

THOMAS HOBBS: TEÓRICO DE LA MORAL

David Gauthier*

- Que Thomas Hobbes sea el más grandioso filósofo político inglés es una cuestión de conocimiento común. Que sea el más grandioso filósofo *moral* inglés no. Pero es cierto.

I

La problemática de la teoría moral moderna se establece sobre la base de tres dogmas que los filósofos reciben de la economía. El primero de ellos dicta que ‘valor’ equivale a ‘utilidad’ – una medida de preferencias individuales, subjetivas. El segundo que ‘racionalidad’ equivale a ‘maximización’. El individuo racional “maximizará en la medida en que alcance su objetivo”. El tercero que los intereses son *no-tuísticos*: individuos que interactúan no adquieren un “interés en los intereses de otros”. La teoría moral moderna determina la posibilidad de lo moral en relación a estos tres dogmas.

La mayoría de los teóricos de la moral se han propuesto, por supuesto, establecer las bases de la moralidad sobre la base del rechazo de alguna o más de una de estas suposiciones de los economistas. Así, han ofrecido distintas concepciones de la idea de *valor*, *razón* o *interés*. Pero los dogmas permanecen, y la necesidad es, entonces, aprehenderlos y aceptarlos. Esto es lo que Thomas Hobbes lleva a cabo, estableciendo una moral como una forma de constreñimiento convencional a nuestro comportamiento natural. La *tour de force* de su teoría radica en la reconciliación entre la idea de racionalidad maximizadora y la constricción de la moralidad. ¿Cómo puede alguien ser un individuo racional, aceptar los mandatos de las leyes de la naturaleza, y no ejercer su derecho de naturaleza? La respuesta a ello requiere comprender el concepto de ‘recta razón’ de Hobbes. Pues su teoría moral –sostengo– puede ser entendida como un convencionalismo dual, donde las razones (convencionales), superan a las razones naturales, justificando una forma de moral convencional, constriñendo el comportamiento natural. Y es precisamente este convencionalismo dual la gran contribución de Hobbes a la filosofía moral. O al menos ello pretendo demostrar.

Primero expondré la posición de Hobbes en conformidad con los tres dogmas de la economía. Luego buscare los orígenes del convencionalismo moral desde la idea de una naturaleza no moral. Luego desarrollaré las objeciones del así llamado ‘Necio’ de Hobbes, quien “tiene la

* GAUTHIER, D., *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, The journal of philosophy, Vol. 76, N°10, Oct. 1979, pp. 547 – 559.
Traducción libre de Javier Gallego Saade. Para el uso exclusivo de los alumnos del curso Filosofía Moral a cargo de Juan Ormeño K. Universidad de Chile. Facultad de Derecho.

convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia” (L15)** . En este punto estaré atravesando un terreno familiar y no controversial, aunque ha sido controvertido. No obstante me moveré en una nueva dirección, pasando por alto mis propios comentarios sobre la subsunción de la teoría moral de Hobbes a su psicología¹, y su respuesta insatisfactoria al problema del necio. Puesto que Hobbes, sostengo, tiene una mejor respuesta que aquella, aunque creo que no fue consciente de ello. Los elementos de mi presentación se encuentran todos en la obra de Hobbes, aunque lo que presento aquí él mismo nunca lo hizo explícito.

II

Los conceptos hobbesianos, aunque recogen el núcleo de los dogmas de la economía, carecen de la precisión de las formulaciones económicas contemporáneas. Hobbes nos habla no de utilidad o preferencia, sino de ‘bien’ y de ‘deseo’. Mas su posición es clarísima:

“ ... sea cual sea el objeto del apetito o deseo de los hombres; éstos lo reconocerán como un *bien*; y los objetos de su odio o aversión, como un *mal*. No hay por tanto ninguna regla sobre el bien o mal que se pueda extraer de los objetos en sí mismos” (L6)

Donde los subjetivistas en los valores contemporáneos declaran que la utilidad es la medida de las preferencias individuales, Hobbes en cambio sostiene que “el apetito privado es la medida del bien y del mal” (L15) y toma entonces a lo medido y al criterio de medición como entidades intercambiables. Más resulta evidente que ambos tratan al *valor* como dependiente de la elección o el deseo.

La concepción de la razón de Hobbes la identifica a ésta con el proceso de “reconocimiento de las consecuencias de las denominaciones acordadas, para efectos de marcar o significar nuestros pensamientos (L5)”. Razonamos de modo tal que podamos actuar según nuestra voluntad. De este modo, la deliberación, que concluye en la formación de la voluntad para hacer u omitir cierta acción, no es sino razonamiento referido a un particular, basado en deseos y valoraciones (L6). El rol instrumental del razonamiento práctico en la propuesta de Hobbes resulta por tanto enfatizado en su discusión a propósito de la razonabilidad de la justicia, donde equipara lo que es “contrario a la razón” con lo que es “contrario al beneficio” (L 15). La medida de razonabilidad de una acción es el grado en el que ésta conduce o representa los fines del agente. ¿Qué puede ser esto sino la concepción de la racionalidad como maximización?

** La referencia es a la edición de *Leviatán* en castellano del Fondo de Cultura Económica, México, 2006, (p. 119). En otras ocasiones se indicará con la letra L y el número del capítulo (en este caso el capítulo 15) que corresponda, del modo en que se hace en la versión original del artículo, y se ofrecerá una traducción directa de la cita proveniente de la versión en inglés de *Leviatán* tal como aparece en el artículo. Naturalmente, la numeración de los capítulos es la misma en ambas ediciones del libro. En otras ocasiones se hará una transcripción y se indicará entre paréntesis la página correspondiente a la edición en castellano. Cuando se trate de referencias a la obra *Tratado sobre el ciudadano* la traducción se hará directamente de la cita proveniente del artículo [N. del T.]

¹ Véase mi *The logic of Leviathan*, (New York, Oxford, 1969), en especial pp. 93 – 98.

Ahora, que las personas son concebidas como individuos que no se preocupan por los intereses de los demás resulta implícito en la propuesta de Hobbes sobre el valor de los hombres, que equivale a “su precio, vale decir, lo que se daría por el uso de su poder; por tanto no es absoluto, sino dependiente de las necesidades y grado de dependencia de otro (L10)”

La preocupación de un hombre por sus semejantes tiene que ver con el reconocimiento del poder que cada uno representa. Obtenemos placer al ser valorados altamente por otros, pues de esto se sigue nuestra superioridad respecto de nuestros semejantes. Luego, si el poder que tienen los otros se pone en nuestro lugar cuando intentamos perseguir nuestros fines, los otros serán considerados enemigos (L 13). Puede ser necesario acomodar nuestros intereses para poder perseguir fines, pero los intereses ajenos no nos interesan en principio por sí mismos.

III

La condición natural de la humanidad, insiste Hobbes,

“es de Guerra de todos contra todos... En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de Derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, están fuera de lugar... Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu... Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario” (L 13) (p. 104)

Las relaciones de naturaleza entre seres humanos se determinan enteramente por la fuerza, no por la justicia (*right*) y la consecuencia de ello es un conflicto sin límites.

Que Hobbes denomine ‘fuerza’ (*force*) y ‘fraude’ (*fraud*) a las virtudes cardinales de los hombres en su condición de naturaleza de ninguna forma contradice su insistencia de que los criterios ‘correcto’ e ‘incorrecto’ ningún papel juegan allí, pues la fuerza y el fraude son simplemente aquellas cualidades que corresponden a las más valoradas por sus poseedores. Su ‘bondad’ es puramente subjetiva. Lo que podría presentar un verdadero problema es la adscripción de Hobbes de un derecho de naturaleza a cada individuo – “la libertad de cada uno de hacer lo posible por preservar su persona en el estado de naturaleza”. Que Hobbes adscriba este derecho a todo a cada hombre en el estado de naturaleza queda claro cuando insiste en que “en esta condición [estado de naturaleza] cada hombre tiene un derecho a todo; incluso al cuerpo del otro.” (L 14).

Más el derecho de naturaleza no es en si mismo un concepto moral. Consideremos primero la definición de ‘derecho’ (*right*) de Hobbes en el *Tratado sobre el Ciudadano*:

“No es ni absurdo ni poco razonable, ni contrario a los dictados de la razón, que un hombre use todos sus recursos para preservar y defender su cuerpo de la muerte y la desdicha. Pues aquello que no es contrario a la recta razón, se hace con justicia, con derecho. Nada más que la libertad

para hacer uso de sus facultades de modo acorde a la recta razón es lo que justifica el uso de la palabra ‘correcto’ [*right*]”(C I.7)

Este pasaje deja claras las dos características centrales de la concepción del derecho de Hobbes, siendo solo una de ellas mencionada en *Leviatán*. Lo que es justo (conforme a derecho) es aquello que se conforma con la razón, y la conexión entre lo recto (justo) y lo racional se encuentra en el concepto central de ‘recta razón’. Volveremos sobre este concepto, por ahora solo es necesario notar que, en la condición natural de la humanidad (en el estado de naturaleza), cada individuo debe tomar su propia razón como ‘la recta razón’ y por tanto debe considerar sus actos como conformes con su propio criterio de rectitud. El derecho de naturaleza de este modo se introduce como una concepción racional antes que moral.

La segunda característica, mencionada de modo explícito tanto en el *Leviatán* como en el *Tratado sobre el ciudadano*, es que el derecho de naturaleza es una libertad. No es correlativa a ningún deber; mi derecho de naturaleza es una licencia que me autoriza a mí, sin quedar otros necesariamente obligados a nada. Determina sólo lo que yo puedo hacer. Ahora bien, Hobbes explica que uno puede hacer todo aquello que le mande la razón, lo que implica, como hemos visto, que estamos autorizados a hacer todo aquello que conduzca a nuestros fines. Lo dice explícitamente en el *Tratado*: “en el estado de naturaleza, la ganancia (*profit*) es la medida de la rectitud”. Dado que en esta condición de naturaleza cualquier cosa puede conducirnos a nuestros fines “la naturaleza a dado a todos un derecho a todo”. El derecho de naturaleza es una licencia irrestricta, un cheque en blanco.

Un permiso ilimitado implica la ausencia de obligaciones o deberes correlativos – de limitantes morales. Al tomar la ganancia como la medida de la rectitud, Hobbes entiende al derecho como una idea redundante; no hay distinciones o conceptualizaciones *morales* en el estado de naturaleza. Por tanto, entender que los hombres poseen en el estado de naturaleza un derecho de naturaleza supone partir desde una perspectiva particular – aquella de la condición social de la humanidad. En la sociedad el derecho no es ilimitado; tampoco se condice con los mandatos de la racionalidad de cada uno, tampoco con la idea de ganancia subjetiva. Vista desde la sociedad, la condición de naturaleza aparece como una que elimina toda restricción a la idea de derecho, transformándola en una condición de pura libertad, pero es la perspectiva de la sociedad, y no la condición de naturaleza en sí misma, la que determina esta apariencia.

IV

La condición natural de la humanidad es de guerra, y esta guerra está licenciada por el derecho de naturaleza. Más esta guerra no deja ninguna ganancia. Reduce el goce de la vida de cada individuo, considerado el fin principal. Esto no muestra, sin embargo, a la guerra como una condición irracional; la condición natural de la humanidad así considerada ejemplifica el bien conocido dilema del prisionero, en el cual el comportamiento individual maximizador de utilidad, por definición racional, lleva a un resultado des-ventajoso, sub-óptimo.

Pero si la condición de guerra es indeseable, entonces también lo es el derecho a todo, que licencia esta condición. Así Hobbes insiste en que “en la medida en que se mantenga este derecho a todo, no puede haber seguridad” (L 14). Y así llegamos al enunciado de la segunda ley de la naturaleza, pieza central de la teoría de la moral de Hobbes:

“que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.”

Renunciar a una porción de nuestro, originalmente ilimitado, derecho, supone introducir una restricción a nuestras opciones de agencia previas. Un derecho sin límites no genera obligación alguna, la renuncia a ese derecho, por otro lado, supone la asunción de una obligación, de modo que se puede decir que un hombre cuando ha “abandonado o transferido su derecho (...) queda OBLIGADO o LIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho (...) Si el impedimento sobreviene, prodúcese INJUSTICIA o INJURIA, puesto que es *sine jure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente” (L 14) (p. 108).

Renunciar a un derecho es crear un espacio que permita la distinción entre lo que se hace con y lo que se hace sin derecho, entre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Aquí es donde la moralidad entra en la tesis de Hobbes. En la renuncia, el hombre transforma su propia condición.

Las leyes de la naturaleza son la base de esta moralidad. Pero no son ellas en sí mismas principios de la moral.

“Una ley de la naturaleza es un precepto, o una regla general, fundada en la razón, por la cual se prohíbe a un hombre hacer algo que pueda ser destructivo para su vida, o que lo despoje de los medios para preservarla.” (L 14).

La palabra ‘ley’ es confusa, como el mismo Hobbes lo admite (L 15). Y sin embargo las leyes de la naturaleza difieren de los meros consejos, por su necesidad y generalidad; establecen lo que se debe hacer, en la búsqueda de un fin, cual es, la auto-preservación. Al mismo tiempo establecen lo que cada uno debe hacer para alcanzar dicho fin, el cual se asume compartido por todos quienes conviven en el estado de guerra y que por lo tanto tienen las mismas oportunidades de éxito. Así entendidas, las leyes de la naturaleza sientan las bases para una concepción de la moral que no es ni individualista ni natural, sino mutua y convencional.

Definiré aquí una *convención* como una regularidad R en el comportamiento de personas P en situaciones S, de modo tal que las razones por las cuales la mayoría de estas personas se conforman con R en S vienen del hecho de que es sabido por parte de los P que la mayoría se conforma con R en S, y que la mayoría espera (*expect*) que los demás también se conformen con R en S. Podemos aquí distinguir entre convencionalidad *descriptiva* y *normativa*: la primera se preocupa de la explicación del comportamiento, la segunda de la justificación de ese comportamiento. Por cierto, el esquema hobbesiano sigue la versión normativa de la convencionalidad. Por lo que mi tesis es que las obligaciones, en tanto restricciones de derechos, constituyen regularidades, y que la razón para la adhesión a estas regularidades incluye el

conocimiento compartido de que la mayoría de las personas tanto adhieren como esperan que otros adhieran a ellas.

Las regularidades en cuestión se desarrollan en la detallada lista de leyes de la naturaleza que Hobbes provee. Si la adhesión a éstas descansa en la certeza de que la adhesión es tanto usual como esperada, entonces dos condiciones deben satisfacerse. Primero, cada persona debe tener razones para preferir la adherencia de los demás a las leyes de la naturaleza, antes que el desconocimiento de éstas; pues de otro modo la convención carecería de sentido para aquellos que carecen asimismo de dichas razones. Y en segundo lugar, cada persona debe tener razones para preferir ignorar las leyes de la naturaleza, si es el caso que la mayoría las ignora; en caso contrario la convención deviene redundante, al menos para aquellos que tengan razones para adherir mientras que otros no. Las leyes de la naturaleza no carecen de importancia, ya que la adherencia mutua a ellas es necesaria para escapar del estado de guerra y entrar en uno de paz. No son tampoco redundantes como convenciones ya que, como Hobbes insiste, nadie tiene razones para adherir a ellas a menos que otros las tengan también (L 15).

Dado que en la visión de Hobbes las leyes de la naturaleza proveen del único medio para lograr la paz, podemos afirmar que la moralidad constituye el único set definitivo de convenciones, o regularidades del comportamiento, para los hombres, quienes, buscando su auto-conservación, necesitan la paz, puesto que:

“la ciencia de ellas [las leyes de la naturaleza] es la única y verdadera filosofía moral. Puesto que la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo bueno y lo malo, en la sociedad de la humanidad” (L 15).

Los valores son subjetivos, pero la paz es un bien instrumental común, dado que es un medio necesario para el fin último de cada hombre, su propia conservación. La razón es instrumental, pero las leyes de la naturaleza, que prescriben los medios para la paz, son promulgadas igualmente ante la racionalidad de cada uno de los hombres, y por tanto son racionales para todos. El interés es no-tuístico, y sin embargo cada hombre debe renunciar a parte de su derecho con el cual persigue sus propios intereses, ya que está aquí la base del derecho de naturaleza. De esta forma, la moral es un set de convenciones que constriñen la actividad maximizadora de cada hombre, y en la medida en que se posibilita la distinción entre lo bueno y lo malo, ésta se establece.

V

No obstante lo anterior, una dificultad mayor afecta a la concepción de la moral de Hobbes. Las leyes de la naturaleza proveen un set de convenciones dominante, que no carece de sentido ni es redundante. Más la pregunta central es ¿Es este set estable? Esto es, dado un conocimiento compartido de que la mayoría de las personas se conforman con las leyes de la naturaleza y esperan que otros también se conformen a ellas, ¿supone ello que cada uno prefiere el compromiso con las leyes antes que su desconocimiento? ¿No podría ser más bien el caso que, sabiendo que la paz ya está asegurada, la razón de cada uno le dicte que resulta más provechoso para sí el desconocimiento de estas leyes?

Aquí Hobbes se enfrenta tanto a un problema *racional* como uno *motivacional*. Una convención es racionalmente estable sí y sólo sí cada persona tiene razones para adherir a ella, establecido que

otros lo hacen; será motivacionalmente estable sí y sólo sí cada uno usualmente es movido a su adherencia, establecido que otros lo están. La estabilidad motivacional constituye el problema central de la teoría política de Hobbes; aquí nuestra preocupación en vez es la estabilidad racional. Y Hobbes es muy consciente de este problema.

El mecanismo mediante el cual damos cumplimiento al dictamen de la segunda ley de la naturaleza es un *contrato*, una “transferencia mutua de un derecho” en el que al menos una parte cumple y la otra se compromete a cumplir en el futuro, y respecto del cual debe confiarse en el intertanto (L 14). Así, la tercera ley de la naturaleza exige “*que los hombres cumplan sus pactos*; sin los cuales, los contratos son vanos, palabras vacías, y mantienen el derecho de todos a todo, y entonces el estado de guerra” (L 15). La adherencia a esta ley se denomina justicia. La cuestión de la estabilidad racional entonces es una pregunta por la racionalidad de esta justicia, propiedad que el ‘Necio’ de Hobbes parece negar:

“Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, y justicia la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia...no puede cohonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien, y particularmente cuando conduce a un beneficio tal, que sitúe al hombre en condición de despreciar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de otros hombres...No obstante, bien clara es la falsedad de este especioso razonamiento.” (L 15) (p. 119).

¿Por qué es falso el razonamiento del necio? No necesita éste negar que la condición natural de la humanidad ejemplifica el así llamado dilema del prisionero, en el sentido de que muestra que el comportamiento pacífico universalizable es más deseable que el comportamiento belicoso universal, aún cuando el comportamiento belicoso es la mejor respuesta o la reacción esperable de cualquiera ante el llamado de atención de otros, sean éstos pacíficos o belicosos. Lo que el necio sostiene es que el dilema del prisionero es un dilema recurrente, que aparece allí cada vez que surge la pregunta por la adherencia al estándar de comportamiento, es decir, la pregunta por el seguimiento de las leyes de la naturaleza. En la condición natural de la humanidad, la violencia anticipatoria – buscando prevenir ataques de otros mediante la dominación – está cubierta por el derecho de naturaleza. Dado que la anticipación mutua genera guerra, Hobbes sostiene que es racional para cada uno renunciar a dicho derecho a la anticipación, bajo el supuesto de que otros así también lo hacen. Más, aún cuando esto sea cierto, en nada cambia la lógica del beneficio en la anticipación, la cual sigue maximizando la expectativa individual de auto-conservación, que es racional. Si la violación del pacto me permite anticiparme a la acción de mis semejantes, entonces es racional que desee comportarme de ese modo. Entonces, si el individuo racional parece renunciar a su porción de libertad instrumental, lo hace sólo para poder hacer un uso estratégico de ella cuando la ocasión lo amerite. Pero entonces efectivamente la moralidad se establece en vano. Cada uno puede pretender la paz, pero sólo para anticiparse a sus semejantes. Las leyes de la naturaleza no parecen ofrecer un escape a nuestra racionalidad egoísta. El argumento del necio parece hacer sentido.

En su réplica al necio, Hobbes sostiene que la racionalidad de un acto depende no de su resultado efectivo, sino más bien de su resultado esperado, en virtud del cual se espera que la reacción racional de los otros ante el comportamiento del quebrantador-de-pactos conduzca a su expulsión de la sociedad, y que, aunque los otros puedan errar permitiéndole al quebrantador vivir en la sociedad, ese es un error que no puede ser racionalmente esperado (L 15). No obstante lo anterior, Hobbes no parece enfrentar la tesis del necio de que el quebrantamiento del pacto parece ser una forma de comportamiento ventajosa, y por tanto, aunque injusta, razonable.

¿Es ésta una réplica adecuada? Para responder a ello, debemos distinguir tres formas en las que, en situaciones contractuales, las ventajas respectivas que se obtienen de la mutua adherencia y de la violación unilateral terminan relacionándose. Primero, la adherencia mutua puede ser en sí misma mejor que la violación unilateral por parte de cada individuo. Segundo, puede ser que la adherencia mutua sea en sí misma peor que la violación unilateral para algunos individuos, pero mejor para cada uno en virtud de un reforzamiento externo. Y tercero, la adherencia mutua puede ser peor que la violación unilateral para ciertas personas, todas las cosas consideradas.

Ahora bien, Hobbes no sugiere, pues no es plausible sugerirlo, que sólo el establecimiento de aquellos pactos en los que la adherencia mutua es mejor en sí misma para todos comparada con la violación unilateral muestra la suficiencia (de aquellos) para permitir el escape de la condición natural de guerra. Sí sugiere, no obstante, que se puede escapar del estado de naturaleza mediante el establecimiento de pactos cuyo reforzamiento (mediante medios externos al pacto) pruebe que la adherencia mutua resulta mejor para todos antes que la violación unilateral. Si se equivoca en esto, entonces su réplica al necio resulta ser claramente inadecuada. Si está en lo correcto, entonces aunque puede reclamar que las objeciones del necio no muestran que la paz es inalcanzable, si se debe admitir que resulta innegable que en el proceso de lograr la paz los beneficios reales se deben dejar de lado. El reforzamiento externo² es necesariamente costoso; de modo tal que las partes en un pacto beneficioso en el que la mutua adherencia no es en sí misma mejor para cada individuo que la violación unilateral, saldrían mucho mejor si adhirieran sin la necesidad del reforzamiento externo. Hobbes se ve obligado a negar lo anterior porque no enfrenta la insistencia del necio de que el quebrantamiento de los pactos, para ser calificado de irracional, debe esperarse que sea des-ventajoso. De este modo sacrifica el punto central de su, y de cualquier, sistema moral convencional, al introducir una restricción a la posibilidad de tratar la maximización de lo ventajoso como la finalidad central del comportamiento racional individual.

¿Puede Hobbes hacer este sacrificio? Parece ser hasta ahora que el razonamiento del necio contiene un argumento aparentemente fatal para el convencionalismo moral. Si la moralidad debe ser entendida como una restricción racional y convencional al comportamiento natural, entonces debe ser racionalmente estable, y esto requiere que cada uno tenga razones para conformarse con ella establecido que otros lo hacen también. Dado que la razón contiene la idea de la maximización de lo ventajoso, la moralidad resulta racionalmente estable sólo si de hecho resulta ser más ventajoso su seguimiento, establecido que así se comportan los otros. Pero si esto es así, entonces, ¿en qué sentido la moralidad es una *restricción*? Si el bien de cada individuo es mejor alcanzado mediante la elección de cierto curso de acción, entonces cada uno, ejerciendo su derecho de naturaleza ilimitado, elegirá dicho curso de acción. No se necesita la renuncia al derecho de naturaleza. El rol de la así llamada moral 'convencional' no puede ya ser la regulación de nuestro comportamiento, sino más bien la posibilidad de una coordinación de dicho

² Aquí el autor parece estar refiriéndose al reforzamiento (de normas de comportamiento que restringen la maximización de nuestra auto-conservación) mediante normas penales. [N. del T.]

comportamiento con miras a la obtención del máximo beneficio, permitiendo, una armonía de no-tuísmos, tal y como lo propone el modelo de un mercado perfectamente competitivo. Entonces parece ser que no hay lugar para una concepción de la moralidad como una *restricción* racional y convencional. Por otro lado, si a cada uno le resulta peor, en términos del provecho, conformarse con la moral establecido que los demás así lo hacen, entonces, aún cuando tratásemos a la moral como una restricción, dicha restricción resulta ser irracional. Y entonces, de nuevo, no hay lugar para esta particular concepción de la moral.

VI

Pero, como ya se dijo “bien clara es la falsedad de este especioso razonamiento”. Hobbes tiene otra, y mejor, respuesta al necio, en su concepción de la recta razón. Para avanzar hacia adelante lejos del aparente dilema creado por la cuestión de la estabilidad – donde se planteó que la moralidad, o bien no constituye una restricción o bien consiste en un constreñimiento irracional en el comportamiento individual – debemos hacer nuestro un elemento adicional del convencionalismo. No sólo la moralidad, sino también la racionalidad, debe caer dentro de su ámbito. Y aquí Hobbes nos muestra lo que en este sentido se requiere:

“Del mismo modo que en aritmética, los hombre que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cálculos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos, más prácticos, pueden engañarse a sí mismos, e inferir falsas conclusiones. Porque la razón es por sí misma siempre una razón exacta, como la aritmética es un arte cierto e infalible. Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cálculo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cálculo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean. Cuando los hombre que se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia; pero ello es tan intolerable en la sociedad de los hombres, como lo es en el juego, una vez señalado el triunfo, usar como tal, en cualquiera ocasión, la serie de la cual se tienen más cartas en la mano.” (L 5) (p. 33).

En este pasaje encontramos el germen de lo que será la verdadera respuesta de Hobbes al necio, y al mismo tiempo su argumento fundamental para la necesidad del soberano, no como el reforzador absoluto de normas de comportamiento, sino más bien como un arbitrador, cuya principal tarea es la provisión del estándar convencional de la recta razón requerida para la preservación de las leyes de la naturaleza. El necio, al apelar a la razón natural para justificar la injusticia, cae en una inconsistencia, por dejar de apreciar la estrecha conexión conceptual entre la rectitud y la razón, que resulta necesaria en el pensamiento de Hobbes. El derecho de naturaleza expresa la razón recta. Si se renuncia a una porción de dicho derecho, entonces se está también renunciando a aquella racionalidad que servía de base al derecho renunciado. Si se

renuncia a una porción del derecho que permite hacer cualquier cosa que sea conducente a la propia preservación y bienestar, de modo de encontrar la paz, entonces se está renunciando a la preservación como estándar de lo racional, a favor de la paz. El necio apela a aquella razón que dicta a cada hombre la búsqueda de su propia preservación – esto es, a la razón natural, de modo de poder mostrar que la injusticia es racional. Más la injusticia es la violación de un contrato, y, al contratar, es decir, al renunciar al derecho de cada uno, se ha renunciado a la razón natural como el tercero imparcial, y se ha reemplazado por una razón que dicta que lo que se debe hacer es aquello que todos acuerdan es bueno para todos.

Cuando Hobbes considera la necesidad de la razón como un estándar convencional, está discutiendo a la luz de nuestra falibilidad. En nuestra dimensión de agencia práctica, no es el error tanto como la subjetividad de nuestros objetivos naturales, lo que termina tornando a la razón natural inadecuada. En este estado cada hombre entiende que su propia conservación vence, en vez de la paz. Pero en este estado existe un derecho ilimitado a todo, y entonces una condición incesante de guerra. Sólo en la medida en que cada hombre considere el deseo de paz como vencedor las leyes de la naturaleza se honrarán, y esto supone que la guerra se reemplaza por paz.

Aquí se podría parafrasear el argumento de Hobbes a favor de la postulación de la segunda ley de la naturaleza, y tomarlo como un argumento que explica la necesidad del reemplazo de la razón natural, dirigida a la preservación, por una razón convencional, dirigida a la paz. En la medida en que cada uno apele a su razón natural únicamente, no habrá seguridad para nadie de que aprovechará la vida que se le ha concedido por naturaleza. De modo que un hombre debe estar en condiciones de – en la medida en que otros también lo hagan, y mientras lo estime necesario para la paz – renunciar a la razón natural, y contentarse con una razón que funcione como estándar y que le permita un mayor espectro de libertad frente a otros hombres, al mismo tiempo que él permitirá el goce de dicha libertad a otros frente a sí.

Que este estándar sea convencional se sigue del hecho de que cada individuo sólo tiene bases para aceptarlo en tanto resulta ser de conocimiento común que la mayoría tanto lo acepta como espera que otros lo acepten. Sostener la razón sobre el deseo de paz, en vez de sostenerla sobre la necesidad de preservación individual, resulta ser mutuamente beneficioso, pero no debería aceptarse contra los intereses de alguno de los individuos que participan. De este modo la convención no es ni redundante ni inútil. Y es además racionalmente estable; adherir a la razón como estándar sobre la base de la paz es en sí mismo un requerimiento racional en relación a la búsqueda de dicha paz.

El problema de la antes denominada estabilidad motivacional no se resuelve, por supuesto, mediante este reemplazo de la razón natural por la convencional. Aquí podemos concederle al necio que cada persona va a preferir violar las leyes de la naturaleza, si es el caso que la paz ya está asegurada mediante la adherencia generalizada. Dado que los hombres tienden a ser gobernados por sus pasiones antes que por la razón, Hobbes exige que el soberano, no sólo como árbitro, cuya razón, aceptada por todos como la recta razón, prescribe los medios para la paz, pero también como reforzador [*enforcer*], cuyo poder, concedido por todos, es ejercido para la mantención de dicha paz. Este problema de la motivación no es exclusivo de la concepción de la moral de Hobbes y no amenaza su convencionalismo como aquí ha sido presentado.

VII

Ahora he justificado mis aserciones iniciales. La teoría moral de Hobbes se deja ver como un convencionalismo dual, donde una racionalidad convencional, que supera a la racionalidad natural, justifica o subyace a una moralidad convencional, construyendo el comportamiento natural. Hobbes demuestra de modo exitoso la posibilidad de la moral, al mismo tiempo que acepta los tres dogmas de la economía que definen los contornos de la problemática moderna de la moral – la subjetividad de los valores, la instrumentalidad de la razón, y el no-tuismo del interés. Quizás no sea el primer filósofo en haber logrado esto, pero de cualquier modo ello lo convierte en el más grande filósofo moral inglés.

Pero sí, trescientos años después de su muerte, nos es posible ahora reconocer a Hobbes como parte de la herencia de la teoría moral clásica, al mismo tiempo nos es posible apreciar la dificultad que su legado nos deja en este ámbito. La moralidad que Hobbes establece resulta ser mínima; representa la forma más débil de regulación del comportamiento maximizador – sostenida sobre la base de consideraciones de beneficio mutuo. Sólo porque cada individuo tiene un interés en la paz adquiere las bases para aceptar la razón convencional y la moral, las cuales en conjunto derrotan la pretensión directa de maximización de los valores subjetivamente apreciados. Gran parte de la teoría moral tradicional se verá incapaz de acomodarse a estos postulados; ¿Debe hacerse un sacrificio? ¿O resulta más bien necesario fundar una moral más fuerte mediante la flexibilización de uno o más de los dogmas de la economía asumidos por Hobbes?

El candidato más prometedor para la flexibilización es el dogma del no-tuismo. No es que debamos abandonarlo, pues ciertamente se mantiene en muchos contextos de interacción. Es verdad, posibilita la existencia de la dimensión económica de la vida tal como la conocemos. No obstante podemos insistir en que no constituye toda la verdad sobre la vida humana, y donde no se sostiene es posible levantar en vez una moral más rica sobre la base de la simpatía de los intereses – no, ciertamente, postulando una simpatía universal ficticia, pero simpatías verdaderas y particulares. Más importante, podemos suponer que, en ausencia de estas simpatías, y en ausencia de una moral más rica y de una sociabilidad genuina que aquellas hacen posible, la sociedad humana como la conocemos se podría desintegrar y convertir en algo cercano a la pesadilla que imagina Hobbes al referirse a la condición natural de la humanidad.

Hobbes nos muestra que las relaciones morales y sociales son posibles entre los individuos en contextos en los que no demuestran interés por los intereses de los otros. Entendida la tesis correctamente, se deja ver como una de las propuestas más poderosas sobre las que se basa una sociedad libre y democrática. No obstante, el soberano absoluto de Hobbes se alza como una desagradable advertencia para aquellos quienes, como Hobbes mismo, suponen que la sociedad humana no necesita sostenerse sobre la base de la simpatía en el interés inter-personal. La tarea que se deja al teórico moral y social contemporáneo es el establecimiento de los vínculos propios del convencionalismo moral y racional que fuera concebido por vez primera por Thomas Hobbes.

David Gauthier

Universidad de Toronto.