

La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional

Jenny Carolina Burgos Casas

Universidad Complutense de Madrid, España.

jennycab@ucm.es; jcarolina002@gmail.com

Recibido: 15 de julio de 2025 | Aprobado: 10 de octubre 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361522>

Resumen: Este artículo desarrolla una discusión entre dos interpretaciones del postulado de la igualdad natural en Hobbes: la posición clásica, según la cual la igualdad se basa en un enunciado fáctico, a saber, la igual capacidad de destrucción violenta recíproca entre los seres humanos, y la posición normativo-ficcionalista, la cual indica que la igualdad natural no apunta a una descripción fáctica de cómo son los hombres, sino que se trata de un supuesto ficticio que debemos asumir si queremos sobrevivir y vivir en paz. Argumentaré a favor de la posición clásica evaluando algunas de las objeciones que se hacen contra ella desde la orilla normativo-ficcionalista, pero defenderé también la idea de que hay que hacer ciertas concesiones a esta última interpretación.

Palabras clave: igualdad, Hobbes, ficción, mortalidad

Cómo citar este artículo:

Burgos Casas, J. C. (2026). La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional. *Estudios de Filosofía*, 73, 27-49. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361522>

OPEN  ACCESS



Equality in Hobbes and its dual nature: factually grounded, relatively fictional

Abstract: This paper presents a discussion between two interpretations of Hobbes' postulate of natural equality: the classical position, according to which equality is based on a factual statement, namely the equal capacity for mutual violent destruction among human beings; and the normative-fictionalist position, which indicates that natural equality does not point to a factual description of how men are, but rather is a fictional assumption that we must assume if we want to survive and live in peace. I will argue in favor of the classical position by evaluating some of the objections raised against it from the normative-fictionalist side, but I will also defend the idea that certain concessions must be made to the latter interpretation.

Keywords: equality, Hobbes, fiction, mortality

Jenny Carolina Burgos Casas es Doctora en Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Derecho Constitucional de la Universidad de la Sabana. Abogada de la Universidad Católica de Colombia. Sus áreas de interés son la filosofía política, teoría y filosofía del derecho y justicia transicional.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3278-4776>



1. Introducción

La noción de la igualdad natural entre los hombres parece una idea bastante obvia y aceptada. Lo era también para Thomas Hobbes. Es más que sabido que el filósofo inglés funda la institución del Estado, que implica una asimetría entre soberano y súbdito, no en jerarquías naturales, sino en el consentimiento: el Estado debe basarse en el consentimiento porque nadie está destinado por naturaleza a gobernar sobre otros. Incluso la “servidumbre”, un estatus similar al de la esclavitud, tiene justificación para Hobbes en un tipo de pacto entre el vencedor y el vencido en una guerra y no en ciertas condiciones naturales de los individuos. De esta idea de la igualdad algunos han extraído interpretaciones de Hobbes como un pionero del principio del imperio de la ley (Dyzenhaus, 2011) e incluso de la redistribución económica de la propiedad y la riqueza (Ward, 2020). Hay lecturas que cuestionan la tesis de que Hobbes sea un defensor del principio del imperio de la ley y, por el contrario, sostienen que se acerca a una concepción del derecho mas o menos similar a la de Schmitt (Parra, 2014). Sea que aceptemos o no estas interpretaciones, es claro que la igualdad es un concepto capital de su pensamiento.

Sin embargo, aunque todos estamos de acuerdo en que la igualdad es un concepto esencial en Hobbes, las aguas se dividen cuando los intérpretes se enfrentan a los argumentos de su fundamentación última. La lectura habitual afirma que la igualdad natural se basa en un enunciado descriptivo: ya sea el enunciado descriptivo del mecanicismo o el enunciado descriptivo de la igual capacidad de destrucción recíproca que tienen los hombres. No obstante, señalando ciertas limitaciones de la lectura habitual, ha surgido una tendencia que podríamos llamar normativista y ficcionalista, según la cual la igualdad no está sustentada en consideraciones de hecho, sino que se trata de un presupuesto que, independientemente de los hechos, debemos asumir para poder pactar, abandonar el estado de naturaleza y alcanzar la paz.

En este artículo me propongo defender, aunque con ciertos matices y concesiones a la lectura ficcionalista, una interpretación tradicional, según la cual la igualdad se basa en el enunciado descriptivo de la capacidad recíproca de destrucción. La tesis que quiero sostener acá es que la igualdad natural está *fácticamente fundamentada* porque hay una igualdad natural de fondo, que se refiere a la igual vulnerabilidad de los individuos frente a la posibilidad de una muerte violenta a manos de otro(s) y que, como tal, niega la existencia de jerarquías naturales. Pero sostengo también que la igualdad tiene un carácter ficcional relativo, ya que la igualdad como vulnerabilidad no es incompatible con otras desigualdades naturales que pueden provocar el orgullo y, por tanto, el conflicto entre los individuos, de modo que la razón nos ordena comportarnos como si estas desigualdades no existieran.

En la primera parte del artículo presento la interpretación fáctica-mecanicista de la igualdad y muestro sus problemas. En la segunda, reconstruyo los argumentos de la interpretación ficcionalista e intento también dar cuenta de algunas de sus limitaciones. En la tercera presento mi tesis de la fundamentación fáctica y del carácter ficcional relativo de la igualdad. Allí reivindico la lectura clásica, asumida por casi todos los comentaristas, de que la igualdad se basa en la igual posibilidad de ser asesinado por otro(s), pero teniendo en cuenta ciertas objeciones por parte de quienes suscriben la lectura ficcionalista.

2. La igualdad como enunciado fáctico materialista

Las interpretaciones que toman la noción de igualdad como una verdad de hecho se basan, ante todo, en la concepción mecanicista y fiscalista de la naturaleza humana aparentemente defendida por Hobbes.¹ Una lectura fiscalista y mecanicista de la realidad implicaría la reducción de las diferencias cualitativas a elementos meramente cuantitativos como las magnitudes de masa, movimiento y fuerza. De la mano con esta idea tendríamos que las cualidades que un hombre posee naturalmente no lo diferencian sustancialmente de otro, porque todos los hombres son, en última instancia, una correlación cuantitativa entre masa, fuerza y movimiento. Si los atributos naturales del hombre son solo inteligibles en un lenguaje mecanicista, ningún hombre puede atribuirse a sí mismo una propiedad que lo haga superior a otro por naturaleza, como, por ejemplo, estar destinado por una voluntad divina a gobernar a los otros. Parece que el mecanicismo es la fórmula que aplica Hobbes contra el derecho divino y el planteamiento de la esclavitud natural.

Esta lectura la defiende especialmente Jeane Hampton. Según Hampton (1986), la tesis hobbesiana de la igualdad natural se refiere a la idea de que cualquier diferencia visible existente entre los hombres es meramente aparente porque, en el fondo, todos comparten una misma estructura físico-biológica básica, la cual está determinada, en última instancia, por las leyes mecánicas del movimiento. Otros intérpretes en el mundo de la lengua castellana comparten también esta opinión. J.M. Bermudo (1998) plantea, por ejemplo, que

[e]n coherencia con su materialismo naturalista, [Hobbes] ha eliminado toda desigualdad cualitativa en la naturaleza y entre los seres humanos. Al reducirlo

1 Digo aparentemente porque no hay un consenso entre los intérpretes acerca de si, para Hobbes, el estudio de la naturaleza humana es un apéndice de la física. Entre quienes defienden una visión fiscalista se encuentran Ryan (1970, p. 15) y Watkins (1965, p. 47). Esta lectura ha sido cuestionada por Strauss (2006) y Zarka (1997), para quienes el problema fundamental de la naturaleza humana en Hobbes no es inteligible en términos mecanicistas porque se trata del conflicto psicológico-moral entre miedo y vanagloria.

todo a materia en movimiento, todas las diferencias quedan devaluadas al derivarse de la cantidad y diversidad de formas del movimiento (Bermudo, 1998, p. 60).

Afirmaciones similares podemos hallarlas también en los trabajos de Fraga (2003, pp. 81-82) y Micieli (2002, pp. 93-94).

Las anteriores lecturas encuentran sustento textual sobre todo en el capítulo VI del *Leviatán* que trata de las mociones y movimientos y su relación con la voluntad. De acuerdo con Hobbes (2010), los movimientos se clasifican en dos tipos: por un lado, los “vitales”, los cuales hacen referencia a ciertas conductas involuntarias y automáticas del cuerpo, tales como el respirar; por otro lado, los “voluntarios”, en cuya producción está activamente involucrada la imaginación:

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman *vitales*; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación de la sangre*, el *pulso* la *respiración*, la *digestión*, la *nutrición*, la *excreción*, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales*, con otro nombre, mociones *voluntarias*, como, por ejemplo, *andar*, *hablar*, *move* uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente (Hobbes, 2010, p. 40).

Hobbes se interesa particularmente por esclarecer los movimientos voluntarios. Sostiene que estos son causados y producidos por apetitos o aversiones: los primeros nos impulsan a acercarnos a lo que nos agrada, los segundos a alejarnos de lo que nos desagrada y causa dolor. Los apetitos y aversiones se suman y se restan, según su intensidad, en un proceso denominado *deliberación*, cuyo resultado es la imposición del impulso más fuerte e intenso sobre los demás. La noción de la deliberación está directamente vinculada al determinismo defendido por Hobbes. No existe tal cosa como una libertad de la voluntad, sino solamente una libertad del hombre, y esta consiste en que lo que los sujetos hacen o dejan de hacer está determinado causalmente por el último impulso de la deliberación. El hombre puede hacer lo que quiere, pero nunca querer lo que quiere.

En este contexto aparecen dos afirmaciones que sustentan las interpretaciones de Hampton y Bermudo, entre otros. La primera señala que “la naturaleza impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural” (Hobbes, 2010, p. 41); la segunda: “la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones” (Hobbes, 2010, p. 50). Juntando estas dos ideas llegaríamos a la conclusión de que los planteamientos que se oponen a la igualdad natural, tales

como el derecho divino o la esclavitud por naturaleza,² se chocan con la verdad del mecanicismo, impuesta por la propia naturaleza.

Ahora bien, considero que esta fundamentación de la igualdad en el mecanicismo tiene dos dificultades que abordar. La primera, de orden exegético: el capítulo VI del *Leviatán* no tiene como objeto la igualdad. Esta no aparece enunciada sino hasta el capítulo XIII, que describe el estado de naturaleza y lo hace, de forma mucho más específica, en el puesto noveno del listado de las leyes naturales del capítulo XV. El tema del capítulo VI no es entonces la igualdad, sino la problematización de la libertad de la voluntad. Por libertad de la voluntad debe entenderse la capacidad que tenemos de tomar decisiones sin la mediación o influencia de un impulso interno o externo. Sin embargo, la voluntad no tiene esa capacidad porque nadie puede producir a voluntad sus propios deseos. Por ello, Hobbes (2010) habla del “acto de querer” y niega la existencia de una “facultad de querer”:

En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer. [...] Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación (Hobbes, 2010, p. 48).

La segunda dificultad es de orden teórico y argumentativo: incluso si aceptamos la premisa de que el movimiento es lo que hace iguales a los hombres por la naturaleza, de esta premisa no se sigue claramente la negación de la existencia de jerarquías naturales entre los seres humanos. Puesto en otras palabras: un planteamiento que afirma la existencia de jerarquías naturales, y que apunta con ello a justificar la esclavitud como una relación natural que se da entre unos hombres destinados por la naturaleza al mando y otros destinados a la obediencia, no es necesariamente incompatible con una concepción mecanicista de la naturaleza humana que reduce la vida biológica y psicológica del individuo a la realidad cuantitativa del movimiento. Si es posible que el planteamiento mecanicista y la existencia de jerarquías naturales sean ambas verdaderas, la igualdad natural no puede tener un fundamento mecanicista: no cumpliría con el criterio esencial de una idea de la igualdad como una cuestión de hecho, a saber, que pueda mostrar que la proposición de las jerarquías naturales es falsa desde un punto de vista descriptivo. Veamos.

2 Hay una discusión en la literatura acerca de si Hobbes defendió o no la esclavitud. Por ejemplo, Zicari (2022) plantea, en contravía frente a muchos intérpretes, que la discusión en el capítulo XX del *Leviatán* acerca del gobierno por adquisición o conquista supone una defensa de la esclavitud, así Hobbes hable textualmente de servidumbre y se esfuerce por distinguirla de la esclavitud. La diferencia estaría en que la esclavitud supone una situación de cautiverio en la que no hay ningún pacto y, por tanto, ninguna obligación de respetar la vida y la propiedad del amo, mientras que el siervo entrega su libertad y su cuerpo a cambio de cierta protección por parte del vencedor, con lo cual la obligación reemplaza la cadena física (Zicari, 2022, p. 167). Independientemente de si el estatus jurídico del siervo es equiparable o no en la práctica a la esclavitud, lo cierto es que la idea de que la servidumbre supone un pacto deja muy en claro que para Hobbes no existe la esclavitud por naturaleza.

Todo enunciado de igualdad implica una comparación. Sostener que diversos objetos son iguales entre sí significa decir que son iguales en un aspecto específico. En el caso del mecanicismo, estamos diciendo que los hombres son iguales en cuanto que masa, fuerza y movimiento. Esto equivale a plantear que no hay ningún hombre sobre la faz de la tierra que no sea, en la totalidad de aspectos de su ser, masa, fuerza y movimiento. Ahora bien, es fácil notar que esta igualación de los hombres bajo su aspecto físico-cuantitativo (magnitudes de masa, fuerza y movimiento) no es incompatible con la idea de que existen jerarquías naturales o de que la institución de la esclavitud natural es perfectamente legítima. Se puede, en efecto, igualar al amo y el esclavo bajo el aspecto físico cuantitativo sin poner en cuestión la esclavitud natural porque este tipo de igualación no tiene ninguna consecuencia moral. Tampoco la existencia de la esclavitud natural implica en punto alguno una negación de los atributos físicos y cuantitativos de los hombres: los esclavos no dejan de estar sometidos a las leyes de la causalidad mecanicista, ni dejan de tener atributos físico-cuantitativos, por el hecho de ser esclavos. Hasta puede señalarse que la institución de la esclavitud natural y su calificación moral como un agravio es invisible desde el punto de vista físico-mecánico: este punto de vista solo observa relaciones cuantitativas de fuerza, masa y movimiento entre el amo y el esclavo, exactamente las mismas relaciones que observaría entre dos hombres que se tratan y se reconocen recíprocamente como iguales por naturaleza. Esto sucede porque la igualación en términos físicos no implica una igualdad de trato. No distingue atributos o escalas de dignidad entre personas, animales y cosas. Las relaciones entre cosas y cosas, entre cosas y personas o entre personas y personas son el mismo tipo de relación desde el punto de vista físico, pero la oposición moral y política a la institución de la esclavitud requiere de establecer una distinción clara entre estos tipos de relaciones y lo que está en juego en cada una de ellas.³

Por las razones ya aducidas, el mecanicismo no es un buen candidato para fundamentar la igualdad en Hobbes. En consecuencia, la tesis de la igualdad como

3 La interpretación mecanicista de la igualdad, al no ser capaz de negar la esclavitud, es problemática para el estado de naturaleza y, por derivación, para el Estado civil. Si no somos iguales en el estado de naturaleza, se rompe cualquier posibilidad de pactar, pues el pacto precisa que haya un reconocimiento reciproco de que somos iguales para poder llegar a un acuerdo que permita el abandono de la condición de guerra. Lo cierto es que el Estado civil se sustenta en un pacto precedido de la condición de que todos somos iguales, dado que si no somos iguales no hay pacto y si no hay pacto no hay Estado civil. Aquellas interpretaciones que insistan que en el estado de naturaleza es soportable la esclavitud y que el pacto es capaz de acabar con las desigualdades, cae en un argumento problemático: asume que personas no libres deben ser capaces de pactar para ser libres. Un sin sentido. No sobra decir que el pacto que constituye al Estado civil no debe tener como finalidad la aniquilación de la libertad, pues no se derivaría de este ningún beneficio: "En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se propone o no darle muerte" (Hobbes, 2010, p. 109).

una verdad de hecho tiene serios defectos en su construcción. Si esto es así, la otra posibilidad, la noción de la igualdad como un mandato de la razón indiferente al mundo de los hechos, ganaría fuerza.

3. La lectura normativo-ficcionalista de la igualdad

Frente a los problemas descritos anteriormente en torno a la fundamentación mecanicista de la igualdad, sería más que razonable preguntarse si la teoría de Hobbes está condenada al fracaso. Una alternativa a las fundamentaciones mecanicistas podría hallarse en las lecturas deontológicas de las leyes naturales y de la obligación política defendidas por autores como Warrender (1957) o Oakeshott (2000), en lengua inglesa y Lukac (1999) o Venezia (2008), en español. De acuerdo con estas lecturas, el imperativo moral de la imparcialidad (no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti), así como la obligación política, no tienen fundamento en la psicología del interés egoísta, sino en un mandato divino (para Warrender (1957) y Oakeshott (2000)) o en una racionalidad moral (para Lukac (1999) y Venezia (2008)). El interés egoísta está, sin duda, presente en los seres humanos, y Hobbes se esfuerza ciertamente por hacer compatibles los mandatos morales con nuestra psicología, pero eso no quiere decir que esta última, como cuestión de hecho, sea su fundamento. Y aunque las referencias explícitas de estos autores a la noción de la igualdad sean más bien escasas, se puede inferir perfectamente de su lectura que debemos asumir la igualdad, no porque esta sea una verdad de hecho de la naturaleza, sino porque es un mandato bien sea divino o de la razón.

Esta alternativa se antoja muy razonable frente a la opción mecanicista, pero parece atrapada en un círculo vicioso. En efecto, no es difícil argumentar que todas las leyes de la naturaleza consisten, en última instancia, en afirmaciones diferenciadas del precepto de la igualdad (Zicari, 2017, p. 74). La ley que condensa todas las leyes de la naturaleza consiste en el mandato del Evangelio “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”, la segunda ley nos insta a la reciprocidad (debo renunciar a mi derecho natural solo si los demás lo hacen) y la tercera niega la existencia de privilegios porque no puedo atribuirme un derecho sin dárselo también a los demás. También podría argumentarse que asumir la igualdad es un presupuesto necesario para que la primera ley de la naturaleza tenga sentido: los seres humanos están obligados a buscar la paz en conjunto *porque* ninguno es lo suficientemente fuerte o desigual frente a los demás como para sobrevivir por sí mismo (Kidder, 1983, p. 184). Si lo anterior es correcto, el círculo que se acusa acá es que la igualdad es un mandato de la razón; pero, al mismo tiempo, debido a que todas las leyes de la naturaleza no son sino transcripciones de la igualdad en distintos sentidos, parece como si la existencia de algo así como un conjunto de mandatos de la razón o leyes de la naturaleza tuviese sentido, porque partimos de

la igualdad. ¿La igualdad es un mandato de la razón o los mandatos de la razón se basan, más bien, en el supuesto de la igualdad?

Aunque no aborde la circularidad referida en la argumentación hobbesiana, el trabajo de Julián Zícaro (2017) ofrecería una solución creativa. Se trata de la sugerencia de que la igualdad en Hobbes funciona según la consideración del *como si* (*Als-ob Betrachtung*). La igualdad no tiene una justificación empírica o fáctica, sino que se asume como un supuesto inicial, del cual no se tiene una prueba certera, ya que su función en la teoría se determina, no por su fundamento, sino por sus consecuencias fructíferas. De acuerdo con esta interpretación, todos los comentarios de orden fáctico y empírico que ofrece Hobbes respecto de la noción de igualdad no tienen la pretensión de justificarla o fundamentarla, sino solo de demostrar que las desigualdades naturales, si bien existen, no son lo suficientemente fuertes para construir un orden social que garantice la convivencia y asigne a cada cual un lugar en el mundo social (Zícaro, 2017, p. 75).⁴ Por esta razón, aunque parezca anacrónico, podemos interpretar a Hobbes como un discípulo de Hans Vaihinger (1922), el precursor de la filosofía del *como si*.

El punto de partida de esta filosofía consiste en tomar una ficción, que no solo no es real, sino que puede ser incluso autocontradicatoria, y asumir como si se tratara de un postulado real. Estas ficciones son presupuestos necesarios para el desarrollo de nuestro conocimiento o para la evaluación normativa de las acciones. Por ello, las ficciones *como si* deben ser evaluadas según sus consecuencias porque con ellas podemos abrir el ámbito y la esfera de lo pensable. Si bien sabemos que estas ficciones no pueden tener ninguna pretensión de objetividad por sí mismas, sabemos también que la objetividad es solo posible gracias a ellas. El ejemplo predilecto de una ficción del *como si* sería, según Vaihinger (1922, p. 24), la doctrina kantiana de la cosa en sí. Es sabido que una de las conclusiones de la epistemología de Kant es que solo tenemos conocimiento de los fenómenos y no de las cosas en sí de forma directa. Sin embargo, debemos pensar que estos fenómenos son apariencias de algo que está detrás de ellos. De acuerdo con una interpretación basada en la consideración del *como si*, el postulado del objeto trascendental y de la cosa en sí sería una ficción. No solo no es real: *realidad* como categoría significa, para Kant (2006), que algo es percibido por los sentidos en el espacio y el tiempo, lo que no podemos atribuirle a la cosa en sí (p. 116, B110). La ficción de la cosa en sí es, además, autocontradicatoria: para pensar que los fenómenos son apariencias de objetos que subyacen detrás de ellos, tengo que pensar la cosa en sí como causa y el fenómeno como efecto, es decir, aplicar la categoría de la causalidad al reino nouménico, lo que sería imposible según los estándares epistemológicos del propio Kant. Esta contradicción no es una

4 Más adelante veremos si la idea de que la desigualdad no es lo suficientemente fuerte para que cada uno se valga por sí mismo para sobrevivir constituye o no una afirmación fáctica de la igualdad natural.

inconsistencia o una laguna del sistema kantiano, sino que reflejaría la necesidad de la razón de presuponer ficciones como punto de partida de toda objetividad posible y pensable.⁵

Respecto de la lectura de Hobbes, tal y como la defiende Zícaro (2017), *la consideración del como si* se aplicaría a la igualdad porque la razón establece o presupone la igualdad como punto de partida de cualquier teoría cuyo interés sea fundamentar la obligación política en el consentimiento. Esta teoría describe cómo los individuos tienen que asumir la igualdad para salir del estado de naturaleza y poder fundar un orden social basado en su propio consentimiento. Zícaro apela permanentemente a la letra de la novena ley de la naturaleza, la cual indica que: “si la naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales” (Hobbes, 2010, p. 126). Acá importa poco lo que la naturaleza nos indique en el mundo de los hechos. La igualdad se asume como un presupuesto por sus consecuencias, porque nos permite pensar un orden político basado en el consentimiento de los individuos, y no por su justificación. Esta interpretación invierte entonces la idea común que se tiene sobre Hobbes, según la cual la igualdad es natural y la desigualdad artificial (Bobbio, 1991, p. 107). Se trataría, más bien, de pensar lo contrario: la igualdad es una ficción necesaria, así la desigualdad sea real y natural.

Sin embargo, a mi juicio, esta propuesta, más allá de su originalidad, suscita algunos problemas. Una interpretación de Hobbes siguiendo la consideración del *como si* ignora un punto esencial de su filosofía: no basta con mostrar que una ley natural es un mandato de la razón, sino que hay que dar cuenta de sus condiciones de aplicación y obediencia. Un mandato es solo tal cosa si es, en efecto, cumplible y aplicable. Es tan así, que una de las excepciones de la regla de obedecer al soberano es cuando este da una orden que es imposible, bien por su naturaleza contradictoria o bien porque viola las leyes de la física o la biología instintiva del ser humano al obligar a alguien a matarse o mutilarse (Hobbes, 2010, pp. 177-178). Por esto, la reflexión sobre las condiciones empíricas de aplicación y obediencia no es, como sugieren las lecturas ficcionalistas, un anexo indiferente y accidental sobre la psicología egoísta, del cual podría prescindirse, sino que es una reflexión acerca de una de las condiciones que debe cumplir un mandato para ser un mandato. De igual modo, si Hobbes hubiese pensado la igualdad como una *ficción*, no se habría tomado el tiempo de mostrar que los mandatos de la ley natural son aplicables en el mundo real bajo ciertas condiciones. Las ficciones, según la *Als-ob Philosophie*, contradicen explícitamente el mundo, y no tienen ningún problema con ello, pero la noción hobbesiana de mandato tiene que asegurarse un mínimo de conexión con el

5 Véase para esto, en más detalle, la propia exposición de Vaihinger (1922, pp. 44-45) y los comentarios de Albrecht (2020, p. 70), Salomon (1919, p. 229) y Bouriau (2016, p. 79).

mundo real para que sea aplicable; debe tener un asidero fáctico, así sea mínimo. Vemos así que el postulado de que debemos reconocernos como iguales debe tener una referencia al mundo real: este tiene que estar hecho de tal modo que la idea de la igualdad entre los hombres sea pensable y pueda aplicarse en él.

Para Hobbes (2010), las leyes de la naturaleza son mandatos provenientes de la razón que ordenan a los individuos omitir todas las acciones que pongan en riesgo su vida o que los prive de los medios para conservarla (Hobbes, 2010, p. 106).⁶ La primera ley de la naturaleza impone, en consecuencia, el deber de tender hacia la paz: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes, 2010, p. 106). La segunda nos insta a conservar nuestra vida por medio de un pacto en el que, si los otros también consienten, cedemos nuestro derecho natural (Hobbes, 2010, p. 107). Como ya se mencionó más arriba, Hobbes resume sus diecinueve leyes de la naturaleza en la máxima de no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti:

Acaso pueda parecer lo que sigue una deducción excesivamente sutil de las leyes de naturaleza, para que todos se percaten de ella; pero como la mayor parte de los hombres están demasiado ocupados en buscar el sustento, y el resto son demasiado negligentes para comprender, precisa hacer inexcusable e inteligible a todos los hombres, incluso a los menos capaces, que son factores de una misma suma; lo cual puede expresarse diciendo: No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti (Hobbes, 2010, p. 129).

Hobbes afirma explícitamente que las leyes de la naturaleza y la máxima que las resume son obligatorias

in foro interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas, en cambio, no siempre obligan in foro externo, es decir, *en cuanto su aplicación*. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza (Hobbes, 2010, p. 129; énfasis añadido).

En la cita es patente la preocupación de Hobbes por las condiciones de aplicación de las leyes de la naturaleza. Sin una reflexión sobre las condiciones de aplicación, no podemos asegurar que los mandatos de la razón obligan in foro externo.

6 No me interesa entrar en el debate acerca de la naturaleza conceptual de este mandato, es decir, si a su base encontramos un mandato divino, una racionalidad prudencial o una racionalidad moral. En cualquiera de estos casos, quedará claro que pertenece esencialmente al concepto de mandato una reflexión sobre sus condiciones fácticas de aplicación, de donde se sigue que la igualdad no puede ser una ficción *Als ob*.

Ahora bien, no es descabellado sostener que la descripción que hace Hobbes del estado de naturaleza, así sea hipotética y contrafáctica porque no se refiere a ninguna época primitiva de la historia de la humanidad sino a lo que sucedería si no hay Estado, constituye justamente esa reflexión sobre las condiciones de aplicación de la ley natural. Como lo ha sugerido Carl Schmitt (1968) en *La Dictadura*, Hobbes es consciente de la problemática jurídica de la aplicación porque su tesis es que en el estado de naturaleza no son aplicables las leyes de naturaleza. En efecto, la máxima que resume todas las leyes naturales (no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti) no puede aplicarse en un estado donde reina la incertidumbre jurídica y no puede establecerse una distinción clara entre defensa y ataque.

Sobre esta indistinción entre defensa y ataque dice Hobbes (2010):

[N]ingún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún poder sea capaz de amenazarlo [...] Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también (Hobbes, 2010, p. 101).

Que la indistinción entre ataque y defensa viola la máxima que resume todas las leyes de la naturaleza (no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti) es más que claro dado que nadie quiere ser atacado sin ninguna razón, es decir, sin haber atacado previamente. No solo porque “un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre” (Hobbes, 2010, p. 101), sino porque ese tipo de agresiones sin razón previa son percibidas como una afrenta y como violencia gratuita. Pero el problema es que en el estado de naturaleza ningún individuo puede esperar a que el otro ataque para responder en segunda instancia. Para el individuo, el ataque preventivo o la anticipación “no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación y es generalmente permitido” (Hobbes, 2010, p. 101). Las leyes naturales obligan, siempre y cuando su intento de cumplirlas no implica para el individuo el sacrificio de su propia vida. De hecho, es la propia ley natural la que me manda omitir aquellas acciones que pongan en riesgo mi vida y su conservación. En conclusión, en el estado de naturaleza la ley natural está envuelta en una contradicción: ella me obliga a no cumplirla, pues seguirla al pie de la letra implica para mí arriesgar mi vida, es decir, violar la ley natural. Los sujetos no tienen entonces la obligación de seguir las leyes si los demás no están prestos a cumplirlas (Hobbes, 1999, p. 40).

Solo bajo ciertas condiciones fácticas un mandato es un mandato. En ausencia de esas condiciones, como sucede en el estado de naturaleza, el mandato o la ley natural es autocontradicitoria. Por esta razón, las leyes naturales no pueden ser una ficción separada de la experiencia. Para que el mandato deje de ser autocontradicitorio y sea,

por tanto, exigible a los individuos in foro externo, es decir, en la conducta efectiva que lo aplica, tienen que darse unas condiciones fácticas. Estas condiciones fácticas consisten en ver en los demás una inclinación visible hacia la paz: “hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra” (Hobbes, 1999, p. 23). Esta inclinación es un elemento visible, fáctico y circunstancial y hace parte del carácter exigible del mandato. La inclinación hacia la paz, por tanto, no puede ser asumida como un *como si* o como una ficción porque es una condición para que la ley natural, incluida dentro de ella la novena ley que concierne a la igualdad, sea aplicable. Mientras la distinción entre ataque y defensa no pueda establecerse claramente, no puedo aplicar la ley del Evangelio: no puedo tratar a los demás como me gustaría que me trataran a mí. No puedo tampoco comportarme como si reconociese a los demás como iguales porque, al atacar al otro como forma de defensa, el otro verá en mí alguien que lo ataca sin razón y, en esa medida, verá en mí alguien que no lo trata como un igual porque viola el principio de la reciprocidad en los actos.

Parece aquí que la teoría de Hobbes estuviese atrapada en un círculo: para salir del estado de naturaleza tengo que obedecer la ley de naturaleza, pero esta es inaplicable en el estado de naturaleza. El reconocimiento de esta circularidad no es nuevo y siempre ha sido una ardua discusión en los especialistas. Sin embargo, la teoría del pacto supone que el círculo debe poder romperse en algún punto; hay un momento donde la inclinación hacia la paz es más o menos visible en todos los miembros del estado de naturaleza, de modo que estos acceden a pactar. La ruptura del círculo no puede ser, como podría asumirlo una lectura ficcionalista, que presuponemos que todos somos iguales, independientemente de las cuestiones de hecho. Justamente, como he venido diciendo, las condiciones fácticas para aplicar el precepto del trato recíproco (la ley del Evangelio) no están dadas en el estado de naturaleza. Frente a este círculo, en el que necesitamos pactar, pero las condiciones para pactar no están dadas, Hobbes (2010) dice que el hombre tiene una “cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón” (p. 104). La razón es la razón prudencial, que supone que el fin supremo de toda vida individual humana es la autoconservación; no solo en el sentido simple de que los individuos buscan extender su vida biológica en el tiempo (pues existen los suicidas), sino en el sentido más profundo de que todo individuo quiere conservar el control sobre su propio cuerpo, así sea para quitarse la vida, y no caer bajo el poder o cautiverio de otro.

En lo que concierne a las pasiones, es el miedo, específicamente el miedo a una muerte violenta a manos de otro(s), lo que rompe el círculo y produce una inclinación simultánea hacia la paz en casi todos los sujetos. El miedo no solo es un elemento fáctico porque es una pasión, sino porque es miedo frente a algo real. Ese miedo nos motiva a tratar a los otros como iguales y, en suma, a respetar todas las leyes de naturaleza, ya que, como anota Strauss (2006, p. 41), es la pasión convergente

con la razón natural. Los hombres que pactan la salida del estado de naturaleza son los que se reconocen como iguales en su miedo a la muerte violenta a manos de otro(s). Se temen mutuamente y por eso se reconocen mutuamente como iguales, pero solo se temen mutuamente si hay *razones de hecho* para temer. Esto implica un reconocimiento de la igualdad en el doble sentido del término: el sentido reivindicado por la lectura fáctica, según el cual reconocimiento significa reconocer una verdad de hecho; pero también el sentido reivindicado por la lectura normativa, en el que reconocer equivale a aceptar y tratar al otro como un igual. En el siguiente apartado quiero entonces reivindicar la lectura clásica de la igualdad como igual vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otro(s), mostrando, sin embargo, que puede recoger algunas de las inquietudes y apuntes de la lectura normativo-ficcional de la igualdad.

4. Doble carácter de la igualdad: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional

Tanto en los *Elementos* (Hobbes, 2005, pp. 170-175), como en *De Cive* (Hobbes, 1999 pp. 23-24) y *Leviatán* (Hobbes, 2000, pp. 100-105), encontramos afirmaciones que vinculan la igualdad natural con la igual posibilidad que tiene cualquiera de matar a cualquiera.⁷ Leemos en *De Cive*:

Y si reparamos en los hombres maduros y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano [...]; y lo fácil que es incluso para el más débil matar al más fuerte, no hay razón para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Iguales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto, los hombres son por naturaleza iguales entre sí (Hobbes, 1999, p. 17).

7 El “cualquiera” que utilizo acá es neutral en términos de género: incluye a hombres, mujeres y seres humanos de cualquier género. Independientemente de su género, cualquiera puede asesinar a cualquiera. En este sentido, estoy de acuerdo con las conclusiones de Gabriella Slomp (1994) frente a la relación entre Hobbes y el problema de la igualdad de género. Sin embargo, aunque comarto su inquietud por la igualdad de género, no sigo su exposición acerca de la igualdad natural en Hobbes porque divide el argumento en distintas nociones de la igualdad: peligrosidad, vulnerabilidad e igualdad de derechos en el estado de naturaleza. Como intentaré mostrar, no hay una diferencia sustancial entre estas tres nociones porque la peligrosidad, el hecho de que cualquiera es igualmente peligroso para cualquiera por su capacidad de asesinar al otro, conduce a la vulnerabilidad y, con ello, a la igualdad de derechos: debido a que cualquiera puede asesinar a cualquiera, todos son igualmente vulnerables y nadie puede, por tanto, atribuirse un derecho que los demás no puedan reclamar. Debo aclarar que la idea de que “cualquiera puede matar a cualquiera” no se refiere a que cada individuo, tomado por separado, tenga las mismas capacidades de matar a otro individuo, pues el enunciado no compara capacidades individuales de desempeño en combates violentos persona por persona, sino que señala la igual vulnerabilidad de los individuos frente a la probabilidad de morir violentamente a manos de otro(s): el “cualquiera” no solo es de género, sino también de número indefinido. Sobre este punto vuelvo más adelante.

Y en *Leviatán*:

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra (Hobbes, 2010, p. 100).

A pesar de algunas diferencias textuales, podemos reunir las dos citas en un mismo argumento. Las desigualdades naturales, entendidas como desigualdades de capacidades (fuerza, inteligencia, etc.), no solo existen, sino que son *evidentes*. No todos tenemos los mismos talentos ni somos capaces de hacer las mismas cosas; de ahí viene la singularidad del individuo humano. Este matiz es importante porque si Hobbes no reconociera esa diferencia y diversidad natural, entraría en contradicción con su concepción conflictiva del estado de naturaleza y de la naturaleza humana: sin esa diferencia y diversidad natural la coexistencia humana sería puro consenso sin necesidad de la mediación del Estado porque no habría diferencias entre gustos, opiniones y pasiones. Sin embargo, “si se considera en conjunto”, la desigualdad no puede fundamentar que alguien reclame un beneficio o derecho para sí mismo negándose al otro.

En suma: hay desigualdad entre los hombres, pero no la suficiente desigualdad como para poner en cuestión el precepto del trato recíproco. Podríamos expresar esta idea con otra equivalente: existe la desigualdad, hay individuos mejores que otros para ciertas tareas u oficios, pero no existe tanta desigualdad como para que haya jerarquías naturales. Acá entra la igualdad de vulnerabilidad frente a la igual posibilidad de una muerte violenta a manos de otros: los hombres son ciertamente desiguales, pero no hasta el punto de que ninguno pueda escapar a la *posibilidad* de la muerte violenta a manos de otro(s). El hecho de que ninguno puede escapar a dicha posibilidad (y solamente ese hecho) es lo que hace iguales a los hombres desde un punto de vista fáctico.

Podemos considerar algunos problemas que los defensores de la igualdad normativa y ficcional han señalado frente a este argumento.⁸ Se ha aducido, por ejemplo, que existen diferencias biológicas notables entre distintos miembros de la especie que invalidan la idea de la igualdad de la vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otro. El caso límite de estas diferencias biológicas es la distancia

8 En este punto sigo en algunas líneas esenciales la exposición de Kidder (1983) y Hoekstra (2013).

abismal que existe entre un bebé y un adulto sano mental y físicamente. Nadie dudaría de que para el primero es imposible matar al segundo ni nadie describiría su encuentro violento como una lucha a muerte. Habría también otros casos que no son el caso límite, como el encuentro entre un niño pequeño y un adulto o entre este y un anciano cuadripléjico, en los que podríamos seguir diciendo que la posibilidad de morir está desigualmente distribuida entre los individuos. El argumento hobbesiano sería entonces débil porque estaría basado en una tautología: se aplicaría a personas con condiciones biológicas similares, es decir, a personas cuyas capacidades, si bien son diferentes biológicamente, se anulan mutuamente entre sí de cara a la lucha a muerte, de forma que una persona tiene fuerza, pero le falta ingenio, y a la otra le sobra el ingenio, pero le falta la fuerza, etc. Hay, ciertamente, personas que comparten esta condición de anulación recíproca de sus capacidades diferentes de cara al combate mortal, pero esto no es el caso para todos los miembros de la especie. Si esto es cierto, la igualdad fáctica hobbesiana no es más que una trivialidad: iguales son los que *ya* son iguales en términos biológicos, pero eso no equivale a decir que todos los miembros de la especie lo sean, y esto último es lo que exige la ley natural porque habla de hombres o seres humanos en general *qua* miembros de la especie.

Pero estas objeciones pueden relativizarse si entendemos el alcance del argumento hobbesiano. Podemos aceptar perfectamente el hecho de que, en ciertos encuentros violentos y combates a muerte, la distribución de la probabilidad de morir es desigual o absolutamente desigual debido a ciertas capacidades o condiciones biológicas. El postulado de la igual vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otros no necesita asumir que, en todos los combates, la distribución de la probabilidad de morir entre los individuos es igual o casi igual. Solo necesita demostrar que el hecho de que un individuo haya salido victorioso de numerosos combates a muerte no implica que la probabilidad de morir violentamente a manos de otro(s) se anule o se vea progresivamente disminuida. Aunque sería más que razonable asumir que, a medida que un individuo gana combates a muerte, aumenta su habilidad de lucha y supervivencia, en el estado de naturaleza este aumento de la capacidad de lucha no se traduce en una eliminación o disminución de la probabilidad de morir violentamente a manos de otros.

En efecto, el aumento de capacidades y habilidades por parte de un individuo se traduce en mayores posibilidades de victoria solo si, como sucede en el mundo de los deportes, los encuentros y combates son relativamente similares en cuanto a su estructura y modalidad, pero tal similitud solo podría ser garantizada por un conjunto de reglas que definan, por ejemplo, el número de participantes y el tipo de acciones que pueden esperarse del oponente. Es obvio que tales reglas no están presentes en el estado de naturaleza. Por este motivo, las modalidades y estructuras de los enfrentamientos violentos son virtualmente infinitas en el estado de naturaleza y

nadie puede preciarse de haber adquirido, a través de la práctica y la experiencia, todas las capacidades para enfrentarse a un número indefinido de personas en un número igual e indefinido de situaciones violentas. En conclusión, la posibilidad de morir a manos de otro(s) sigue siendo latente independientemente de los resultados de los encuentros violentos anteriores.

En este sentido, el punto del argumento de Hobbes no es que, *comparados individualmente*, los seres humanos tengan las mismas posibilidades de matar o morir. Desde una comparación individual, que sopesa las capacidades de matar individuo por individuo, el resultado bien puede ser una gran desigualdad natural; la tesis de Hobbes sería falsa y nos veríamos obligados a buscar otra fundamentación de la igualdad como asumen los defensores de la igualdad normativa y ficcional. Pero la suposición de que la comparación entre capacidades de matar o de morir es individual no es compatible con el escenario hipotético del estado de naturaleza. Allí pueden darse luchas individuales a muerte, pero también es perfectamente plausible que el más débil mate al más fuerte “confederándose con otro que se halle en el mismo peligro” (Hobbes, 2010, p. 100). Diez o cincuenta individuos débiles podrían, motivados por el miedo, derrotar al más fuerte y astuto en los combates a muerte con una buena estrategia. Pero ni la alianza entre los débiles, ni la alianza entre el fuerte y otros individuos garantiza la supervivencia, ya que toda alianza incluye la posibilidad de la traición si no ha habido una cesión del derecho natural. Esto sucede, justamente, porque no hay reglas que hagan previsible la estructura de los encuentros violentos, y, sin esa estructura previsible, no hay una conexión necesaria entre la posesión de ciertas capacidades por parte de un individuo y el desenlace favorable del combate a muerte.⁹

La igualdad es entonces, como habíamos dicho, una igualdad de incertidumbre frente a la posibilidad de muerte violenta a manos de otro(s), y el otro que puede acabar violentamente con mi vida no es un individuo concreto, sino siempre un número indefinido. De ahí que somos iguales en la medida en que “no somos capaces ni de esperar de los otros la seguridad ni de proporcionárnosla nosotros mismos” (Hobbes, 1999, p. 17). Nadie, ni el más fuerte, puede valerse solo de sí mismo para lograr la autoconservación. Somos iguales en virtud de nuestra igual vulnerabilidad a morir violentamente a manos de otro(s). En el resto de las cosas podemos ser bastante desiguales, incluso en nuestra capacidad de ganar combates individuales a muerte estructurados bajo una cierta modalidad como una lucha a golpes o un duelo de pistoleros.

9 Este es precisamente el motivo por el que Hobbes (1999) concluye en *De Cive* que, de una guerra perpetua, no puede resultar ninguna parte victoriosa: “Fácilmente se deduce lo poco idónea que es la guerra perpetua para la conservación tanto del género humano como de cada hombre. Ahora bien, es perpetuo por su misma naturaleza lo que, por la igualdad de los combatientes, no puede terminar con ninguna victoria; ya que a los vencedores les acecha siempre el peligro, de tal forma que habría que tener por milagro el que alguno, por muy fuerte que fuera, muriera en avanzada vejez” (Hobbes, 1999, p. 20).

Debemos recalcar que esta igualdad en la vulnerabilidad, si bien admite ciertas desigualdades, también la desigualdad de matar o morir en términos de una comparación individuo por individuo, es suficiente para negar las jerarquías naturales. Dada la igual vulnerabilidad, es decir, la incapacidad que tiene cualquier miembro de la especie para asegurar su supervivencia por sí mismo o por medio de alianzas inestables que no involucran la cesión del derecho natural y están por ello sujetas a la traición, la afirmación de que yo tengo un poder sobre los otros que ellos no podrían tener sobre mí es falsa. Es perfectamente plausible decir que no hay jerarquías naturales porque todos somos iguales de vulnerables frente a una muerte violenta.

Ahora bien, hay que anotar que la negación de las jerarquías naturales es el *contenido esencial* de un enunciado filosófico-político que afirma la igualdad natural entre los hombres; que el enunciado admita otro tipo de desigualdades como obra de la naturaleza no quiere decir que con él se afirme la desigualdad natural. Esto solo sería el caso si se acepta que esas desigualdades son lo suficientemente amplias para constituir jerarquías naturales, pero eso no es lo que Hobbes está diciendo. De cierta forma, uno de los malentendidos en la literatura consiste en pensar que, si Hobbes reconoce que existen ciertas desigualdades naturales entre los individuos, entonces no está afirmando la igualdad natural o su argumento es especialmente problemático. El malentendido se aclara cuando comprendemos que desde el punto de vista jurídico y político (que es el que nos interesa a todos los lectores de Hobbes) *igualdad natural* significa simplemente ausencia de jerarquías naturales.

Habiendo hecho esta claridad frente al alcance real del argumento hobbesiano de la igualdad como un enunciado de hecho, podemos revelar un punto ciego en las tesis que defienden el carácter ficcional y normativo de la igualdad. Estas posturas afirman, por ejemplo, que “el orden artificial debe nacer necesariamente con el presupuesto de la igualdad, aunque éste no haya sido probado o justificado, ya que si no toda apuesta por la paz se volvería imposible” (Zicari, 2017, p. 73). También que: “No se trata tanto de que seamos iguales porque podemos destruirnos unos a otros si nos vemos inclinados a ello, sino más bien de que debemos reconocernos como iguales porque, de lo contrario, nos veremos inclinados a destruirnos unos a otros” (Hoekstra, 2013, p. 77). Como se dijo anteriormente, las lecturas ficcionalistas de la igualdad asumen que se trata de un presupuesto necesario que los hombres deben asumir, independientemente de las cuestiones de hecho, para que sea posible la paz. La lectura ficcionalista de la igualdad se ha criticado porque plantearía que la igualdad es una suerte de mentira, o mito noble, necesaria para la paz y la convivencia. Lo cual debilitaría las posturas de Hobbes, porque siempre habría buenas razones para aceptar otras mentiras nobles que tenemos que asumir para la convivencia (por ejemplo, el mito de los tipos de alma desiguales en la *República* de Platón) (Nerney, 1986).

No quiero asumir esta crítica porque, entre otras cosas, los defensores de la lectura ficcionalista no dicen, necesariamente, que la igualdad sea una mentira noble; plantean, más bien, que es un supuesto que debemos asumir, independientemente de las cuestiones de hecho, si queremos sobrevivir. La igualdad no es para esta lectura ficcionalista una cuestión de hecho, ni una noble mentira, porque es un eslabón necesario del argumento prudencial hobbesiano que parte de la autoconservación y termina en el pacto de constitución del Estado.

Pero justo en este punto se devela la debilidad de la lectura ficcionalista. La tesis de que los individuos están obligados a asumir la igualdad como un presupuesto ficticio porque *solo así lograrán la paz y la convivencia, solo es cierta si se asumen ciertas verdades de hecho*; por ejemplo, que los hombres solo pueden sobrevivir y tener una vida buena y cómoda en una situación de paz y que son lo suficientemente vulnerables como para no poder asegurar su autoconservación por sí mismos. Esto significa, en última instancia, asumir la verdad de hecho de que son iguales por naturaleza en cuanto que son igualmente vulnerables a la posibilidad de una muerte violenta a manos de otro(s). Si los hombres fuesen desigualmente vulnerables frente a la muerte violenta, por ejemplo, si fuesen inmortales, no tendrían necesidad de buscar la paz ni de asumir la igualdad para autoconservarse. Desde las lecturas ficcionalistas se nos dice que “no debe importar si existen formas de desigualdad naturales: éstas deben hacerse a un lado ya que no alcanzan para garantizar la paz: *dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta*, la igualdad debe tomarse como punto de partida” (Zicari, 2017, p. 74). ¿No significan estas afirmaciones simplemente que “*dado que* todos somos iguales en ese aspecto, debemos asumir la igualdad como punto de partida? ¿Qué tan indiferente es al mundo de los hechos una “consideración del como si” que parte de una premisa fáctica (“*dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta*”) para arribar a una conclusión ficcional?

Pero si la lectura ficcional no puede dejar de apelar a ciertas cuestiones de hecho, no deja de ser cierto por ello que una lectura fáctica de la igualdad en Hobbes como la que estoy defendiendo acá tenga que conceder algunas cosas a la posición ficcionalista. El que los hombres son iguales por naturaleza porque son igualmente vulnerables a la posibilidad de la muerte violenta es ciertamente una verdad de hecho, no un supuesto ficcional que tenemos que asumir para llegar a la paz, pues anhelamos la paz precisamente *debido a la vulnerabilidad* (“*dado que...*”). No es, sin embargo, una verdad inmediata o autoevidente. Y, esto es lo más importante, no lo es para los individuos en el estado de naturaleza. Primero, porque, como vimos, Hobbes reconoce que las desigualdades en capacidades pueden ser “evidentes”. Segundo, porque un individuo que haya salido victorioso de distintas luchas a muerte podría asumir para sí mismo un estatus de superioridad natural. Tercero, porque la vanagloria y la imaginación llevan a hacerse a los hombres ideas falsas acerca de sí mismos y de su propia superioridad.

En este sentido, la lectura ficcionalista sigue teniendo razón cuando afirma que la novena ley de naturaleza nos exige, para acabar con el orgullo, en cierto modo, ir en contra de los hechos

del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales (Hobbes, 2010, pp. 126-127).

Solo hace falta definir qué quiere decir acá “en cierto modo” ir en contra de los hechos. Esta ley de la naturaleza no va contra los hechos en el sentido de que ignore o contrarie el enunciado fáctico de que somos iguales por naturaleza en cuanto igualmente vulnerables a la muerte violenta. Cuando Hobbes (2010) comienza el párrafo del capítulo XV, que expone la novena ley nos dice: “la cuestión relativa a cuál es el mejor hombre no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, ya que en ella, como anteriormente hemos manifestado, todos los hombres son iguales” (Hobbes, 2010, p. 126). Es claro, entonces, que la consideración de esta novena ley parte de la igualdad fáctica de la naturaleza. El problema que surge acá es que, si bien la igualdad fáctica de la naturaleza como vulnerabilidad frente a la muerte violenta niega las jerarquías naturales, no pone en cuestión ciertas desigualdades existentes y “evidentes” que, entre seres pertrechados con imaginación y la pasión de la vanagloria, pueden dar lugar al orgullo y, con ello, al conflicto que impide alcanzar las condiciones de paz en el estado de naturaleza, o las destruye cuando la sociedad civil ha sido instituida mediante pacto. En este orden de ideas, la novena ley nos ordena comportarnos como si esas desigualdades no existieran, es decir, no ser orgullosos y no vanagloriarnos frente a los demás por esas desigualdades existentes y resultantes de la naturaleza.

Lo anterior no significa, sin embargo, que el concepto de la igualdad en Hobbes sea *entera o completamente ficcional*. Significa solamente que, teniendo un *fundamento fáctico* en una descripción de cómo son los seres humanos, guarda un aspecto *parcial o relativo* ficcional en lo que se refiere a algunas desigualdades existentes que, si bien nunca son lo suficientemente fuertes como para hablar de jerarquías naturales, sí pueden desatar el orgullo y el conflicto cuando hablamos de seres vanagloriosos que tienen imaginación.

5. Conclusión

En definitiva, la igualdad, uno de los principios rectores en el que descansan las teorías de los Estados modernos como el hobbesiano, no es un hecho natural que parte de la premisa de que los hombres comparten una estructura físico-biológica básica, pues de esta concepción no se sigue el postulado de la negación de la esclavitud, el cual es

angular en la teoría hobbesiana para posibilitar el pacto que da paso al Estado civil. Por otro lado, la igualdad como mera ficción que renuncia a sus circunstancias factuales no deja de ser problemática e incongruente con los postulados de Hobbes; porque no da cuenta de la necesidad apremiante que este tiene de darle asidero fáctico a las leyes de naturaleza para que no obliguen *in foro interno*, sino *in foro externo*, a saber, que puedan constituirse como una obligación para todos los hombres.

Queda claro, entonces, que la igualdad es un hecho natural que, en contraposición a las perspectivas mecanicistas, descansa en la vulnerabilidad del cuerpo y, por ello, en la posibilidad constante de enfrentarse a una muerte violenta a manos de otro(s). Sin embargo, no se puede negar que la igualdad como ficción tiene una función instrumental frente a los vanagloriosos que se niegan a reconocer los límites que pueden tener sus estrategias para mantenerse con vida.

Este debate en torno a si la igualdad es una ficción o un hecho natural no se puede tomar a la ligera, pues tiene consecuencias, no menores, para la teoría hobbesiana. A la base del consentimiento, que posibilita la transferencia del derecho de naturaleza mediante el pacto, está el reconocimiento de ser iguales. Si el otro no es un igual, el pacto es imposible, pues carecería de consentimiento. Pero, al mismo tiempo, un pacto que posibilite la esclavitud (la renuncia a la legítima capacidad de defenderse con justicia contra el agravio de otro) en el Estado civil es nulo. La armonía y la coherencia de la teoría hobbesiana se soporta, en gran medida, en el sustento conceptual de la igualdad.

Referencias

- Albrecht, Y. K. (2020). *Fiktionen en Recht*. Nomos Verlagsgesellschaft.
- Bermudo, J. M. (1998). Libertad, igualdad y justicia en Hobbes. *Ideas y Valores*, 47(108), 56-74.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Ediciones Paradigma.
- Bouriau, C. (2016). Hans Vaihingers Die Philosophie des Als-Ob: Pragmatismus oder Fiktionalismus? *Philosophia Scientiæ*, 20(1), 77-93.
<https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1156>
- Dyzenhaus, D. (2011). Austin, Hobbes, and Dicey. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 24(2), 411-430. <https://doi.org/10.1017/S0841820900005245>
- Fraga, F. A. (2003). Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿Es posible la sociedad? *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59(1), 69-88. <http://www.jstor.org/stable/40337881>
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Editorial Trotta.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Alianza Editorial.

- Hobbes, T. (2010). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Hoekstra, K. (2013). Hobbesian equality. En S. A. Lloyd (Ed.), *Hobbes today: Insights for the 21st century* (pp. 76-112). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139047388.007>
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus
- Kidder, J. (1983). Acknowledgements of equals: Hobbes's ninth law of nature. *The Philosophical Quarterly*, 33(131), 133-146. <https://doi.org/10.2307/2218740>
- Lukac, M. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Universitas.
- Micieli, C. (2002). El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt. *Tópicos*, 10, 93-120. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i10.7427>
- Nerney, G. (1986). The Hobbesian argument for human equality. *Southern Journal of Philosophy*, 24(4), 561-576. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1986.tb01590.x>
- Oakeshott, M. (2000). Introducción a Leviatán y la vida moral en la obra de Thomas Hobbes. En M. Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos* (pp. 221-300). Fondo de Cultura Económica.
- Parra, A. F. (2014). Hobbes y la paradoja del derecho. *Ciencia Política*, 9(17), 189-215.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/50149>
- Ryan, A. (1970). *The philosophy of the social sciences*. Macmillan.
- Salomon, M. (1919). Die Rechtswissenschaft und die Philosophie des Als Ob. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 13(2), 227-233. <http://www.jstor.org/stable/23683558>
- Schmitt, C. (1968). *La dictadura*. Revista de Occidente.
- Slomp, G. (1994). Hobbes and the equality of women. *Political Studies*, 42(3), 441-452.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb01687.x>
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Fondo de Cultura Económica.
- Venezia, L. (2008). El contractualismo de Thomas Hobbes: obligación moral y razones para actuar. En M. Lukac (Comp.), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (pp. 195-211). Educa.
- Vaihinger, H. (1922). *Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Felix Meiner Verlag.
- Ward, L. (2020). Equity and political economy in Thomas Hobbes. *American Journal of Political Science*, 64(4), 823-835. <https://doi.org/10.1111/ajps.12507>
- Warrender, H. (1957). *The political philosophy of Hobbes: His theory of obligation*. Oxford University Press.
- Watkins, J. W. N. (1965). *Hobbes's system of ideas: A study in the political significance of philosophical theories*. Hutchinson University Library.

- Zarka, Y. Ch. (1997). *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Herder.
- Zícaro, J. N. (2017). ¿Igualdad natural, desigualdad artificial? Hobbes, el problema del igualitarismo y las ficciones del 'como si'. *Revista Pilquen*, 20(2), 68-78.
- Zícaro, J. N. (2022). La vía antigua y la moderna para justificar lo peor: Los argumentos de Aristóteles y de Hobbes a favor de la esclavitud. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 79(303), 387-408.
- <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i303.y2023.006>