su sistema, en concreto sus reiteradas negativas a la posibilidad de convenios y conciertos en el estado de naturaleza: frente a estas negativas, leemos ahora la previsión de asociaciones, coaliciones y federaciones de individuos débiles alzados contra el fuerte. Conciliar estas ideas nos desviaría hacia una digresión incierta y conjetural que creemos innecesaria para nuestros propósitos¹⁸. Será de más utilidad rotular con precisión el argumento hobbesiano de la igualdad: hay, sin duda, desigualdades físicas entre los hombres, pero éstas son irrelevantes contempladas a la luz de un rasgo singular que comparten todos los seres humanos, como es la vulnerabilidad. Puestos en el compromiso de sopesar los juicios sobre igualdad y desigualdad, Hobbes pondera ambas ideas y resuelve que, “*when all is reckoned together*”, la igualdad es más relevante que las desigualdades biológicas.

Siguiendo a la igualdad física, Hobbes reconoce la igualdad psicológica:

¹⁶ EW, III, 110.

¹⁷ OL, II, cap. I, párrafo 3.

¹⁸ Puede consultarse a este respecto Kavka, G.S. (1993), p. 39.

“Y en lo que se refiere a las facultades de la mente..., creo que existe entre los hombres una igualdad aún mayor que en las físicas, porque la prudencia no es sino experiencia, que se concede igualitariamente a todos los hombres que viven el mismo lapso de tiempo. Lo que quizá puede hacer esta igualdad increíble no es sino la presunción vana en la propia sabiduría, que todos los hombres creen poseer en un grado superior al hombre vulgar... Pero esto no hace sino probar de nuevo que los hombres son más iguales que desiguales”¹⁹.

No es casualidad que Hobbes desarrolle la igualdad psicológica después de defender la física. Como declarado materialista, y a diferencia de dualistas como Descartes, considera que los pensamientos y los fenómenos psicológicos son simples movimientos corporales. Con ello, a una igualdad genérica en poderes físicos y biológicos debe sucederle lógicamente una igualdad en facultades y aptitudes mentales.

Si la desigualdad en facultades físicas y mentales es irrelevante, también lo será la desigualdad en bienes y riquezas – nadie puede sentirse más poderoso por su riqueza cuando el pobre siempre puede liquidarla asesinando a su dueño – y, en general, la de cualquier bien, dotación o facultad que pueda integrarse en la categoría de poder. Si recordamos que para Hobbes “poder” es cualquier medio de conseguir un bien futuro²⁰, resultará que ningún individuo puede envanecerse de un poder superior, porque las cuotas de poder son de algún modo parangonables. Puede que la explotación de los recursos naturales o la depredación les permita a algunos almacenar un excedente muy superior de medios, armas o recursos. Sin embargo, aunque estas diferencias de poder sean ostensibles cuantitativamente, resultará que cualitativamente, atendiendo al significado y valor real de dichas posesiones, todas las cuotas de poder son asimilables: sobre todas ellas pesa una seria amenaza de depredación y pillaje, todas ellas pueden ser vencidas y aniquiladas por el más débil de los hombres dando, simplemente, muerte a su dueño; todas ellas, en suma, están envueltas en la misma incertidumbre y fragilidad. Donde cualquier supremacía desaparece de un golpe certero, toda pretensión de superioridad es pura fantasmagoría.

La irrelevancia de estas diferencias cuantitativas se anuda a las especiales condiciones de su estado de naturaleza, condiciones que hacen temer seriamente la posibilidad de ser asesinado. Si la amenaza de muerte violenta acecha de un modo mucho más intenso y vívido es porque dicho estado se

¹⁹ EW, III, 110-111.

²⁰ EW, III, 74.

define como de completa anarquía. Es un estado de anarquía política y jurídica, porque sobre él no se ejerce ninguna autoridad o institución que castigue ningún asesinato, como tampoco ningún acto de rapiña o de pillaje, mediante normas positivas civiles y penales. Pero, en Hobbes, la anarquía política lleva consigo la anarquía moral. Moral y justicia, como ya vimos, se vinculan a la celebración de contratos. Sin embargo, a falta de una autoridad política que castigue los incumplimientos, los contratos no son más que “palabras vacías que no le ofrecen al individuo seguridad alguna”; cada uno de los contratantes tiene razones para temer que el otro, libre de la amenaza de un posible castigo, va a incumplir con lo pactado; las partes que eventualmente suscriban un acuerdo se verán envueltas en una espiral de desconfianza recíproca, y un contrato “queda anulado en cuanto surja alguna razón de sospecha”²¹. Ausente cualquier tipo de barrera normativa, sea moral o jurídica, los individuos pueden perseguir sin restricciones cualquier deseo que les estimule; y, dadas las condiciones de escasez de dicho estado, podrán prevalecer como probables y frecuentes los conflictos violentos, y el estado de naturaleza se tornará en un estado bélico y propenso a la guerra. Además de la anarquía, la igualdad de facultades resultará ser un combustible vigoroso aplicado al fuego de la guerra, porque hará concebir en todos los hombres la esperanza de lograr sus deseos; desde la idea de que el hombre más débil puede matar al más fuerte se sigue que “la diferencia entre uno y otro no es tan apreciable como para que uno reclame para sí un beneficio al que el otro no pudiera aspirar”²². Si la anarquía suprime los obstáculos normativos para la persecución de los propios fines, la igualdad hace concebir la idea de que tampoco median limitaciones físicas entre nuestros recursos y nuestros deseos. Ya no se trata sólo de que el pobre pueda matar al rico o el débil al fuerte, sino de que, además, no se privarán de intentarlo si se les presenta la ocasión.

Las diferencias de poder son así irrelevantes, y una interpretación cualitativa entiende las cuotas de poder como semejantes o asimilables. Sin embargo, no se trata únicamente de que el valor cualitativo de dichas cuotas sea similar, sino que se puede colegir también que dicho valor es ínfimo y casi nulo. No se pretende decir con esto, obviamente, que los individuos del estado de naturaleza carecen de cualquier tipo de posesión o se hallan privados del disfrute de cualquier bien; se alude más bien al valor cualitativo de dichas

²¹ EW, III, 154.

²² EW, III, 110-111.

posiciones, y en concreto a la imposibilidad de que ningún individuo ostente seguridad o estabilidad en la posesión de bienes concretos o incluso de una cuota o porcentaje de poder. En apoyo de esta idea puede alegarse el carácter auto-refutatorio del llamado “derecho a todo” vigente en el estado de naturaleza; y, de modo inseparable, las condiciones especialmente téticas que padece dicho estado. El “derecho a todo, incluso al cuerpo del otro”, muestra en seguida su tendencia auto-destructiva: donde cada individuo puede tenerlo todo, nadie va a tener garantizado nada; nadie posee nada de un modo cierto, estable y seguro, y “no hay propiedad, ni dominio, ni tuyo ni mío”²³, ni siquiera en lo referido a la integridad y supervivencia del propio cuerpo. En segundo lugar, mientras los hombres piensen que todo está a su alcance y “vivan sin un poder común que les atemorice, están en la condición de guerra, y tal guerra lo es de todos contra todos”²⁴. El miedo a la muerte impele a los hombres a invertir casi todos sus recursos en gastos de defensa y ataque; la vida es, en la expresión lapidaria de Hobbes, “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”, y no resulta un exceso dramático prever que, en semejante escenario, no hay lugar para la industria, la agricultura, la navegación, la ciencia o el cómputo del tiempo²⁵. Gloriarse de ser muy rico o ingenioso en este dominio es vivir una quimera: en una guerra de todos contra todos, tales fortunas carecen de valor de uso y de valor de cambio, y si hay que asignarles una cifra a estos valores, ésta ha de ser próxima al cero. Una segunda lectura de la igualdad hobbesiana revela así que, además de ser una igualdad cualitativa, es de algún modo una igualdad “en la nada”.

Hobbes afirma que en el estado de naturaleza todos tienen el mismo valor y el mismo precio. El valor y el precio de un individuo se corresponde con “cuánto daríamos por el uso de su poder”²⁶. Sin embargo, dadas las condiciones infernales de dicho estado de naturaleza, ninguno de nosotros daría nada por obtener la cuota de ninguno de sus habitantes: por muy variadas y extensas que fueran dichas cuotas, entenderíamos que su posesión es demasiado arriesgada, y su disfrute demasiado incierto. En el estado de naturaleza, las diferencias de poder son en el fondo *vanitas vanitatum*, y podemos inferir que su valor y su precio es nulo. Las diferencias de precio y valor, concluye Hobbes, sólo serán posibles en el estado civil²⁷.

²³ EW, III, 115.

²⁴ EW, III, 113.

²⁵ Ibidem.

²⁶ EW, III, 76.

²⁷ OL, II, 162.

Antes de emitir juicios externos sobre su tesis de la igualdad, resulta más persuasivo enfrentar a Hobbes con una denuncia puramente interna, en concreto una llamada de atención sobre la discrepancia entre la premisa de la igualdad y algunas notas con las que Hobbes rotula su concepto de poder, el vocablo omnivalente con el que describe cualquier medio para conseguir un bien futuro, y cuya persecución es objetivo fatal de la existencia humana²⁸. De los textos hobbesianos deducimos dos rasgos sobre su idea de poder: a) El poder es auto-potenciable, porque una acumulación mayor de poder permite otras progresivamente superiores, lo que se muestra en la tendencia del poder a ser acumulado en unas pocas manos: “Porque la naturaleza del poder es en este punto como la fama, que va aumentando conforme sigue su proceso; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que más aceleran su movimiento cuanto más larga sea su caída”²⁹. b) El poder es inflacionario, porque sufre una suerte de depreciación progresiva según la cual mayores niveles de poder producen niveles más bajos de satisfacción marginal: “... Cuantas más riquezas, honores y otros poderes obtienen los hombres, más y más continuamente crece su apetito”³⁰. Satisfacer la misma intensidad de deseo exigirá aumentos progresivamente crecientes de la cuota de poder, y ésta, lejos de saciar a su dueño, le impulsará a mayores conquistas. La combinación de ambos rasgos nos hace conjeturar que las diferencias de poder alcanzan dimensiones tan drásticas que resultaría sarcástico o fantasioso hablar de premisas de igualdad. La sospecha se agrava si comprobamos que los dos rasgos mencionados son también válidos para las facultades mentales, porque también el ingenio y la razón tienden a ser acumulados en progresión geométrica: contra la presunción de Hobbes de una igual prudencia, podríamos aducir la dependencia que él mismo establece entre prudencia y experiencia³¹, y también que la experiencia es mayor en personas de mayor imaginación e ingenio, porque estas personas son capaces de representarse más signos en menos tiempo y, por tanto, pueden conjeturar o razonar de un modo más fiable desde un ámbito mayor de experiencias y recuerdos³². Por último, el inge-

²⁸ La vida es “perpetuo e incesante afán de poder que cesa sólo con la muerte”. EW, III, 85-86.

²⁹ EW, III 74.

³⁰ *Human Nature*, EW, IV, 33. He tomado los términos *inflacionary* y *self-reinforcing* (en mi traducción auto-potenciable) de Kavka, G.S. (1985), p. 95.

³¹ “Quien tiene más experiencia en cualquier aspecto de la vida tiene así más signos, y posibilidades para hacer conjeturas en el futuro”, sanciona en EW, III, 15.

³² *Human Nature*, EW, IV, 17-18.

nio depende especialmente de la fuerza de los deseos³³, los cuales, como acabamos de mostrar, no sólo están desigualmente distribuidos, sino sujetos a leyes de concentración.

Sin embargo, la teoría empírica de la igualdad puede salir airosa de este ataque. Lo único que prueban los dos caracteres del poder señalados es que las diferencias cuantitativas pueden llegar a ser aún más apreciables de lo que sospechábamos. Sin embargo, el peligro extremo de ver asaltada cualquier posesión, y en especial el riesgo de ser asesinado, aún priva estos excedentes de cualquier significado, y rebaja su valor hasta el nivel cero. El carácter inflacionario o auto-potenciable del poder intensifica la desigualdad cuantitativa entre cuotas, pero no amenaza la interpretación igualitaria de las mismas desde el punto de vista cualitativo y de su valor real. De hecho, el componente inflacionario del poder juega a favor de esta igualdad, porque acentúa el dramatismo de las condiciones del estado de naturaleza, y con ello el miedo a la muerte y la inseguridad sobre los bienes: si la espiral entre el miedo a la muerte y la necesidad de rearmarse (mi miedo me obliga a obtener poder, y mi poder amedrenta a los demás, que a su vez van a rearmarse y, con ello, a forzarme a mí a un nuevo rearme) se torna inflacionaria, la búsqueda de poder y los conflictos subsiguientes cobrarán un matiz aún más virulento y angustioso. La tesis de que el valor de dicho poder es igual y universalmente ínfimo en un estado de naturaleza parece seguir teniendo sentido.

Creo, sin embargo, que el sentido común se alza contra la rigidez de este esquema: las fortunas y los ingenios son de alguna utilidad aun en una guerra tan grandiosa como la que Hobbes describe, y a cualquiera le asalta la duda de si pesa sobre todos la misma amenaza y el mismo temor de muerte violenta. Si, como hemos demostrado, el mismo sistema de Hobbes le mueve a admitir desigualdades astronómicas en cuanto a las cuotas de poder de los habitantes de su estado de naturaleza, habrá de acogerse como hipótesis más previsible que hay desigualdades en cuanto a la indefensión, el riesgo y el peligro de muerte; en suma, que no todos son igualmente vulnerables, y que a diferentes niveles de poder se corresponden desiguales niveles de amenaza y de peligro, y por tanto desigualdades cualitativas entre las diferentes cuotas.

³³ “Para los pensamientos, los deseos son como exploradores y espías que inspeccionan tierras extrañas y encuentran el camino para obtener las cosas deseadas: toda la firmeza y la rapidez de los movimientos mentales depende de ellos”. EW, III, 61.

Hobbes, como sabemos, aún discrepa: el temor del más poderoso es aún lo bastante intenso como para ser considerado a grandes rasgos similar al miedo del más débil. Con esta idea, desembocamos en uno de los lugares comunes de la doctrina hobbesiana, como es la sobredimensión del miedo a la muerte como la pasión ubicua y todopoderosa dentro de su estado de naturaleza. La hipóstasis del temor en general, y del miedo a la muerte violenta en particular como la pasión más embargante en los seres humanos, le conduce a Hobbes a distinguirlo con atributos dudosos desde su Psicología o su Epistemología, tales como asumir que el miedo, a diferencia de los deseos o los apetitos, no está restringido por la ignorancia, de tal modo que podemos temer lo que ignoramos e incluso aquello de lo que no tenemos noción alguna³⁴. Sin aventurar elucubraciones biográficas o psicoanalíticas sobre la huella de la personalidad de Hobbes en sus escritos³⁵, y sin necesidad de emprender una reconstrucción del papel que la moderna Psicología atribuye al miedo a la muerte³⁶, nos limitaremos a juzgar como empíricamente dudoso que el miedo a la muerte, con independencia de su peso en la mente humana, deprecie la calidad de las posesiones, con independencia de su cantidad, hasta un nivel cero. Cabe una mejor protección y seguridad cuando se dispone de muchos recursos; por el contrario quien cuenta con una cuota exigua de poder se halla en una situación más vulnerable. La razón es sencilla: los más desfavorecidos tendrán que invertir todos sus recursos en su propia subsistencia, y no dispondrán así de un excedente necesario para el ahorro, la producción y, lo más importante, la defensa de sus escasos bienes, empezando por su propia vida. Aunque el temor siga siendo intenso y proteger amplias cuotas de poder también requiera fuertes inversiones, poseer o carecer de medios sofisticados de defensa y ataque marca una cesura que no permite comparaciones en vulnerabilidad. Por reducir el argumento al absurdo, Hobbes, que juzga las relaciones internacionales como relaciones en estado de naturaleza y donde los Estados se sitúan “en posición de gladiadores”³⁷, habría de entender como

³⁴ Esta tesis conduce a Gary Herbert a comparar el miedo a la muerte de Hobbes con el temor irracional y la angustia característica de los existencialistas de este siglo. Herbert, G. (1994), pp. 64-65.

³⁵ No está claro que Hobbes se vea arrastrado por sus fantasmas personales cuanto sobrealimenta el miedo a la muerte. A pesar de la parodia de Thomas de Quincey (1896-7, XIII, p. 28) o su confesión de hermandad con el miedo (OL, II, LXXXVII), parece que Hobbes estaba lejos de ser un paranoico o un hipocondríaco. Ver, por ejemplo, Tönnies, F. (1998), pp. 98-100.

³⁶ Véase una refutación de la Psicología de Hobbes en Watkins, J.W.N (1965), pgs 167 y siguientes.

³⁷ EW, III, 114.

vana la pretensión de supremacía de la potencia hoy hegemónica ante el riesgo de ser invadida por cualquier enclave del tercer mundo. Proclamar la igualdad en la nada en este contexto parece así un argumento paradójico y engañoso.

La teoría hobbesiana de la igualdad, construida sobre un basamento puramente empírico, es frágil, pero no trivial, y propicia una serie de matices y aclaraciones que no carecen de interés. Sin embargo, algunos autores la han encontrado tan ingenua que, en su opinión, poner en palabras de Hobbes un juicio empírico tan incierto es presumir en él una ineptitud impropia de su estatura³⁸. Por eso, en algunos casos, se ha llevado a cabo un razonamiento de graves consecuencias: Hobbes no pudo cometer un error tan pueril como el de ofrecer un juicio empírico sobre igualdad; en su lugar, lo que realmente quiso ofrecernos es una teoría normativa. Si esta interpretación es correcta, ni su estado de naturaleza es un vacío normativo, ni Hobbes puede siquiera adscribirse al método consensualista de signo empirista en el que lo hemos alistado. Presentaré una de las argumentaciones más elaboradas a favor de una comprensión normativista de la igualdad en Hobbes, debida en concreto a T.J. Lewis³⁹, y después trataré de impugnarla.

Las pruebas de Lewis se sitúan en el catálogo de “leyes naturales” compuesto por Hobbes, especialmente en los preceptos octavo y noveno. El octavo prohíbe la *contumelia*, i.e., declarar por palabra u obra odio o desprecio contra otro hombre. El noveno prohíbe el orgullo, y llama a los hombres a considerarse iguales unos a otros:

“Preguntarse quién es el hombre mejor es una cuestión que no tiene cabida en el estado meramente natural, donde... todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles... En consecuencia, si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, dicha igualdad debe ser reconocida. Y, por tanto, doy como novena ley de la naturaleza la siguiente: que cada hombre reconozca a su prójimo como su igual por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo”.⁴⁰

Siendo la igualdad un precepto de la ley natural, la premisa de igualdad dejaría de pertenecer al reino de los hechos, la experiencia o el *Sein* para afin-

³⁸ Herbert, G (1994), p. 126.

³⁹ Lewis, T.J. (1994).

⁴⁰ EW, III, 140-141.

carse en el mundo normativo de los valores, el deber ser o el *Sollen*. Es verdad, admite Lewis, que, en cuanto precepto normativo, la ley de la igualdad será cualitativamente diferenciable de la ley natural de, por ejemplo, Locke o Nozick, es decir, de la ley natural entendida como un cuadro de mandatos deontológicos que nos surten de un contenido material concreto previo a nuestra voluntad. En opinión de Lewis, Hobbes entiende su propia ley natural como un conjunto de máximas de razón prudencial; así, la ley de la igualdad debería ser entendida como una *recomendación* que aconseja a los individuos cómo conseguir mejor sus fines. Después de aconsejar a los hombres buscar la paz como un bien anhelable por todos, Hobbes advierte que el orgullo y el afán de gloria conducen a la guerra. El orgullo es para Hobbes una creencia vana en un presunto poder superior al de los demás. La gloria es el gozo que sienten algunos hombres ante la contemplación de su propio poder. El hombre orgulloso cree tener más razones que nadie para sentir gloria, porque se considera por encima de los demás en cuanto a poder y habilidad. Pero, de acuerdo con Hobbes, quien alberga este sentimiento pretende que el otro "le tenga en tan alta estima como él se tiene a sí mismo"⁴¹, lo que empuja a los hombres a la guerra y a intentar obtener más poder que el que su propia seguridad demanda⁴². Cuando los hombres permiten que el orgullo y la sed de gloria dirijan sus acciones, alcanzan un estado de confrontación total. Por tanto, la ley natural sugiere aplacar el orgullo y reconocer la igualdad de todos como condición necesaria para evitar la guerra. De acuerdo con esta máxima de razón, los hombres deberían calmar su orgullo, entender que su superioridad es sólo aparente y considerarse iguales, y la razón de estas actitudes es que son necesarias para la paz, de modo que la ley natural las considera válidas en todo momento, tanto en el estado civil como en el estado de naturaleza. Los hombres pueden ser empíricamente desiguales, pero, por imposición normativa, tienen que considerarse a sí mismos como iguales.

Nuestras primeras críticas a Lewis se limitan a interpretar que la igualdad no forma parte de los contenidos asignados por Hobbes a su ley natural. La propia construcción temática del *Leviathan* puede atestiguarlo: Hobbes incluye la premisa de la igualdad al comienzo del capítulo XIII, antes de enunciar las leyes naturales (capítulos XIV y XV) y durante su descripción empírica del estado de naturaleza. No es creíble que Hobbes inserte la descripción de una norma en un contexto definido como de completa anarquía y compuesto

⁴¹ EW, III, 112.

⁴² Ver Gauthier, D. (1988), p. 128.

mediante una argumentación empírica que combina Psicología, Fisiología o Antropología. El hecho de que Hobbes insinúe de nuevo su argumento igualitario dos capítulos después y dentro de su enumeración de leyes naturales no convierte la igualdad en uno de sus preceptos. El papel de la igualdad dentro de la novena ley natural se limita a proveer de soporte empírico o apoyatura fáctica al verdadero precepto moral, que es la prevención del orgullo.

Todos los preceptos de la ley natural derivan de un primer axioma que ordena buscar la paz y mantenerla. Sin embargo, lo que sigue en el capítulo XIII tras el enunciado igualitario no es precisamente el vislumbre de la paz, sino dos rótulos tan explícitos como “de la igualdad procede la desconfianza”, y “de la desconfianza la guerra”. La igualdad que hemos descrito no puede ser un principio de la ley natural vigente en el estado de naturaleza, porque su consecuencia no es la paz, sino la guerra. En primer lugar, la igualdad multiplica los conflictos, porque hace concebir en los individuos la esperanza de alcanzar cualquier objetivo que se proponga: los únicos frenos a la persecución de fines son empíricos, y no normativos; y, empíricamente hablando, de la igualdad en facultades surgía una “igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines”⁴³. En segundo lugar, la igualdad universaliza el miedo a la muerte violenta, extendido a todos los hombres con independencia de la medida de su poder. El miedo empuja a los individuos a invertir casi todos sus recursos en gastos de defensa y ataque, lo que a su vez incrementa el miedo en los demás, y da origen a una conocida espiral de miedo y rearme que agota las energías de los hombres e impide cualquier nota de desarrollo o de civilidad. Por último, la igualdad estabiliza la propensión a la guerra del estado de naturaleza, e impide que la lucha por el poder encuentre su final⁴⁴: cualquier victoria en el estado de naturaleza es meramente provisional, y el vencedor nunca podrá proclamar seguridad alguna sobre los bienes conquistados cuando su propia vida se halla siempre amenazada.

Por último, incluso admitir la igualdad como contenido de la ley natural y consecuencia de la razón prudencial no convierte ésta en una ley, valor o premisa normativa, y especialmente como un valor vigente en el estado de naturaleza. Una de las razones por las cuales el estado de naturaleza de Hobbes es de completa anarquía es porque en él resultan inaplicables los preceptos de la ley natural, que sólo pueden plasmarse en el estado civil. Refiriéndonos al noveno precepto, los habitantes del estado de naturaleza no

⁴³ EW, III, 112.

⁴⁴ En la misma línea Macpherson, C.B. (1962), p. 74.

pueden reprimir ni el orgullo ni la sed de gloria y conquista: la persecución incesante de gloria es intrínseca al estado de naturaleza; más aún, es en el *Leviathan* una de las causas, junto con la competencia y la desconfianza, que empujan dicho estado a la guerra total⁴⁵. Y donde el resto de los individuos siente un inmoderado orgullo, la razón prudencial no puede ordenar reprimir el propio y rendirse a la codicia de los demás. A falta de un poder coactivo que castigue los incumplimientos, los preceptos de la ley natural carecen de efectividad y significado real en el estado de naturaleza. Es precisamente la imposibilidad de que las leyes naturales sean aplicadas en el estado de naturaleza el núcleo de la estrategia hobbesiana, porque con él halla un arma teórica persuasiva que demuestra la necesidad de abandonar el contexto de anarquía y someterse a un poder centralizado que castigue las quiebras de la ley natural y, de ese modo, proporcione sentido y vigencia a sus enunciados. Hobbes sanciona sin ambigüedad que las leyes naturales se refieren al estado civil, y sólo en ese contexto cobran sentido⁴⁶; en el estado de naturaleza, sin embargo, su papel no es el de normas, sino el de pasos o tramos de una explicación empírica cuya conclusión es el abandono del estado de naturaleza y la obediencia a la ley civil⁴⁷.

Por último, Hobbes reitera que uno de los posibles efectos de las leyes civiles, las únicas leyes realmente efectivas en Hobbes, es el de introducir la desigualdad⁴⁸. La misión del soberano es asegurar el cumplimiento de las leyes naturales mediante sus leyes civiles; si la igualdad fuese uno de los preceptos naturales, la responsabilidad del soberano y del estado civil en la desigualdad resultaría incomprensible.

En suma, la igualdad sólo tiene sentido como juicio empírico, como enunciado de hecho concluido de la mera observación antropológica. Los hombres son y permanecen iguales incluso después de su interacción en un contexto de anarquía. No se niega la percepción de acusadas desigualdades físicas y naturales, ni tampoco que la interacción de hombres desiguales deriva en cuotas de poder marcadamente diferenciadas; sin embargo, cualitativamente, el valor real de dichas diferencias es irrelevante, porque la extrema

⁴⁵ EW, III, 115-116.

⁴⁶ “Por cuanto las leyes naturales... no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres para la paz. Una vez que se ha establecido la comunidad política, entonces son propiamente leyes, pero no antes... La ley natural es así parte de la ley civil en todas las comunidades del mundo”. EW, III, 253.

⁴⁷ Ver Bobbio, N (1991), p. 200.

⁴⁸ OL, II, 162. EW, III, 140-141.

inseguridad que pesa sobre todos los bienes y sobre la vida en particular convierte el valor de todas las cuotas en un cero universalmente compartido. Sin embargo, creo que el sentido común deja entrever recelos e incredulidades fundados cuando se nos dice que diferencias extremas en cantidad carecen de cualquier valor, provecho o utilidad, o que la seguridad en la posesión es igualmente nula tanto en quien dispone de cuantiosos excedentes como en quien apenas cuenta con medios para la subsistencia y, por tanto, carece de medios de defensa y ataque. Sin necesidad de abundar en estos recelos, la teoría de Buchanan se singulariza frente a la de Hobbes como una impugnación expresa de la premisa empírica de igualdad.

2. Un método empirista sin premisas igualitarias: la teoría de James M. Buchanan

Buchanan comparte con Hobbes su metodología contractualista y empirista, así como la descripción general del estado de naturaleza como contexto de elección de principios políticos caracterizado por premisas de escasez y completa anarquía, razón por la cual define su propio estado de naturaleza como “jungla hobbesiana”⁴⁹. Sin embargo, Buchanan se niega a someter su estado de naturaleza a ninguna ley categórica de igualdad o desigualdad. Desde un realismo más consecuente, Buchanan comprende que las correlaciones entre cuotas de poder están sujetas a demasiadas contingencias como para aseverar una ley imperturbable de igualdad o desigualdad que las circunstancias de un caso concreto no pudieran falsar; por eso renuncia expresamente a obedecer la premisa hobbesiana de la igualdad, así como a constreñir o condicionar su estado de naturaleza por conclusión alguna sobre igualdad o desigualdad⁵⁰.

Aun cuando su estado carece de una premisa que se repute de certeza infalible, sí cuenta con una previsión empírica a modo de hipótesis más probable, y esta hipótesis no es de igualdad, sino de desigualdad. Dicha hipótesis está sujeta a posibles excepciones y puede ser siempre falsada por la realidad, pero es para Buchanan lo suficientemente fiable como para que, a partir de este momento, construya toda su teoría bajo una hipótesis de desigualdad en las cuotas de poder. Buchanan asume ahora que los individuos son

⁴⁹ Tal es la denominación de su propio estado de naturaleza. LL, 23 y 24.

⁵⁰ LL, 25 y 26.

desiguales no sólo en gustos y preferencias, sino también en habilidades y facultades, y también en su medio o contexto⁵¹, de modo que lo previsible es que sus cuotas de poder sean desiguales⁵².

Hobbes advertía que las diferencias de poder eran irrelevantes porque, enfrentados con el miedo a la muerte, el valor real de las cuotas era el mismo, y la seguridad en la posesión de los bienes tendía a ser nula. Después de refutar la premisa de la igualdad, Buchanan va a hacer lo propio con sus consecuencias, y esta impugnación se lleva a cabo mediante el denominado “teorema de la distribución natural”. La distribución natural es el resultado al que tiende el proceso de interacción que los individuos llevan a cabo en el estado de naturaleza. Durante este proceso, los individuos pueden invertir sus recursos en tres tipos de actividades: a) Productivas, dirigidas a la explotación de los recursos naturales (caza, pesca, recolección...). b) Predatorias, tendentes a la apropiación de recursos ajenos o, en suma, a la reducción de la cuota de poder de otros hombres. c) Defensivas, con las que los individuos se protegen de las actividades predatorias de los demás habitantes del estado de naturaleza. Cada individuo distribuye sus recursos entre estos tres tipos de actividades en función de sus gustos y preferencias, así como de sus habilidades en unas y otras. Llegamos a una situación de equilibrio natural cuando la distribución que llevan a cabo los individuos entre estas actividades llega a un *impasse* o permanece constante. La razón de dicha estabilidad es puramente económica: se llega a una situación de hecho (no convencional ni resultado de acuerdo alguno) en la cual una inversión adicional en esfuerzos productivos, predatorios o defensivos por parte de uno de los individuos sería disfuncional, y ello porque los beneficios marginales que dicho individuo obtendría serían iguales o menores que los costes. Buchanan denomina “equilibrio natural” a esta hipotética situación de *impasse* o estabilidad; dicho equilibrio natural lleva aparejada una concreta distribución de recursos o dotaciones de poder entre los individuos, distribución que podemos entender como igualmente estable, y que se denomina “distribución natural”⁵³.

Si la distribución natural constituye una refutación directa del argumento hobbesiano es porque incorpora una idea de estabilidad en la posesión de los

⁵¹ LL, 54.

⁵² “Los hombres también difieren en capacidades; en algún momento temporal definido, resultará que la desigualdad en dotaciones (humanas y no humanas) es característica de los mundos reales”. Buchanan, J.M (1970), p. 237.

⁵³ LL, 58.

bienes. Recordemos que en el estado de naturaleza hobbesiano las dotaciones de poder, con independencia de su dimensión, carecían de valor real, y nunca era posible hablar de “lo mío” y de “lo tuyo”. La distribución natural de Buchanan no permite hablar de derechos de propiedad sobre los bienes, por cuanto se incluye en un estado de naturaleza que sigue conceptualizándose como de completa anarquía, como una situación fáctica en la que no cabe hablar de conceptos normativos como derechos, deberes u obligaciones. Sin embargo, el individuo dispone de una posesión segura y estable, de un cierto dominio que tal vez no puede imputarse a bienes en concreto, pero sí a una medida o proporción de los mismos. Como afirma el propio Buchanan, la distribución natural impide que el estado de naturaleza pueda describirse como estado de caos, si entendemos por caos una situación de imprevisibilidad⁵⁴. El valor real y cualitativo de estas posesiones se hace más visible cuando Buchanan dice que los hombres disfrutaban de sus bienes en un estado “cerca-no a la propiedad”⁵⁵. Y, por otra parte, Buchanan subraya que, en el contexto de la distribución natural, estas medidas de poder serían previsiblemente desiguales⁵⁶.

Desde una misma metodología, y bajo notables coincidencias en la caracterización de sus estados de naturaleza, Hobbes y Buchanan terminan presentando situaciones iniciales de elección marcadamente disímiles.

En el estado de naturaleza de Hobbes, los individuos se encuentran equitativamente alineados bajo la premisa de la igualdad. Sin embargo, dicha igualdad está lejos de corresponderse con una adecuación moral a premisas normativas; muy al contrario, la igualdad de dicho estado es un rasgo meramente empírico que, además, encierra toda la desolación y todos los perfiles sombríos inseparables de su estado de naturaleza. El resultado es que los agentes hobbesianos comparten los mismos medios y los mismos fines a la hora de decidir a qué principios políticos someterse. *En cuanto a los fines*, no hay intereses diferentes que defender: todos padecen el mismo grado de miseria extrema, todos encuentran imposible el desarrollo de sus diferentes facultades y riquezas debido a la guerra y al miedo a la muerte, y todos desean erradicar éste último mediante una autoridad centralizada; por último, nadie tiene incentivo alguno para permanecer en un estado de naturaleza en

⁵⁴ Ibidem

⁵⁵ “*akin to property*”, ibidem.

⁵⁶ LL, 26.

el que nadie tiene nada, y la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”. *En cuanto a los medios*, no hay un potencial de amenaza desigual entre los individuos: todos se amenazan los unos a los otros hasta el extremo, lo que prueba la expectativa igualmente poderosa y compartida por todos de morir violentamente. La *baseline* es tan radicalmente igualitaria que podemos presumir que el status político de los individuos que resulta del pacto va a ser también igualitario.

En el estado de naturaleza de Buchanan, sin embargo, el teorema de la distribución natural ha servido para corregir la premisa fáctica de la igualdad. Una vez que las desigualdades cobran sentido, la negociación ya no alinea a los individuos tras condiciones de equitativa miseria; al contrario, una variada gama de favorecidos y desfavorecidos – que gozan, además, de cierta seguridad sobre sus bienes – aventura una negociación más compleja y un acuerdo más elaborado. *En cuanto a los fines*, ya no podemos concluir que todos comparten los mismos intereses, o que alientan éstos con la misma intensidad. Por lo pronto, ni siquiera el abandono del estado de naturaleza es un interés unánime: un estado civil significa la prohibición de las actividades privadas de defensa y ataque, y dicha prohibición contradice los intereses de quienes son más diestros en la rapiña y en el robo que en la explotación de los recursos naturales; por el contrario, los individuos más dotados para la producción, pero obligados a invertir grandes sumas en gastos defensivos, mostrarán un interés más acentuado en el cambio de status, y será su carga en la negociación tratar de comprar o de conquistar la voluntad de los primeros para que acepten abandonar la depredación y someterse al poder político. En segundo lugar, si el respeto y la garantía de las posesiones individuales estaba fuera de la agenda negociadora en el contrato de Hobbes, por cuanto dichas posesiones carecían de cualquier significado, éste será ahora uno de los puntos capitales de discusión, dado que será interés de los más beneficiados por el equilibrio natural preservar su status de supremacía en cuanto a la posesión de bienes, mientras que será aspiración de los más perjudicados mejorar su condición y aumentar su cuota de poder. Este conflicto de intereses sobre cuotas desiguales ha de equilibrarse a través de la negociación. Y, aunque la negociación puede siempre modificar el reparto de cuotas visible en la distribución natural, sí se puede conjeturar que el resultado final va estar inspirado por la asignación vigente en el equilibrio natural⁵⁷. Una prueba

⁵⁷ Buchanan afirma así que la distribución natural ofrece “*bases identificables* a partir de las cuales es posible hacer contratos”, LL, 58, cursivas mías. Poco antes insiste en que la dis-

contundente a favor de esta conjetura es que, *en cuanto a los medios*, los individuos son diferentes porque su potencial de amenaza viene determinado por el poder que les asigna la distribución natural, y dicha asignación atribuye cuotas desiguales a los individuos. Sin límites morales o normativos y en un contexto de anarquía, los participantes en el *bargaining* o regateo pueden servirse de todo su caudal de poder para que la negociación se ajuste a sus intereses. El uso de herramientas como la coacción, el chantaje, el fraude, la amenaza etc. será no sólo permitido, sino incluso aconsejado por la racionalidad prudencial cuando éste promueva los propios fines⁵⁸. Sin embargo, una correlación de fuerzas desigual marca una posibilidad desigual de servirse de dichas herramientas, y la correlación de fuerzas no es otra cosa que la distribución de cuotas de poder contenida en la distribución natural. Si la distribución natural marca el reparto inicial de cartas a cada jugador y las posibilidades de jugar éstas, difícilmente el contenido final del acuerdo se apartará de sus dictados.

3. Dos teorías sobre la igualdad, dos actitudes hacia el *Leviathan*

De la admisión o el rechazo de la premisa de la igualdad derivan dos comprensiones diversas tanto de la *fundamentación* como de la *articulación* del poder político.

La *fundamentación hobbesiana* del poder político es democrática, porque la legitimidad del Soberano proviene de un contrato suscrito por todos sus súbditos, contrato mediante el cual autorizan todas sus acciones como propias y le ceden las libertades absolutas que ejercían en el estado de naturaleza⁵⁹. Además de una fundamentación democrática, es una fundamentación igualitaria, porque el contrato atribuye a los individuos los mismos derechos, las mismas obligaciones y el mismo status frente al Soberano. Éste podrá después, mediante sus leyes positivas, establecer desigualdades entre sus súbditos; sin embargo, creo defendible la idea de que, en el momento en el que se firma el contrato social, el status de los individuos es, de cara al Soberano, profundamente igualitario. Los derechos que el contrato brinda a los individuos frente al Soberano son, como el poder que ostentaban en el período de

tribución “establece una identificación, una definición de las personas individuales a partir de la cual son posibles los acuerdos”, LL, 28.

⁵⁸ Buchanan, J.M./Brennan, G. (1985), p. 140.

⁵⁹ EW, III, 158. Ver sobre este punto Rodilla, M.A. (1998).

anarquía, iguales en la nada: los súbditos carecen de cualquier derecho o inmunidad que pueda ser esgrimido frente a la voluntad del *Leviathan*; por un lado, el contrato original es de cesión absoluta de todas las libertades por parte de los súbditos, de modo que no pueden reservarse ninguna como freno o exigencia frente al poder; por otro, la razón prudencial o el interés de los súbditos dicta la conveniencia de armar un soberano dotado del máximo poder: la moralidad y la propiedad dependen de contratos, y éstos, sin un poder suficiente que garantice su cumplimiento, no son sino palabras vacías. Se deduce así la necesidad de que el soberano ostente un poder disuasorio suficiente, y que no esté sujeto a barreras o frenos en su actuación en forma de derechos individuales: lo contrario sería minar su autoridad, arriesgar la vida de la comunidad política y exponerse a una vuelta a la anarquía⁶⁰. La obligación de los individuos será una obligación igual de obediencia absoluta, obligación legal que proviene del principio *pacta sunt servanda*⁶¹, y obligación no sólo no contradicha, sino confirmada por la ley moral e incluso la ley religiosa⁶². Por último, el status igualmente compartido es el de súbdito, y no el de ciudadano⁶³, un status pasivo frente a un Soberano que se encarga en exclusiva de la promulgación de las leyes. Paradójicamente, son estas leyes las que, como hemos dicho, permiten que la desigualdad en bienes y facultades cobre ahora sentido.

El cuadro de derechos y obligaciones que Hobbes nos advierte como necesario presenta un súbdito lleno de cargas y carente de cualquier inmunidad o salvaguarda. La condición de súbdito de su Soberano parece en principio nada envidiable, y surge de inmediato la pregunta de cómo es posible que la razón prudencial de cada uno de los individuos aconseje renunciar a cualquier derecho y prometer obediencia absoluta al Soberano. La sospecha se agrava con respecto a aquellos individuos que, en el estado de naturaleza, disfrutaban de las mayores cuotas de poder, o que podían juzgarse como más ricos, fuertes o inteligentes. Por fortuna para Hobbes, su premisa igualitaria puede disipar estos recelos: en el estado de naturaleza no hay cuotas desiguales de poder, porque las diferencias cuantitativas son irrelevantes, y nadie puede considerarse más rico, fuerte o inteligente. Nadie tiene más que nadie,

⁶⁰ Véase el capítulo XXIX del *Leviathan*. Sobre el poder disuasorio en los contratos, ver OL, II, 174.

⁶¹ EW, III, 130.

⁶² Ver, por ejemplo, EW, *Behemoth*, VI, pp. 219 y 361; EW, III, 252 y 585.

⁶³ Acerca de la paradoja entre la condición de súbditos y un título en la obra de Hobbes como *De Cive* véase Skinner, Q (1996), p. 286.

y nadie tiene nada en realidad: el miedo a la muerte decreta la inseguridad y provisionalidad de todas las eventuales posesiones, y la guerra que provoca el miedo se insinúa como incesante mientras no emerja un poder coactivo superior que garantice el cumplimiento de los pactos. El estado de miseria colectiva es tan radical que ninguno pierde, y todos ganan, renunciando a la libertad absoluta y al derecho a todo del estado de naturaleza.

La *articulación hobbesiana* del poder político funda un Soberano que goza de un poder absoluto. Por las razones ya esbozadas, su poder no puede dividirse ni sujetarse a supuestos derechos de sus súbditos. Su voluntad no está sujeta a límites porque aún permanece en el estado de naturaleza: el contrato que dio fin a dicho estado fue suscrito por sus súbditos, sin que él figure como parte contratante⁶⁴. Sólo él elabora las leyes, sólo él las deroga, y en su confección no se atiende a más criterios que los de su propia razón prudencial⁶⁵.

El poder político que surge del contrato de *Buchanan* posee una *justificación* democrática que hunde sus raíces en la suprema exigencia de su método de cumplir con el principio de unanimidad, procedimiento ideal de toma de decisiones para cualquier momento y lugar⁶⁶. Sin embargo, el status ciudadano que se deduce de su contrato se adhiere a la misma previsión de desigualdad de su estado de naturaleza. Buchanan, a diferencia de Hobbes, dota a su contrato de una declaración o definición de derechos individuales que pueden ser esgrimidos frente a las actuaciones del poder político⁶⁷. Sin embargo, los contenidos de dicho pacto de derechos se negocian sin pautas materiales previas y a partir de la correlación de fuerzas de la distribución natural. El pacto tenderá a ser un trasunto de dicha correlación, de modo que la desigualdad de las cuotas de la distribución natural hallará continuidad en la atribución de derechos desiguales en este pacto de definición. Los contenidos de dicho pacto están abiertos, dependen tan sólo de la racionalidad prudencial de las partes, y ningún derecho concreto o contenido normativo específico, por muy indispensable que a priori nos parezca, tiene garantizada su inclusión⁶⁸. El ya aludido *nihil obstat* para cualquier cláusula de esclavitud que satisfaga los intereses de las partes ilustra hasta qué punto la desigualdad es factible en su sistema.

⁶⁴ Ver *Leviathan*, cap. XVII.

⁶⁵ OL, II, cap. XII.

⁶⁶ LL, 41 y 42.

⁶⁷ LL, 72.

⁶⁸ Ver Mueller, D.C. (1993), p. 118.

Respecto a la *articulación* de su poder político, su aportación más dedicada y consciente es la denuncia de nuevas formas hobbesianas o *leviatánicas* de absolutismo político, que él señala como visibles y explícitas en nuestros Estados sociales o del bienestar. Sin que nos interesen ahora los pormenores de su invectiva⁶⁹, trataremos de rastrear hasta qué punto su discordia con el Estado social se nutre de su desdén por la premisa de igualdad. Un Estado social que redistribuye rentas vía impuestos se enfrenta con uno de los presupuestos más firmes de la teoría de Buchanan, en concreto con su comprensión básica de la justicia. Desde esta interpretación, la justicia o el sentido de “lo justo” no se anuda a intuiciones de igualdad o de equidad, premisas materiales o de contenido que sujetan la voluntad de las partes, sino a cualquier expresión de la voluntad de los individuos rubricada en acuerdos, contratos o convenios. Cuando el Estado social reclama a una parte de la población un elevado porcentaje de sus rentas sin ofrecerles después contraprestaciones suficientes que éstos aprobasen, está distorsionando la distribución que fue libremente asignada en contratos y acuerdos privados, y modificando las cuotas contra el interés y la voluntad de algunos de los individuos implicados; en ese sentido, cuando exige “una nueva afirmación general en torno al modelo del libre mercado o un nuevo compromiso con los viejos valores neoclásicos”⁷⁰, Buchanan reclama una reorientación de nuestras políticas desde el dogma infundado de la igualdad al verdadero sentido que la justicia encierra, y que nos remite necesariamente a contratos libremente sellados por individuos privados. Sin embargo, las huellas que explican esta impugnación se remontan hasta su estado de naturaleza y su desigual correlación de fuerzas. El estado de naturaleza de Hobbes era para todos el peor de los mundos posibles; el interés de todos los súbditos era evitar el regreso a la anarquía, y, con ello, obedecer cualquier ley del Soberano, porque cualquier distribución que éste asignase era por fuerza una ganancia superior a la nada antes padecida. En Buchanan, sin embargo, puede que haya individuos en dicha situación, pero ésa no va a ser, desde luego, la suerte de todos. Los más afortunados en un hipotético estado de anarquía tratarán de plasmar su superioridad en el pacto de derechos individuales y, desde la simple racionalidad prudencial, podemos excluir por ser contrario a sus intereses que tales individuos acepten un Estado capaz de confiscar una buena parte de sus bienes sin aportarles contraprestación alguna. El veredicto de Buchanan sobre el

⁶⁹ Ver LL, 156-163 y, más específicamente, Buchanan, J.M. (1990)

⁷⁰ Buchanan, J.M (1990), p. 7.

Estado Social asocia así las prácticas redistributivas del Estado Social con la violación de los derechos individuales que la justicia atribuye a algunos individuos, lo que arroja en su teoría una condena de ilegitimidad sobre el mismo.

Referencias Bibliográficas

- Barry, B. (1995): *Justice as Impartiality*, Oxford, The Clarendon Press.
- Bayón, J.C. (1991): *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Bobbio, N.(1991): *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Braithwaite, R.B. (1955): *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge, The University Press.
- Buchanan, J.M./Tullock, G. (1962): *The Calculus of Consent*, Michigan, Ann Arbor.
- Buchanan, J.M. (1970): "Equality as Fact and Norm", *Ethics*.
- Buchanan, J.M. (1975): *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago.
- Buchanan, J.M/Brennan, G. (1985): *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, Cambridge, The Cambridge University Press.
- Buchanan, J.M. (1989): *Explorations into Constitutional Economics*, Texas, A and M University Press.
- Buchanan, J.M.(1990): *Socialism is Dead, but Leviathan lives on*, Sidney.
- Gauthier, D. (1986): *Moral by Agreement*, Oxford, The Clarendon Press.
- Gauthier, D. (1988): "Hobbes's Social Contract", en G.A.J. Rodgers y A. Ryan (eds.) *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, The Clarendon Press.
- Gauthier, D. (1998): "Mutual Advantage and Impartiality", en P. Kelly (ed.), *Impartiality, Neutrality and Justice*, Edimburgo.
- Herbert, G.B.(1993): "Thomas Hobbes's Counterfeit Equality", en P. King (ed.), *Hobbes Assessments III*, London and New York, Routledge.
- Herbert, G.B. (1994): "Fear of Death and the Foundations of Natural Rights in the Philosophy of Thomas Hobbes", en *Hobbesian Studies VI*, London, Routledge.
- Hobbes, T. (1839): *The English Works of Thomas Hobbes*, London.
- Hobbes, T. (1839): *Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*, London.

- Lewis, T.J.(1993): “An Environmental Case Against Equality of Rights”, en P. King (ed.), *Hobbes Assessments III*, London and New York, Routledge.
- Macpherson, C.B. (1962): *The Political Theory of the Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, The Clarendon Press.
- Kavka, G.S. (1985): *Hobbesian Moral and Political Philosophy*, Princeton.
- Kavka, G.S. (1993): “Hobbes’ War of All Against All”, en P. King (ed.), *Hobbes Assessments III*, London and New York, Routledge.
- Locke, J. (1823): “Two Treatises of Government. II Of Civil Government”, *The Works of John Locke*, London.
- Mueller, D.C.(1993): *The Public Choice Approach to Politics*, Aldershot.
- Pérez Bermejo, J.M. (1997): *Contrato social y obediencia al Derecho en el pensamiento de John Rawls*, Granada, Comares.
- Quincey, T. De (1896-7): “Death of Famous Philosophers”, en D. Masson (ed.) *The Collected Writings of Thomas De Quincey*, XIII, London.
- Rawls, J. (1968): “Distributive Justice: Some Addenda”, *Natural Law Forum*, 13.
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rodilla, M.A. (1985): “Buchanan, Nozick, Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza”, Madrid, *Anuario de Filosofía del Derecho*.
- Rodilla, M.A.(1998): “Hobbes: soberanía y bien del pueblo”, en E. Bonete (ed.) *La política desde la ética*, I, Barcelona, Proyecto A ediciones.
- Skinner, Q.(1996): *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, The Cambridge University Press.
- Tönnies, F.(1988): *Hobbes*, Madrid, Alianza.
- Vecchio, G. Del (1957): *Persona, Estado y Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Watkins, J.W.N.(1965): *Hobbes’s System of Ideas*, London, Hutchinson University Library.