

COMPETENCIA, DESCONFIANZA
Y LA PÉRDIDA DEL DISFRUTE
UN DETALLE DEL *LEVIATHAN*
DE HOBBS*



COMPETITION, DIFFIDENCE, AND THE LOSS OF
ENJOYMENT
AN ASPECT OF HOBBS *LEVIATHAN*

MAURO BASAURE**

Universidad Andrés Bello - Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido: 2 de marzo de 2014; aceptado: 23 de abril de 2014.

* Artículo realizado en el marco de los proyectos: Fondecyt 1140344; Fondecyt 1150790; Núcleo Acciones Colectivas en Chile (1990-2015), DI-446-13/N y; Conicyt/Fondap/15130009.

** mauro.basaure@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Basaure, M. "Competencia, desconfianza y la pérdida del disfrute. Un detalle del *Leviathan* de Hobbes." *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 47-62.

APA: Basaure, M. (2015). "Competencia, desconfianza y la pérdida del disfrute. Un detalle del *Leviathan* de Hobbes." *Ideas y Valores*, 64 (159), 47-62.

CHICAGO: Mauro Basaure. "Competencia, desconfianza y la pérdida del disfrute. Un detalle del *Leviathan* de Hobbes." *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 47-62.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Competencia y desconfianza son consideradas por Hobbes fuentes básicas de la agresión. Se muestra que responden a lógicas diferentes: Mientras que la competencia conduce a la agresión concreta y motivada por el deseo sensible de objetos, la desconfianza supone un rendimiento cognitivo mayor; a saber, el considerar a cualquier otro como enemigo y a los objetos como medios de aseguramiento futuro, mediante la anticipación y la lucha por el poder. Al devenir esto último prototipo de la acción racional, el disfrute de objetos tiende a ser relegado a la irracionalidad. La novedad está en evidenciar esta cuestión y algunas de sus consecuencias.

Palabras clave: Th. Hobbes, competencia, desconfianza, poder.

ABSTRACT

According to Hobbes, competition and diffidence are basic sources of aggression. The paper argues that different logics are involved in these causes of quarrel. While competition leads to concrete aggression, motivated by a desire for objects based on the senses, diffidence requires a greater cognitive effort and leads to aggression against others considered as potential enemies. In the latter case, objects matter as a means to future safety, through the anticipation of and the struggle for power, deemed to be prototypes of rational action. In this respect, the enjoyment of objects tends to be relegated to the sphere of irrationality. The novelty of our approach lies in making evident the issue and some of its consequences.

Keywords: Th. Hobbes, competition, diffidence, power.

Atomismo, relaciones de indiferencia y de enemistad

En el capítulo XIII del *Leviathan*, que lleva como título “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria” (5),¹ Hobbes comienza afirmando que la naturaleza “ha hecho a los hombres [...] iguales en las facultades del cuerpo y de la mente [*mind*]” (82). En cuanto a las facultades mentales, agrega:

[...] encuentro aún una igualdad más grande entre los hombres [...] Tal es la naturaleza de los hombres, que si bien reconocen que otros son más perspicaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, pues cada uno ve su propia inteligencia a la mano y la de los demás hombres a distancia. (82)

De esta equivalencia de las habilidades mentales, se origina, dice Hobbes, una “igualdad de esperanza respecto de la consecución de nuestros fines” (83), y considera que es precisamente esta igualdad de esperanza una causa clave de la enemistad. Esto es así, pues no existe un principio previo de ordenación respecto de qué puede alcanzar cada cual y qué no. Los individuos apuntan, en cambio, a conseguir todo lo que desean, con la creencia individual y cierta de poder alcanzarlo y, en su búsqueda, construyen la desigualdad entre ellos. Por tal razón,

[...] si dos hombres desean la misma cosa, la que sin embargo no pueden disfrutar a la vez, se vuelven enemigos, y en el camino hacia su fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces tan solo su deleite) tratan de destruirse o sojuzgarse uno a otro. (Hobbes 83)

Esto último, tal origen de la enemistad entre los hombres, es el punto de partida de este estudio.

Sin duda que este “llegar a ser enemigos”, en el marco de una competencia, es un aspecto central de lo que Hobbes describe como origen del estado de naturaleza. Ello coincide con su ontología individualista atomista, expresada aquí en la relación de los hombres hacia los objetos: los individuos, como átomos, se repelen cuando sus deseos se dirigen a un mismo objeto no susceptible de ser disfrutado por ambos a la vez. Esta es la condición específica y básica de la emergencia de la enemistad y, producto de ello, de la agresión; cabe decir además que, para Hobbes, esta última no se explica por un instinto natural de agresividad o –para decirlo con Freud (*cf.* 1999)– por una tendencia innata de destrucción, a-social y no extinguiible. Coincidente con esto, cabría agregar que la enemistad admite gradaciones: mientras mayor sea el deseo por alcanzar la cosa en cuestión, mayor será el grado de enemistad entre los rivales. Según los términos elementales puestos aquí, en principio, la

1 Todas las traducciones son del autor.

enemistad es una posibilidad siempre presente, pero en ningún sentido *originaria*, pues no es el resultado necesario de un instinto innato. Tampoco es, cabe agregar, una fuerza social, no concebida por Hobbes en su geometría política (cf. Basaure 2001).

La enemistad es, en este marco competitivo, situacional y objetivamente condicionada. Si se dan las condiciones x, se produce la respuesta agresiva. No es, por lo tanto, ni un producto necesario de la psiquis humana, ni una respuesta internalizada de la vida social. *Antes* de la coincidencia en el deseo de un mismo objeto, en principio, no hay enemistad entre los individuos, sino pura *indiferencia, reposo*. Que la agresión nacida de la enemistad sea situacional, significa que depende de una constelación particular de la relación pasional de los sujetos con los objetos, y no de la mera subjetividad. Se trata de la constelación particular y elemental de que los individuos: a) coincidan en desear para sí un mismo objeto, que b) no pueden disfrutar a la vez.

Una premisa importante para esta argumentación resulta de la afirmación de Hobbes de que la similitud de las pasiones entre los hombres –esto es, que todos los hombres deseen, temen, tengan esperanzas y expectativas, etc.– no se extiende a los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, aborrecidas, temidas o respecto de las cuales se es indiferente, etc., pues ello varía en cada caso. Hobbes aclara esto en la propia introducción del *Leviathan*, cuando señala que el principio *nosce te ipsum* nos enseña que:

[...] quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, él podrá, de este modo, leer y saber cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres bajo circunstancias parecidas. Digo la similitud de pasiones, que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza*, etc.; no la similitud de los objetos de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas*, etc. (8)

Hobbes niega efectivamente la semejanza entre objetos de las pasiones, señalando en otro lugar que:

[...] como la constitución del cuerpo de un hombre se encuentra en mutación continua, es imposible que las mismas cosas causen en él siempre los mismos apetitos y aversiones: mucho menos pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto. (35)

Una forma elemental de la situación anterior puede ser llamada “competencia básica”. Ella consiste en que, en un mismo tiempo y lugar, los individuos –digamos, Pedro y Juan– coinciden en el deseo de un objeto, que hasta ahí ninguno poseía y que no pueden disfrutar a la vez. Tomando esta situación como referencia, por oposición a ella

pueden concebirse varias situaciones en las que no emergerían relaciones de enemistad. Se trata de aquellas en que: a) hay indiferencia entre los individuos, pues no coinciden positivamente en el deseo de un mismo objeto, o b) aun coincidiendo en ese deseo, el objeto en cuestión es susceptible de disfrute común.

Un análisis preliminar permite concebir que Pedro y Juan pueden estar en dos tipos de relaciones entre sí: de enemistad y de indiferencia; y en tres tipos de relaciones frente a un objeto: de deseo, de aversión y de indiferencia. Un entrecruce de estos elementos da como resultado que en todos los siguientes casos los individuos guardarán una relación de *indiferencia* entre sí, es decir, una relación que no es *ni de aversión o enemistad*, pero *tampoco de aproximación*, la que está reservada por Hobbes solo para el momento del contrato. Esos casos son cinco y se producen: a) cuando Pedro y Juan son *igualmente indiferentes* respecto de un mismo objeto, b) cuando Pedro es *indiferente* frente a un objeto que genera *aversión* a Juan, c) cuando Pedro es *indiferente* frente a un objeto que es *deseado* por Juan, d) cuando Pedro y Juan sienten *aversión* por un mismo objeto y e) cuando Pedro siente *aversión* por un objeto *deseado* por Juan.² Nuevamente, la falta de coincidencia positiva de Pedro y Juan en un mismo objeto hace que no se den las condiciones de emergencia de la enemistad. En los términos simples y estrictos de esta competencia básica, las relaciones de indiferencia están 5 a 1 respecto de las de enemistad, reservada solo para el caso de una coincidencia del deseo de un objeto.

Al mismo tiempo, en relación con los objetos pueden concebirse ahora condiciones bajo las cuales tampoco se produce enemistad entre los individuos: cuando Pedro y Juan pueden disfrutar igualmente, en el mismo tiempo y espacio, el objeto deseado.³ A primera vista, esta

-
- 2 Una variación del caso de la enemistad se produce cuando Pedro y Juan *desean* a Diego, siendo Diego no un objeto, sino que un tercer individuo. En este caso aparece la posibilidad de un *movimiento de aproximación* entre individuos: se trata, sin embargo, de una aproximación no entre Pedro y Juan, sino de ellos hacia un tercero, Diego. Dado el deseo que Pedro y Juan tienen por él, se genera enemistad o aversión entre ellos.
 - 3 Si se consideran varios momentos temporales en vez de uno solo, como se lo hace aquí tomando como referencia la situación de competencia básica, se puede decir que tampoco se produce necesariamente enemistad si *Pedro y Juan* no apuntan al disfrute permanente de dicho objeto; es decir, no buscan la posesión también permanente y exclusiva de él. Si este fuese el caso, la solución podría ser simplemente el disfrute por turno, y nuevamente no se vería la necesidad de llegar a la enemistad. Dado el disfrute temporalmente diferenciado, hay aquí también una *no coincidencia en la coincidencia*, esto es, una forma de indiferencia dada por el objeto. Esta posibilidad se ve severamente limitada por la perspectiva de Hobbes, quien no parece dotar a los hombres de la *capacidad de espera* en la búsqueda de satisfacción de sus deseos o de los medios para satisfacerlos con posterioridad.

posibilidad de no enemistad aparece como bien distinta de los cinco casos mencionados arriba. Una mirada más detenida, sin embargo, muestra que se trata de una variación de la situación de indiferencia. La relación de no enemistad se produce aquí, no cuando Pedro y Juan no coinciden en el deseo de un mismo objeto, sino cuando este no es concebido lógicamente como una unidad inseparable. El objeto puede ser disfrutado de manera com-*partida*. Se produce una *no coincidencia en la coincidencia* y, con ello, una *forma específica de relaciones de indiferencia*. Sería seguramente errado, cabe agregar, reducir esta posibilidad de disfrute compartido a la naturaleza del objeto, pues su abundancia o escasez parecen ser una condición clave para dicha posibilidad.

Con base en esta argumentación –y respetando el marco dado por la situación de competencia básica–, se puede decir que: a) la física social atomista de Hobbes excluye relaciones de *aproximación* (esto a excepción de aquellas que se producen cuando un tercer individuo resulta ser el objeto de deseo, lo que produce la enemistad entre los individuos en competencia por él); b) lo único que esa física puede concebir son, por un lado, *relaciones de indiferencia* y, por otro, *relaciones de enemistad o aversión*; c) esas relaciones representan estados distintos, no simétricos: es decir, de las relaciones de indiferencia se puede pasar, dadas las condiciones señaladas arriba, a relaciones de enemistad, pero no al revés –en principio, no hay reversibilidad–; d) las relaciones de indiferencia están genealógicamente *antes* y perduran tanto tiempo como no se den las condiciones que conducen a la enemistad; e) la enemistad es una relación, en este sentido, emergente; f) por último, no hay razones para afirmar la preponderancia de un estado de relaciones por sobre el otro.

La preeminencia de la enemistad por sobre la indiferencia

A contracorriente de lo que se desprende del análisis anterior, la noción hobbesiana de estado de naturaleza requiere, sin embargo, que la enemistad sea la forma básica de relacionamiento, es decir, que ella emerja y esté presente por doquier. Hay una serie de argumentos que tienden a facilitar este requerimiento. Cabe citar algunos de ellos:

1. Se puede decir correctamente que el análisis realizado arriba, aunque correcto, no es suficientemente complejo y, en cierta medida, se basa en una premisa que simplifica las cosas. Efectivamente, todo lo dicho se apoya en la premisa de que las relaciones de enemistad o de indiferencia se desprenden del tipo de relación que dos sujetos, en un momento determinado, tienen respecto de un mismo objeto. Como se ha visto, Hobbes niega que todos los hombres coincidan en el deseo de uno y el mismo objeto. Pero ellos pueden desear muchas cosas distintas a la vez, y basta con

que se den coincidencias parciales para que se generen relaciones de enemistad entre ellos. De 10 objetos, Pedro y Juan pueden coincidir en desear para sí solo 1 de ellos, pero Juan coincide con Pedro en el deseo de otro objeto y así sucesivamente. El que no todos coincidan en el deseo de un mismo objeto no quita que serialmente se produzcan relaciones de enemistad tan intensas como lo son sus deseos de alcanzar los objetos en cuestión.

2. Como se ha dicho, según Hobbes, “es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones” (35), pues “la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación” (*id.*). Tómese como caso que Pedro desee un objeto determinado y llegue a poseerlo. Considérese que, en un primer momento, Juan haya sido indiferente frente a ese objeto. En ese escenario se darían relaciones de indiferencia, que, sin embargo, podrían cambiar. Según Hobbes, por efecto de la envidia, aquella pasión que diferencia a los seres humanos de los animales (*cf.* 113), lo que para Juan era inicialmente indiferente (el objeto deseado por Pedro), puede ahora llegar a ser un objeto de deseo, y esto por el simple hecho de que dicho objeto es poseído por Pedro. Con ello reaparece la coincidencia en el deseo de un mismo objeto y, de ahí, la disputa como competencia. Esto implica una primera y básica forma de generalización de las relaciones de enemistad, pues, junto con la propia realización del deseo de un objeto por parte de algunos, aparece el deseo de otros por ese mismo objeto, que, sin embargo, previamente les era indiferente.
3. Como se ha reiterado, Hobbes desacredita la posibilidad de que la enemistad resulte omnipresente, producto de que los hombres coincidan en desear, aborrecer o despreciar los mismos objetos; él mismo, sin embargo, en una argumentación ahora empírica, fuerza dicha coincidencia mediante una referencia a los bienes que *cualquier* hombre parece desear: una plantación, una siembra, una vivienda, el fruto del propio trabajo. Hobbes dice: “si uno planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros preparados, con sus fuerzas unidas, para desposeerlo” (83). Hobbes pone aquí en un lugar especial, esto es, de coincidencia generalizada, aquellos objetos o bienes que se relacionan directamente con el mantenimiento y la reproducción de la vida. Estos dos últimos factores coinciden con las cuestiones especialmente valoradas que –en cuanto que postulado empírico, más que de racionalidad *a priori*– Hobbes concibe como conducentes al deseo de la paz y, con ello, a la posibilidad del contrato: “el miedo a la muerte, el deseo

de aquellas cosas necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (86).

4. Por último, algo similar se puede indicar si uno se toma la licencia de entender el *reconocimiento* (también llamado por Hobbes *honor, gloria o reputación*) como un objeto de investidura, en el sentido de que ya no se trata de un elemento externo y tercero, sino del valor inmaterial asociado a un individuo. El *reconocimiento* aparece también como “algo” que todo hombre pretende alcanzar. Las relaciones de enemistad aparecen, como dice Hobbes, “por insignificancias, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta o cualquier otro signo de menosprecio” (83-84). La enemistad ya no nace de la coincidencia en el deseo de un objeto, sino de los diferentes signos de menosprecio. La enemistad entre Pedro y Juan se entabla por el hecho de que el primero ha visto un signo de menosprecio en Juan, o viceversa. Esta es una fuente de disputa entre los hombres, distinta a aquella basada en la competencia –y también, como se verá, en la desconfianza– y se suma a estas.

El reconocimiento, en cuanto que un objeto de investidura no se puede compartir, porque Pedro no lo obtiene del mundo exterior de objetos, sino precisamente de Juan. Esto es lo que Hobbes dice cuando señala que cada uno trata de “sacar por la fuerza una mayor valoración por parte de sus contendientes” (83). Esto es, uno puede obtener el fin deseado a costa de que el otro nos los proporcione, quiéralo o no. Incluso ya entablada la relación de enemistad, ellos están en una relación de dependencia mutua, pues el anhelado reconocimiento no puede obtenerse sino del otro. Su aniquilación no es una alternativa, pues se acaba con la misma fuente del reconocimiento. De modo que se está en una situación de dependencia, que el individuo intenta relativizar o aminorar mediante la coerción; forzando la valoración por parte del otro, es decir, intentando que no dependa de este. Hobbes dice que cada hombre:

[...] considera que su compañero debe valorarlo en la misma medida que él se valora a sí mismo. Y por encima de todos los signos de desprecio o subestimación, naturalmente se esfuerza, en la medida que se atreva [...], a sacar por la fuerza una mayor valoración por parte de sus contendientes [...]. (83)⁴

.....
4 Para una lectura de la noción hobbesiana del reconocimiento como antecedente clave de la perspectiva de Hegel en relación con este concepto, veáse Honneth (1992).

Esta dependencia mutua no quita que la introducción de la cuestión del reconocimiento amplíe la probabilidad de la emergencia de relaciones de enemistad.⁵

Para los fines de este estudio, no cabe aquí, sin embargo, adentrarse en la compleja cuestión de la gloria o el reconocimiento, pues ello desviaría el objeto de este análisis, que, siguiendo a Hobbes, está centrado básicamente en las otras dos fuentes de disputa entre los hombres: la competencia (tratada hasta aquí) y la desconfianza (a tratar más abajo). Efectivamente, más allá de los diferentes estatus de los mencionados argumentos, lo central aquí es que ellos conducen a evidenciar: a) la pérdida del equilibrio entre las relaciones de enemistad y las relaciones de indiferencia, y que, por el contrario, b) son las primeras las que adquieren preeminencia sobre las segundas. Según lo dicho hasta aquí, efectivamente podría sostenerse que, ya sea por las relaciones de los hombres hacia los objetos o bien sea por las características de estos, hay ahora –según este análisis más complejo de la situación de competencia– mayores probabilidades de que emerjan tratos de enemistad que quiebren la continuidad de las relaciones de indiferencia.

Pero la tesis hobbesiana de que el estado de naturaleza es una situación de guerra de todos contra todos supone, sin duda, algo más que la mera preeminencia de las relaciones de enemistad y la consecuente agresión entre los hombres. Da por sentado, más bien, que no existan sino relaciones de este tipo. En lo dicho hasta aquí, sin embargo, no es visible cómo ello puede tener lugar. El análisis debe ser dirigido en otra dirección.

La anticipación, el poder y la agresión como lógica total de la acción

La razón de que en el análisis anterior se pueda vislumbrar la preeminencia pero no el dominio total de la enemistad y de la guerra de todos contra todos, resulta, en parte, de que en él se ha tomado como referencia la situación de competencia básica, que, como se ha visto, por su estructura permite, al menos analíticamente, la concepción de una no coincidencia en el deseo de los objetos y, con ello, la posibilidad

5 Considérese, además, la siguiente posibilidad: supongamos que el propio hecho de la indiferencia o aversión que Juan guarda respecto de los objetos x poseídos (y deseados) por Pedro sea considerada por este como un signo de menosprecio; entonces, se tendrá nuevamente la omnipresencia de las relaciones de enemistad. Si se acepta esto, se tiene que es la propia *indiferencia* o *aversión* que Juan guarda respecto de ciertos objetos poseídos por Pedro la fuente de la enemistad entre ellos. Si se acepta esto, se tendrá que Pedro, quien desea el reconocimiento de Juan, deseará que este coincida con él en el deseo de los objetos que posee, cuestión que es también, como se ha visto, una fuente elemental de enemistad entre ellos.

de las relaciones de indiferencia. Todo esto cambia si, en lugar de dicha situación, se toma ahora como referencia inicial una situación de “competencia compleja” y, a partir de ella, se analiza luego, como consecuencia natural, la aparición de la desconfianza. En la competencia compleja, en un mismo tiempo y lugar, los individuos, Pedro y Juan, coinciden en el deseo de un objeto que uno de ellos ha logrado hacerse para sí y que no está dispuesto a compartir con el otro.

Cabe establecer una diferencia entre una versión concreta y una generalizada de esa situación de competencia. En la primera, Pedro ya no es mero competidor, sino que asume, además, la posición de un defensor temeroso de perder lo alcanzado. Tiene algo que perder y lo defiende contra Juan, quien de la condición de competidor pasa a la de agresor e invasor puro. Lo mismo puede valer para Juan respecto de Diego y para Diego respecto de Pablo, y así sucesivamente. En esta cadena serial concreta cabe concebir dos formas de agresión. Cada uno agrede: a) en el marco de una defensa de lo poseído frente a un ataque concreto por parte de un tercero (agresión-defensa) y, visto desde el otro lado de la medalla, b) arremete, en cuanto que invasor, en la búsqueda de nuevos objetos de deseo (agresión-invasión). Esta forma de serialización es la que expresa Hobbes cuando dice que “un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre [...] Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros” (83).

La agresión-defensa y la agresión-invasión son dos momentos analíticamente distintos de la acción, que están motivados ya sea por el temor, ya sea por el afán adquisitivo. Sin embargo, en esta serialización de las relaciones de enemistad, los objetos de deseo siguen estando en el centro constitutivo de las relaciones entre los hombres, y la amenaza de cada uno frente al otro es concreta y actual. El otro es otro concreto, amenaza o enemigo presente. La relación de enemistad es local. La lógica de la acción es parecida a la del niño pequeño, que se enfoca sin mediación en los objetos que desea, y amenaza o agrade a quienes lo separen de ellos (*cf.* Papalia y Wendkos 1997). Se trata de una acción de baja racionalidad, sin previsión y memoria, anclado en la inmediatez, que se acerca a lo que se tiene por animalidad en el sentido nietzscheano. No hay anticipación, según el significado que Hobbes da a este concepto, sino conducta y respuesta concreta frente al deseo de objetos de disfrute y al de mantenerlos.

Hobbes, sin embargo, tiene en mente no tanto una serialización de la enemistad como una situación generalizada de lo que aquí se llama competencia compleja. En ella es relevante que Pedro no sabe si los otros desean sus posesiones o, por el contrario, ellas les son indiferentes o les producen aversión. Esto es, Pedro sabe que no solo Juan sino que también cualquier otro individuo puede desear los objetos

que posee; es decir, sabe que, al menos potencialmente, cualquier otro individuo es su enemigo. De este modo, esta forma generalizada de la competencia compleja, representa ya el momento de la desconfianza. Pedro está en una situación de permanente desconfianza respecto de *cualquier otro*. Además, cabe agregar, que, como dice Hobbes, los objetos que los individuos pueden desear o no son susceptibles de cambiar de situación en situación, lo que hace mayor el grado de incertidumbre al que se enfrenta Pedro. La desconfianza conduce a una enemistad generalizada. El otro pierde su rostro y actualidad, y frente a otros invasores puramente potenciales no se puede actuar concretamente, sino de manera hipotética, lo que supone un rendimiento mucho mayor de la racionalidad que lo que exige la competencia concreta.

En su propia etimología, la noción de anticipación supone una doble dimensión: cognitiva y práctica. La primera se refiere a la conciencia alerta de la potencialidad del ataque de *cualquier otro*. La dimensión práctica implica el acto racional de madrugar a ese otro generalizado, de dar el primer golpe para evitar su ataque. Hobbes dice que, dada

[...] esta reticencia mutua, no existe ningún procedimiento más razonable para que un hombre se proteja a sí mismo, que la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo necesario, hasta que vea que no hay ningún otro poder suficientemente grande como para ponerlo en peligro. (83)

En este sentido, la anticipación es agresión defensiva, pero de un tipo distinto a la agresión de la defensa concreta, propia de la competencia. Su fin no es defenderse y proteger sus posesiones de otro concreto y actual, sino de cualquier otro, es decir, de otro potencial considerado como amenaza. Esta defensa tiene lugar mediante la invasión y el despojo de este. La agresión de la anticipación, sin embargo, es distinta también de la agresión-invasión, pues, nuevamente, mientras esta se orienta a la obtención de objetos deseados concretos en disputa con otro también concreto, aquella se orienta primariamente a la reducción de cualquier otro, para pasar del estado de amenaza al de no-amenaza.

Esto cambia la lógica de acción, agregando una nueva motivación y forma agresiva. La anticipación, la eliminación preventiva del otro-amenaza, es la forma racional de autogenerar confianza en un medio considerado como puramente hostil. Se introduce un cambio cualitativo en la relación entre los hombres: esto es, la figura de la guerra de todos contra todos, pues en la agresión-anticipación –a diferencia de las citadas agresión-defensa y agresión invasión– se ha perdido cualquier referencia directa a los objetos deseados. La acción agresiva se realiza más allá de los límites de las situaciones locales y concretas, es decir,

sin referencia a la relación de coincidencia o no coincidencia efectiva en el deseo de objetos que pueda tenerse con un tercero. Sin limitación, la anticipación se transforma en una lógica perpetua de acción, consistente en “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo necesario” (Hobbes 83).

Además de la agresión-anticipación, es posible diferenciar aún otra forma de agresión, también relativa a la desconfianza. Se trata de aquella basada en la búsqueda de poder, al que Hobbes define como “medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (58). A mayor poder, mejor es la capacidad futura de minimizar el displacer y de maximizar el placer. Para Hobbes, de hecho, el principio general de la acción humana no es otro que “el perpetuo e incansable deseo de poder y más poder, que cesa solo con la muerte” (66). Se trata de un objeto de deseo que todo ser racional debe querer. Si la anticipación generaliza la guerra, que es producto de que la acción se oriente a la reducción de la contingencia de aquel otro definido subjetivamente como amenaza, el poder lo hace de manera aún más radical, pues cualquier cosa –provenga ella de otro considerado como amenaza, o no– puede ser considerada poder, es decir, un medio de aseguramiento futuro. En la medida que las limitaciones o trabas posibles para obtener dichos bienes son básicamente los otros, el poder se orienta a despojarlos. Ya no está en juego solo la agresión-anticipación frente al otro considerado como amenaza, pues la agresión-poder se orienta a la consecución de los bienes de cualquier otro, en la medida en que ellos son fuente de poder. Todos quieren apropiarse *cuanto antes* de aquellas cosas que les permitan obtener lo deseado.

Por lo tanto, la guerra de todos contra todos se funda final y radicalmente en una lucha incansable por el poder, que es una contienda de cada uno contra cualquier otro. La guerra se generaliza o totaliza, pues para conseguir poder es necesario agredir, aniquilar, sojuzgar y despojar a cualquier otro. La vida, la libertad y los bienes del otro son, todos ellos, posibles medios acumulables en el presente para conseguir bienes orientados, dice Hobbes, “principalmente, [a la] propia conservación”, pero también “tan solo [a la] delectación”. Tratándose de la autoconservación, Hobbes consagra esto en su concepto de derecho natural (*cf.* 86 y ss.). Este, dice, no es más que la facultad de cada uno de hacer todo aquello que, según su propia estimación, sea útil al fin de preservar la propia existencia. Todos tienen derecho a cualquier medio que, según su propio juicio, pueda conducir a la propia conservación. En principio, no hay nada que no pueda ser considerado un medio para ello y, por lo tanto, la máxima que consagra la inseguridad del estado de naturaleza es que todos tienen derecho a todo y, por lo mismo, nadie tiene derecho a nada (*cf.* Basaure 2001).

Anticipación y poder, siendo analíticamente diferenciables, coinciden en su lógica ilimitada y perpetua: tal como no es racional no anticiparse⁶ al otro amenazante, tampoco lo es dejar de tener una cantidad de poder y quedarse satisfecho con él. El éxito en situaciones de competencia directa, como en aquellas medidas preventivas anticipatorias, depende del diferencial de poder respecto de otros, pero es básicamente en este último caso, el de la anticipación, donde el medio poder se ve mayormente exigido. El carácter generalizado de la anticipación hace necesario que el medio poder este siempre a disposición y en la cuantía necesaria. La anticipación es racional, pero no sin el adecuado poder, que tiene que haberse acumulado antes de que ella ocurra. Esto potencia al máximo la guerra de todos contra todos: en el mismo proceso en que, mediante la agresión-poder, el individuo acumula poder, él se transforma *ipso facto* en amenaza para los otros y, con ello, se hace objeto de la agresión-anticipación, lo que lo debe conducir a mayor acumulación de poder, y así *ad infinitum*, al menos mientras no se instaure el estado civil.

Efectivamente, esta lógica circular y desenfrenada refuerza y generaliza al máximo el proceso de guerra de todos contra todos. Ello se traduce en que la diferencia entre poder y violencia o agresión, entre poder como potencia y como actualidad, tiende a perderse en la necesidad permanente y urgente de la acción. Lo que se disuelve es el espacio conceptual en el que el poder puede jugar un papel disuasivo y de medio de comunicación, pues lo acumulado debe ser traducido, canjeado urgentemente como agresión violenta.⁷ Todo ello solo es posible de evidenciar si, como se lo ha hecho aquí, se diferencia y pone en relación la agresión-anticipación y la agresión-poder.

Poder y dialéctica de la autoconservación

La reconstrucción realizada muestra que Hobbes concibe tres fuentes de disputa permanente entre los hombres: la competencia, la desconfianza y la gloria. Las dos primeras han sido un foco de análisis. Ellas, a su vez, son fuente de modos analíticamente diferenciables de

6 Para una interpretación de esta lógica en términos del dilema del prisionero, véanse Gauthier (1986) y Vallentyne (1991).

7 Pese a ello, Hobbes es considerado una fuente clave en la teoría realista de la política internacional. Dados estos términos, es difícil ver, en todo caso, más que una cuestión alusiva. Lo más claro es la dificultad de tratar directamente, desde Hobbes, cuestiones como la carrera armamentista (cf. Wheeler 2012). Pasará bastante tiempo para que la distinción entre poder y violencia logre establecerse en términos de una relación analíticamente diferenciable. Ello lo logra Parsons, al entender el poder a partir de cierta equivalencia con el dinero, como algo acumulable y actualizable. Ambos, poder y dinero, son, para este autor, “medios simbólicos generalizados” (cf. Parsons 1963 58).

agresión hacia los otros. Mientras que en las agresiones por competencia los objetos de deseo, en cuanto que fines, están en el centro de las disputas, que son, por ello, conflictos concretos y locales, las agresiones relacionadas con la desconfianza se desentienden de esa relación objetual directa y concreta, y adquieren, en el estado de naturaleza, un carácter generalizado, perpetuo y desenfrenado. Si las primeras formas de agresión tienen, como digo aquí, una fuente motivacional de orden sensible y concreto, las segundas lo poseen según una racionalidad desvinculada del disfrute sensible de los objetos de deseo. Las cosas son consideradas como medios y ya no como fines.

Hobbes, por lo tanto, concibe dos tipos de objetos de deseo y con ello dos deseos: el deseo de objetos y el deseo del poder, que se define como una condición para realizar el primero. Se puede hablar de deseos de primer y segundo orden (cf. Goldsmith 1996 65-67). El primero es el deseo de cosas concretas; el segundo es un deseo de “cualquier cosa” que pueda ser considerada como un medio para alcanzar bienes futuros. Uno mismo, el medio y los otros pueden ser objeto de manipulación. En particular, la lucha animada por este deseo de segundo orden es, entre otras cosas, una contienda por objetos que, sin embargo, está independizada de los objetos concretos de deseo. De esta reconstrucción se derivan al menos dos reflexiones sobre la relación entre los individuos y entre estos y los objetos que luchan por alcanzar.

Aparece, por un lado, la disyuntiva sobre cuál es finalmente, según Hobbes, la motivación básica de la acción de los hombres en relación con los objetos por los que luchan. En el marco de la competencia, esa motivación responde al deseo concreto de objetos. Dentro de las disputas por desconfianza, esa motivación responde a un raciocinio abstracto de aseguramiento futuro. Fenomenológicamente, en todos los casos se está frente a formas de agresión. La agresión-anticipación y la agresión-poder son también defensivas e invasivas, es decir, tiene en sí las dos otras formas de agresión. La diferencia reside, sin embargo, en la concepción de los objetos, como fines en un caso o como medios en el otro. Desde un punto de vista fenomenológico, sin embargo, se hace simplemente imposible discernir la motivación última de la acción agresiva: ella puede ser, por ejemplo, operada como producto del deseo de tal o cual objeto en una situación de enemistad, pero también como resultado de una racionalidad defensiva anticipatoria, que, como se ha mostrado, es independiente del deseo de los objetos en cuanto tales. Efectivamente, enfrentados a la situación hipotética de tener que discernir, desde la perspectiva de un observador externo, entre ambas alternativas, el argumento de Hobbes se torna indiscernible.

Pero, por otro lado, Hobbes asume que el deseo perpetuo e incansable de poder es el principio general de la acción humana. Según ello,

la motivación básica de esta es la consecución de objetos en cuanto que medios para el aseguramiento de bienes futuros. De ser así, la lógica motivacional basada en el deseo concreto de objetos tiende a ser olvidada, pues queda limitada o aplazada de manera tan perpetua como lo es el deseo de poder. El argumento recuerda el análisis marxista: al adquirir exclusivamente el valor de fuentes de poder, las cosas tienden a perder su valor de uso y disfrute, es decir, su valor en cuanto que fuentes de satisfacción.

En la medida en que la acumulación de poder supone el acaparamiento de “cualquier cosa”, independiente del deseo de ella como fin, aquella hace que la lógica del poder –no solo por su carácter compulsivo, sino que también por su relación puramente instrumental respecto de los objetos– no pueda conjugarse fácilmente con la lógica de la satisfacción o de la gratificación. No es solo una cuestión de retardo meramente momentáneo y planificado de la satisfacción del deseo, como, por ejemplo, sostiene Goldsmith (cf. 65-67), sino de un cierto olvido de ella en el marco de un desplazamiento permanente de la gratificación. La permanente y compulsiva planificación calculadora de la posibilidad de la satisfacción del deseo no se conjuga verdaderamente con su satisfacción.

La competencia y la desconfianza generan dos lógicas de acción que tienden a aparecer respectivamente en los códigos de presente-futuro, inmediatez-mediato, gratificación sensual-aplazamiento calculado, entre otros aspectos estructurantes de buena parte del pensamiento occidental. Según el análisis expuesto, los segundos de estos códigos son los que se imponen compulsivamente, generando un olvido necesario de los primeros. La racionalidad anticipatoria del poder guarda una cierta irracionalidad, en el sentido del olvido necesario del deseo concreto, esto es, el deseo sensible de objetos de disfrute. Sobre él se impone una lucha perpetua e incasable por poder y más poder, que solo termina con la muerte.

Una voluntad de planificación y poder orientada a la autoafirmación futura tiende a la destrucción de toda noción de disfrute presente. La racionalidad última de la voluntad de poder reside en la búsqueda de la autoconservación o autoafirmación del sujeto, esto es, se funda en el temor a la muerte. El costo de la autoconservación es, como se ve, la autonegación; es decir, la negación del deseo concreto. Leído de este modo, Hobbes anticipa y confirma, sin saberlo, la tesis elemental de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer: el costo de la astucia de la razón planificadora, instrumental y abstracta orientada a la autoafirmación del sujeto se paga con su autonegación (cf. 10-11).

En la medida que le quita el carácter imperioso a la anticipación y a la lucha individual por el poder, el Estado civil, esto es, la emergencia

del contrato con base en el deseo de la paz, viene a devolverles a los hombres, en parte, las condiciones del disfrute concreto, imposibilitadas en el estado de naturaleza.

Bibliografía

- Adorno, Th., und Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2006.
- Basaure, M. "Prudencia y ciencia en el *Leviathan* de Thomas Hobbes. Crítica interna al rechazo de la prudencia como conocimiento válido para la política." *Revista Jurídica* 3 (2001): 42-55.
- Freud, S. "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie." *Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1904-1905*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999. 27-145.
- Gauthier, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Goldsmith, M. *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Hobbes, T. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- Papalia, D., y Wendkos, S. *Desarrollo humano*. Trad. Germán Alberto Villamizar. Ciudad de México: McGraw-Hill, 1997.
- Parsons, T. "On the Concept of Political Power." *Proceedings of the American Philosophical Society* 107.3 (1963): 232-262.
- Vallentyne, P., ed. *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Wheeler, M. "The Philosophical Underpinnings of Arms Control." *Arms control*. Eds. Robert Williams and Paul Viotti. Santa Bárbara, CA: Praeger, 2012. 61-70.