

mediante ejemplos y adaptar sutilmente las herramientas a cada propósito concreto. El presente estudio no es exhaustivo en modo alguno, pero es preciso detenerse en lo que la física tiene que decir sobre el modo en que las personas nos movemos en los espacios abiertos, sobre la forma en que tomamos decisiones y votamos, y acerca de nuestra manera de establecer alianzas, formar grupos y fundar empresas. Veremos cómo, mediante la física, llegaron a comprenderse algunos aspectos del comportamiento de los mercados y se reveló la estructura reticular oculta de las relaciones sociales y empresariales. Descubriremos la física, si es que se le puede llamar así, de los conflictos y la cooperación política.

Pero a todo esto subyace una cuestión más difícil: ¿nos ayuda la física tan sólo a explicar y comprender o podemos aprovecharla para anticipar los problemas y, por tanto, evitarlos, para mejorar nuestras sociedades, para que el mundo sea mejor y más seguro? ¿O todo esto no es más que otro sueño destinado al ya rebosante pozo de las utopías pasadas?

I
DESPERTANDO AL LEVIATÁN
EL MUNDO BRUTAL DE THOMAS HOBBS

Un ensayo político, moral, una reseña crítica, incluso un manual para hablar en público podrían muy bien, y lo mismo ocurre con otras cosas, ser escritos por un geómetra.

BERNARD FONTENELLE, secretario
de la Académie Française, a finales
del siglo XVII.¹

Tengo la impresión –digo– de que el mundo se ha vuelto tan mecánico que pronto acabaremos por avergonzarnos de él; conseguirán que el mundo sea en grande lo que un reloj es en pequeño: algo muy regular que depende sólo de la justa disposición de las distintas partes de su mecanismo. Os lo ruego, señora, contestadme: ¿no teníais, antiguamente, una idea más sublime del universo?

BERNARD FONTENELLE
(1686)²

Un mito social suele quedar al descubierto cuando el propio mito empieza a menguar.

ROBERT M. MACIVER
(1947)³

Ha dejado de ser útil preguntarse “¿Quién gobierna Inglaterra?” Analizar.

Ejercicio en el libro de texto
de Stephen Cotgrove (1967)⁴

Los hermanos lucharán
 Y se matarán [...]
 Los hombres conocerán la miseria [...]
 Edad de hachas, edad de espadas,
 Habrá que partir los escudos,
 La edad del viento, la edad del lobo,
 Antes de que el mundo acabe.⁵

Así es como los nórdicos imaginaban Ragnarök, el Crepúsculo de los Dioses, pero en su exilio político en Francia (1651) Thomas Hobbes debió de pensar que lo conocía. En Naseby y Marston Moor, en Newbury y Edgehill, la recia pequeña nobleza de Inglaterra se había masacrado hasta el fin. Oliver Cromwell reinaba como Lord Protector de un país conmocionado por haberse erigido en república y haber cercenado el linaje monárquico con el hacha del verdugo.

A diferencia de lo que ocurría entre quienes lo hicieron en la Revolución Francesa o en la cruenta guerra que en Estados Unidos libraron el Norte contra el Sur, entre los ingleses que combatieron en la guerra civil apenas existían diferencias ideológicas claras. Los realistas lucharon bajo la bandera del rey, los cabezas redondas* también juraron fidelidad “al Rey y al Parlamento”. Pese a su presunta arrogancia, Carlos I no deseaba vivir al margen de la constitución y de las leyes de la tierra. Ambos bandos eran anglicanos y recelaban de los papistas. Había aristócratas en las filas del Parlamento y gente corriente entre los caballeros. Muchos que combatían y se mataban habrían encontrado pocos motivos de disputa si en lugar de espadas hubieran esgrimido palabras.

Un conflicto de ese cariz no podía ser otra cosa que una receta para la confusión en cuanto la decapitación del rey precipitó su final. Violentado con el poder que el destino le había deparado, Cromwell buscó en vano una solución constitucional que garantizara la estabilidad. Fueron tantas las competencias que los *ironsides* o “costillas de hierro”** otorga-

* En inglés, *roundheads*, los soldados que, frente a los “realistas”, apoyaron al Parlamento durante la guerra civil inglesa (1640-1660). [N. del T.]

** Los “costillas de hierro” son los soldados del Nuevo Modelo de Ejército de Cromwell. [N. del T.]

ron al Lord Protector, que contó con mayor libertad de la que había gozado ningún gobernante británico hasta entonces y de la que haya gozado después –libertad a la que, por otro lado, habría renunciado gustosamente de haber tenido la sensación de que podía hacerlo–. Repetidas veces fundó parlamentos en los que descargar parte de su autoridad sólo para disolverlos porque no le parecían merecedores de la responsabilidad que les había cedido.

En aquellos tiempos tumultuosos, nadie podía estar seguro de que los amigos no se convirtieran en enemigos, de que los viejos adversarios no se tornaran aliados. El Parlamento Presbiteriano de Escocia, cuya feroz oposición a Carlos I había precipitado el conflicto entre el Parlamento y la Corona en la década de 1630, combatía en 1653 contra Cromwell por defender los derechos de Carlos II. El propio Cromwell fue expulsado de la Cámara de los Comunes del Parlamento que había luchado por instaurar y se esforzó por mantener el control del monstruoso ejército que él mismo había creado. En 1658, tras la muerte del Lord Protector, ese mismo ejército reinstauró el Parlamento y cavó la fosa del protectorado. John Lambert llevó a las tropas a la victoria en la revuelta realista de 1659 y, pese a ello, urdió un complot para que Carlos II recuperase el trono (y al mismo tiempo y muy convenientemente, para convertir al nuevo rey en cuñado de su hija). Sin embargo, al final, en 1660, fue derrotando a Lambert como George Monk, un viejo realista, consiguió reinstaurar el Parlamento, un Parlamento nuevo que acabaría coronando al monarca exiliado.

¿Qué podía desear el pueblo llano más que la estabilidad? Veinte años de guerra y cambios de fortuna convencieron a todos de que sólo la lograrían con la monarquía; y Carlos II, que ocho años antes había escapado por muy poco de las tiernas mercedes de los *ironsides*, encontró al volver de Francia a un ejército leal y a una población feliz por su regreso.

No hay forma de comprender la extraordinaria búsqueda en la que se embarcó Thomas Hobbes (1588-1679) si antes no se conoce siquiera someramente el contexto histórico en que se produjo. El 30 de enero de 1649, varios siglos de gobierno monárquico sobre una sociedad jerarquizada quedaron gráficamente desmembrados tras la caída de un hacha. Un sistema de gobierno apoyado en imperativos divinos y morales había demostrado su arbitrariedad y contingencia. Casi todas las ideas políti-

cas que habrían de oírse en los siglos posteriores se oyeron ya en la Inglaterra del siglo XVII, y muchas de ellas se pusieron en práctica. Soldados y trabajadores se convirtieron en *levellers* y en *diggers** y defendieron los principios socialistas de igualdad y el fin de la propiedad privada de la tierra. El propio Cromwell parece haber flirteado con la idea de un gobierno elegido democráticamente, si bien la mayor parte de su protectorado se pareció más a una dictadura militar. En los años anteriores a la guerra civil, Carlos II disolvió el Parlamento e instigó al apoyo de la monarquía absoluta.

¿Qué sistema debía adoptar la sociedad? Era una pregunta candente. Aunque para la mayoría la guerra entre naciones era el estado natural de las cosas, apenas afectaba al común de la gente más allá de la imposición de nuevas tasas y tributos. Las luchas intestinas, sin embargo, fueron agónicas. La guerra civil inglesa, en la que ambos bandos restringieron los ataques a la población civil, fue mala; pero en muchos estados alemanes la guerra de los Treinta Años, que arrasaba Europa desde la primera parte del siglo, mató a uno de cada tres habitantes. Para Hobbes, como para muchos de sus coetáneos, la paz habría merecido la pena casi a cualquier precio.

Las miserias de Inglaterra eran un síntoma de los cambios más profundos que experimentaba el mundo occidental. El régimen feudal de la Edad Media cedía ante una clase media próspera, de cuyas vigorosas y ambiciosas filas surgían parlamentarios que ya no se sentían obligados a ceder ante los caprichos de la corona. La monarquía, con sus consejeros y su Cámara estrellada,** remitía al carácter medieval de la sociedad isabelina, pero el espíritu de la época deseaba un poder más democrático y menos ambicioso. La Reforma de Lutero y Calvino había partido a Europa en dos, ninguna Iglesia volvería a regir al conjunto de la cristiandad. La reacción al asalto de la tradición eclesiástica —impulsado no sólo por la herejía luterana, sino por el humanismo renacentista— dio pie a la Contrarreforma, al Concilio de Trento, a la Compañía de Jesús

* “Niveladores” y “cavadores”, respectivamente, son grupos políticos heterogéneos y poco organizados surgidos en el seno del Nuevo Modelo de Ejército de Cromwell. El autor esboza a continuación su ideología. [N. del T.]

** En inglés *Star Chamber*, sala del palacio real de Westminster donde, entre 1487 y 1641, se juzgaban los casos de calumnia política y traición. [N. del T.]

y al celo persecutorio de la Inquisición. A mayor diversidad religiosa, mayor intolerancia; o esa impresión daba.

De ese fermento emergieron ideas sobre la naturaleza del mundo que, en última instancia, resultaron tan desafiantes como las proclamas que Lutero clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg. Copérnico tuvo suerte de formular su teoría heliocéntrica —es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol— a principios del siglo XVI, antes de la Contrarreforma; su primer manuscrito, que circuló en torno a 1530, contó incluso con la sanción papal. Sin embargo, en 1543, el editor Andreas Osiander publicó póstumamente su tratado completo con un prefacio con el que pretendió evitar la condena eclesiástica afirmando que había que tomarse la nueva visión de los cuerpos celestes como una magnífica ficción matemática. Que Galileo se atreviera a desafiar a la autoridad papal con la misma idea, y con pie más firme, dio lugar a la leyenda. La Inquisición lo condenó en 1616 y lo obligó a retractarse en 1633. Algo más tarde, a mediados del siglo XVII, con René Descartes enfrascado en la revitalización de la vieja teoría atómica de los griegos e Isaac Newton a punto de ser admitido en el Trinity College de Cambridge, el destierro de la magia y la superstición ante el empuje de la ciencia mecanicista pareció inevitable.

El *Leviatán*, la obra maestra de Hobbes, fue un intento de desarrollar una teoría política a partir de esa visión mecanicista del mundo. El filósofo inglés se fijó un objetivo que hoy nos parece absurdamente ambicioso, aunque en el alba de la Ilustración debió de parecer un matrimonio natural. Hobbes pretendía deducir, mediante una lógica y una razón no menos rigurosas que las que Galileo empleó para comprender las leyes del movimiento, de qué modo debía gobernarse la humanidad. Empezando por lo que consideraba axiomas evidentes e irreductibles, quería formular una ciencia de las relaciones humanas, políticas y sociales.

Desde un punto de vista actual, resulta muy difícil valorar la magnitud no sólo del reto, sino del cambio de perspectiva. Nunca han faltado teorías sobre el gobierno y la organización social. Casi sin excepción, en las propuestas anteriores a Hobbes —y en muchas de las posteriores—, quienes las encargaban jugaban con ventaja. Reyes, reinas y emperadores pretendían justificar la monarquía absoluta apelando al derecho divino. La Iglesia católica y romana no fue la primera teocracia que se encomendó exclusivamente al juicio de Dios. En su *República*, uno de

los primeros modelos utópicos, Platón, mediante fríos y confiados razonamientos, defendía un estado en el que los filósofos ocuparían el lugar más alto de la jerarquía. El Parlamento (rebelde) inglés de principios de la década de 1640 exigió que el monarca le cediera prácticamente todo el poder. Al parecer, siempre es posible encontrar argumentos para ponerse a uno mismo en lo más alto del escalafón.

Hobbes no hizo eso. Se propuso aplicar el método de la ciencia teórica: formular algunos principios fundamentales y ver adónde le conducían. En teoría, cualquier conclusión era posible. Analizando la naturaleza y las relaciones humanas, pudo haber llegado a la conclusión de que la sociedad más estable es la que se basa en lo que ahora llamamos comunismo, o democracia, o fascismo. En la práctica, sus razonamientos acabaron en lo que probablemente prefiguraba desde un principio –lo cual induce a pensar que su método no era tan objetivo como quiso hacernos creer–. Pese a todo, su decisión de dar al traste con la parcialidad y confiar únicamente en la lógica es lo que convierte su *Leviatán* en un hito en la historia de la teoría política.

Pero *Leviatán* es algo más. Hoy se considera que la obra maestra de Hobbes es muy importante desde un punto de vista histórico e incluso filosófico, pero la ciencia política se ha convertido en una bestia muy distinta y ya nadie sostiene en serio la argumentación de Hobbes. Además, no debería, porque, al menos en cierto sentido, sus postulados son un producto de su época. Pero *Leviatán* es un antecedente directo y en muchos casos asombrosamente profético de alguno de los revolucionarios caminos que está adoptando la física moderna. Los científicos empiezan a darse cuenta de que el marco teórico que sostiene la física contemporánea puede adaptarse para describir las estructuras y los comportamientos sociales en ámbitos que van desde el tráfico a las fluctuaciones de la economía y la organización de las empresas.

Este marco teórico no es tan abrumador como podría parecer. Al contrario de lo que podría imaginarse a partir de la concepción popular de la física moderna, no tenemos por qué escharbar en las imponderables paradojas de la teoría cuántica o en las insondables revelaciones de la teoría de la relatividad o en los orígenes del universo en el Big Bang, a fin de comprender las ideas básicas que hay detrás de estas teorías. No, mi perspectiva se basa en el comportamiento de las sustancias y los objetos cotidianos: del agua, la arena, los imanes y los cristales. Pero,

¿qué pueden decirnos estas cosas sobre el modo en que están organizadas nuestras sociedades? Da la casualidad de que mucho.

Hobbes no tenía ni la más ligera sospecha, pero compartía la fe que tienen los físicos modernos en que, al fin y al cabo, el comportamiento humano no es tan complejo como para que no se pueda comprender sobre la base de unos pocos y sencillos postulados o mediante lo que podríamos llamar *fuerzas naturales*. Tras contemplar el tumultuoso paisaje político de su país, Hobbes no pudo tener más claro cuál era la fuerza principal del proceso: el deseo de poder.

DESPIERTA EL LEVIATÁN

Thomas Hobbes nunca había sido capaz de dar nada por sentado. Su padre era un párroco irascible y poco cultivado, un borracho que abandonó a su familia cuando Thomas tenía dieciséis años y tuvo una muerte “oscura”. Pero esto causó a su hijo pocos aprietos, porque, desde muy joven, Thomas recibió el apoyo y el aliento de su tío Francis, fabricante de guantes y concejal de Malmesbury, un hombre rico y sin duda mucho más respetable que su padre. Francis siguió con ojo vigilante la educación de su sobrino, contribuyendo con ello a nutrir un intelecto evidentemente privilegiado: a los catorce años, Thomas fue admitido en el Magdalen College de Oxford, y ya había traducido *Medea* de Eurípides del griego al latín. Fueron tan excelentes sus resultados en la universidad que, al graduarse, lo recomendaron como tutor del hijo del conde de Devonshire (que sólo tenía tres años menos que Thomas). En este empleo, Hobbes pudo continuar sus estudios de los clásicos. Con veintitantos años fue secretario de Francis Bacon (1561-1626), cuyos intereses abarcaban desde las ciencias naturales y la filosofía a la política y la ética. Durante este tiempo y hasta la muerte de Bacon, Hobbes no demostró ninguna inclinación evidente por la ciencia, pero el sesgo racional del pensamiento de Bacon dejó una huella clara en él.

Hasta 1629, cuando tenía ya cuarenta años, Hobbes, que se había dedicado por completo a la cultura clásica, no abrió los ojos a la potencia del razonamiento científico y matemático. Según cuenta la leyenda, encontrándose en una biblioteca, vio por casualidad un libro abierto y quedó transfigurado. El libro era *Elementos de geometría*, de Euclides, y Hobbes

quiso comprobar uno de sus principios. “¡Pero, por Dios, esto es imposible!”, exclamó, y pronto se convenció de lo contrario. Como afirma un coetáneo de Hobbes, el chismoso biógrafo John Aubrey,

Y lee la demostración, que le remite a una proposición; luego lee esa proposición, que le remite a una nueva proposición, que también lee, y *sic deinceps* [así sucesivamente], de modo que al final se convence de esa verdad mediante su demostración. Y se enamora de la geometría.⁶

Hobbes se quedó muy impresionado al comprobar de qué forma esa clase de razonamiento deductivo, avanzando a base de proposiciones elementales, permitía a los geómetras llegar a conclusiones ineluctables con las que toda persona honrada y perspicaz estaría de acuerdo. Era una receta para la certidumbre.

En general, los axiomas de la geometría son principios que pocas personas tendrían problemas en suponer. Afirman cosas como “dos líneas rectas no pueden contener un área”. Con frecuencia, podemos convencernos de su validez tan sólo con bocetos. Otros campos de investigación luchan por tener puntos de partida tan evidentes como éste. “Pienso, luego existo” pudo convencer a Descartes de que, como axioma, es “tan sólido y tan cierto que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no podían ponerlo en tela de juicio”, pero, en realidad, cada término de esa sentencia está abierto al debate y no tiene la potencia visual de los primeros principios de la geometría.

Hobbes se entusiasmó lo bastante para convertirse en aspirante a geómetra, pero nunca llegó a dominar la disciplina. Por medio de torpes errores se convenció de que había resuelto el viejo rompecabezas de la geometría, “la cuadratura del círculo” (cosa en verdad imposible). Pero no era ésta su principal preocupación. En la década de 1630, las tensiones entre la corona y los comunes llevaron a Carlos I a disolver el Parlamento y a embarcarse en un periodo de “Gobierno Personal” que duró once años. En medio de una sociedad inestable, Hobbes quería hallar una teoría de gobierno con credenciales tan incontrovertibles como las de la geometría euclidiana. En primer lugar necesitaba una hipótesis fundamental del comportamiento humano que a su vez estuviera basada en los cimientos de la ciencia. Existía un hombre que había ahondado

en esos cimientos más profundamente que cualquier otro. En la primavera de 1636, Hobbes viajó a Florencia para conocer a Galileo.

Las leyes fundamentales que describen el movimiento de los objetos en el espacio se llaman leyes de Newton, porque fue sir Isaac el primero que las formuló con claridad. Pero el gigante monumental sobre cuyos hombros se puso en pie Newton fue Galileo Galilei (1564-1642), que sentó las bases de la física mecánica moderna. Galileo habló al mundo de la caída de los cuerpos, que, dijo, se aceleran a velocidad constante cuando caen (si no se tiene en cuenta el efecto de la resistencia del aire). Y con su ley de la inercia, Galileo fue más allá del “sentido común” de Aristóteles (384-322 a. de C.). El sabio griego decía que hay que empujar continuamente un objeto para que no se detenga; por el contrario, dijo Galileo, en ausencia de ninguna fuerza, un objeto se moverá de forma continua e indefinidamente en una línea recta y a velocidad constante.

Aristóteles adoptó el punto de vista del “sentido común”, porque su proposición corresponde a lo que todos los días todos nosotros experimentamos en la vida cotidiana. Si dejamos de pedalear, la bicicleta se para. Sin embargo, Galileo se dio cuenta de que eso ocurre porque, en la naturaleza, la fricción nos ralentiza. Si eliminamos todas las fuerzas que actúan sobre un cuerpo, incluida la gravedad y la fricción, el estado natural del cuerpo es el movimiento en una sola dirección y a velocidad constante. Se trata de una teoría de verdadero calado, porque, más allá de las limitaciones prácticas de la época de Galileo, apunta una verdad simple y hermosa. (Hasta 1654 no se inventó una bomba de aire que permitiera crear un vacío y, por tanto, eliminar la resistencia del aire.)

La ley de la inercia de Galileo es, sin duda, una de las leyes más importantes de la naturaleza. Al conocer al gran hombre, Hobbes se convenció de que debía ser el axioma que estaba buscando. El movimiento constante era el estado natural de las cosas, incluidas las personas. Todas las sensaciones y emociones humanas, concluyó, eran resultado del movimiento. A partir de este principio básico, Hobbes progresaría hasta una teoría de la sociedad.

Pero, ¿qué quería decir Hobbes exactamente con su suposición? Desde una mentalidad moderna, la suya es una descripción fría y sin alma (por no decir oscura) de la naturaleza humana. Para él, una persona es un mecanismo sofisticado dominado por fuerzas externas. La máquina persona está compuesta no sólo del cuerpo, con sus nervios, músculos y órga-

nos sensoriales, sino también de la mente, con su imaginación, memoria y razón. La mente no es más que una máquina calculadora –una computadora–. Las calculadoras fueron muy populares en el siglo XVII: el matemático escocés John Napier (1550-1617) diseñó una, y lo mismo hizo el filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662). Eran artilugios que sumaban y restaban números. Esto, afirmó Hobbes, es también cuanto la mente hace:

Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa que concebir una suma total, de la *adición* de diversas parcelas; o concebir una resta, de la *sustracción* de una suma de otra [...] Porque la RAZÓN [...] no es más que *cálculo*.⁷

Por otra parte, el cuerpo no es más que un sistema de miembros unidos movido por los hilos y las poleas de los músculos y los nervios. El hombre es un autómatas.

De hecho, Hobbes sostuvo que el ingenio mecánico y autómatas que crearon algunos inventores de la época estaba dotado de una especie de vida en estado primitivo. Él no veía nada misterioso ni turbador en esa idea. Otros eran menos optimistas: la Inquisición española encarceló a algunos fabricantes del autómatas sobre la base de que habían experimentado con brujería y magia negra.

Lo que impulsaba a la acción a las personas mecánicas de Hobbes no eran los estímulos externos que llegaban al cerebro a través de los sentidos. Además, estaban imbuidas de una compulsión interna que las mantenía en la acción. Porque, ¿qué es la muerte sino inmovilidad? Y, ¿qué persona no evita la muerte? “Todo hombre –afirmó– [...] rehuye [...] la muerte, y lo hace llevado por cierto impulso de la naturaleza, el mismo que hace que las piedras caigan”.⁸

Hobbes divide las voliciones de la humanidad en “apetitos” y “aversiones”: el deseo de buscar formas para que el movimiento continúe y de evitar todo lo que lo obstruye. Hay apetitos innatos, como el hambre; otros se aprenden mediante la experiencia. Para decidir una acción, sopesamos la importancia de apetitos y aversiones y actuamos en consecuencia.

Lo que Hobbes quiere decir por “movimiento” es un poco vago porque, dicho de un modo sencillo, no pretende dar a entender que las

personas siempre queremos movernos sin parar. El movimiento es más bien una especie de libertad –libertad para movernos a voluntad–. Todo lo que impide la libertad impide el movimiento. Aunque un hombre esté sentado e inmóvil, su mente puede estar en furioso movimiento: la libertad para pensar también es un deseo innato.

¿Qué espacio queda para el libre albedrío en una descripción tan mecanicista? Según Hobbes, ninguno –era un determinista estricto–. Los seres humanos somos marionetas cuyos hilos manejan las fuerzas del mundo. Pero él no veía nada intolerable en este cuadro desolador. Al fin y al cabo, creía que había llegado a este postulado básico e indiscutible de la naturaleza humana por *introspección*, reflexionando sobre su propia naturaleza. La primera marioneta que examinó fue él mismo:

todo aquel que mire en su interior y considere qué hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y sobre qué bases, leerá y comprenderá los pensamientos y pasiones de otros hombres en ocasiones semejantes.⁹

LA FILOSOFÍA MECANICISTA

Si hoy nos estremece este concepto de la humanidad es, en parte, porque consideramos que los ingenios mecánicos son toscos y torpes. Existen en la actualidad muchos filósofos y científicos materialistas que creen que el cerebro es una especie de inmensa y blanda computadora cuyos secretos no residen en nada más que en la extraordinaria interconectividad de sus billones de interconexiones biológicas. Como versión superior de nuestro artefacto cultural más avanzado, esta visión del cerebro no es rara ni excéntrica.

Los intelectuales del siglo XVII opinaban lo mismo del reloj, guardián fiel del tiempo que, en aquel entonces, era una innovación reciente. La imagen del hombre como ingenio mecánico no resultaba grosera; por el contrario, demostraba hasta qué extremo era maravilloso el modo de ser de las personas. Descartes dijo:

De igual modo que un reloj, compuesto de ruedas y contrapesos, no observa las leyes de la naturaleza ni cuando está mal hecho y

señala la hora incorrectamente ni cuando satisface el deseo de su fabricante en todos los aspectos, consideramos el cuerpo humano como una especie de máquina compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel que, aunque no tuviera mente, seguiría demostrando el mismo movimiento que en el presente se manifiesta de forma voluntaria.¹⁰

Y de una cosa a la otra. Si la humanidad era un mecanismo de relojería, también lo era el universo. Los planetas y las estrellas se movían como los engranajes de un reloj ideado por Dios, el relojero cósmico. Esto puso en marcha el debate acerca de si el genio de Dios le había dado motivos para intervenir sobre el mundo una vez éste estuvo “forjado”, lo cual culminó en una desaforada discusión entre Gottfried Leibniz e Isaac Newton (quienes discutían acaloradamente con frecuencia).

Y si el universo era un mecanismo de relojería, la forma de entenderlo era desmontarlo pieza por pieza y aplicarle la metodología reduccionista de la ciencia. Fue precisamente este enfoque el que Hobbes escogió para analizar el comportamiento de la sociedad: la dividiría en sus partes constituyentes y advertiría en sus movimientos las fuerzas causantes. Ésta fue su intención en su obra anterior al *Leviatán, De cive [Del ciudadano]*, publicada en 1642, que compartía muchas de sus ideas:

Porque todo se comprende mejor por medio de las causas que lo constituyen. Porque igual que en un reloj, o que con un motor pequeño, la materia, la figura y el movimiento de las ruedas no pueden conocerse a no ser que se les desmonte y examine por separado.¹¹

Para entonces, Hobbes se había unido a otros simpatizantes realistas en el exilio de París. Percibía lo que flotaba en el aire de la Inglaterra de 1640, año en que Carlos I se vio forzado a reconocer al Parlamento a fin de recaudar los impuestos necesarios para suprimir la rebelión de Escocia. Tan antirrealista era el nuevo Parlamento Breve, cuyos miembros se habían consumido en el descontento del destierro durante once años, que el rey no tardó en disolverlo otra vez —sólo para resucitarlo de nuevo cuando el ejército escocés alcanzó Durham en su marcha hacia el sur—. A partir de entonces, todo transcurrió en una cuesta abajo que precipitó

el estallido de la guerra civil en 1642. Por temor a que sus escritos políticos atrajeran la censura (o algo peor) del belicoso Parlamento Breve de 1640, Hobbes partió hacia Francia.

Hobbes formuló la mayoría de sus ideas sobre “el gobierno civil y los deberes de sus súbditos” antes de que empezase la guerra, pero su inminente proyecto empezaba a ser urgente. En principio tuvo intención de escribir una tesis de tres partes que empezaba con la física tradicional, extendía su aplicación a la naturaleza de la humanidad, y sólo más tarde desarrollaba una teoría “científica” del gobierno. Pero, como más tarde él mismo explicó, las circunstancias aceleraron la redacción de *De cive*:

en los años previos a la guerra civil, mi país hervía con preguntas concernientes a los derechos de dominio y a la obediencia debida de los súbditos, verdaderos precursores de la guerra. Y ésta fue la causa que maduró y cosechó de mí esta tercera parte.¹²

En Francia, Hobbes se unió al círculo de los filósofos mecanicistas franceses, a quienes conoció durante su primer viaje por Europa, entre 1634 y 1637. Entre ellos se encontraban Marin Mersenne (1588-1648) y Pierre Gassendi (1592-1655), colegas de Descartes y dos de los partidarios más entusiastas de la visión mecanicista del mundo. En este entorno amistoso, Hobbes depuró su teoría de la naturaleza humana y consiguió que avanzara hasta deducir las consecuencias de la estructura cívica. El *Leviatán* fue publicado en 1651 y Hobbes fue a regalárselo al fugitivo Carlos II, que se encontraba en el exilio y a quien, años atrás, el filósofo había enseñado matemáticas. Nadie, ni realista ni cabeza redonda, recibió sus opiniones de buen grado.

LOS UTÓPICOS

Hobbes no fue quien primero imaginó una utopía basada en razonamientos científicos. Los filósofos-gobernantes de la república de Platón llevan una vida sencilla y no conocen la propiedad privada, pero tienen poder absoluto sobre las clases inferiores compuestas por los soldados y el vulgo, que a Platón le importan muy poco. La de Platón es una utopía para aristócratas; la masa bien puede vivir en un estado totalitario,

aunque benevolente. Pero el término “utopía” se deriva del país imaginario diseñado por un abogado: el sabio Tomás Moro (1478-1535). En su libro, *Utopía* (1518), un marinero llamado Raphael Hythloday describe la isla epónima en la que ha habitado cinco años tras llegar por casualidad. El significado del nombre es objeto de polémica, pero normalmente se afirma que es “buen lugar” o “ningún lugar”.

En la Utopía de Tomás Moro, todo es ideal. La propiedad privada no existe: los habitantes de Utopía viven en casas idénticas y cada diez años se cambian para descartar toda idea de propiedad. Todos los hombres se visten igual, todas las mujeres se visten igual, con ropa sencilla; son inmunes a la moda. Todos trabajan –lo suficiente pero no demasiado– y reciben una educación, aunque ésta no es obligatoria. Se toleran la mayoría de las religiones y las personas viven con moderación y modestia. Es una visión por un lado refrescantemente liberal, igualitaria y justa, y, por otro, muy desabrida y carente de vitalidad.

La versión de Francis Bacon de la sociedad perfecta giraba en torno a la ciencia. No llegó a concluir su libro, *La nueva Atlántida*, que fue publicado incompleto un año después de su muerte. El título remite a Platón, quien en sus diálogos menciona varias veces la legendaria civilización perdida. La idea de Bacon recuerda a la de Moro: unos marineros europeos se desvían de su rumbo en el Océano Pacífico y van a parar a Bensalem (palabra hebrea que significa “hijo de la paz”; implícitamente quiere sugerirse que se trata de la “Nueva Jerusalén”), una isla desconocida. En Bensalem habita una sociedad cristiana, una sociedad acogedora, amable y compasiva pero también ferozmente patriarcal y jerárquica. En ella ocupa un lugar central la Casa de Salomón, una institución consagrada a la ciencia y a la búsqueda de nuevos conocimientos. Los científicos (los Padres) visten y actúan más bien como sacerdotes y cuentan con enormes recursos para llevar a cabo sus investigaciones. Existen laboratorios donde la naturaleza no sólo es examinada, sino también imitada y manipulada. Hay paisajes artificiales parecidos a minas, que reproducen las condiciones en las que se forman los metales y los minerales; también se idean y crean nuevas especies. “Y esto no lo hacemos al azar –explica un Padre–, sino que sabemos de antemano de qué materia y composición, de qué clase serán las criaturas que surjan”.¹³

La Casa de Salomón recuerda en muchos sentidos a una institución científica moderna, aunque libre de toda restricción ética. Algunos podrían

ver en ella el proyecto de esos laboratorios biotecnológicos en los que la vida es diseccionada, estudiada y reconstruida. Los Padres prestan juramento de privacidad y revelan sus hallazgos únicamente si les place. Resulta difícil imaginar que Bacon tuviera mayores dificultades con las patentes genéticas de los laboratorios modernos.

Pero la Bensalem de Bacon es una sociedad esencialmente arbitraria; una visión de lo que su autor consideraba deseable, no una sociedad basada en los principios de la ciencia, sino consagrada a ellos. Ésa es la razón de que el *Leviatán* sea tan original. Porque la obra de Hobbes no describe una sociedad precocinada y conformada por los gustos del filósofo, sino construida, con escrupulosa lógica, a partir de una visión mecanicista del comportamiento humano.

Pero hay que precisar. A Hobbes no le interesaba especialmente la psicología, ni pretendía deducir de qué forma responderían las personas ante un conjunto particular de circunstancias. Defendía una filosofía moral –se preguntaba si determinadas conductas eran *rectas* o no–. En este aspecto le había abonado el terreno el filósofo holandés Hugo Grocio (1583-1645), en cuyas *Leyes de la guerra y de la paz* (1625) pretendía definir los rasgos irreductibles del hombre desde un punto de vista individual y social. Hugo Grocio no buscaba leyes matemáticas ni científicas como actualmente las entendemos, sino “leyes naturales”, que, una vez más, también podrían considerarse derechos naturales. Con implacable eficacia, Grocio despojaba a la sociedad de sus rasgos más amables –la benevolencia, decía, está muy bien, pero no es esencial– y afirmaba que los seres humanos tienen el derecho natural a vivir en compañía, la expectativa de que nadie les ataque de forma injustificada y la libertad de defenderse en caso de que esto suceda. La sociedad es posible en tanto las personas se consagren a la autoconservación y eviten hacer daño a otros sin motivo. Éste, asegura Hugo Grocio, es el “estado natural”, el más básico de la existencia social. Normalmente, la civilización suele superarlo, alentando la cortesía, las relaciones, las artes, el conocimiento, etcétera, pero todos estos son elementos opcionales, extras. En realidad, la sociedad puede existir sin ellos.

La “sociedad mínima” de Hugo Grocio era cruda, lúgubre; y, al contrario de lo que hoy en día podríamos suponer, su idea de los derechos naturales no prefiguraba en absoluto el liberalismo. Ahora bien, no era obvio en modo alguno de qué forma podría mantenerse una sociedad

tan tosca y cruda. Porque, ¿quién dictaminaba cuándo una agresión era justa y cuándo no? Si el alimento escasea, ¿está justificado matar al vecino para proveerse? ¿Se puede matar al vecino como forma de prevención, anticipándose a la posible hambruna del año próximo? La estabilidad social no se consigue ni siquiera aunque todos reconozcan los derechos naturales de sus compañeros, porque no hay consenso respecto a la forma de ejercerlos.

En las sociedades jerárquicas de la Europa medieval esto no supuso ningún problema porque todos estaban acostumbrados a la idea de que debían hacer lo que sus superiores les pedían. Sufrían la desigualdad, pero no la cuestionaban. Con la llegada del Renacimiento, esas certidumbres se resquebrajaron, en parte a consecuencia de los cambios en la estructura social, en parte a causa de las disputas religiosas y de la Reforma, y en parte porque el humanismo situó a muchas personas ante nuevas corrientes de pensamiento y algunos cobraron conciencia de la diversidad de las sociedades pasadas y presentes. De pronto a la sociedad parecieron faltarle principios fundacionales o reglas de comportamiento establecidas.

Hobbes se percató de que este relativismo respecto al modo de concretar los derechos naturales significaba que, en el fondo, un “estado natural” giraba en torno a una sola cosa: el poder.

CÓMO CONSTRUIR UNA COMUNIDAD

Una persona sin libertad es una persona sin poder. Incluso el más humilde y apocado de nosotros desea algún poder –el de elegir cuándo comer y dormir, dónde vivir y con quién, qué decir y qué no–. En todo el mundo, muchos millones de personas carecen de todas esas libertades o de algunas de ellas y, sin embargo, aparecen reconocidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos como libertades que todos merecemos por el simple hecho de estar vivos.

Hobbes definió el poder como la capacidad de garantizar el bienestar o los privilegios personales, “de obtener algún Bien aparente y futuro”. Las personas, afirmó, poseen cierto “poder natural” que les permite hacer eso partiendo de cualidades innatas como la fuerza, la elocuencia y la prudencia. Y deben emplear esas cualidades para adquirir “poder ins-

trumental”, es decir, “los medios e Instrumentos para adquirir mayor” riqueza, reputación, amigos influyentes.

De forma que el modelo de sociedad de Hobbes gira en torno a la asunción de que las personas (si dijera “hombres”, no estaría, en este contexto, siendo preciso) pretenden acumular poder hasta un nivel personal de saciedad que varía de individuo a individuo. Se trata, sin duda, de una fórmula muy desangelada. El escocés Robert MacIver, estudioso de la política, lamentó que negara todo de cuanto bueno y digno tiene el hombre:

Hobbes ignoró todos los lazos sociales que emanan de la vida de la familia, todas las tradiciones y doctrinas que mantienen unidos a los grupos humanos, todas las costumbres e innumerables ajustes que revelan la inclinación socializante de la naturaleza humana.¹⁴

No cabe la menor duda de que esto es así, y a nosotros no nos importaría sumarnos a esta queja. El historiador social Lewis Mumford condena esta clase de abstracción de la sociedad al afirmar que reduce al individuo a “un átomo de poder enfrascado sin piedad en la búsqueda de todo tipo de poder que pueda dominar”.¹⁵ Hay que admitir que es esto precisamente lo que Hobbes pretendía.

Sin embargo, incluso en el siglo XIX, el romántico Ralph Waldo Emerson parece estar de acuerdo con la interpretación hobbesiana de la naturaleza humana cuando dice: “La vida es una búsqueda de poder”. Y, en cualquier caso, se puede estar de acuerdo o no con el descarnado punto de vista de Hobbes y pese a todo formular la pregunta válida: basándose en esos postulados, ¿qué sigue? Si los hombres actúan de ese modo, ¿qué clase de sociedad puede surgir y mantenerse?

El poder es relativo: su verdadera dimensión la cifra cuánto excede el poder de un hombre al de las personas que lo rodean. De ello se deduce, afirmó Hobbes, que la búsqueda del poder es, en realidad, la búsqueda del control sobre el poder de otros hombres. ¿Pero cómo llega una persona a imponerse sobre el poder de las demás? En la sociedad de mercado burguesa que llegó a dominar el paisaje cultural de mediados del siglo XVII, la respuesta era sencilla: lo compra. Un hombre paga a otro para que se someta a su voluntad y actúe en su beneficio.

Esto no significa necesariamente, como podría parecer, que un hombre poderoso contrate a otros para que sean sus matones, verdugos y mercenarios. Por el contrario, Hobbes pensaba en la forma en que un rico empresario emplea a sus trabajadores para fabricar y distribuir sus bienes, o en cómo un artesano contrata a unos ayudantes para cumplir un encargo. Pero esta formulación es tan glacial como su modelo del hombre como máquina: “El valor, o VALÍA, de un hombre estriba, como el de tantas otras cosas, en su Precio; esto es lo mismo que decir, cuánto se le pagaría por el empleo de su poder”.¹⁶ Es la ética del libre mercado: acabar con la competencia.

No es obvio que una sociedad en la que las apetencias de poder varíen tenga necesariamente que ser una sociedad inestable; quienes tienen ambiciones moderadas pueden contentarse con trabajar para los que no las tienen tan moderadas. Pero Hobbes sostenía que la codicia de algunos hombres no conoce límites. Esos individuos sedientos de poder desestabilizan una sociedad en la que, de otra forma, los hombres menos ambiciosos podrían trabajar en armonía:

Afirmo que el conjunto de la humanidad tiene una inclinación generalizada, un deseo perpetuo e incansable de Poder y más poder que sólo cesa con la muerte. Y la causa de ello no es siempre que un hombre espere un placer más intenso del que ha conocido, ni que no pueda contentarse con un poder moderado, sino que no pueda asegurarse el poder y los medios para vivir bien, como vive en el momento presente, sin la adquisición de más.¹⁷

Y así, todos nos vemos sumidos en una lucha perpetua por el poder. Sin freno, esta lucha conduce a la visión del Estado Natural hobbesiana, comparada con la cual la interpretación de Hugo Grocio –una sociedad fría y hosca– puede parecer sin duda idílica. La visión de Hobbes es desolada y espantosa como la que más.

Sin ley ni encargados de aplicarla, los hombres están abocados a la explotación violenta de los demás. Cuando todos quieren dominar a su vecino sin la menor restricción, afirma Hobbes,

No hay lugar para la industria [...] ni cultura de la Tierra [...] ningún conocimiento de la faz de la Tierra [...] ni Artes, ni Letras, ni

Sociedad, y lo que es peor, abunda un temor constante y el peligro de sufrir una muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, sucia, brutal y breve.¹⁸

¿Quién no haría cuanto pudiera por escapar de un estado semejante? Pero para proceder de forma lógica a un mundo mejor, a Hobbes le pareció necesario introducir dos postulados más que elevó al estatus de Leyes de la Naturaleza. La primera de ellas afirma que un hombre no puede desear activamente hacerse daño a sí mismo ni poner en peligro su vida, ni tampoco prescindir de lo que la haga más segura. Aunque a primera vista éste es un postulado muy razonable, en realidad nos otorga una percepción extraordinaria para prever las consecuencias de nuestras acciones, para que siempre emprendamos la que más favorece nuestra propia conservación. La segunda ley es todavía más discutible:

Cuando un hombre desee, cuando otros también lo hacen, la Paz y defenderse a sí mismo, habrá de pensar que este derecho se puede extender a todas las cosas; y tendrá que contentarse con la misma libertad frente a otros hombres como la que permita que otros hombres tengan frente a él mismo.¹⁹

En otras palabras, como corolario de su instinto de preservación, el hombre debe estar dispuesto a reprimir sus impulsos explotadores y a cooperar con los demás. Sólo así pueden la paz y la estabilidad llegar al Estado Natural.

Pero la cooperación no basta. A causa de su insaciable apetito de poder, los hombres violarán los términos de este contrato en cuanto crean que hacerlo les reporta algún provecho. Más tarde veremos que, esencialmente y con trescientos años de adelanto, Hobbes está formulando ya uno de los dilemas del comportamiento que más han influido en la sociedad contemporánea. La solución, arguye, consiste en que los hombres no sólo cedan parte de sus derechos naturales de hacer lo que les plazca, sino en *delegar* esos derechos en alguna autoridad con la potestad de hacer cumplir el contrato –si es necesario, por la fuerza–.

¿En quién debe residir esa autoridad? En realidad, Hobbes daba poca importancia a la respuesta. Lo importante era la existencia de alguna autoridad. Sus postulados fundamentales dan por sentado un grado de

igualdad entre los hombres que rara vez encontró eco en la Europa del siglo XVII: en el Estado Natural ningún hombre está por encima de otro, si bien algunos tienen la ventaja de contar con mayor “Poder Natural”. La comunidad *elige* a algunos individuos y les otorga poder absoluto. En efecto, la comunidad escoge un monarca y delega en él su poder sin cuestionarlo.

Esta fórmula es una mezcla muy peculiar. Podría resumirse así: la creación del despotismo por medios democráticos a partir de un estado anárquico. Hobbes admite que la autoridad suprema podría ser un órgano electo y no un individuo –es decir, un Parlamento–, pero sospecha (¿y quién puede discutirsele?) que, cuando hay más de un jefe de Estado, tarde o temprano se producen disputas intestinas por el poder.

Los poderes del monarca electo de Hobbes son absolutos; terminan sólo allí donde se topan con el derecho de los individuos a preservar sus propias vidas. Depende del soberano, una vez elegido, decidir cuánto poder debe tomar prestado de cada individuo para mantener el contrato social. Incluso en una tiranía, afirma Hobbes, los ciudadanos están obligados por el deber y la sumisión. Al mismo tiempo, el absolutismo une a las personas en una unidad cohesionada, una Comunidad: el Leviatán –curioso nombre para un estado social presuntamente deseable; es casi como si Hobbes hubiera querido que sus lectores imaginaran un régimen opresivo y espantoso–. El Leviatán es una temible criatura marina que aparece mencionada en el Libro de Job:

Si pones sobre él la mano,
Recordarás la lucha y no volverás a hacerlo.
Toda esperanza de someterlo es falsa,
Su mera visión abruma [...]
Cuando se levanta, los poderosos sienten temor;
Se retiran antes de que los ataque [...]
En la Tierra no tiene igual,
Es una criatura sin miedo.
Mira por encima del hombro a los altivos,
Reina sobre todos los orgullosos.²⁰

El mensaje es claro: quien desobedece al Leviatán corre un grave peligro.



Figura 1.1. El Leviatán de Hobbes es un soberano que facilita la cohesión de la sociedad en una comunidad –si es necesario, por la fuerza de la espada–. “El único modo –dice Hobbes– de erigir un Poder Común capaz de defender a las personas de la invasión de los Extranjeros y de las injurias de unos y de otros [...] es conferir todo su poder y toda su fuerza a un Hombre [...] que pueda reducir todas las Voluntades, mediante una pluralidad de voces, a una Voluntad [...] Hecho esto, a la multitud así unida en una Persona se la llama COMUNIDAD, en latín, *CIVITAS*. Ésta es la generación del gran LEVIATÁN, o más bien (por decirlo de un modo más pio) del *Dios Mortal*, al que debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa”. (T. Hobbes, *Leviatán*, p. 227.)

Sin embargo, como ha elegido libremente ser gobernada de este modo, la población comparte en cierto sentido la estructura política resultante. Por tanto, el Leviatán es “una persona, de cuyos actos una gran multitud [...] se ha convertido en autora”²¹ –imagen que refuerza el frontispicio de

la primera edición del libro, preparada, muy probablemente, por el artista Wenceslas Hollar (véase figura 1.1). Al personificar al Estado de esta forma, Hobbes seguía una larga tradición: en el siglo XIV, Thomas Brinton, obispo de Rochester, identificó al monarca con la cabeza del “cuerpo político” y a los trabajadores con los pies. Otros se entretuvieron anatomizando a todos los miembros de la sociedad, desde los sacerdotes (el pecho o las orejas) a los comerciantes (los muslos) o los jueces (las costillas).

La justificación del Leviatán, afirma Hobbes, es “la Conveniencia o Aptitud para conseguir la Paz y la Seguridad del Pueblo”. Se pueden deplorar los medios que el autor británico propone para lograr esos objetivos, pero se trata de objetivos que las democracias actuales han enaltecido. Al explicar de qué forma una masa de individuos egoístas puede unirse para crear una nación soberana, Hobbes concretó la idea moderna del Estado. Más incluso: según el historiador Frederick Nussbaum, “Hobbes descubrió la sociedad”.²²

Por lo tanto, valiéndose únicamente de la ciencia y la razón, Thomas Hobbes creyó demostrar que la monarquía era el mejor sistema de gobierno. Opinaba que las naciones que, como la Roma Imperial, disfrutaron de una prolongada estabilidad cívica dieron, a causa del azar o del buen juicio, con la solución ideal, la que, con él, la ciencia revelaba con su lógica inexorable. “La capacidad de construir y mantener una Comunidad –afirmó– consiste en ciertas Reglas, como las de la Aritmética y la Geometría, no sólo (como en el tenis) en la Práctica”.²³

UN CÁLCULO DE LA SOCIEDAD

Podría pensarse que Carlos II se habría sentido muy halagado con un tratado que se proponía demostrar científicamente que los reyes son los mejores gobernantes, pero el *Leviatán* no le complació –porque postulaba que el rey proviene de las filas de los hombres corrientes y que gobierna gracias a la elección arbitraria de las masas, igual que un vulgar parlamento!–, porque era bien sabido que los reyes gobernaban por decreto divino, que su autoridad no derivaba de ningún contrato social, sino de un contrato celestial. A los realistas, el libro les pareció una traición.

Tampoco los partidarios del sistema parlamentario encontraron consuelo. La autoridad suprema de Hobbes, sea ésta un individuo o un órgano

colectivo, tenía derecho a decidir su sucesor –por lo tanto, la democracia se ejercía una sola vez y luego quedaba relegada–. Y para empeorar las cosas, el *Leviatán* ofendió a los creyentes por arremeter contra las naciones que demostraban “aquiescencia con los grandes Misterios de la Religión Cristiana, que están más allá de la Razón”.²⁴ Para muchos, esto constituía una declaración de ateísmo. Hobbes no gustó a nadie.

El filósofo se había embarcado en un juego muy peligroso. En el invierno de 1651-1652, a poco tiempo de la aparición de su libro, renunció a la compañía de los realistas exiliados y regresó a la Inglaterra de Cromwell, donde el deseo de paz y estabilidad bajo el Protectorado había introducido cierto grado de tolerancia. Hobbes hizo amigos en las filas del nuevo régimen y se adaptó bien hasta 1660, año en que Carlos II recuperó el trono. Si había una cosa de Hobbes que a los realistas les disgustara más que su filosofía política, ésa era sus puntos de vista sobre la religión. Muchos lo habían tomado por ateo, sobre todo entre las poderosas filas de los anglicanos realistas, y bien podría haber acabado en prisión si, en 1666, el Parlamento hubiera aprobado una ley que pretendía convertir la herejía cristiana en delito penal. No obstante, esa amenaza pendió siempre sobre Hobbes a lo largo de su vida. Pese a ello y pese a décadas de delicada salud, el filósofo sobrevivió hasta la venerable edad de noventa y un años.

Ninguna nación quiso poner a prueba las advertencias del *Leviatán*. En realidad, según el historiador Richard Olson, “puesto que parecían inspirar tanto la inmoralidad como la revolución, todas las personas respetables observaron con recelo y aborrecimiento las teorías de Hobbes”.²⁵ Para el filósofo escocés David Hume, “la teoría política de Hobbes promovía la tiranía y su ética alentaba la conducta licenciosa”.²⁶ Sin embargo, como las argumentó con tanta potencia y precisión, sus ideas fueron un reto para todos los filósofos políticos posteriores. Hobbes podía escandalizar, pero era imposible no prestarle atención.

Por encima de cualquier otra consideración, el *Leviatán* introdujo la idea de que en la política había espacio para la razón. Las utopías anteriores no eran deductivas, sólo tenían una validez asertiva. En general pretendían bien refrendar el *statu quo*, bien retratar una sociedad que sólo existía en la imaginación del autor, sin explicar cómo se podía alcanzar la utopía. Por su parte, el *Leviatán* era el producto de la ciencia mecanicista. No era, necesariamente, algo que celebrar, pero era un mal necesario, la única alternativa a la sombría anarquía.

Puede parecer que el contrato social que propuso Hobbes prefigura los que defendieron John Locke (1623-1704) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), pero sucede lo contrario. Para Locke y para Rousseau el poder del jefe de Estado conlleva la obligación de servir a los intereses del pueblo; para Hobbes el pueblo adquiere, mediante contrato, el compromiso de servir a su gobernante. Para Hobbes, el temor principal es la anarquía; para Locke, el abuso de poder, razón por la cual vio la necesidad de establecer salvaguardas para evitar el absolutismo.

Pero aunque parezca que está proponiendo la autocracia, Hobbes también proporciona argumentos que pueden refrendar tanto el capitalismo burgués como el liberalismo. Hobbes expresó su aversión a la forma en que la sociedad mercantilista creaba hombres cuya “única gloria consiste en hacerse excesivamente ricos gracias a su habilidad para comprar y vender”, cosa que consiguen “logrando que los pobres les vendan su trabajo al precio que ellos mismos fijan”.²⁷ Sin embargo, para él, la cultura burguesa era inevitable, así que su objetivo era encontrar un sistema que acomodara las tendencias más egoístas sin conflicto. Con este fin proponía que el mercado se encargara de fijar los precios de todo, trabajadores incluidos: “el valor de todas las cosas contratadas lo mide el Apetito de los Contratistas; por lo tanto, el precio justo es el que, por contrato, esos contratistas están dispuestos a ofrecer”.²⁸ Esta filosofía del libre mercado encontró eco en el siglo posterior con la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de Adam Smith. Quienes atravesaron la década de 1980 en el Reino Unido y en Estados Unidos –y en cualquier otro país– saben que se trata de una actitud que no acabó en la Ilustración.

HOMBRE Y MÁQUINA

Cualquier teórico de la política que adopte una aproximación cronológica describirá el recorrido del pensamiento hobbesiano vía Locke pasando por pensadores posteriores que creían que existía algo así como un “cálculo de la sociedad”. Por ese camino descubriremos, a finales del siglo XVIII, el utilitarismo de Jeremy Bentham, que fue un intento de armonizar los intereses de la sociedad con la búsqueda de la felicidad del individuo. Al igual que Locke, Bentham creía que bastaba la razón para abrir

la senda. Cifraba su solución en el principio “de la mayor felicidad”, estado óptimo en el que la suma total de la felicidad humana era la mayor posible, admitiendo los conflictos de intereses que inevitablemente surgen cuando cada uno aboga por su interés particular. La utopía de Bentham es muy distinta a la de Hobbes: una democracia igual para todos, incluidas las mujeres. Bentham y los filósofos radicales, entre quienes se contaba John Stuart Mill, allanaron el camino al socialismo de Karl Marx. Por supuesto, Marx también estaba decidido a formular una teoría política “científica” –teoría que estuvo fuerte y equivocadamente influida por el darwinismo–.

Podría continuar, pero no lo haré. Todas estas teorías se basan en el racionalismo y las revisitaremos a lo largo de este libro alguna que otra vez, pero no son científicas en el mismo sentido que lo es el tema que nos ocupa. Pocos pensadores políticos han definido un modelo social con la precisión lógica de Hobbes y ninguno ha llevado sus preceptos a sus últimas consecuencias de una forma verdaderamente científica, más allá de las meras conjeturas. Con esto no quiero, ni mucho menos, denigrar ningún modelo; lo único que quiero es decir que parten de otros presupuestos. Los teóricos de la política tienden a ocuparse de lo que *debería* ser, los científicos se centran en lo que *es*. Lo mismo puede decirse de la nueva física de la sociedad: pretende, a través de la observación, encontrar descripciones de los fenómenos sociales y comprender de qué modo pueden surgir a partir de simples asunciones. Equipado con tales modelos, uno puede preguntarse qué se puede hacer para obtener otro resultado. Terminadas las preguntas científicas, la decisión de lo que es deseable debería ser motivo de un debate público. En este sentido, la ciencia abandona el papel de dictador y se convierte –y así debe ser– en instrumento y guía.

¿Y cómo es que la ciencia ha llegado a tener la confianza, quizá la arrogancia suficiente para aventurarse en el terreno de la ciencia social? En décadas recientes nadie ha emprendido la tarea de construir una física capaz de ello. Lo que ha sucedido es que los físicos se han dado cuenta de que tienen a su disposición instrumentos que pueden aplicarse a esta nueva tarea, aunque no fueron desarrollados para ese propósito: se inventaron para comprender la estructura del átomo.

En su libro *The Death of Nature* (1983), Carolyn Merchant sostiene que el surgimiento en el siglo XVII de la filosofía mecanicista atómico, san-

cionó las violaciones y manipulaciones de la naturaleza que continúan malogrando el mundo en la actualidad. La sociedad utópica que imaginó Thomas Hobbes, sociedad en la que las personas son poco más que autómatas impelidos a actuar de una forma o de otra en virtud de fuerzas mecánicas y en la que el razonamiento científico es el árbitro de la justicia social, parece un lugar desolador para vivir. Resulta difícil imaginar que un modelo de sociedad que considera que el comportamiento de los individuos está gobernado por reglas matemáticas rígidas pueda ofrecernos una forma mejor de vivir y no un mundo feliz de pesadilla.

Ésta, sospecho, es la objeción que, de forma intuitiva, muchos harán a la noción de una “física de la sociedad”. Pero espero demostrar que la nueva incursión de la física en el ámbito de las ciencias social, política y económica no se salda con la misma conclusión. No es un intento de prescribir sistemas de control y gobierno y mucho menos de reforzar con razonamientos científicos prejuicios acerca del modo en que ha de gestionarse la sociedad. Tampoco imagina a las personas como efigies homogéneas y sin alma que se mueven de acuerdo con ciegos principios matemáticos. En vez de ello, lo que la física actual trata de hacer es comprender de qué forma surgen las pautas de comportamiento –y no hay duda de que esas pautas existen– a partir de la mezcolanza estadística en la que los individuos obran de acuerdo con su propia idiosincrasia: ayudándose o entorpeciendo, cooperando o discutiendo, siguiendo a la masa o abriendo su propio camino. Con la obtención de ese conocimiento esperamos adaptar nuestras estructuras sociales a la forma en que las cosas *son* en lugar de al modo en que algún arquitecto o político o planificador urbanístico cree que deberían ser. Podemos identificar formas de organización que casan con la forma en la que actuamos instintivamente y en la realidad.

Son beneficios potenciales de una física genuinamente instintiva de la sociedad, pero de tales esfuerzos surge un mensaje de mayor calado. Se trata de esto: las acciones colectivas y los efectos son inevitables. No importa cuán individualistas nos guste pensar que somos: con frecuencia, nuestros logros son los detalles invisibles de una imagen más amplia. Lo cual, sin embargo, no es necesariamente la descripción de la impotencia. A los ecologistas y a otros activistas les gusta instigarnos a “pensar de una forma global, pero a actuar a escala local”; la física de la sociedad demuestra que lo inverso también es posible: ocupándonos

tan sólo de la forma en que interactuamos con nuestros vecinos más próximos, “pensando a escala local”, podemos, de forma colectiva, llegar a ejercer una influencia global y sólida. Merece la pena saber las consecuencias de ello –las buenas o las malas–.

Ninguna teoría científica nos enseñará a construir una utopía, pero la búsqueda de una física de la sociedad aprovechará las lecciones de tentativas tan quijotescas como la de Thomas Hobbes. Esos esfuerzos por crear una utopía racional nos muestran los peligros de programas tan rígidos. La ciencia no nos ofrece prescripciones, sino descripciones. Sabiendo esto, es posible que nuestras elecciones sean más lúcidas.