



# Thomas Hobbes

Luciano Venezia

## sobre la normatividad de la moralidad<sup>1</sup>

*Las disposiciones, cuando están reforzadas por el hábito, que engendra las acciones con facilidad y sin resistencia, son llamadas costumbres. Más aun, si ellas son buenas, son llamadas virtudes, si malas, vicios. Ahora bien, dado que bueno y malo no son para nada lo mismo, ocurre que la misma costumbre que es elogiada por algunos es condenada por otros, es decir, es llamada buena por algunos y mala por otros, virtud por algunos, vicio por otros. Así, del mismo modo que dice el proverbio, «tantos hombres, tantas opiniones», uno puede decir, «muchos hombres, muchas reglas de vicio y virtud diferentes». Sin embargo, aquello que debe ser comprendido acerca de los hombres en tanto que son hombres no se aplica en tanto que son ciudadanos. Porque aquellos que están por fuera de un Estado no están obligados a seguir las opiniones de los demás, mientras que los que viven en un Estado están obligados por los pactos. Por lo cual, debe ser comprendido que aquellos que consideran a los hombres en sí mismos y como si hubieran existido fuera de la sociedad, no pueden tener ciencia moral porque les falta cualquier estándar contra el cual juzgar y definir el vicio y la virtud. Porque todas las ciencias comienzan con definiciones; si no, no pueden ser llamadas ciencias sino mera verborrea.*

Thomas Hobbes, *De Homine*, 13, 8, las cursivas son nuestras

## Introducción

Thomas Hobbes asegura que debemos actuar moralmente porque es racional hacerlo. Dado que el autor conceptualiza las normas morales por medio de las leyes de naturaleza (LN), una afirmación, como la de que «Una LEY DE NATURALEZA [...], es un Precepto o Regla general, encontrada por la Razón»<sup>2</sup> da cuenta de forma *suficiente* del papel central que el carácter racional de la moralidad adquiere en la filosofía hobbesiana. Asimismo, Hobbes insiste en que no sólo las *normas morales* –que tie-

1. Agradezco los comentarios y sugerencias de Claudio Amor, Andrés Rosler y Horacio Spector, de enorme importancia al momento de elaborar la versión final del presente trabajo.

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck (editor), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 91. Todas las traducciones son nuestras. En el caso particular de las citas de *Leviathan*, mantenemos la grafía de la edición del texto inglés de Richard Tuck.





nen el carácter de reglas generales—son racionales, sino que también lo son las *acciones particulares* moralmente obligatorias que realizan los agentes *justos*:

Los nombres de Justo e Injusto, cuando son atribuidos a los Hombres [...] significan Conformidad o Inconformidad de la Conducta con la Razón [...] [pero] cuando son atribuidos a las Acciones, significan Conformidad o Inconformidad con la Razón no de Conductas, o formas de vida, sino de Acciones particulares. *Hombre justo es, por tanto, aquel que pone todo el cuidado que puede en que sus Acciones sean todas Justas, y hombre Injusto es aquel que olvida ello.*<sup>3</sup>

La posición hobbesiana parece clara: los conceptos de racionalidad y moralidad están íntimamente conectados, tanto al nivel de las normas como al de las acciones particulares.<sup>4</sup> Consiguientemente, la teoría de Hobbes puede resumirse en la tesis de que los agentes tienen razones normativas para actuar moralmente.

Ahora bien, cuando nos detenemos a indagar el *significado* de tal tesis ingresamos en terreno menos claro. En particular, la teoría que el autor propone parece resumirse no en una sino en dos proposiciones referidas a las razones normativas para actuar moralmente. Son las siguientes:

(P) Un agente tiene razones normativas para actuar moralmente si y sólo si maximiza su propia utilidad al hacerlo.

(M) Un agente tiene razones normativas para actuar moralmente si y sólo si tiene razones morales para hacerlo.

Entiendo que las tesis (P) y (M) son *prima facie* mutuamente incompatibles. La teoría que se resume en (P) no apela a razones *morales* para fundamentar la normatividad de la moralidad; sólo reconoce en la prudencia la fuente de razones aceptables para un agente racional. En este sentido, al identificar la racionalidad de la acción moral con la maximización de la utilidad del agente, (P) hace depender conceptualmente la prescripción de actuar moralmente del carácter maximizador de la misma. Por tanto, bajo (P) las LN son interpretadas como reglas que tienen por finalidad promover la utilidad que, consiguientemente, son válidas solamente cuando cumplir con la moralidad promueve la utilidad de los propios agentes—descontando que ellos tienen el deseo de promover su bienestar—. Ahora bien, de ello se sigue que, si se le presentara a un agente una situación en la que lo prescrito por las normas morales *no* redundase en la máxima satisfacción de su utilidad, tal agente no debería actuar *moralmente* sino que, antes bien, debería actuar

3. *Idem*, pp. 103-104, las cursivas son nuestras.

4. Además, como señala Bernard Gert, «como todos los filósofos no-escépticos, Hobbes sostiene que nunca debemos actuar irracionalmente», Bernard Gert, «Hobbes's Right of Nature», edición revisada de «Le Droit de Nature», en Louis Roux y François Tricaud (editores): *Le Pouvoir et le Droit: Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992, p. 1.



*prudencialmente*, so pena de *irracionalidad*. Ello significa, entonces, que (P) *no* permite considerar las LN *obligatorias*.

De acuerdo con (M), en cambio, el reconocimiento de deberes morales es *suficiente* para que los agentes racionales cuenten con *razones normativas* para actuar moralmente. Ahora bien, ello es válido aun en aquellos casos en que realizar las acciones prescritas por la moralidad no redunde en la máxima satisfacción de los propios intereses. Por esta razón, (M) implica que la *racionalidad* de las acciones moralmente obligatorias no se funda en su carácter *prudencial* –aun en el caso de que llevarlas a cabo maximice la utilidad del agente–. (M) implica que la moralidad es conceptualmente independiente de su carácter *prudencial*: la racionalidad de una acción moral depende de las *razones morales* que tienen los agentes, no de la forma en que promueven su utilidad. Por tanto, los agentes racionales deben actuar moralmente incluso cuando lo prescrito por la moralidad no es maximizador de la utilidad. Realizar las acciones moralmente obligatorias es *racional* –aun cuando al hacerlo los agentes *no* maximicen la propia utilidad porque su racionalidad se funda en el carácter de las razones que los agentes tienen para su realización y no en la forma en que promueven los intereses de los agentes. De (M) se sigue, por tanto, que las LN son absolutamente obligatorias. Asimismo, el reconocimiento de ello es suficiente para mover a los agentes a la acción. En particular, el concepto de «razón moral para actuar» que (M) introduce da cuenta de una serie de elementos al respecto: (a) la idea de «categoricidad» de la moralidad, esto es, de la consideración de que la mera existencia de la moralidad debe motivar al agente racional a actuar tal como ella prescribe que actúe, independientemente del deseo del agente de actuar de esa forma; (b) la idea de que su naturaleza comporta la exigencia de tomar en cuenta los intereses de los demás, lo que implica que la moralidad requiere muchas veces el sacrificio de los propios intereses; (c) el requisito adicional de la universalización, i.e. la idea de que si un agente tiene una razón para realizar una acción en una circunstancia particular, entonces todo agente racional en las mismas condiciones tiene una razón para realizar tal acción.<sup>5</sup>

Señalé recién que en la obra de Hobbes pueden encontrarse numerosos pasajes en los que fundamentar textualmente tanto (P) como (M). Ahora bien, producto del carácter aparentemente incompatible de las tesis, el autor parece comprometerse con una posición contradictoria en materia de la relación racionalidad-moralidad. Por esta razón, parece inevitable que el intérprete recurra solamente a la parte del *corpus* hobbesiano que favorece su interpretación, ignorando el resto. Sin embargo, entiendo que puede realizarse una lectura de la teoría hobbesiana

5. Cf. Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 118.

que incorpora pasajes que favorecen ambas tesis. Por un lado, aquellos que parecen favorecer (P), particularmente la atribución de Hobbes de un derecho-libertad natural así como su concepción voluntarista de la obligación moral; por otro lado, aquellos que favorecen (M), como la tesis de que la ley civil y la ley natural se contienen mutuamente como así también el fuerte lenguaje normativo utilizado, lo que sugiere que Hobbes adopta una genuina concepción de la obligación moral. Particularmente, en el presente trabajo propongo una interpretación de la teoría de la obligación moral hobbesiana que permite que el autor sostenga *ambas afirmaciones*—y que lo considera justificado al hacerlo. En particular, argumento que Hobbes sólo se compromete con (P) en el contexto *ideal*, contrafáctico, del estado de naturaleza [EN], mientras que en el estado de sociedad civil [EC], el mundo *real* en el que actúan agentes racionales *reales*, la tesis que sostiene no es (P) sino (M). De este modo, realizo una lectura de la teoría de Hobbes que salva la aparente inconsistencia de su posición. Ahora bien, hacer ello tiene un fundamento doble, textual y conceptual.

Como sugiere el pasaje de *De Homine* citado al comienzo del trabajo, existen razones de índole textual para fundamentar la interpretación de que Hobbes adopta (P) en EN y (M) en EC. Además, existen razones de índole conceptual para comprometer a Hobbes con (M) en EC: fundamentar la normatividad de la moralidad en su—supuesto—carácter maximizador de la utilidad no permite considerarlas obligatorias, mientras ese es un aspecto clave de las normas para Hobbes en EC. Asimismo, comprometer a Hobbes con (P) en EC tiene un problema adicional: si aceptamos que el vínculo entre moralidad y racionalidad prudencial es *contingente* (i.e., que no necesariamente actuar moralmente maximiza la utilidad del propio agente), entonces estamos comprometiendo *ab initio* la racionalidad de la teoría hobbesiana—aunque es necesario reconocer que Hobbes parece comprometerse con la tesis empírica falsa, en el pasaje del *Foole* del capítulo 15 de *Leviathan*, de que en EC tal vínculo es *necesario*.<sup>6</sup> En el presente trabajo, considero que el argumento contractualista que Hobbes ofrece, interpretado como destinado a *justificar* el carácter obligatorio de las LN, es el que vuelve a juicio del autor *racional* el cumplimiento de tales normas en EC. Así, pues, la tesis que defiende es que Hobbes sostiene que la obligatoriedad de la moralidad da cuenta de su carácter racional y, en particular, que para el autor la moralidad en EC es *obligatoria* como producto del hecho de estar justificada racionalmente, lo constituye una fuente de razones normativas *suficiente* para

6. En el presente trabajo no *pruebo* esta premisa—ciertamente fuerte—acerca del nexo contingente entre prudencia y moral. De todos modos, *sugiero* casos en los que las acciones recomendadas por una y exigidas por la otra difieren, tanto en EN—lo que es una consecuencia de la guerra de todos contra todos—como en EC—que es la razón por la cual la respuesta de Hobbes al argumento del Necio es errada.

que los agentes reales actúen de acuerdo con ella aun cuando el hacerlo no redunde en la máxima satisfacción de sus preferencias. Por tanto, la normatividad de la moralidad en EC está fundamentada sobre bases morales, no prudenciales, lo que sugiere que Hobbes adopta (M).

La lectura que presento en el presente trabajo se opone a la interpretación «ortodoxa» que compromete a Hobbes sólo con (P), tanto en EC como en EC.<sup>7</sup> La caracterización de la posición hobbesiana que presento, asimismo, se distancia también de muchas posiciones «heterodoxas», en tanto normalmente éstas sólo consideran que Hobbes se compromete con (M), tanto en EN como en EC.<sup>8</sup> En contraposición con ambas posturas interpretativas, mi lectura del argumento hobbesiano le concede a (P) un lugar en la teoría del autor, en particular, en EN –lo que le permite *poder justificar* (M) en EC: en la interpretación que propongo, Hobbes puede afirmar legítimamente –sin contradicción– tanto (P) como (M), en tanto introduce las tesis en contextos *sustancialmente distintos*, el primero de los cuales –EN– es el punto de partida de su justificación de la racionalidad de la moralidad en el segundo –EC–. Ahora bien, dado que interpreto que Hobbes sostiene (M) en EC, entiendo que ésta última tesis resume su posición acerca del vínculo entre moralidad y racionalidad lo que, en definitiva, vuelve mi lectura «hetero-

7. La calificación de «ortodoxas» (y, sobre esa base, de «heterodoxas») la tomo de John Deigh, aunque el autor la utiliza de una forma ligeramente distinta; cf. John Deigh, «Reason and Ethics in Hobbes's *Leviathan*», *Journal of the History of Philosophy*, Vol. xxxiv, 1996, N° 1, pp. 33-60; cf. pp. 33-35. Se trata de la interpretación analítica corriente de Hobbes, que le adscribe al autor una psicología moral «humeana». Stephen Darwall, por ejemplo, señala al respecto que «es usual en estos días llamar "humeana" a la constelación de proposiciones (1) de que la razón es puramente instrumental, (2) de que lo que una persona debe hacer depende solamente de qué le permitirá lograr sus objetivos y (3) de que (1) y (2) se siguen de un naturalismo filosófico que respeta adecuadamente los trabajos y hallazgos de la ciencia moderna [...] [E]sta lejos de ser obvio que el mismo Hume realmente sostuvo tal teoría. Sin embargo, de cualquier manera, debe ser claro que un lejano ímpetu respecto de la visión *instrumental* de la racionalidad viene de Hobbes», Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal «Ought»: 1640-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 60. El pasaje del Necio es el texto en el que, paradigmáticamente, tal posición encuentra lugar. Por ejemplo, Jean Hampton dice que «cuando Hobbes le responde al "necio" que cuestiona la racionalidad de mantener los contratos por qué debemos mantener nuestras promesas contractuales, su explicación no invoca ninguna obligación normativa en la que hemos incurrido al prometer transferir nuestro derecho [de naturaleza]. En cambio, invoca [consideraciones de] autointerés y, específicamente, los beneficios que vamos a recibir subsecuentemente de mantener nuestro contrato por medio de la reputación de honradez que vamos a adquirir [por ello]», Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 55. Finalmente, (P) es –a juicio de Quentin Skinner– la única posición históricamente defendible; cf. Quentin Skinner, «The context of Hobbes's theory of political obligation», en Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 264-286; cf. esp. pp. 281-286.

8. Cf. David van Mill, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, Albany, State University of New York Press, 2001, pp. 119-150, esp. pp. 127, 132 y 141 para un ejemplo de lectura heterodoxa que adopta esta idea.

doxa». Sin embargo, como considero que Hobbes afirma (P) en EN, asumo que la interpretación ortodoxa no es *totalmente* incorrecta, aunque estimo que su validez se limita al señalamiento de cómo *deben actuar agentes racionales ideales* en condiciones *ideales*, no de cómo *deben hacerlo agentes racionales reales* en la sociedad real.<sup>9</sup>

El presente trabajo consta de tres apartados. En el apartado I, señalo por qué Hobbes juzga que (P) es verdadera en EN, lo que *justifica* considerar que la racionalidad de las acciones prescritas por las LN se identifica *en este contexto* con su carácter maximizador de la utilidad y que, dadas las características de EN, es irracional actuar moralmente si no redundando en la máxima satisfacción de los intereses del agente. Ello tiene como consecuencia que en EN la moralidad es prácticamente superflua –y que ese espacio sea una guerra de todos contra todos, lo que justifica la creación de un espacio en el que las LN son obligatorias. En el apartado II, ofrezco una interpretación de la teoría hobbesiana de la obligación moral en la que muestro que el autor se compromete con (M) en el contexto real EC y que, además, lo hace de forma tal que realmente *justifica* la obligación de actuar moralmente, lo que dota a las LN de verdadero carácter normativo. Finalmente, en el apartado III, analizo el argumento del Necio, así como la respuesta que Hobbes le ofrece. Ciertamente, el pasaje del Necio *parece apoyar la interpretación ortodoxa* de que Hobbes sostiene (P), lo que vuelve imprescindible su análisis. Considero que la respuesta que Hobbes ofrece no debe llevarnos a concluir que en ese pasaje el autor ofrece el punto clave de su argumentación acerca de por qué los agentes racionales reales deben actuar moralmente y, por tanto, realizo una interpretación del mismo que resulta consonante con la afirmación de que Hobbes se compromete con (M) en EC. Mi posición implica asumir que la posición hobbesiana no debe identificarse con la que el autor presenta en el contexto de ese argumento, razón por la cual analizo los argumentos que, en el marco de la teoría hobbesiana presentada, pueden esgrimirse para considerar al Necio como un agente *irracional* en tanto desconoce la normatividad intrínseca de la moralidad en EC.

9. De esta manera, aun cuando defendiendo una interpretación heterodoxa, estoy en desacuerdo con la calificación de S. A. Lloyd respecto de los intérpretes ortodoxos, cuando señala que «muchos intérpretes de Hobbes de la escuela filosófica estándar [i.e. «ortodoxa»] le han atribuido a Hobbes una teoría política que se ajusta de una manera pobre al texto de Hobbes, es internamente inconsistente, depende de una concepción de la naturaleza humana altamente implausible, está llena de errores y de argumentos poco sinceros y, finalmente, falla, incluso en sus propios términos, al proveer una solución que se dirija al problema que plantea», S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 49-50.

## I

Como señalé al comienzo, Hobbes caracteriza la moralidad en términos de LN.<sup>10</sup> En particular, asegura que

Una LEY DE NATURALEZA (*Lex Naturalis*), es un Precepto o Regla general, encontrada por la Razón, por la cual un hombre tiene prohibido hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebatase los medios para preservar la misma, así como omitir aquello con lo que cree puede preservarla mejor.<sup>11</sup>

El contenido normativo de las LN es de distinto tipo. Las diecinueve leyes que Hobbes presenta en *Leviathan* se pueden agrupar en cuatro categorías: las dos primeras leyes especifican la finalidad y el marco político fundamentales; de la tercera a la undécima, las relaciones sociales; de la decimosegunda a la decimo cuarta, los principios de distribución justa de la propiedad; de la decimo quinta a la decimonovena, las reglas para la resolución equitativa de controversias.<sup>12</sup> De todos modos, más allá de las características particulares de cada una de las LN enumeradas, Hobbes señala que la formulación negativa de la *regla de oro* sintetiza el contenido normativo de todas ellas.<sup>13</sup> De esta forma, el autor da cuenta del contenido *moral* de las LN.

Sobre la base de lo señalado, independientemente de cómo se interprete la posición hobbesiana, ello concierne sólo a las *razones* que deben tomar en consideración para actuar moralmente, no al carácter *moral* de las acciones. La teoría de Hobbes no tiene por objeto ofrecer una solución al problema del contenido de la moralidad. Para el autor, las normas morales tienen un *origen* y un *contenido normativo* independiente del argumento que fundamenta su *obligación*. Concretamente, las leyes morales tienen un origen y un contenido natural y, por ello, divino.<sup>14</sup> En este respecto, por tanto, la teoría hobbesiana sólo tiene un carácter

10. En este sentido, Hobbes asegura que «todos los escritores acuerdan que la ley natural es la misma que la [ley] moral», Thomas Hobbes, *De Cive*, en Bernard Gert (editor), *Man and Citizen*, Indianápolis, Hackett, 1991, p. 150.

11. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 91.

12. Cf. Peter Berkowitz, *El liberalismo y la virtud*, Carlos Gardini (trad.), Barcelona, Andrés Bello, 2001, p. 82. *Stricto sensu*, si se toma en cuenta la que Hobbes presenta en el «Repaso y Conclusión» de *Leviathan*, que prescribe proteger a la autoridad política en tiempo de guerra, las LN son veinte.

13. De esta forma, las leyes naturales (morales) prescriben a los agentes *no* realizar ciertas acciones, en particular, «no hagas a los otros lo que no quisieras que te hicieran a ti», *idem*, p. 109.

14. Dice Hobbes «la misma ley que dicta a los hombres que no tienen gobierno civil lo que debieran hacer y evitar, en relación con los demás, dicta lo mismo a las Repúblicas, esto es, a las Conciencias de los Príncipes Soberanos y Asambleas Soberanas, no habiendo Tribunal de Justicia Natural más que en la sola conciencia, donde no reina el Hombre sino Dios, cuyas Leyes (que obligan a toda la Humanidad), puestas en relación con Dios como Autor de la Naturaleza, son *Naturales*, y puestas

*descriptivo* y se limita a enunciar las normas morales que Dios, el «Autor de la Naturaleza»,<sup>15</sup> ha creado. El problema que Hobbes se plantea y del cual se plantea ofrecer una *justificación* es el de su obligación –lo que a su vez ofrece una respuesta al problema de su normatividad. En concreto, el autor se preocupa por justificar la racionalidad de la obligación de actuar moralmente.

El primer paso de la argumentación que Hobbes es la introducción de la situación contrafáctica EN.<sup>16</sup> Este espacio es caracterizado como «el tiempo en que los hombres viven sin un Poder común que los obligue a todos a la obediencia», lo que tiene como resultado que los hombres «están en aquella condición que se llama Guerra; y una guerra de todo hombre contra todo hombre».<sup>17</sup> De esta forma, EN es aquel lugar en el que en principio no existe un poder soberano que fuerce a los agentes a respetarse mutuamente, lo que torna la convivencia prácticamente imposible y volviendo la vida de los hombres «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».<sup>18</sup> El punto a tener en consideración es que, más allá de que existan situaciones reales que pueden describirse como de «estado de naturaleza» –Hobbes señala la de ciertas «personas salvajes de muchos lugares de América» y la de «Reyes y Personas de autoridad Soberana» entre sí<sup>19</sup> EN no es la descripción de una situación observable ni constituye una *hipótesis histórica*.<sup>20</sup> La caracterización de EN por parte del autor *no tiene un carácter empírico*, introducido con el propósito de describir el *origen fáctico* de la moralidad y la autoridad política. En cambio, su meta es *normativa*: justificar la obligación de actuar como prescriben las LN. Ahora bien, para justificar lo que se propone, el autor considera necesario postular un contexto hipotético, en el que se apela a una *idealización* de ciertos aspectos considerados relevantes, principalmente rasgos de los agentes prácticos.<sup>21</sup> Ape-

en relación con el mismo Dios, en tanto Él es el Rey de Reyes, son *Leyes*», Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 244.

15. *Ibid.*

16. Por razones estilísticas, prefiero mantener el tiempo presente para referirme a EN aun cuando se trata de un contexto contrafáctico.

17. *Idem*, p. 88.

18. *Idem*, p. 89. Digo «en principio» porque la diferencia entre EN y EC no es meramente fáctica, sino normativa; cf. apartado II, *infra*.

19. *Idem*, pp. 89-90.

20. En ese sentido, el autor sostiene que «puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que en general nunca fue así, en todo el mundo», *idem*, p. 89, las cursivas son nuestras. En *De Cive* es totalmente claro al respecto. Dice que «para realizar una investigación de una forma exhaustiva sobre los derechos del Estado y las obligaciones de los ciudadanos, es necesario [...] no desde luego desmontar el Estado sino considerarlo como si estuviese disuelto», Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, pp. 98-99, las cursivas son nuestras.

21. Cf. Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, p. 84.



lando a tales elementos idealizados, el autor puede modelizar las características de la interacción social carente de toda normatividad genuinamente moral y, sobre la base de los resultados de tal interacción, justificar racionalmente la adopción de un conjunto de normas morales. Para Hobbes, la normatividad de la moralidad no es un elemento primitivo, sino entiende que debe justificarse racionalmente. Por esta razón, considera que puede articular una justificación apropiada de ello concepto apelando en un primer momento solamente a la normatividad proveniente de la racionalidad práctica prudencial. De esta forma, en el desarrollo de la argumentación es particularmente relevante saber cuáles son las razones normativas que, en tal contexto, mueven a los agentes ideales a actuar así como indagar cuáles son sus resultados. Ello es así porque la consecuencia normativa de EN, el pacto social –justificado sobre la base de los resultados de la interacción social racionalmente deficiente–, es lo que justifica la obligatoriedad de las LN en EC, lo que ofrece razones normativas a los agentes reales para actuar moralmente, los ciudadanos de los Estados realmente existentes.

De este modo, el punto de partida de la argumentación es la postulación de agentes ideales a los que se les adscribe una cierta concepción de la racionalidad práctica específica. Ello resulta determinante tanto para afirmar que EN es un *estado de guerra de todos contra todos*, lo que le permite sentar las bases tanto para legitimar la «creación» de EC producto del pacto social como para poder afirmar que la moralidad no tiene relevancia práctica en ese contexto. Hobbes toma como punto inicial una concepción del bien *subjetivista y relativista* que identifica la *racionalidad* con la *maximización de lo bueno*. En particular, el autor señala que la *razón* se identifica con «Cálculo (esto es, Adición y Sustracción) de las Consecuencias de nombres generales convenidos para *caracterizar y significar* nuestros pensamientos»<sup>22</sup> y que

sea el que fuere el objeto del Apetito o Deseo de cualquier hombre, esto es lo que él, por su parte, llama *Bueno*, y al objeto de su Odio y Aversión, *Malo*; y al de su Desprecio, *Vil e Inconsiderable*. Pues las palabras Bueno, Malo y Despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni Regla alguna común del Bien y del Mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos.<sup>23</sup>

22. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 32.

23. *Idem*, p. 39. En el mismo sentido, también señala que «*Bueno y Malo* son nombres que significan nuestros Apetitos y Aversiones, que son diferentes en los diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres. Y los hombres diversos no difieren únicamente en su Juicio acerca de la sensación de lo que es placentero y desagradable al gusto, olfato, oído, tacto y vista, sino también acerca de lo que es conforme o disconforme con la Razón en los actos de la vida común. No; el mismo hombre, en momentos diversos, difiere respecto de sí mismo y a veces alaba y llama Bueno lo que a veces denigra y llama Malo», *idem*, pp. 110-111.

Sobre la base de esta caracterización, parece claro que en EN Hobbes sostiene una concepción *subjetivista* del bien, que identifica lo bueno con la utilidad, i.e. con aquello preferido por los agentes.<sup>24</sup> Ello permite modelizar las normas de racionalidad práctica de los agentes ideales bajo el modelo estándar de la *maximización de la utilidad*.<sup>25</sup>

La concepción de la racionalidad práctica señalada implica el desconocimiento de todo tipo de consideraciones morales en las deliberaciones de los agentes racionales. Ahora bien, sin embargo, para el autor las LN «son Inmutables y Eternas, pues la Injusticia, la Ingratitud, la Arrogancia, el Orgullo, la Iniquidad, el Favoritismo de personas y el resto *no pueden nunca hacerse legítimos*»,<sup>26</sup> por lo que aun en la situación contrafáctica ideal EN, las normas morales existen y son conocidas por los agentes. Sin embargo, debido a la concepción de la racionalidad práctica con la que Hobbes se compromete en ese contexto, aun cuando las LN existen y son conocidas en EN, implica que ellas no son *obligatorias*. Precisamente, en línea con lo recién señalado, Hobbes asegura que en EN su efecto práctico se limita a obligar a los agentes ideales *in foro interno*.<sup>27</sup> Entiendo que los elementos conceptuales señalados son indicadores de que en el espacio ideal EN las LN *no son realmente obligatorias* y que, por tanto, *no es irracional violar sus prescripciones*.<sup>28</sup> Sin embargo, ellos no son suficientes. Para poder sostener ello de forma justificada, Hobbes apela a consideraciones de índole *normativa*, que legitiman la caracterización de la concepción de racionalidad señalada y la tesis de que las LN no son obligatorias –lo que significa que no es irracional actuar inmoralmente.

24. Asimismo, el concebir al valor como algo dependiente de las preferencias de las personas implica asumir que éste es *relativo*: el valor depende de las preferencias de los individuos, por lo que es relativo a lo que ellos prefieran. Cf. David Gauthier, *La moral por acuerdo*, Alcira Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 76-79.

25. David Gauthier afirma que, según Hobbes, «nosotros razonamos de forma tal de hacer lo que queremos. Por tanto, la deliberación, que termina en el deseo de realizar u omitir una acción, no es sino un razonamiento acerca de particulares, basado en deseos y valores [también particulares] [...] La medida de la razonabilidad de una acción es el punto en la que ella conduce [eficazmente] a los fines del agente. ¿Qué es ello sino la *concepción maximizadora de la racionalidad?*», David Gauthier, «Thomas Hobbes: Moral Theorist», en *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 11-23; cf. p. 13.

26. *Idem*, p. 110, las cursivas son nuestras. Y a continuación señala por qué ello es así «porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya», *Ibid.*). Asimismo, señala que «Los Príncipes se suceden unos a otros, y un Juicio pasa mientras otro viene. En realidad, el Cielo y la Tierra pasarán, pero ni un solo epigrafe de la Ley Natural pasará, porque [ella] es la Ley Eterna de Dios», *idem*, p. 192.

27. Dice Hobbes que en EN «las Leyes de Naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, ellas atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero *in foro externo*, es decir, a ponerlas en acto, no siempre», *idem*, p. 110.

28. Por ejemplo, Hobbes señala que «Las nociones de Correcto e Incorrecto, Justicia e Injusticia no tienen allí [i.e. en EN] lugar. Donde no hay Poder común, no hay Ley, [y] donde no hay Ley, no [hay] Injusticia», Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 90.

La justificación del ejercicio de la racionalidad práctica de los agentes ideales de EN apela a un elemento normativo básico. En particular, consiste en la adscripción a los agentes ideales de un *derecho*, el derecho de naturaleza. Este elemento normativo básico *justifica* el ejercicio de la racionalidad práctica estrictamente *prudencial* que caracteriza a las acciones de EN.<sup>29</sup> Ello es así porque el derecho de naturaleza es conceptualizado como

la Libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder como él quiera para la preservación de su propia Naturaleza, es decir, de su propia Vida y, consiguientemente, de hacer cualquier cosa que su propio Juicio y propia Razón conciba como el medio más eficaz para aquello.<sup>30</sup>

La titularidad del derecho de naturaleza que tienen los agentes ideales de EN es el elemento que legitima la *libertad* de actuar de forma tal de maximizar la propia utilidad, sin tomar en consideración ningún tipo de *restricción moral* sobre los medios para lograr ello. Por tanto, para el autor, la existencia de las LN, por sí sola, no provee a los agentes ideales de ningún tipo de razones morales para restringir el alcance de la maximización. Ello tiene lugar dada la prioridad normativa del derecho de naturaleza sobre las LN, lo que les otorga a los agentes ideales un derecho «a todo, incluso al cuerpo de los demás».<sup>31</sup> De este modo, lo que permite que EN puede ser legítimamente caracterizado como un espacio en el que las normas morales no son obligatorias es que los agentes ideales son titulares de este derecho, que implica que éstos no tienen obligaciones *naturales* que restrinjan la maximización de sus acciones. Por tanto, el derecho de naturaleza es el dispositivo que *justifica* el modelo de la racionalidad como maximización de la utilidad que caracteriza las acciones de los agentes racionales ideales —que implica el desconocimiento práctico de la moralidad. Así, el hecho de que los agentes ideales actúen racionalmente cuando actúan prudencialmente *se sigue* de que no tienen el *deber natural* de actuar moralmente. Por tanto, el elemento a tener en consideración es que la racionalidad de las acciones de los agentes ideales —aun

29. El derecho de naturaleza tiene el carácter de un «primitivo moral normativo», como señala David Gauthier; cf. David Gauthier, «Hobbes: The Laws of Nature», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 258-284; cf. p. 266.

30. *Idem*, p. 91.

31. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 91. El derecho de naturaleza es en términos hofheldianos un *derecho-libertad*. Como señala un intérprete, «el derecho en cuestión [i.e., el derecho de naturaleza] es lo que podría ser llamado una libertad: tener un derecho a todas las cosas significa que no existe nada incorrecto en tomar cualquier cosa que pueda ayudar a preservar la vida de uno», pero agrega el importante punto de que «no significa que cualquiera tiene un deber de permitir que uno obtenga lo que necesita o proveer ayuda de otro modo», Michael Green, «Justice and Law in Hobbes», en Daniel Garber y Steven Nadler (editores), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 111-138; cf. p. 125.

cuando violen las prescripciones de las LN— es normativamente subsidiaria de la no inmoralidad de las mismas.

Señalé que el no cumplimiento de las LN en el contexto ideal EN está justificado sobre la base del derecho de naturaleza. Respecto del punto de la normatividad de la moralidad, ello tiene por consecuencia que las LN no son en EN normativamente autónomas. Ello es así porque, para Hobbes, la única fuente de normatividad extra-racional es el consentimiento voluntario:

donde no ha precedido Pacto, no ha sido transferido Derecho y todo hombre tiene Derecho a toda cosa y, consiguientemente, ninguna acción puede ser Injusta. Pero cuando se ha realizado un Pacto, entonces quebrarlo es *Injusto*.<sup>32</sup>

Ahora bien, dado que las personas no alienan su derecho de naturaleza *mientras están en EN*, la normatividad de la moralidad, en tal contexto, no es autónoma sino que es dependiente de su carácter contingentemente maximizador de la utilidad de quien cumple con ellas. En particular, para los agentes ideales las normas morales son *normativamente* subsidiarias del beneficio que reporta el cumplir con ellas. Por tanto, en EN el papel práctico de las LN se limita al de reglas que tienen por finalidad promover máximamente la utilidad de los agentes y que, consiguientemente, son válidas solamente en cuanto cumplir con ellas promueve máximamente el propio bienestar. En EN, por tanto, la normatividad de la moralidad proviene de la utilidad que el cumplimiento de las acciones prescritas por las LN reportan a los agentes —normatividad que se circunscribe a su contingente carácter maximizador—. Es por ello que las LN no son en EN leyes (i.e., normas obligatorias) sino teoremas de la racionalidad práctica prudencial. Hobbes lo señala del siguiente modo:

A estos dictados de la Razón [i.e., las LN] los hombres suelen llamar Leyes, pero lo hacen impropriamente. Pues no son sino Conclusiones o Teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa; mientras que Ley, propiamente, es la palabra de aquel que por derecho manda sobre otros.<sup>33</sup>

El carácter de «conclusiones» o «teoremas» de la racionalidad práctica de las LN indica su carácter prudencial, lo que indica que la normatividad de las mismas en este contexto, es dependiente de su carácter maximizador de la utilidad. Ahora bien, como no son sino «conclusiones» o «teoremas» —y no genuinas «leyes» obligatorias—, en aquellos casos en los que la acción maximizadora va en contra de lo señalado por una LN, un agente racional *no* debe cumplir con ella.

32. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 100. Asumo que la referencia de «Pacto» en este punto es el contrato social.

33. *Idem*, p. 111.

De lo señalado recién se sigue que, aun cuando sea contrario a las LN actuar injustamente, en EN tales agentes ideales *deben* hacerlo si ello satisface máximamente su propia utilidad, so pena de irracionalidad.<sup>34</sup> Ahora bien, Hobbes caracteriza a EN como un estado de guerra de todos contra todos. Como señalan los intérpretes ortodoxos, EN se caracteriza formalmente, en términos de la teoría de los juegos, por ser un juego cuya matriz corresponde a la del Dilema del Prisionero de  $n$  personas.<sup>35</sup> Ello implica, por tanto, que *en general* en EN es racional actuar inmoralmente.<sup>36</sup> El punto a tener en consideración es que tal juego se caracteriza por poseer un Equilibrio de Nash subóptimo (en términos de Pareto) en el que la estrategia dominante es no cooperar antes que cooperar, independientemente de lo que hagan los demás.<sup>37</sup> En términos del propio Hobbes, para cada uno de los agentes ideales la guerra es la mejor opción, independientemente de lo que hagan las demás.

34. Por supuesto, este «deber» es un deber prudencial, no moral.

35. Cf. David Gauthier, «Hobbes's Social Contract», en G. A. J. Rogers y Alan Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 125-152; cf. esp. pp. 126-138 para una discusión al respecto.

36. Sin embargo, cf. Gregory Kavka, *Hobbesian Moral...*, *op. cit.*, pp. 129-156. Allí el autor señala que los agentes ideales de EN no están en un *único* juego de dilema del prisionero, sino en un dilema del prisionero *iterado*. Ello significa que cada juego en el que participan es parte de una serie de juegos que se extiende en el tiempo. Ahora bien, en este caso *no es cierto* que no cooperar es la estrategia dominante. Por tanto, debería señalarse que en EN el ejercicio de la racionalidad prudencial no tiene como resultado el estado de guerra señalado por Hobbes. Sin embargo, existe un argumento que prueba que este resultado no es cierto: la inducción hacia atrás. Ahora bien, la mayoría de los autores que tratan el tema consideran que el argumento descansa en premisas muy fuertes y que por ello no es válido en el marco de la teoría de Hobbes; cf. Jean Hampton, *op. cit.*, p. 77 y Gregory Kavka, *Hobbesian Moral...*, *op. cit.*, pp. 132-134. Entiendo que en el contexto de la presente interpretación ello no constituye un problema: se trata de otro aspecto idealizado de EN.

37. El elemento relevante del dilema del prisionero es el hecho de que, cuando cada parte actúa racionalmente (i.e., elige el curso de acción que maximiza su utilidad), dadas las acciones alternativas de las demás partes, el resultado es desventajoso para todos comparado con una alternativa cuyo resultado haría que estuvieran mejor. De este modo, tal juego tiene la característica que el curso de acción individualmente racional es colectivamente irracional. Ello se produce por razones *estructurales*, es decir, con independencia del contenido de las preferencias de los participantes. De este modo, el resultado en equilibrio (que se presenta cuando la acción realizada por cada persona es la mejor respuesta a las acciones de los demás) es incompatible con la optimalidad (en términos de Pareto). Particularmente, el resultado —la guerra de todos contra todos—, es mutuamente desventajoso: la paz haría que todos estén mejor. Se trataría de un estado de cosas que *ex ante* es superior (en términos de Pareto). Sin embargo, su estructura de premios hace que sea *irracional* cooperar, independientemente de que los demás cooperen o no cooperen. La matriz del dilema del prisionero es la siguiente (los jugadores son «fila» y «columna» y se satisfacen la cadena de desigualdades  $T > R > P > S$  y la condición de que  $R > (S + T) / 2$ ):

	Cooperar	No Cooperar
Cooperar	R, R	S, T
No Cooperar	T, S	P, P

Ello es así, porque si los demás actúan pacíficamente, el que no lo hace se convierte en vencedor y, por tanto, se encuentra en una mejor posición que si lo hiciera. Asimismo, en el caso de que lo demás se comporten violentamente, el que actúa violentamente se puede defender y, consiguientemente, está en una mejor posición que si actuara pacíficamente.<sup>38</sup> Por tanto, generalizando, la estrategia de desconocer las LN es más ventajosa que la de respetarlas.

La caracterización maximizadora de la racionalidad de los agentes ideales justifica que se pueda afirmar que Hobbes entienda que la moralidad no tiene papel práctico alguno en EN. En particular, Hobbes puede afirmar que actuar inmoralmente en EN no es irracional por las siguientes razones: (a) la total ausencia de instituciones políticas que garanticen a los agentes ideales reciprocidad al cumplir con las LN, (b) cumplir con las reglas morales puede no sólo no redundar en la maximización de la utilidad sino también exponer a los agentes ideales a ser explotados por terceros y, finalmente, (c) la inexistencia de una *obligación natural* que prescriba actuar moralmente, dada la falta de normatividad intrínseca de las LN. En cambio, en EN más bien se da el caso de que actuar *moralmente* puede ser caracterizado como *irracional*. En este sentido, Hobbes afirma que si a un agente ideal en EN no se le asegurara que los otros agentes cumplirán sus promesas –algo imposible debido a la falta de incentivos para hacerlo–, sería irracional actuar justamente y cumplirlas, porque «contrariamente a la base de todas las Leyes de Naturaleza, que tiende a la preservación de la Naturaleza», si las cumplierse y «fuera modesto y tratable, y cumplierse todo lo que prometiere, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, se volvería presa de otros y procuraría su propia y cierta ruina».<sup>39</sup> De ello, entonces, se sigue para el autor que

Si se hace un Pacto en el que ninguna de las partes cumple de momento, sino que confía en la otra, en la condición de mera Naturaleza (que es una condición de Guerra de todo hombre contra todo hombre), ante la menor sospecha razonable, es Nulo [...] pues aquel que Cumpla en primer lugar, no tiene seguridad alguna de que el otro cumpla después, porque los lazos de palabra son demasiado débiles para frenar la ambición, avaricia, ira y otras pasiones del hombre, cuando falta el temor a algún Poder coercitivo [...] Y, por tanto, aquel que cumple primero no hace sino entregarse a su enemigo, contrariando el Derecho (que no puede nunca abandonar) a defender su vida y medios de vida.<sup>40</sup>

De este modo, «siendo sólo palabras y alientos, los Pactos no tienen fuerza [en EN] para obligar, sostener, restringir o proteger a ningún hombre».<sup>41</sup> Por supuesto,

38. David Gauthier, «Hobbes's Social Contract»..., *op. cit.*, p. 127.

39. Thomas Hobbes, *Leviathan*..., *op. cit.*, p. 110.

40. *Idem*, p. 96.

41. *Idem*, p. 123.

Hobbes también señala que «*que los hombres cumplan los Pactos celebrados*»<sup>42</sup> es el contenido de la tercera LN. Sin embargo, es claro que en EN las normas morales no tienen papel práctico alguno.

Lo señalado significa, por tanto, que Hobbes está *justificado* en afirmar que EN es un estado de guerra, lo que implica que allí la moralidad no tenga papel práctico alguno. Más aun, no sólo *no es racional* cumplir con las normas morales en EN en contextos específicos, sino que en general *es irracional* hacerlo.<sup>43</sup> Las características de EN, de este modo, son las que hacen irracional el tener en consideración las normas morales para los agentes ideales al momento de deliberar prácticamente. De este modo, Hobbes puede señalar que «No hay que imaginar, por tanto, que los hombres no estén obligados por la naturaleza, es decir, por la razón, al ejercicio de todas estas leyes, en el caso de que los demás no las cumplieran»,<sup>44</sup> agregando en nota al pie que «Más aun, entre esas leyes hay algunas cuya omisión, con tal que se haga por bien de la paz o de la propia conservación, parece más bien un acto de cumplimiento de la ley natural que su violación».<sup>45</sup> De este modo, entiendo que Hobbes puede afirmar de manera *justificada* en el contexto ideal EN que la moralidad carece de toda normatividad puesto que, en ese espacio el único elemento que ofrece razones normativas a los agentes para actuar es su racionalidad prudencial, dado que –mientras están en EN– no han asumido la obligatoriedad de las LN. Por tanto, dado que, producto de su titularidad del derecho de naturaleza, la única fuente de razones para los agentes ideales en EN es la prudencia, Hobbes puede considerar no sólo la *afirmación fáctica* de que los agentes ideales de ese contexto contrafáctico no realizan las acciones prescritas por la moralidad sino la *normativa* de que no deben hacerlo. El propio contexto en el que los agentes ideales interactúan, al estar construido sobre la base de la ausencia de la obligatoriedad de actuar como prescriben las normas morales, dada la preeminencia normativa que el derecho de naturaleza tiene ellas, hace que éstas sean prácticamente superfluas.<sup>46</sup> Asimismo, dadas las características formales de EN, es *irracional* el cumplimiento de las acciones prescritas por tales normas.

42. *Idem*, p. 100.

43. Muchos intérpretes ortodoxos consideran que en el argumento con el Necio Hobbes entiende que es racional cumplir una parte de un contrato una vez que la otra parte ha cumplido. Entiendo que ello es insostenible por razones puramente conceptuales, dado que EN tiene la estructura de un juego de dilema del prisionero. Asimismo, hay indicios textuales concluyentes para interpretar que la discusión con el Necio no tiene lugar en EN sino en EC, de modo que no existen mayores razones para creer que Hobbes mismo entiende que ello es así.

44. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

45. *Idem*, p. 149.

46. De este modo, sobre la base de las consideraciones introducidas en el texto, estimo que las posiciones –como la que presenta en Aloysius Martinich en *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes*

Como señalé, entiendo que el hecho de que posibles razones morales sean inteligibles para los agentes ideales se justifica sobre la base de que, en el contexto ideal EN, los agentes no han asumido como obligatorias las LN y, consiguientemente, no tienen el deber moral de actuar como ellas mandan. Ahora bien, sobre la base de lo señalado, interpreto que la tesis clave del contractualismo de Hobbes es que la distinción entre el espacio ideal EN y el real EC no se limita única y simplemente a consideraciones *fácticas*, en particular a la existencia (o no) de un Leviatán dotado de poder coactivo para forzar a los agentes a actuar moralmente. En cambio, estimo que se extiende hasta abarcar aquellos elementos *normativos* que tanto los agentes ideales, pero sobre todo los *racionales* reales (i.e., los habitantes de EC, tanto los súbditos como el propio soberano) *deben tomar en consideración* al momento de actuar. En particular, mientras que en EN, a juicio de Hobbes, los hombres pueden ser considerados «como si hubieran surgido súbitamente de la tierra y, de repente, como hongos, se hubieran vuelto adultos sin ninguna obligación mutua»,<sup>47</sup> EC, por el contrario, se caracteriza como aquella situación en la que los agentes sí han asumido *la obligación* contractualmente justificada de actuar como prescriben las LN. Por tanto, el elemento significativo que debe tenerse en consideración para poder comprender precisamente cuáles son las razones normativas que permiten caracterizar en EN y EC las acciones prescritas por las LN como *racionales* es la distinción *normativa* entre estos contextos de actuación.

Como dije recién, Hobbes señala que «en el estado de mera Naturaleza [...] las leyes naturales no son propiamente leyes» y continúa afirmando que son «sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia». Ahora bien, acto seguido el autor agrega que «Sólo cuando una República es establecida, ellas son efectivamente Leyes, no antes».<sup>48</sup> Asimismo, afirma, luego de presentar las LN, que «Éstas son las Leyes de Naturaleza, que prescriben la paz, como medio de conservación del hombre multitud, y que conciernen únicamente a la doctrina de la *Sociedad Civil*».<sup>49</sup> Sobre la base de tales ideas, en el apartado siguiente argu-

on *Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 74-87— que distinguen entre un «estado de naturaleza primario», en el que la única consideración normativa es el derecho de naturaleza ilimitado, y un «estado de naturaleza secundario», en el que el derecho de naturaleza se articula de alguna manera con la ley natural, son erradas. El derecho de naturaleza es el elemento normativo característico de EN y, por tanto, las LN no cumplen ningún papel práctico en ese contexto. En particular, si una cierta acción  $\phi$  -prescrita por una LN— coincide con el curso de acción que maximiza la utilidad del agente, tal agente debe realizarla pero no porque  $\phi$  es moralmente requerida por la LN sino porque hacerlo maximiza su utilidad. Del mismo modo, si la misma acción  $\phi$  no es prudencialmente requerida, entonces el agente no debe realizarla, aun cuando ello sea contrario a lo que prescribe la LN en cuestión, debido a que tiene el derecho a hacer ello.

47. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 205.

48. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 185.

49. *Idem*, p. 109, las cursivas son nuestras.



mento que la tesis de Hobbes es que la moralidad adquiere una normatividad intrínseca en EC y que, por tanto, los agentes *racionales* reales de EC sí reconocen la normatividad de la moral, al menos generalmente (puesto que el Necio es, por supuesto, un agente más). En particular, los agentes racionales reales reconocen que los deberes morales asumidos *deben* ser cumplidos, lo que les ofrece razones morales para actuar que, además, son lo suficientemente motivadoras como para ser prácticamente apreciadas. Ello, sin embargo, no es lo que ocurre en EN y, *por ello*, podemos afirmar que Hobbes se compromete con (P) en ese contexto ideal –y que lo hace justificadamente.<sup>50</sup>

Hobbes reconoce que la propia posesión del derecho de naturaleza es lo que legitima que las LN no restrinjan las acciones de los agentes ideales racionales pero que, sumado a condiciones fácticas que Hobbes señala como la moderada desigualdad física y mental de los agentes, torna EN en un espacio insostenible. Por tanto, la titularidad de tal derecho es el elemento determinante para que el autor pueda inferir la conclusión de la primera parte de su argumento de que EN es un contexto de interacción social colectivamente irracional y que, consiguientemente, agentes racionales sólo movidos por razones prudenciales deben realizar un pacto social para abandonarlo.<sup>51</sup> Por tanto, así como el autor argumenta que es la propia racionalidad prudencial la que lleva a desconocer las LN, éste es, asimismo, aquel elemento que mueve a tales agentes ideales racionales a alienar tal derecho y abandonar tal forma de racionalidad. El autor lo señala de la siguiente forma:

mientras persista este Derecho natural de todo hombre a toda cosa, no puede haber seguridad para hombre alguno (no importa cuán fuerte o sabio sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir.<sup>52</sup>

De este modo, el elemento clave que justifica la afirmación de (P) en EN es, asimismo, el objeto de la renuncia de los agentes racionales ideales, lo que permite considerar que Hobbes sostiene (M) en EC. En particular, que, en este contexto, la racionalidad de los agentes es ejercida cuando los agentes actúan ya no maximizando sus intereses –como los agentes ideales de EN–, sino restringiendo la posible maximización de sus acciones por las LN. De esta forma, las normas morales

50. Asimismo, como (P) es afirmada en el contexto contrafáctico, EN, igualmente tal afirmación es verdadera respecto del mundo real, como el *consecuente* de la *afirmación condicional* cuyo antecedente es la postulación de EN. Así, entonces, la posición de Hobbes es la siguiente: «si se dan las condiciones que constituyen EN, entonces (P) es verdadera». Ahora bien, como tal es un condicional contrafáctico, cuyo antecedente es falso –EN no es el mundo *real*–, tal proposición es *verdadera* en nuestro mundo.

51. Nuevamente, por supuesto, este «deber» es un deber prudencial, no moral.

52. *Idem*, p. 91.

adquieren en EC una normatividad que no tienen en EN y que, al ser reconocida por parte de los agentes racionales reales –sobre la base de la obligaciones asumidas por los agentes ideales en EN– ofrece razones normativas de peso que los agentes racionales reconocen.

## II

Hobbes *afirma* la *obligatoriedad* de realizar las acciones prescritas por las LN en EC en numerosos pasajes de su obra –incluyendo *Leviathan*. Asimismo, existe evidencia textual importante para interpretar que, para Hobbes, la existencia de una obligación de realizar una cierta acción provee una razón para realizar esa acción, lo que permite considerar que se compromete con (M),<sup>53</sup> lo que significa que el autor parece entender que las obligaciones siempre tienen fuerza normativa.<sup>54</sup> En principio, la propia caracterización de las LN como leyes da cuenta de su carácter obligatorio, dado que Hobbes distingue las *leyes* de los *derechos*, señalando que mientras los segundos dan cuenta de una libertad (cf. el derecho de naturaleza), las primeras imponen *obligaciones* que, consiguientemente, señalan qué acciones *deben* ser realizadas. Ahora bien, ello ocurre una vez que se ha renunciado al derecho de naturaleza, por lo que las LN adquieren en EC una normatividad de la que carecen en EN. Esta línea de argumentación no recurre a elementos prudenciales para justificar la obligación de actuar moralmente. Así, la existencia de la obligación de cumplir con las LN es independiente de si al hacerlo los agentes satisfacen máximamente sus preferencias. Asimismo, hay buenas razones para creer que Hobbes entiende que esa obligación tiene consecuencias prácticas independientemente del contingente carácter maximizador que tenga cumplir con ellas. Por supuesto, Hobbes también sostiene, en el contraargumento al Necio, que cumplir con las obligaciones morales en EC es siempre racional desde un punto de vista prudencial. El desarrollo de la argumentación implica que se trata de un elemento adicional y no del núcleo conceptual central de la concepción hobbesiana.

53. Este hecho provee fuertes razones para considerar a la interpretación ortodoxa errada. Como David Gauthier reconoce, «En ningún sistema de prudencia racional, en donde todas las razones para actuar deben reducirse a consideraciones de que, en cada situación, es lo más ventajoso para el agente, puede [el concepto de] obligación moral puede ser introducido», David Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 97.

54. Cf. Mark Murphy, «Deviant Uses of “Obligation” in Hobbes’ *Leviathan*», *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, 1994, N° 3, pp. 281-294; cf. p. 285. Quizás se puede objetar que asumir ello presupone lo que se debe mostrar. Sin embargo, en el resto del presente trabajo intento probar que ello no es cierto. Asimismo, incluso intérpretes ortodoxos reconocen que existen numerosos pasajes en la obra de Hobbes que tienen un aspecto deontológico; cf. Jean Hampton, *op. cit.*, p. 29.

La justificación y la racionalidad del cumplimiento de las obligaciones morales son independientes de su carácter maximizador.

Señalé en el apartado anterior que, según Hobbes, los agentes ideales son titulares en EN un derecho de naturaleza que legitima su libertad de actuar prudentialmente sin tomar en consideración las LN. De esa forma, en ese contexto ideal, las normas morales no imponen ningún tipo de restricción sobre sus acciones. Sin embargo, Hobbes considera que tales agentes ideales se despojan de tal derecho para abandonar EN y formar EC y que «donde finaliza la Libertad, comienza la obligación».<sup>55</sup> De este modo, para el autor, los agentes de EC –los agentes *reales* del mundo *real*– no tienen, a diferencia de aquellos agentes ideales, la *libertad* de no tomar en consideración las restricciones morales que imponen en sus acciones las LN sino que, más bien, tienen la obligación moral de actuar de la forma en que ellas prescriben. Por tanto, al considerar cómo *justifica* Hobbes la obligatoriedad de las normas morales en EC vemos que el autor funda la racionalidad de realizar tales acciones en su carácter obligatorio. En particular, tal justificación es la que torna *racional* que los agentes reales actúen considerando las restricciones que las LN imponen sobre sus acciones y no su contingente carácter maximizador.

Para poder ofrecer un análisis preciso de la racionalidad de la restricción que imponen las normas morales sobre el posible curso de acciones de los agentes reales es necesario considerar la posición del autor acerca de la relación entre las acciones moralmente obligatorias y las prescripciones que realiza el Leviatán. Ello es necesario porque las leyes que éste elabora y promulga, así como la forma en que pena su incumplimiento, son fuente de razones que los agentes toman en consideración en el momento de actuar. Ahora bien, tales razones son prudentiales y no morales y, por tanto, según la línea argumental desarrollada, ellas no pueden ser las que fundamentan la obligatoriedad de la moralidad, aun cuando fuerzan a los agentes reales (o, mejor, a algunos de ellos, los necios) a actuar en consonancia con ésta. Entiendo que la posición de Hobbes al respecto es que, si bien es cierto que la moralidad se torna normativa cuando existe un poder coercitivo que pena el incumplimiento de las leyes civiles y que, consiguientemente, el temor al castigo brinda a los agentes reales razones prudentiales para actuar (que no tenían los agentes ideales en EN, puesto que en tal contexto *ex hypothesi* no existe autoridad política alguna) ello no es, de todos modos, lo que funda la *obligación* de actuar moralmente y la consiguiente normatividad de la moralidad en EC. Sin embargo, la existencia de la autoridad política es un elemento clave en la justificación de la obligación de actuar moralmente en EC.

55. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 127.

En *Leviathan* Hobbes señala que «en primer lugar es manifiesto que la Ley en general, no es Consejo sino Mandato»<sup>56</sup> y es, afirma en *De Cive*, «el mandato de aquella persona, sea hombre o asamblea, cuyo precepto contiene la razón de su obediencia».<sup>57</sup> En *Leviathan* Hobbes introduce una aclaración clave: no es «un Mandato de cualquier hombre a cualquier hombre, sino sólo a aquel cuyo Mandato está dirigido a alguien previamente obligado a obedecerlo».<sup>58</sup> Para Hobbes las leyes civiles son normas que los agentes tienen la *obligación de obedecer*. Ahora bien, por ello mismo, tal obligación es conceptualmente anterior a la ley civil misma: sólo podemos obedecer aquello que tenemos la obligación de obedecer si ya estamos obligados a su obediencia. Esa obligación, señala, es previa a la ley civil misma. En consonancia con lo señalado, afirma en *De Cive* que «nuestra obligación de obediencia civil, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, es anterior a cualquier ley civil».<sup>59</sup> De este modo, la existencia del poder coercitivo del Leviatán no crea una *obligación moral nueva* donde no ella no existía –que, en particular, estaría dotando de normatividad a la moralidad. Por supuesto, lo dicho no implica que la autoridad política –respecto del punto señalado– no cumpla papel práctico alguno sino que, en todo caso, hace que los agentes *estén obligados* a actuar de la forma prescrita por la ley civil, pero *no que tengan la obligación* de hacerlo. Por ello, su carácter práctico se limita a ofrecer razones prudenciales que se adicionan a las propiamente morales que dan cuenta.<sup>60</sup>

Ahora bien, ¿cómo puede Hobbes sostener que la existencia de tal deber moral es anterior a la ley civil (y a EC, consiguientemente) si, cómo señalé en el apartado anterior, el autor entiende que en EN no existe tal deber moral? Entiendo que la obligación de actuar como prescriben las LN se funda en el *factum* de que los agentes ideales consienten a renunciar a su derecho de naturaleza, tornando con ello obligatorio para los agentes reales actuar como prescriben las normas morales. Ello explica por qué la obligación de obedecer la ley civil es anterior a la ley civil misma sin ser una obligación *natural*: es la obligación voluntariamente adoptada que da cuenta del paso de EN a EC. Ahora bien, ¿por qué Hobbes habla de la obligación de obedecer la ley civil y no la natural? La explicación de ello es que el autor adopta la tesis de que la ley civil y la natural se contienen mutuamente. Ello tiene por consecuencia que las *razones* que los agentes reales tienen para actuar

56. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 183.

57. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 272.

58. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 183, las cursivas son nuestras.

59. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 286, las cursivas son nuestras.

60. El concepto de obligación moral es *normativo*, no fáctico. Cf. la distinción de H. L. A. Hart entre «estar obligado» y «tener una obligación» en *El Concepto de Derecho*, Genaro Carrió (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998, p. 25.

como prescriben las LN son *morales*, aun cuando las sanciones con que el soberano pena su incumplimiento ofrezcan *razones prudentiales adicionales* para motivarlos a actuar moralmente. Por tanto, la *obligación* de actuar como prescriben las leyes civiles no se funda en su carácter maximizador de utilidad (aun cuando, contingentemente, tal pueda ser su resultado); el carácter práctico de tales normas se limita a mover a agentes que *ya estaban obligados* cuando la misma normatividad de la moralidad no tiene los efectos prácticos esperados.

Hobbes señala que el fundamento de la normatividad de la moralidad descansa en el pacto por el cual los agentes ideales fundan EC. En *De Cive* lo señala de la siguiente forma: «Un contrato obliga en sí mismo, la ley mantiene a la parte obligada en virtud del contrato universal de obediencia».<sup>61</sup> Esta afirmación da cuenta de por qué la obligación de actuar como prescribe la ley civil es subsidiaria de la de actuar moralmente –en particular, de cumplir con tercera LN–: debemos cumplir con la ley civil porque tenemos el deber moral de cumplir los pactos realizados. La idea señalada toma forma cuando reconsideramos que en EN las normas morales no son obligatorias, mientras que sí lo son en EC pero que la normatividad de las mismas en este contexto *no* descansa en las sanciones con que el Leviatán pena su incumplimiento: la normatividad de las mismas debe necesariamente descansar en el hecho de haber asumido contractualmente el deber de obediencia. Ahora bien, esta línea argumental apela a la autoridad política, razón por la cual el autor necesita introducir un elemento adicional. Se trata del punto clave de la teoría de la normatividad intrínseca de la moralidad en EC de que las normas civiles y las morales *no pueden estar en conflicto entre sí*. A continuación, entonces, exploro este elemento de la teoría hobbesiana que, asimismo, impone límites al ejercicio de la autoridad. Entiendo que sólo sobre la base de su correcta consideración podemos comprender adecuadamente la concepción hobbesiana de la autonomía normativa de la moralidad en EC.

En primer lugar, Hobbes señala que «La Ley Civil y la Ley Natural no son especies diferentes, sino partes diferentes de la Ley, donde la parte escrita se denomina Civil, mientras la no escrita, [se denomina] Natural».<sup>62</sup> A juicio de Hobbes no puede haber conflictos normativos entre normas civiles y naturales puesto que no son conjuntos de elementos realmente distintos, sino dos aspectos de la Ley:

Quando se establece una República las [Leyes de Naturaleza] [...] son los mandatos de la República y, por tanto, Leyes Civiles también [...] En consecuencia, la Ley Natural es una parte de la Ley Civil en todas las Repúblicas del mundo [...] De modo recíproco, la Ley Civil es también una parte de los

61. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 273.

62. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 185.

Dictados de la Naturaleza. Porque la Justicia, es decir, el Cumplimiento de los Pactos y el dar a cada uno lo suyo, es un Dictado de la Ley Natural.<sup>63</sup>

Ahora bien, la coherencia de la teoría de la obligación moral de Hobbes descansa en la tesis de que las acciones del Leviatán están restringidas por las normas morales. Esta tesis, a su vez, funda la tesis de que el contenido de las leyes civiles es el mismo que el de las LN. Según Hobbes, el soberano tiene el *deber moral* de ser *equitativo* (cf. undécima LN), lo cual se asimila al hecho de ser justo.<sup>64</sup> De este modo, la LN que prescribe el trato equitativo es para Hobbes la norma que *debe guiar* las acciones legislativas y ejecutivas del soberano, porque «en esto consiste la Equidad, y a ésta, por ser un Precepto de la Ley de Naturaleza, un Soberano está tan sujeto como cualquiera de los más modestos de su Pueblo».<sup>65</sup>

De lo recién dicho, se sigue que el soberano está moralmente impedido de actuar de forma completamente arbitraria, sancionando y aplicando leyes positivas discrecionalmente, porque «es cierto que los Soberanos están sometidos a las Leyes de Naturaleza, porque tales leyes son Divinas y ningún hombre o República puede derogarlas».<sup>66</sup> De este modo, es claro que para Hobbes aquel que detenta el poder

63. *Ibid.*

64. Dice Hobbes: «La Justicia Distributiva es la Justicia de un Árbitro, es decir, es el acto de definir qué es Justo. Por lo que, de quien recibe la confianza de aquellos que le hacen Arbitro, si cumple con esta Confianza, se dice que distribuye a cada uno lo suyo. Y esto es, ciertamente, Distribución Justa, y puede ser llamada (aunque impropia) Justicia Distributiva, pero, más propiamente, Equidad, que es también una Ley de Naturaleza», *idem*, p. 105.

65. *Idem*, p. 237, las cursivas son nuestras. Tal ley natural, en particular, prescribe que «la justicia sea administrada igualmente a todos los grados del Pueblo. Esto es, que las personas pobres y oscuras sean rehabilitadas de los perjuicios que se les hicieron en la misma medida que los ricos y poderosos, para que los grandes no puedan tener mayor esperanza de impunidad, cuando hacen violencia, deshonra, o cualquier perjuicio a la clase más modesta, que éstos cuando alguno le hace lo mismo a uno de aquéllos», *ibid.* Asimismo, tal meta formal se ve dotada de contenido cuando Hobbes señala que el propósito de las normas debe tener un objetivo definido, el bienestar de los súbditos, para que pueda considerarse válida y, así, obligatoria: «La MISIÓN del Soberano (ya sea un Monarca o una Asamblea), consiste en el fin para el que le fue encomendado el Poder Soberano, es decir, el procurar la *Seguridad del pueblo*, a lo que *está obligado por la Ley de Naturaleza*, y de lo que tiene que rendir cuentas a Dios, Autor de dicha Ley, y a nadie más. *Pero por seguridad, aquí, no se quiere significar la mera Preservación, sino también toda otra cosa Agradable de la vida*, que cada hombre, por medio de legítima Industria, sin peligro o daño a la República, adquiera para sí mismo», *idem*, p. 231, las cursivas son nuestras la segunda y tercera vez.

66. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 224. Ahora bien, como cada una de estas normas tiene un origen distinto (Dios, las normas morales; el Leviatán, las normas civiles); por tanto, parece quedar espacio conceptual para el conflicto normativo entre estos dos tipos de normas, cosa que Hobbes reconoce. El autor afirma que, si llegara a presentarse un caso tal –entendiendo que de producto de que el soberano no cumpliera con el deber moral de legislar de forma tal de que las LN sean el contenido de la legislación civil–, los agentes reales *deben desobedecerlo* y, por supuesto, las razones que invocarían en ese caso serían *morales* y no prudenciales: «El pretexto más frecuente de Sedición y Guerra Civil en

absoluto no está facultado para sancionar discrecionalmente leyes civiles sino que, más bien, está restringido moralmente a sancionar y aplicar leyes que tengan un contenido y un fin específico, señalado por la moralidad. De esta forma, las normas morales limitan el espectro posible de normas civiles pasibles de ser promulgadas por el soberano y restringen su potestad legislativa a *positivizar* las LN.<sup>67</sup> Ahora bien, las razones que tiene el soberano para actuar de la forma señalada no pueden considerarse en ningún respecto prudenciales, puesto que éstas deberían provenir de una instancia superior que lo forzase a actuar de una forma determinada pero ello no puede darse *ex hypothesi* en tanto sobre él no existe poder alguno para forzarlo a ello. Hobbes lo señala del siguiente modo: el soberano, que es el «Representante absoluto de todos los súbditos»,<sup>68</sup> «no tiene [...] límite alguno, salvo los dispuestos por la *Ley Natural no escrita*».<sup>69</sup>

Una vez arribado a este punto se vuelve inteligible la tesis hobbesiana de que LN y las leyes civiles «se contienen mutuamente, y tienen la misma extensión»,<sup>70</sup> del mismo modo que la de que si bien los súbditos ceden sus «enteros» derechos

---

las Repúblicas Cristianas ha procedido siempre de la dificultad, aun no resuelta, de prestar obediencia al mismo tiempo a Dios y al Hombre, cuando sus Mandatos son el uno contrario al otro. Es suficientemente manifiesto que, cuando un hombre recibe dos Ordenes contradictorias, y sabe que una proviene de Dios [i.e., es una LN], debe obedecer esa y no la otra, aun cuando ésta sea la orden de su legítimo Soberano (ya sea un Monarca o una Asamblea)», Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 402-3. 67. Asimismo, su función judicial también está moralmente restringida por las LN. En este sentido señala que «los Castigos de Súbditos Inocentes, sean grandes o pequeños, son contrarios a la Ley de Naturaleza. Porque el Castigo se hace sólo debido a la Trasgresión de la Ley y, por tanto, no puede haber castigo [legítimo] del Inocente», *idem*, p. 219.

68. *Idem*, p. 156, las cursivas son nuestras.

69. *Ibid.* De esta manera, Hobbes afirma que el soberano *debe* actuar moralmente, eliminando así el caso de que pueda promulgar leyes civiles contrarias a las LN. La razón es que, de satisfacerse el requerimiento y el Leviatán cumpla con su obligación de legislar y arbitrar en concordancia con las normas morales, nunca podría darse el caso de que los agentes reales tengan razones *morales* para desobedecer la autoridad *política*. Este elemento, que puede parecer que tiene un vínculo tangencial respecto de la teoría de Hobbes respecto de la normatividad de la moralidad, sin embargo, tiene consecuencias claves. Los intérpretes ortodoxos –que hacen depender conceptualmente la racionalidad de la obligación de actuar moralmente del beneficio que ello le reporta a los agentes, i.e. que afirman la proposición (P) en EC–, aceptando que existen casos en donde es beneficioso actuar inmoralmente y que, por tanto, es racional en tanto es maximizador de la utilidad hacerlo, están legitimando moralmente la *racionalidad* de la violación de las normas *civiles*. Con ello, entonces, comprometen a Hobbes con la posición de que se debe *desobedecer a la autoridad política* siempre que sea prudencialmente racional hacerlo (algo difícilmente caracterizable como *hobbesiano*). Ahora bien, se podría contraargumentar que Hobbes entiende que en EC el vínculo entre moralidad y racionalidad prudencial es necesario y, por tanto, que el autor entiende que nunca puede presentarse el caso de que sea prudencialmente racional desobedecer a la autoridad. Sin embargo, a todas luces esa conexión no es necesaria, por lo que el problema se presentaría aun cuando el propio Hobbes no haya sido consciente de ello. El problema señalado es, sencillamente, una consecuencia lógica de comprometer al autor con (P) en EC.

70. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 185.

de autogobierno al soberano, lo hacen «exceptuando los límites dispuestos por la Ley natural». <sup>71</sup> La posición del autor es que las leyes civiles que puedan ser consideradas *válidas* y, por tanto, *obligatorias*, deben *necesariamente* ser las normas morales positivizadas. Por supuesto, ello no significa quitarle toda autonomía a la política, pero sí que la normatividad que implica la adopción de autoridades civiles no puede extenderse más allá que lo que prescribe la moral, al punto de poder forzar a los agentes a actuar inmoralmente. El punto relevante de las consideraciones señaladas es que la normatividad de las leyes civiles no condiciona de algún modo la normatividad de la moralidad. Por un lado, la propia normatividad de la ley civil es subsidiaria de la de las LN; por otro lado, la legislación positiva no impone deberes contradictorios de los naturales. La normatividad de la moralidad en EC, así, es genuinamente autónoma aun cuando Hobbes considere no uno sino dos *corpus* distintos de normas.

Sobre la base de las consideraciones señaladas, podemos retomar el análisis del concepto hobbesiano de obligación moral. Lo señalado implica que, entonces, que Hobbes reconoce que la obligación de obedecer al Leviatán es moral y no meramente legal, i.e. interno al sistema de normas que es la ley civil así como que sus mandatos son las LN. De este modo, la concepción hobbesiana es que los agentes reales tienen la obligación de cumplir con las LN en EC. En *Leviathan* Hobbes señala que

en el acto de nuestra *Sumisión* consiste tanto nuestra *Obligación* como nuestra *Libertad*, lo cual, por tanto, debe inferirse mediante argumentos tomados de allí, no habiendo Obligación de ningún hombre que no surja de un Acto suyo, puesto que todos los hombres son igualmente Libres por Naturaleza <sup>72</sup>

Para Hobbes, las razones normativas que los agentes tienen para actuar son razones que ellos mismos se dan, no razones que se les imponen sobre la base de la existencia del poder coercitivo del Estado. De ello se sigue que las razones para actuar moralmente sólo son conceptualmente inteligibles sobre la base de la obligación moral creada gracias a la renuncia del derecho-libertad, el derecho de naturaleza, que los agentes ideales realizan en EN, y no de la de actuar como prescriben las leyes civiles, aun cuando las acciones prescritas por ambos tipos de normas sean las mismas. Hobbes señala el punto clave que

Estar obligado y estar limitado siendo obligado les ha parecido a algunos hombres la misma cosa y que, por tanto, existe alguna distinción en las palabras aunque ninguna en las cosas. Por eso lo diré más claramente: un hombre está obligado por sus contratos, esto es, él debe cumplirlos en virtud de

<sup>71</sup>. *Idem*, p. 214.

<sup>72</sup>. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 150.



haber prometido; pero la ley ata al que está obligado, es decir, lo compele a cumplir su promesa por miedo al castigo fijado en la ley.<sup>73</sup>

De tal consideración se infiere que el reconocimiento de la normatividad de las normas morales es la única fuente de razones normativas para actuar moralmente que pueden tener los agentes racionales de EC, dado que para el autor la normatividad de las LN no es una *propiedad* que tales normas tengan en EN. De ello se sigue, por tanto, que la obligatoriedad que adquieren en EC se funda necesariamente en el *reconocimiento* de las acciones los agentes ideales de EN realizan voluntariamente, renunciando a su derecho de naturaleza y asumiendo la obligatoriedad de actuar como prescriben las LN.

Hobbes analiza el concepto de obligación en términos de autoimposición voluntaria que implica la renuncia de un derecho. En particular, considera que «*Renunciar al Derecho de un hombre a toda cosa es despojarse a sí mismo de la Libertad de impedir a otro de beneficiarse de su propio Derecho a lo mismo*».<sup>74</sup> El derecho al que los agentes ideales renuncian señala Hobbes, es el propio derecho de naturaleza que funda la libertad natural que los agentes ideales poseen en EN. Y esta acción voluntaria de renuncia, entonces, es el origen de la obligación de las LN.<sup>75</sup>

En particular, Hobbes afirma la tesis de que las LN se les presentan a los agentes ideales como la única salida de EN y, consiguientemente, que tales agentes acuerdan ajustar sus acciones a ellas, realizando el paso clave que los llevará de EN a EC:

Las Pasiones que inclinan a los hombres a la Paz son el Miedo a la Muerte; el Deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la Esperanza de obtenerlas por su Industria. Y la Razón sugiere Artículos de Paz adecuados, *sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo*. Estos Artículos son aquellos que en otro sentido son llamados Leyes de Naturaleza<sup>76</sup>

Así, sobre la base «en parte de las pasiones, en parte de la razón»,<sup>77</sup> los agentes ideales tienen la posibilidad de abandonar EN. La normatividad de las LN, de este modo, se funda sobre este acto de renuncia a su derecho natural que los agentes ideales realizan, asumiendo las LN como obligatorias. Éstos, voluntariamente, se comprometen a no interferir con las acciones de los otros, «para que [el otro] pueda

73. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 273.

74. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 92.

75. Dice Hobbes: «cuando un hombre ha abandonado [...] o concedido su Derecho, entonces se dice que está OBLIGADO o SUJETO a no impedir a aquellos a los que se concede o abandona tal Derecho que se benefician de él, y que *Debiera*, y es su DEBER no dejar sin valor ese acto propio voluntario, y que tal impedimento es INJUSTICIA Y PERJUICIO, por ser *Sine Jure*, por haber sido el Derecho anteriormente renunciado o transferido», *idem*, pp. 92-93.

76. *Idem*, p. 90, las cursivas son nuestras.

77. *Ibid.*

gozar de su Derecho original, sin obstáculo por parte de[ que renuncia]». <sup>78</sup> De este modo, el acuerdo que realizan los agentes ideales es el que justifica la validez de las normas morales en EC. <sup>79</sup>

Ahora bien, debido al carácter hipotético del argumento de Hobbes, la normatividad de las LN en EC no se puede fundar en el mero hecho de la renuncia del derecho de naturaleza. Dado el carácter contrafáctico de EN, debe ser necesariamente a partir del *reconocimiento* por parte de los agentes reales de lo que los agentes ideales realizan en el contexto ideal EN que la normatividad de las LN debe considerarse en EC. La obligatoriedad de las normas morales, por ello, no puede surgir de la propia renuncia de los agentes reales a su derecho-libertad natural dado que éstos *no* son titulares de ellos porque, precisamente, los agentes ideales se han despojado de los mismos. <sup>80</sup> En cambio, es el *reconocimiento* de que tal cosa ocurre lo que torna obligatorias las LN en EC.

Hobbes no presenta de forma explícita la universalidad del reconocimiento de la normatividad de este acto. Sin embargo, estimo que puede inferirse sin mayor

78. *Idem*, p. 92. El punto señalado implica que el establecimiento de EC no se realiza gracias al procedimiento de erigir un soberano beneficiario del pacto social realizado por los agentes ideales en EN, *contra* lo que señala la literatura estándar al respecto. El establecimiento del Leviatán en el modelo hobbesiano es, creo, más complejo que lo que sugiere en general la bibliografía, aunque la caracterización de ello está por fuera de los objetivos del presente trabajo; cf. Rosamond Rhodes, «Creating Leviathan: Sovereign and Civil Society», *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, (1994), No. 2: 177-189 para una interpretación que cuestiona la lectura estándar y propone una nueva en línea con lo señalado aquí. De todas formas, tengo presente que la última afirmación es discutible, dado que el autor es interpretado canónicamente como un teórico político y no moral, preocupado por justificar el Estado. Mi punto en este contexto, sin embargo, no implica desestimar esta consideración, aunque sí implica la tesis de que su teoría moral y su teoría política no pueden comprenderse cabalmente de forma separada.

79. De todos modos, es un punto complejo la racionalidad de realizar tal renuncia. En particular, la estructura del juego de dilema del prisionero que caracteriza al estado de naturaleza parece impedir que se realice el «contrato social» mismo. Gauthier lo señala del siguiente modo: «Pareciera racional para cada persona [en el estado de naturaleza] acordar con sus compañeros la finalización de esta condición natural de guerra. Sin embargo, un acuerdo directo parecería meramente reiterar el dilema [del prisionero]. [En particular,] independientemente de lo que los demás hagan, la violación [de las cláusulas del acuerdo] sería el mejor curso de acción de cada una de las personas. Si los demás se adhieren, él tomaría ventaja de ellos; si los demás lo violan, ellos tomarían ventaja por sobre él [y, por tanto, no debería hacerlo] [...] Y si ninguna de las partes encuentra racional realizar la acción primero, o de forma independiente de los demás, por tanto, el acuerdo no tiene aval alguno», David Gauthier, «Hobbes's Social Contract»..., *op. cit.*, p. 127. Particularmente, considero que el carácter hipotético del acuerdo puede ser una vía para enfrentar la dificultad señalada. De todos modos, el análisis detallado de este problema queda por fuera del alcance del presente trabajo.

80. En este sentido, que el soberano no haya pactado no es algo que lo caracterice a él, puesto que ninguno de los agentes reales, ni soberano ni súbditos, lo hizo en la caracterización de Hobbes, dado el carácter contrafáctico de EN. La justificación de la normatividad de la moral, por tanto, es pertinente para caracterizar tanto los deberes morales de los súbditos como los del propio soberano.

dificultad de lo que señala Hobbes respecto de cómo es EN. En concreto, según el autor, los agentes reales de EC reconocen tal espacio ideal sobre la base de sus propias experiencias vitales reales. Por ejemplo, el autor afirma lo siguiente:

Medita entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que cierra sus puertas [bajo llave] cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay Leyes [civiles] y Oficiales públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho<sup>81</sup>

De esta forma Hobbes da cuenta de la manera en que las características fácticas de EN son inteligibles para los agentes de EC. Particularmente, permite que sus lectores –agentes reales de EC– puedan comprender su carácter violento. Ahora bien, del mismo modo, es absolutamente *hobbésiano* sostener que no sólo los agentes reales reconocen las circunstancias fácticas de EN sino, también, los elementos de carácter *normativo*. Se trata tanto del reconocimiento tanto de que los agentes ideales son titulares de un derecho de naturaleza como de las restricciones que funda el *pacto social* que tales agentes realizan para abandonar EN. Ello, entiendo, es lo que acarrea *consecuencias normativas* para los agentes reales de EC.

De este modo, que para Hobbes la normatividad de las LN surge del reconocimiento por parte de los agentes reales del carácter normativo de *la renuncia al derecho de naturaleza que realizan los agentes ideales en EN*. Ello toma forma cuando observamos que, a juicio de Hobbes, el mismo carácter de *leyes* de las normas obligatorias es producto del asentimiento prestado por los agentes. En este sentido Hobbes señala en *Libertad y Necesidad*, respondiéndole al Obispo Bramhall que

entonces él [el Obispo Bramhall], que dice que la ley de naturaleza es ley sin nuestro consentimiento, dice algo absurdo. Porque la ley de naturaleza es el Consentimiento mismo, que todos los hombres dan a los medios de su propia preservación.<sup>82</sup>

De este modo, la razón para señalar que los agentes ideales de EN son titulares de un derecho de naturaleza es dar cuenta de que éstos se despojan de él y asumen como obligatorias las LN. La postulación de tal derecho en el espacio ideal contrafáctico EN, consiguientemente, tiene la función de hacer patente que la normatividad de las LN es asumida voluntariamente por los agentes al despojarse del mismo, ofreciendo una base sobre la que considerar la racionalidad del cumplimiento por parte de los agentes reales de las acciones moralmente obligatorias.

81. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 89.

82. Thomas Hobbes, *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, en Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. V, William Molesworth (editor), Londres, John Bohn 1839, p. 180.

Por supuesto, un punto clave del planteo hobbesiano es que la *motivación* que tienen los agentes ideales para abandonar tal derecho es *prudencial*, producto de lo intolerable que es EN –precisamente porque los todos los agentes ideales son titulares de tal derecho de naturaleza– pues, «en tanto todo hombre mantenga su Derecho a hacer toda cosa que quiera, todos los hombres estarán en condición de Guerra».<sup>83</sup> Sin embargo, si bien la razón para justificar la normatividad de las LN es originalmente *prudencial*, una vez asumida la obligación contractual que tal renuncia implica, ello se erige como fuente de *razones normativas para actuar* del modo prescrito por tales normas, que los agentes racionales de EC *reconocen*. De esta forma, entonces, podemos afirmar que *porque* (P) es verdadera en EN –y porque EN tiene la característica de disociar la racionalidad prudencial individual de la colectiva–, que (M) se constituye en la genuina posición hobbesiana acerca de la normatividad de la moralidad en EC.

La forma contractualista *hipotética* de argumentación que Hobbes avanza, entonces, es la que justifica el *carácter obligatorio* de las normas morales. La justificación de Hobbes de la obligatoriedad de las LN, al fundarlas en un contrato hipotético, ofrece razones que son pasibles de ser reconocidas en los contextos reales.<sup>84</sup> Ahora bien, el argumento hobbesiano no finaliza en este punto. En particular, Hobbes no sólo afirma que los agentes reales tienen el deber de actuar moralmente sino, además, que agentes *racionales* son aquellos que encuentran en el reconocimiento de tal deber la fuente de razones normativas para la acción y que en ello, precisamente, consiste su racionalidad. Es en este sentido que Hobbes puede señalar que las LN son *obligatorias* y que es racional actuar como ellas prescriben aun cuando no existan leyes civiles que fuercen a actuar como ellas obligan: «si existe una Ley que obliga a todos los Súbditos sin excepción, y no está escrita ni promulgada de otro modo en lugares donde las personas puedan informarse de ella, se trata de una Ley de Naturaleza».<sup>85</sup> De este modo, la *obligación* de obedecer las normas morales, necesariamente, depende de la normatividad que las LN cobran en EC, *que los propios agentes justos y racionales reconocen* y los mueven a la acción.<sup>86</sup>

83. *Idem*, p. 92.

84. Así, lo señalado por Hobbes se ajusta a lo afirmado por Cynthia Stark, quien sostiene que «fundar un argumento respecto de principios morales en el consentimiento hipotético, es argumentar que el hecho de que uno habría acordado seguir un principio moral, bajo circunstancias especiales, cuenta como una razón para seguirlo en las circunstancias presentes», Cynthia Stark, «Hypothetical Consent and Justification», *The Journal of Philosophy*, Vol. 97, 2000, N° 6, pp. 313-334; cf. p. 320.

85. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 188. En este pasaje es claro que Hobbes está refiriéndose al propio carácter normativo de la moralidad, en tanto es una ley obligatoria, que no depende de la ley civil, que siempre es *escrita*.

86. Además, ello explica que Hobbes afirme que en EC los agentes sólo son *libres* en tanto se mantengan dentro del silencio de la ley; cf. *idem*, p. 152. Como las normas civiles coinciden con las mora-

Por tanto, podemos asegurar que es la misma obligatoriedad de las LN, producto de su carácter justificado, la que mueve y torna *racionales* las acciones morales de los agentes reales, y no el contingente carácter maximizador de la utilidad de hacerlo. La racionalidad práctica de los agentes reales de EC, de este modo, toma en consideración razones morales, a diferencia de la de los agentes ideales de EN. De esta forma, entiendo, podemos explicar por qué Hobbes señala ciertos casos especiales en los que actuar moralmente puede ir *contra* los propios intereses de los agentes reales, incluso contra su interés primario de conservar la propia vida.<sup>87</sup> Por ser producto de la autoimposición voluntaria que los agentes ideales realizan en EN, las LN adquieren en EC una normatividad que naturalmente carecen y ello es lo que torna *racional* su cumplimiento. Así, es el reconocimiento de la obligación de actuar moralmente lo que brinda a los agentes reales razones normativas para actuar que alcanzan para motivar a los agentes racionales de EC a hacerlo incluso en aquellas circunstancias en las que la propia vida puede estar en riesgo. Así, el análisis del concepto de obligación moral es el elemento clave para caracterizar la *racionalidad* de la realización de las acciones morales de los agentes reales. Ello, consiguientemente, permite afirmar que para Hobbes es (M) y no (P) la proposición que resume su teoría de la racionalidad de la moralidad en EC.

Ahora bien, las consideraciones hobbesianas respecto de la normatividad de la moralidad no finalizan con el punto señalado. Como muestra la propia consideración por parte de Hobbes de la existencia de *free-riders* –como el Necio–, el autor reconoce que la normatividad de las LN en EC sólo es prácticamente relevante para *algunos* agentes reales. En particular, entiende que el reconocimiento de su normatividad *no es universal*. Ello tiene una consecuencia directa respecto de los agentes reales que cumplen con la moralidad: los pone en la circunstancia de poder ser explotados por parte de tales agentes inmorales. Ahora bien, Hobbes entiende que la racionalidad del cumplimiento de las LN no puede extenderse al punto de legitimar la explotación de quienes cumplen con sus obligaciones por parte de agentes inmorales. Por tanto, la racionalidad del cumplimiento de las LN tiene un límite incluso en EC: la existencia de un contexto *de facto* de seguridad, en el que el cumplimiento con la moralidad no conduce a los agentes reales a una situación de explotación por parte de terceros. Hobbes lo señala de la siguiente forma: «La Obligación de los Súbditos para con el Soberano se entiende

---

les, sostener que los agentes *no deben* actuar de forma tal que viole las normas morales equivale a afirmar que están restringidos en sus acciones por la moralidad.

87. Particularmente, que Hobbes considere un deber moral el que «*todo hombre está vinculado [i.e. obligado] por la Naturaleza, en todo cuanto puede, a proteger en Guerra a la Autoridad mediante la cual él mismo es protegido en tiempo de Paz*» en el «Repaso y Conclusión» de *Leviathan*, Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 482.

que dura sólo tanto, *y no más*, como [dura] el poder mediante el cual éste es capaz de protegerlos». <sup>88</sup> Así, lo señalado recién implica que la existencia de la institución *política* en EC cumple una *función práctica clave* respecto de aquellos agentes racionales que reconocen la normatividad de la moralidad y, consiguientemente, que restringen sus acciones por ellas. El Leviatán es quien asegura que EC sea un espacio pacífico, en el que las normas morales son generalmente respetadas, lo que reduce significativamente las posibilidades de explotación por parte de los *free-riders* de aquellos que cumplen con sus obligaciones morales. En este sentido, la existencia de sanciones que penan el incumplimiento de las leyes civiles es *necesaria* para generar un contexto en el que el cumplimiento de las acciones moralmente obligatorias no redunde típicamente en el perjuicio de aquellos agentes que las cumplen. La racionalidad del cumplimiento con la moralidad está condicionada a un contexto de no-explotación.

Ahora bien, es en el marco de estas ideas donde encuentra lugar la caracterización de los agentes reales cuyas obligaciones morales no alcanzan a moverlos a actuar —así de los elementos que los distinguen de los que sí se ven movidos a la acción por ellas. La consideración hobbesiana es que es la *forma* en que utilizan tales agentes su *razón* permite establecer tal distinción. Ello es lo que permite caracterizar a los agentes reales inmorales como *irracionales*. De este modo, la tesis es que los agentes reales que entienden la normatividad de la moral, producto del reconocimiento de la renuncia al derecho de naturaleza que realizan los agentes ideales en EN, utilizan su razón de forma *correcta*. Y que es ello lo que los distingue de aquellos que, como el Necio del capítulo 15 de *Leviathan*, sólo la utilizan tal como la utilizan los agentes ideales de EN, i.e., de forma maximizadora, sin ningún tipo de consideración respecto de las restricciones que comportan las normas morales. En este sentido, entiendo que Hobbes estima que, a diferencia del Necio, «racionales» son aquellos agentes reales que restringen sus acciones mediante las LN en virtud del reconocimiento de su normatividad.

De este modo, considero no sólo que Hobbes afirma (M) en EC sino que, además, sostiene que quienes actúan como si (P) fuese la proposición verdadera en tal contexto son no sólo *inmorales* sino, también, *irracionales*. Sin embargo, ello parece distanciarse excesivamente de lo que señala Hobbes en el contraargumento que le ofrece al Necio en *Leviathan*. Resulta clave, consiguientemente, analizar tal pasaje en forma consonante con la interpretación desarrollada en el presente trabajo, para mostrar que, tal como he argumentado más arriba, actuar como prescriben las LN en virtud del reconocimiento de su normatividad —y no por miedo al castigo que reporta violarlas— es lo que vuelve racionales las acciones de los agen-

88. *Idem*, p. 153, las cursivas son nuestras.

tes reales. Asimismo, entiendo que, más que apoyar (P), incorporar en el desarrollo de la argumentación el pasaje en el que el autor analiza la forma en que razona tal agente –aunque no las razones prudenciales que Hobbes ofrece, que igualmente deben ser *explicadas*– permite ampliar la base conceptual y textual de apoyo para afirmar justificadamente que (M) resume la genuina posición hobbesiana en EC.

### III

Argumenté más arriba, en el apartado I, que Hobbes afirma (P) en el contexto ideal EN y, en el apartado II, que su genuina concepción de la obligación moral se resume en la proposición (M), en tanto es la posición que considera verdadera en EC. Ahora bien, los comentaristas ortodoxos tienen en el *corpus hobbesiano* un texto clave en el que fundar su interpretación: el contraargumento presentado por Hobbes al Necio en el Capítulo 15 de *Leviathan*. El punto es que Hobbes presenta una refutación del argumento escéptico práctico –que pone en duda la justificabilidad de la obligación de actuar moralmente en EC– que se mantiene en los mismos términos prudenciales en los que argumenta el Necio. De ello se sigue, ciertamente, que, al menos en este pasaje, Hobbes no cuestiona la posición de este agente (en definitiva, que la moral no es normativa cuando seguir sus dictados no redundaría en la máxima satisfacción de los intereses de los agentes) sino sólo la *conclusión* que el Necio infiere. Ahora bien, sobre la base de tal consideración, los intérpretes ortodoxos sacan una conclusión general: la diferencia de Hobbes con el Necio no se cifraría en consideraciones acerca del carácter normativo de la moralidad –para ambos la normatividad de la moralidad provendría de la utilidad que su cumplimiento reporta a los agentes– sino en la afirmación de si cumplir con ella es –o no es– máximamente beneficioso en EC. En particular, Hobbes estaría argumentando que el vínculo entre moralidad y racionalidad prudencial está garantizado en EC y que el error del Necio está en cuestionar ello. De este modo, el pasaje *demonstraría* que lo único que distancia a Hobbes del Necio es que para el autor *siempre* es prudencialmente racional actuar moralmente y que, por no reconocer ello, el Necio se equivoca. De este modo, en el pasaje considerado el que autor ciertamente *parece* comprometerse con (P) –y no con (M)– como argumento en el presente trabajo.

El pasaje del capítulo 15 de *Leviathan* estaría demostrando que para Hobbes sólo sería racional actuar moralmente cuando hacerlo redundaría en la máxima satisfacción de los intereses del propio agente. Por consiguiente, para el autor los agentes racionales solamente deberían actuar como prescriben las LN cuando es prudencialmente racional hacerlo. Entiendo que la interpretación de la posición

hobbesiana desarrollada en el apartado anterior debe necesariamente comprometerse con la tesis de que, si bien tal pasaje refleja la posición de Hobbes acerca del vínculo entre moralidad y prudencia en EC, en él no se cifra el *fundamento conceptual* de su teoría de la obligación de actuar moralmente ni, tampoco, de la racionalidad de su cumplimiento. Así, la interpretación heterodoxa desarrollada en el presente trabajo tiene, frente a la interpretación ortodoxa, la desventaja de no poder incorporar el pasaje del Necio en la fundamentación de la concepción hobbesiana de la obligación moral. Sin embargo, la lectura heterodoxa presentada tiene una ventaja frente a la ortodoxa: además de que no pone en cuestión la coherencia de la posición del autor en lo que respecta a su concepción de la normatividad de la moralidad, tiene el beneficio de no comprometer la teoría con un punto sumamente débil y, en definitiva, falso: que el vínculo entre moralidad y prudencia es necesario en EC. Estimo que ello no es menor: lo contrario tiene la seria consecuencia de comprometer los fundamentos conceptuales de la teoría moral y política hobbesiana.<sup>89</sup>

El Necio afirma que, para los agentes reales de EC, sólo es racional actuar moralmente cuando ello redunde en la maximización de su propia utilidad. Aunque Hobbes juzga que el «especioso razonamiento» del Necio es inválido —es, dice, «falso»—,<sup>90</sup> las *razones* que ofrece para sostener ello son que el Necio se equivoca por la *conclusión* que infiere pero no pone en cuestión las *premisas* que presenta. De este modo, ciertamente, parece que cuando Hobbes considera lo señalado por el Necio, no cuestiona su posición respecto de la normatividad de la moralidad —y que, entonces, se compromete con (P) y no con (M) en EC. En el presente apartado ofrezco un análisis de la posición que Hobbes avanza en su respuesta al Necio que es consonante con la interpretación presentada anteriormente de modo de poder sostener justificadamente que la posición del autor se resume en (M) y no en (P) en EC. Para ello, presento lo que creo son tanto las *razones* por las que Hobbes le responde al Necio en los términos prudenciales en que lo hace como, también, cuál es su posición respecto de aquellos agentes que razonan como este agente. Ello me permite introducir en la argumentación elementos adicionales para justificar la interpretación de la teoría moral hobbesiana ofrecida más arriba.

En primer término, es importante señalar que, en su exposición de la posición del Necio, Hobbes afirma explícitamente que éste no niega que exista la justicia ni cuestiona, por tanto, la obligación moral de cumplir los pactos realizados: el

89. Por tanto, demostrar que en el pasaje del Necio Hobbes no expone el núcleo de su genuina teoría de la obligación y de la racionalidad de las acciones morales tiene un claro beneficio desde un punto de vista conceptual.

90. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 102.



Necio «no niega [...] que haya Pactos, ni que a veces son rotos, a veces cumplidos, ni que tal ruptura de los mismos pueda ser llamada Injusticia, y la observancia Justicia».<sup>91</sup> El punto del Necio, más bien, concierne a la normatividad de la moralidad: dice que no va a actuar justamente –moralmente– si ello no maximiza su propia utilidad. Hobbes presenta su posición de la siguiente forma:

No existe la Justicia, ha dicho el Necio en su corazón, y a veces también con su lengua, alegando seriamente que habiéndose encomendado la conservación y contento de todo hombre a su propio cuidado, no podría haber razón alguna para que cada hombre no hiciera lo que considerara le condujera a ello y que, por tanto, hacer o no hacer, cumplir o no cumplir Pactos no era contrario a razón cuando conducía al propio beneficio.<sup>92</sup>

Dado que la prescripción moral de que se deben cumplir los pactos realizados es el contenido de la tercera LN –cuya violación precisamente consiste en actuar injustamente– la posición que el Necio presenta consiste en desconocer el carácter normativamente autónomo de la moralidad. En particular, el Necio afirma que la normatividad de la moralidad proviene de la utilidad que su cumplimiento reporta y que de presentarse el caso de que la prudencia difiera con la moral, por tanto, la racionalidad prescribiría actuar inmoralmente. De este modo, el Necio representa la posición de aquel que afirma (P) pero no, como el propio Hobbes, en un contexto ideal como EN, en el que los agentes no tienen la obligación de actuar moralmente, sino en uno real como EC, donde esa obligación sí existe.

Este último punto debe ser enfatizado. En primer término, parece claro que el contexto de argumentación del Necio es EN por razones puramente *conceptuales* –Hobbes entiende que las LN no son obligatorias en EN, pero sí lo son en EC. De todos modos, el autor es terminante en su presentación *textual* de que es en el contexto del estado de sociedad civil en donde el Necio plantea su desafío:

Porque no se trata de promesas mutuas en las que no hay seguridad de cumplimiento por ninguna de las partes, como cuando no hay Poder Civil erigido sobre las partes que prometen, pues dichas promesas no son Pactos. Pero [no es así] allí donde una de las partes ya ha cumplido, o donde hay un Poder que le haga cumplir.<sup>93</sup>

Por tanto, debemos ser categóricos, considerando que el contexto en el que el Necio argumenta es EC.<sup>94</sup>

91. *Idem*, p. 101.

92. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 101.

93. *Idem*, p. 102.

94. La aparente ambigüedad del pasaje, producto de que Hobbes lo presenta como una disyunción de dos alternativas, da lugar a la interpretación de que el autor considera que se pueden dar dos casos:

Hobbes argumenta que el Necio se equivoca: «yo digo que no es contrario a razón [cumplir los pactos]». <sup>95</sup> Las razones que ofrece para justificar que ello es así, sin embargo, no recorren los caminos esperados: en lugar de enfatizar el carácter normativamente autónomo de la moralidad en EC y, consiguientemente, de la racionalidad de cumplir con la obligación de actuar moralmente aun en aquellos casos en que esta no beneficia al propio agente, Hobbes señala, en cambio, razones de índole prudencial para afirmar ello. <sup>96</sup> De este modo, la interpretación ortodoxa ciertamente obtiene apoyo textual en los elementos considerados. El error del Necio, según Hobbes, simplemente, consistiría en no darse cuenta de que en EC no existen casos de conflicto entre los mandatos de la prudencia y las prescripciones de la moral –su vínculo es necesario.

Ahora bien, ¿cómo es que puede entender Hobbes que en este contexto se presenta un vínculo tan estrecho entre prudencia y moral? Ciertamente, la existencia de un soberano –de las características del hobbesiano– contribuye a acercar esos dos ámbitos. Sin embargo, debemos reconocer que ello, de todos modos, no alcanza para eliminar el hiato entre racionalidad prudencial y moralidad. La diferencia normativa relevante que introduce el soberano en este respecto es la introducción de penas para castigar el incumplimiento de las normas civiles. Por tanto, el papel práctico del Leviatán en este punto consiste en ofrecer razones prudentiales para actuar moralmente –razones que se suman a las propiamente morales que ofrecen las LN. Sin embargo, de ello no se sigue que en tal contexto esté garan-

---

o bien que una parte ya haya cumplido en ausencia de un poder político capaz de forzar a la otra, o bien que exista este poder. La primera parte daría cuenta de cuál es la situación de los agentes ideales de EN, no la de los reales de EC, de la que sí daría cuenta la segunda parte. Sin embargo, interpretar ello de esta forma es un error; cf. Pasquale Pasquino, «Hobbes, Religion, and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 406-419, quien enfatiza este punto. En el pasaje paralelo de la segunda edición de *Leviathan* (en latín), de 1668, Hobbes deja totalmente claro que no se tratan de dos posibles casos, sino de uno solo. En particular, allí Hobbes no presenta las dos posibilidades como alternativas, sino como dos condiciones que se deben dar conjuntamente: «Quaestio enim non est de Promissis mutuis in conditione hominum naturali ubi nulla est Potentia cogens; nam sic Promissa illa pacta non essent; sed existente Potentia, quae cogat, et [i.e., «y», no «o [or]»] como en el texto inglés] alter promissum praestiterit, ibi quaestio et, an is, qui fallit cum Ratione, et ad bonum proprium congruenter fallat», Thomas Hobbes, *Opera Latina*, Vol. III, William Molesworth (editor), p. 113, citado en Pasquino Pasquino, «Hobbes, Religion, and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool», p. 417, las cursivas son nuestras.

95. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 102.

96. Por un lado, afirma que cuando se busca maximizar el propio bienestar no es racional realizar una acción del tipo de aquellas que tienden a producir malestar –como son típicamente las acciones inmorales–, aun cuando realizarlas pueda redundar en la obtención del fin buscado: «dichos acontecimientos no la hacen razonable o bien hecha», *ibid.* Por otro lado, sostiene que aquel que actúa injustamente y no cumple con sus promesas «no puede ser recibido en Sociedad alguna que se erija para la Paz y la Defensa, salvo por error de aquellos que le reciben», *ibid.*

tizada la identificación entre estos dos elementos. Incluso en el caso de que las normas civiles promulgadas por la autoridad legislativa coincidan con las normas morales naturales –cosa que Hobbes señala–, ciertamente existe espacio conceptual para que la moralidad imponga deberes de carácter no-prudencial así como que la prudencia dicte violar las LN. Así, aunque el Leviatán vuelve más estrecho el vínculo entre racionalidad prudencial y moralidad en EC, *no se vuelve necesario* tal vínculo. Más allá de los esfuerzos de la autoridad política en este sentido, siempre parece quedar un espacio en el que actuar de acuerdo a la moralidad no maximiza la propia utilidad del agente y en el que actuar prudencialmente viola los límites impuestos por la moralidad.

Por caso, el ejemplo que el propio Necio propone es suficiente para *demostrar* la existencia de casos en los que actuar *inmoralmente* es prudencialmente racional: si conquistar el trono de un reino *puede* alcanzarse mediante regicidio, es razonable considerar que, para un agente que desea muy intensamente convertirse en soberano, tendrá una mayor utilidad esperada cometer el crimen que no hacerlo y, por tanto, que para tal agente la acción maximizadora de la propia utilidad es realizar tal acción, aunque ello sea inmoral.<sup>97</sup> La racionalidad prudencial del regi-

97. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 101 para la descripción del ejemplo dado por el Necio. Gregory Kavka señala que Hobbes y el Necio están en desacuerdo acerca de si «es racional *ex ante* para un agente violar normas morales fundamentales cuando hacerlo parece beneficioso para quien lo hace». Ahora bien, «en el caso crucial de racionalidad *ex ante* [...] el agente debe elegir qué curso de acción realizar sin conocer los resultados de sus diferentes alternativas con certeza», Gregory Kavka, «The rationality of rule-following: Hobbes's dispute with the foole», *Law and Philosophy*, 14, 1995, pp. 5-34; cf., p. 9 y 10. Ahora bien, es un tema controversial entre los intérpretes ortodoxos qué tipo de regla de elección racional adoptar en casos como este. En particular, si la regla de acción racional bajo condiciones de incertidumbre es (o no es) la regla bayesiana estándar de maximización de la utilidad esperada, que yo adopto para señalar que Hobbes se equivoca. Cf. por ejemplo el siguiente comentario de Edwin Curley: «Creo que [para Hobbes, la racionalidad] no consiste en la maximización de la utilidad esperada [...] Creo que Hobbes era demasiado escéptico acerca de la posibilidad de asignar valores precisos a las probabilidades de las acciones de otras personas o en confiar en una concepción de racionalidad como la como la [teoría de] la maximización esperada [que utiliza tales valores], Edwin Curley, «Religion and Morality in Hobbes», en Jules Coleman y Christopher Morris (editores), *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 90-121; cf. p. 121. Cf. Gregory Kavka, «The rationality of rule-following: Hobbes's dispute with the foole», *op. cit.*, pp. 9-30 para un resumen de las diferentes posiciones adoptadas por los intérpretes ortodoxos al respecto. Aunque en el presente trabajo no adopto una perspectiva de este tipo, considero que la mayoría de los pasajes que respaldan (P) apoyan la versión bayesiana estándar, incluso en condiciones de incertidumbre. En este respecto, estor de acuerdo con Jean Hampton cuando señala que la concepción bayesiana utilizada en el cálculo de la utilidad esperada es la «más racional de adoptar». Esto ocurre no solo en situaciones de riesgo, sino en situaciones de incertidumbre, i.e. situaciones en las que calcular probabilidades es imposible; cf. Jean Hampton, *op. cit.*, pp. 16-17 y 71. De hecho, un pasaje que brinda apoyo textual a esta interpretación es la misma respuesta que Hobbes le da al Necio: la segunda razón señala que la racionalidad de una acción no depende solamente de su resultado real sino del esperado.

cida, de esta forma, prescribiría que éste actúe inmoralmente aun cuando con ello ponga en peligro su propia vida.<sup>98</sup> Por tanto, la respuesta prudencial que el autor le ofrece al Necio no es satisfactoria.<sup>99</sup> Por esta razón, la interpretación ortodoxa que identifica la concepción de la normatividad de la moralidad de Hobbes con (P) compromete al autor con una teoría que no satisface el fin buscado por el autor: ofrecer una justificación de la racionalidad de cumplir con la obligación de actuar moralmente capaz de refutar la posición del escéptico práctico.

Entiendo que no debemos comprometer la posición del autor con la teoría que expone en tal pasaje –aunque una lectura completa de la posición de Hobbes debe necesariamente tomar en consideración su respuesta al Necio. Argumenté más arriba que la posición hobbesiana es que en EC las LN toman un carácter *obligatorio* para los agentes reales sobre la base de su justificación contractual y que, por ello, los agentes reales *racionales* deben actuar como prescribe la moralidad aun en aquellos casos en que hacerlo no es máximamente beneficioso. Por ello, estimo que el intento de Hobbes de ofrecer una base racional para justificar la obligatoriedad de la moral no se ve comprometida por el fracaso de su respuesta al Necio en tanto en ese pasaje no se cifra su teoría de la obligación moral. Identificar la posición hobbesiana con la expresada en el fragmento considerado no presta suficiente atención a las diferencias *normativas* –no solamente fácticas– entre EN y EC. Sin embargo, la interpretación que circunscribe la posición del autor con la avanzada en su respuesta al Necio deja de lado esos elementos. Ahora bien, como

98. Es necesario señalar esto último debido a que Hobbes considera que la muerte es el «mayor de los males naturales», Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 115 y que, por tanto, *no* es racional deseársela. Sin embargo, entiendo que de este hecho no se sigue que es irracional el *tratar* de obtener algo deseado muy intensamente que implica poner la propia vida en peligro. Si tal fuera la concepción de Hobbes, entonces estaría adoptando una regla de elección en condiciones de incertidumbre ciertamente irracional, que prescribiría el no realizar casi ninguna acción medianamente riesgosa. Debido a este hecho, estimo que la alternativa más adecuada es no comprometer a Hobbes en este respecto y considerar que se trata de una elección personal la decisión de cuánto riesgo tomar. Por tanto, para una persona que desea casi más que nada el convertirse en soberano, puede ser perfectamente racional el poner su vida en riesgo para lograrlo.

99. La tesis de que Hobbes no refuta al Necio es una constante de la bibliografía sobre el tema. David Gauthier, por caso, señala que «en la medida en que [Hobbes] permite que el Necio vincule directamente la razón con el beneficio que implica el acatamiento [...] también le permite [a éste] rehuir la refutación», David Gauthier, *La moral...*, *op. cit.*, p. 220; cf. Kinch Hoekstra, «Hobbes and the Foole», *Political Theory*, Vol. 25, 1997, N° 5, pp. 620-654; cf. p. 642 para un listado de bibliografía acerca de este punto. Además, como Gauthier mismo señala, la respuesta de Hobbes «tiende a perder el punto de la objeción del Necio» en tanto es una respuesta que «reemplaza restricciones morales por políticas, de forma tal que la injusticia radica en ignorar las penalidades esperadas en lugar de en la violación de los propios contratos», David Gauthier, «Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Sheperd», en *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 129-149; cf. p. 136; cf. también David Gauthier, *La moral...*, *op. cit.*, p. 220.

señalé más arriba, se trata de factores claves cuya marginación redonda en el desconocimiento –y empobrecimiento– de la teoría de Hobbes. Juzgo que la forma más convincente de recuperarlos al momento de interpretar este pasaje, dando cuenta del desafío del Necio de una forma que lo distancia de la posición del propio Hobbes, es considerar que se trata de un *free-rider* del pacto social. Su particularidad, en el contexto contractualista hobbesiano de argumentación, es no comprender la diferencia normativa entre EN y EC, con la consiguiente diferencia de elementos que los agentes racionales deben reconocer como normativos.

Por tanto, parece pertinente considerar que el pasaje de *Leviathan* en el que Hobbes le responde al Necio no da cuenta de su genuina concepción acerca de por qué debemos actuar moralmente en EC ni que expone su propia concepción acerca de la racionalidad de la realización de las acciones moralmente obligatorias en tal contexto. En particular, en tanto la respuesta de Hobbes no invoca la renuncia al derecho de naturaleza y la creación de la obligación de restringir las acciones por las LN, tal posición no da cuenta de su teoría sino que, más bien, parece una respuesta *que un necio puede entender*. En particular, se trata de la invocación de los elementos que un agente tal –dada su inmoralidad, que Hobbes no niega sino que enfatiza– puede comprender como normativos. Una repuesta en la que el autor afirmara que es racional actuar moralmente porque se tiene la *obligación moral* de hacerlo sería prácticamente inadecuada para moverlo a actuar moralmente.<sup>100</sup> El Necio representa la posición de aquellos que para quienes el vocabulario moral es prácticamente inerte por lo que una respuesta de este tipo estaría sencillamente fuera de lugar. Sobre la base de la razonabilidad de tal consideración, estimo que el compromiso de Hobbes con (M) en EC no se ve afectado por el hecho de que en su respuesta al Necio el autor apele sólo a razones prudenciales como elementos normativos para actuar moralmente.

100. La explicación de que la respuesta prudencial de Hobbes al Necio es una que expone no tanto su teoría sino una que un necio puede entender no es un elemento nuevo en la literatura. Por ejemplo, Rosamund Rhodes señala asimismo que el hecho de que la respuesta de Hobbes es de carácter prudencial «claramente demuestra que él le está respondiendo al Necio en términos que este puede comprender» y no en los suyos propios, Rosamond Rhodes, «Hobbes's unReasonable Fool», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXX, 1992, N° 2, pp. 93-102; cf. p. 97. Asimismo, Martin Harvey también señala que «Hobbes no puede apelar al sentido del necio del valor intrínseco de la justicia dado que el necio sencillamente no tiene tal sentido. Tal apelación hubiera sido erróneamente extrañada, en tanto el necio ve el mundo en términos estrictamente instrumentales», Martin Harvey, «Hobbes and the Value of Justice», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII, 2004, N° 4, pp. 439-451; cf. p. 448. De este modo, aun si se rechaza mi interpretación de la obligatoriedad de las acciones morales en EC presentada en el apartado II, debe aceptarse que fundar la teoría moral de Hobbes en el pasaje en el que considera la posición del Necio es un error.

La consideración señalada interpreta que el Necio es un agente irracional, no sólo inmoral. Por tanto, la caracterización de por qué ello es así imprescindible de ser realizada. Por tanto, a continuación exploro las consideraciones *hobbesianas* respecto de la irracionalidad de la inmoralidad, que completan la argumentación desarrollada hasta el momento. Ello es necesario puesto que el punto recién señalado, si bien *explica* por qué Hobbes argumenta frente al Necio sin apelar a conceptos morales no alcanza para considerar *justificada* tal tipo de argumentación. En cambio, para lograr ello, Hobbes debe *demostrar* que los agentes reales que deliberan como el Necio –sin tomar en consideración razones morales– son *irracionales*, aunque tal argumentación no se la pueda ofrecer a un necio. Las ideas hobbesianas que desarrollo a continuación, por tanto, tienen el objetivo de llenar el vacío conceptual que la introducción del Necio en la argumentación impone en la teoría del autor.

En primer lugar, la existencia de agentes inmorales como el Necio no implica que *tales agentes* no deban actuar moralmente, debiendo restringir sus acciones por las LN. Hobbes asegura que *todos* los agentes reales *deben* actuar como prescriben las normas morales en tanto las diferencias fácticas entre los agentes no se extienden a su capacidad de actuar racionalmente y, por ello mismo, moralmente. Dice al respecto que «los nombre de *Hombre* y *Racional* tienen la misma extensión, comprendiéndose mutuamente el uno al otro».<sup>101</sup> En este sentido, señala en *De Cive* que

es la *verdadera razón* una cierta ley que, al formar parte de la naturaleza humana, no menos que cualquier otra facultad o afección de la mente, es también llamada natural. Es pues la *ley de naturaleza*, por definirla, un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, de ser posible duradera, de la vida y de los miembros.<sup>102</sup>

De esta forma, todos los agentes reales, en tanto están dotados de razón, son capaces de actuar moralmente.

Existe un elemento adicional a tener en cuenta. Debido a que es el propio uso de la razón el que conduce a los agentes a actuar inmoralmente, ello mismo es lo que permite conocer el contenido de las LN. Consiguientemente, en EC las LN no necesitan ser promulgadas para que su normatividad sea reconocida. Hobbes señala que «las Leyes no Escritas» son «Leyes de Naturaleza» y, por tanto, «no necesitan ninguna publicación o Proclamación», puesto que «sea lo que fuere

101. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 26.

102. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, pp. 122-123. En *Leviathan*, Hobbes presenta una definición similar de las LN, aunque no menciona que es la *recta o verdadera razón* la que las encuentra; cf. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 91.

que los hombres han de tomar por Ley, no es por las palabras de otros hombres sino a partir de la propia razón de cada uno». <sup>103</sup> Sobre la base de tal consideración, Hobbes puede sostener que «la Ignorancia de la Ley de Naturaleza no Excusa a ningún hombre, porque todo aquel que haya alcanzado el uso de la Razón ha de saber que no debe hacer a otro lo que no quisiera que le hagan a él». <sup>104</sup> De este modo, es claro que para el autor el ejercicio de la razón por parte de los agentes reales de EC les permite acceder al contenido de la moralidad. Ello implica que el Necio, o cualquier otro agente que en EC no reconoce el carácter intrínsecamente normativo de la moralidad, no usa su razón *correctamente*. En particular, Hobbes asegura que aquellos que necesitan de intérpretes para conocer las LN usan su razón de una forma deficiente, pues las normas morales no escritas son «sencillas para quienes hacen uso de su razón natural sin parcialidad ni pasión». <sup>105</sup> El uso correcto de la razón, por tanto, permite conocer el contenido de la moralidad. Asimismo, permite reconocer su normatividad, lo que lleva a los agentes racionales reales a actuar sobre su base y no sobre consideraciones auto-interesadas.

Señalé más arriba que Hobbes considera que los agentes *ideales* de EN son maximizadores de utilidad. Sin embargo, también existen agentes reales que actúan de esta forma. Se trata de los niños, agentes para los que la obligatoriedad de la moralidad no tiene relevancia práctica alguna y, consiguientemente, sólo son movidos a actuar por razones prudenciales. <sup>106</sup> Ahora bien, según Hobbes, este hecho se *explica* porque los niños son agentes *irracionales*: «los niños no están dotados en absoluto de Razón hasta haber alcanzado el uso del Lenguaje, pero son llamados Criaturas Razonables por la posibilidad aparente de utilizar la Razón en el futuro». <sup>107</sup> De este modo, el autor da cuenta de la razón por la que los niños son agentes caracterizados como maximizadores de utilidad en EC, para los que ningún tipo de elemento normativo extra-prudencial es relevante: son irracionales. En este sentido, en el «Prefacio del Autor al Lector» de *De Cive*, Hobbes afirma que «a menos que se les de a los niños aquello que piden, se enojan y lloran e incluso a veces pegan a sus padres, *y todo ello por naturaleza*». <sup>108</sup> Es decir, su comportamiento –maximizador de utilidad– es una característica natural, su

103. *Idem*, p. 188.

104. *Idem*, p. 202.

105. *Idem*, pp. 190-191.

106. La caracterización de los niños como agentes sólo motivados por razones prudenciales la señala Bernard Gert; cf. Bernard Gert, «Hobbes on Reason», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 246-257; cf. p. 243.

107. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 36.

108. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 100, las cursivas son nuestras.



irracionalidad es constitutiva. Y su irracionalidad se pone de manifiesto cuando consideramos qué es aquello que los identifica: actúan del mismo modo que lo hacen los agentes ideales de EN.

Entiendo que de lo señalado se sigue que los agentes racionales reales que actúan del mismo modo que estos agentes –que, por tanto, se comportan *como* niños–, no utilizan su razón *correctamente* en tanto actúan como lo hacen agentes típicamente irracionales. En particular, sus acciones son el producto de una forma de deliberación que se asimila a la de agentes que no están dotados de razón y que, consiguientemente, no pueden apreciar la normatividad de la moralidad. En este sentido, en *Leviathan* Hobbes señala precisamente que agentes inmorales –los necios– son irracionales en tanto no reconocen la obligación moral de actuar de acuerdo a las normas morales, tal como lo son otros agentes irracionales como son los locos, los animales no humanos y los niños:

No hay Ley que pese sobre los tontos de nacimiento, los niños o los locos, como tampoco para las bestias brutas, ni son ellas capaces de [recibir el] título de justo o injusto. Pues nunca tuvieron poder para realizar ningún pacto, o para comprender sus consecuencias<sup>109</sup>

De este modo es como se explica que los agentes irracionales no actúen moralmente: no tienen la capacidad de reconocer el fundamento normativo sobre el que se funda EC.<sup>110</sup> Asimismo, tal consideración permite que Hobbes se valga retóricamente del vocabulario señalado de una forma particular. En concreto, que el autor caracterice a los agentes inmorales como «niños grandes» *irracionales*:

un hombre malvado es *la misma cosa* que un niño adulto fuerte y robusto, o un hombre de disposición infantil, y la malicia el mismo *defecto de razón* en aquella edad en que la naturaleza debe ser mejor gobernada a través de la educación y la experiencia<sup>111</sup>

Sobre la base de las consideraciones señaladas resultan inteligibles las afirmaciones de Hobbes de que las «Pasiones que son más frecuentemente causas de Crí-

109. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 187, las cursivas son nuestras. La forma en que Hobbes continua argumentando deja en claro que la ley a la que se refiere es la natural; cf. *idem*, p. 188.

110. En *Leviathan*, Hobbes señala: «La ignorancia de las causas y del origen del Derecho, la Equidad, la Ley y la Justicia dispone a los hombres a tomar la Costumbre y el Ejemplo como regla de sus acciones [...] como los niños pequeños, que no tienen otra regla par alas buenas y malas maneras sino la corrección que reciben de sus Padres y Maestros. Salvo que esos niños son constantes para con su regla, mientras los hombres no. Porque habiendo crecido en fuerza y tozudez, apelan desde la costumbre a la razón y desde la razón a la costumbre, dependiendo de cómo les convenga [...] Lo que es causa de que la doctrina de lo Justo y lo Injusto sea perpetuamente disputada», Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 73-74.

111. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 100, las cursivas son nuestras.





menes» y de que, en primer lugar, lo es la «Vanagloria, o la tonta sobrevaloración del propio valor»<sup>112</sup> lo que produce tales actos *inmorales*: se trata de elementos típicamente irracionales. Por tanto, los que cometen tales acciones «no son más inteligentes que los Niños, que piensan que están completamente ocultos cuando se tapan los ojos».<sup>113</sup> De este modo, es claro que respecto de los agentes reales que se comportan como niños, Hobbes no sólo puede señalar que actúan inmoralmente sino, también, que lo hacen porque no actúan racionalmente, desconociendo las restricciones que imponen las LN.

De esta forma, la posición de Hobbes es que los agentes reales que, como el Necio, actúan como niños, no usan correctamente su razón. Ello es así, particularmente, en tanto no reconocen la normatividad autónoma de la moral y que consiguientemente no incorporan al momento de deliberar. Su comportamiento inmoral, por ello, es producto de su forma deficiente de razonamiento. Por tanto, sus acciones no sólo son inmorales sino también *irracionales*: no entienden que las obligaciones morales que asumen los agentes ideales de EN son normativas para ellos. Sobre esta base, podemos dar sentido a la afirmación de Hobbes de que, del mismo modo que podemos llamar justificadamente *irracionales* a aquellos que en el plano teórico afirman proposiciones contradictorias, cometiendo «absurdos», también es correcto considerar *irracional* a quienes no reconocen como normativas a las obligaciones morales autoimpuestas y que, por tanto, actúan injustamente. El autor lo sostiene en *De Corpore Politico* de la siguiente forma:

Existe una gran similitud entre lo que llamamos *injuria* o *injusticia* en las acciones y conversaciones de los hombres en el mundo, y lo que es llamado *absurdo* en los argumentos y disputas de las Escuelas. Porque mientras se dice que comete un absurdo aquel que es conducido a contradecir una aserción previamente mantenida por él, del mismo modo se dice que comete injusticia aquel que, movido por la pasión, hace u omite aquello que por pacto previamente había prometido hacer u omitir. De modo que existe una contradicción propiamente dicha en toda violación de pacto. Porque aquel que pacta, desea realizar u omitir [una acción] en el futuro. Y aquel que hace cualquier acción, en el tiempo presente desea realizar aquello que es el contenido de su acción futura. Y, por tanto, aquel que viola un pacto, desea hacer y no hacer la misma cosa, en el mismo momento, lo que es una contradicción plena. Y, por tanto, la injuria es un absurdo en la conversación, del mismo modo que lo absurdo es un tipo de injusticia en una disputa.<sup>114</sup>

112. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 205.

113. *Ibid.*

114. Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, IV, William Molesworth (editor), London, John Bohn, 1839-1845, p. 96, citado en David Gauthier, *The Logic...*, p. 46. En *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 93 Hobbes desarrolla la misma idea, aunque más brevemente.



De este modo, para el autor es un acto contradictorio afirmar que la moralidad es obligatoria y que no ofrece razones normativas para actuar.<sup>115</sup> Hobbes lo afirma también en *Diálogo entre un Filósofo y un Estudiante del Derecho Común de Inglaterra*:

No puede ocurrir que una ley escrita sea contraria a razón, porque nada es más razonable que el que todo hombre debe obedecer la ley a la que él mismo ha asentido [de forma tal que] la ley de la razón prescribe que todos observen la ley a la que han asentido, y obedezcan a la persona a la que han prometido obediencia y fidelidad<sup>116</sup>

Las consideraciones señaladas le permiten a Hobbes dar un paso final más en su caracterización de la irracionalidad de la inmoralidad. El autor señala no sólo que las personas racionales son justas, sino que las personas son justas y racionales *sólo* cuando actúan sobre la base de razones morales. Con ello, pone de manifiesto que es la existencia de la obligación moral de actuar conforme a las LN lo que torna *racionales* a las acciones morales que realizan los agentes reales. Para Hobbes, actuar sobre la base de razones prudenciales, aun cuando el curso de acción tomado *coincida* con el prescrito por la moralidad, constituye una forma de acción *irracional*. Así, en *Libertad y Necesidad*, Hobbes asegura que las personas justas son movidas a actuar y mantener sus pactos por una «obligación de conciencia» (*i.e.*, por razones morales) opuesta al «interés privado» (*i.e.*, razones prudenciales).<sup>117</sup> Asimismo, en *De Homine* asegura que los que realizan las acciones que prescriben las LN por razones prudenciales practican una mera «simulación de justicia». En particular, dice que «aquellos que realizan Actos justos, y dan limosnas sólo por gloria o por adquirir riqueza, o por evitar castigos, son injustos aunque sus Actos sean muy frecuentemente justos».<sup>118</sup> En este contexto, entonces, resulta inteligible el señalamiento de *De Cive* de que no es el miedo a la penalización lo que da razones a los agentes justos para actuar moralmente, sino el reconocimiento de la normatividad de la moralidad:

115. En este sentido la posición de Hobbes se ajusta nuevamente a lo señalado por Cynthia Stark, quien sostiene que «es autocontradictorio afirmar que no estamos ligados a atenernos a principios morales legítimos»; en cambio, «el mismo hecho de su legitimidad nos liga», Cynthia Stark, *op. cit.*, p. 324.

116. Thomas Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws*, p. 64, citado en Rosamond Rhodes, «Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy», *Hobbes Studies*, Vol. xv, 2002, pp. 45-67; cf. p. 65, las cursivas son nuestras.

117. Thomas Hobbes, *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance...*, *op. cit.*, p. 184.

118. Thomas Hobbes, *De Homine*, en Bernard Gert (editor), *Man and Citizen*, Indianápolis, Hackett, 1991, p. 75.



hay que llamar justo al hombre que hace las cosas justas en virtud del mandato de la ley y sólo en virtud de su debilidad cosas injustas; y es llamado propiamente injusto, aquel que hace cosas justas por miedo al castigo anexo al incumplimiento de la ley<sup>119</sup>

Finalmente, en el propio capítulo 15 de *Leviathan* –en la segunda edición del texto, en latín– el autor lo señala expresamente:

[el Hombre Justo] ama la justicia, condena aquello que ha hecho injustamente, incluso si lo ha hecho secretamente, desea no haber hecho tales cosas y si ha hecho algún daño, realiza las acciones que puede para repararlo. Por otro lado, el hombre injusto es aquel que desatiende la justicia incluso si, por temor de alguna causa sin valor, no ha hecho daño a nadie<sup>120</sup>

De este modo, es absolutamente claro que en EC las personas justas y racionales actúan moralmente por razones *morales* y no prudenciales. Esto último, más bien, los vuelve personas injustas e irracionales. De esta forma, parece claro que la teoría hobbesiana se identifica con (M), no con (P). Asimismo, a juicio del autor, aquellos que desconocen ello y actúan solamente sobre la base de razones prudenciales como el Necio, como si (P) fuera verdadera en EC, son irracionales.<sup>121</sup>

Ahora bien, como señalé, de todos modos, Hobbes reconoce que existen en EC agentes irracionales, incapaces de reconocer el carácter obligatorio de las normas morales –los necios. Entiendo que, respecto de ellos, para Hobbes cumple un papel fundamental la existencia del Estado. La función clave del Leviatán, en particular, consiste ofrecer a los agentes irracionales razones prudenciales para actuar moralmente por medio de los castigos con que pena el incumplimiento de la moralidad.<sup>122</sup> Por tanto, la lectura contractualista realizada no sólo no minimiza el papel

119. Thomas Hobbes, *De Cive...*, op. cit., pp. 138-139.

120. Thomas Hobbes, *Leviathan: with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Edwin Curley (editor), Indianápolis, Hackett, 1994, pp. 93-94. El pasaje corresponde al capítulo 15, parágrafo 10 de la edición inglesa de *Leviathan*.

121. De este modo, entiendo que Hobbes asume una posición *internalista*, en las que las nociones de obligación y motivación morales se encuentran conceptualmente conectadas. El internalismo moral se resume en la tesis de que la normatividad es «interna» a los principios morales; explica la normatividad postulando un nexo conceptual –necesario– entre los principios morales y las razones para actuar moralmente; por el contrario, el externalismo, si bien considera que existe un nexo entre los principios morales y las razones para la actuar, afirma que tal nexo es *contingente*. Sobre la base de su justificación contractualista de la obligación moral, el autor desarrolla una teoría en la que la obligatoriedad de la moralidad que ofrece, en los contextos donde está justificada –i.e. EC– razones genuinamente morales para actuar, que, según Hobbes, los agentes justos y racionales reconocen. En particular, consiste en el reconocimiento de la normatividad de las acciones que agentes ideales realizan en EN, i.e. alienar su derecho de naturaleza y asumir la obligación de actuar como prescriben las LN.

122. Esta afirmación no debe interpretarse como la afirmación de que para Hobbes la justificación del Estado descansa solamente en la existencia de agentes inmorales e irracionales como el Necio. El punto señalado, más bien, es que el Estado es un elemento necesariamente *requerido respecto del punto*

central del Leviatán en la teoría hobbesiana, sino que le adjudica un lugar clave en el argumento desarrollado destinado a justificar la obligación de actuar moralmente en EC. A juicio del autor, los agentes inmorales –irracionales– están tan «cegados por el amor propio o alguna otra pasión»<sup>123</sup> que solo el Leviatán puede motivarlos a actuar moralmente. La explicación de ello se debe a que

las Leyes de Naturaleza (como *Justicia, Equidad, Modestia, Misericordia* y (en suma) *hacer a otros lo que quisiéramos que nos fuera hecho a nosotros*) son por sí mismas, sin el terror de algún Poder que cause su observancia, contrarias a nuestras Pasiones naturales, que llevan a la Parcialidad, el Orgullo, la Venganza y cosas semejantes.<sup>124</sup>

De este modo, la existencia del Estado toma el carácter de elemento imprescindible en el argumento hobbesiano. En particular, es requerido en tanto existen agentes que no reconocen la normatividad de las normas morales en EC. A ellos deben ofrecérseles razones prudenciales para actuar que, aunque no los *obligan*, sí los *fuerzan* a actuar moralmente gracias a las penas que castigan el incumplimiento de las leyes civiles. Hobbes lo reconoce señalando expresamente que la ley civil existe –entre otras cosas– para «castigar a aquellos que consciente y voluntariamente violan de hecho las *leyes de naturaleza*».<sup>125</sup> Sobre la base de lo argumentado en el presente trabajo, entiendo justificado afirmar que aquellos agentes que sólo reconocen en la prudencia razones normativas –y que, por tanto, están atentos a las razones prudenciales que ofrece el Leviatán para actuar moralmente– no sólo son *inmorales* sino, también, *irracionales*.

## Bibliografía

- Berkowitz, Peter, *El liberalismo y la virtud*, Carlos Gardini (trad.), Barcelona, Andrés Bello, 2001.
- Curley, Edwin, «Religion and Morality in Hobbes», en Coleman, Jules y Morris, Christopher (editors), *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 90-121.

*considerado*: la existencia de agentes inmorales e irracionales. La interpretación propuesta de la teoría de la obligación de Hobbes puede reconocer otro tipo de razones para justificar al Estado. La tesis avanzada se limita a señalar que si los agentes reales fueran racional y moralmente perfectos, el Leviatán no necesitaría motivarlos para actuar moralmente: lo harían en virtud de reconocer la normatividad de la moralidad; cf. Gregory Kavka, «Why even Morally Perfect People would need Government», *Social Philosophy and Policy*, Vol. XII, 1995, pp. 1-18, de donde tomo la denominación.

123. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 191.

124. *Idem*, p. 117.

125. Thomas Hobbes, *De Cive...*, *op. cit.*, p. 281.

- Darwall, Stephen, *The British moralists and the internal «ought»: 1640-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Deigh, John, «Reason and Ethics in Hobbes's *Leviathan*», *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXXIV, 1996, N° 1, pp. 33-60.
- Gauthier, David, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- , «Thomas Hobbes: Moral Theorist», en *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 11-23.
- , «Hobbes's Social Contract», en Rogers, G. A. J. y Ryan, Alan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 125-152.
- , *La moral por acuerdo*, Alcira Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1994.
- , «Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd», en *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 129-149.
- , «Hobbes: The Laws of Nature», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 258-284.
- Gert, Bernard, «Hobbes on Reason», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 243-257.
- Gert, Bernard, «Hobbes's Right of Nature», edición revisada de «Le Droit de Nature», en Louis Roux y François Tricaud (editores): *Le Pouvoir et le Droit: Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992, inédito.
- Green, Michael, «Justice and Law in Hobbes», en Garber, Daniel y Nadler, Steven (editores), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 111-138.
- Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Hart, H. L. A., *El Concepto de Derecho*, Genaro Carrio (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998.
- Harvey, Martin, «Hobbes and the Value of Justice», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII, 2004, N° 4, pp. 439-451.
- Hobbes, Thomas, *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. V, William Molesworth (editor), Londres, John Bohn, 1839.
- , *De Homine*, en Bernard Gert (editor), *Man and Citizen*, Indianápolis, Hackett, 1991.
- , *De Cive*, en Bernard Gert (editor), *Man and Citizen*, Indianápolis, Hackett, 1991.

- , *Leviathan: with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Edwin Curley (editor), Indianapolis, Hackett, 1994.
- , *Leviathan*, Richard Tuck (editor), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Hoekstra, Kinch, «Hobbes and the Foole», *Political Theory*, Vol. 25, 1997, N° 5, pp. 620-654.
- Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.
- , «The Rationality of Rule-following: Hobbes's Dispute with the Foole», *Law and Philosophy*, 14, 1995, pp. 5-34
- , «Why even morally perfect people World need government», *Social Philosophy and Policy*, Vol. XII, 1995, pp. 1-18
- Lloyd, S. A., *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Martinich, Aloysius, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Murphy, Mark, «Deviant Uses of "Obligation" in Hobbes' *Leviathan*», *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, 1994, N° 3, pp. 281-294.
- Pasquino, Pasquale, «Hobbes, Religion, and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool», *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, 2001, Nos. 3-4, pp. 406-419.
- Rhodes, Rosamond, «Hobbes's unReasonable Fool», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. xxx, 1992, N° 2, pp. 93-102.
- , «Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy», *Hobbes Studies*, Vol. xv, 2002, pp. 45-67.
- Rosler, Andrés, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Skinner, Quentin, «The context of Hobbes's theory of political obligation», en Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 264-286.
- Stark, Cynthia, «Hypothetical Consent and Justification», *The Journal of Philosophy*, Vol. 97, 2000, N° 6, pp. 313-334.
- van Mill, David, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, Albany, State University of New York Press, 2001.