

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.449951>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



Hobbes y la ficción de la obligación política

Hobbes and the fiction of political obligation

NICOLE DARAT GUERRA¹

Resumen

En el artículo analizaremos el problema de la obligación política en Hobbes, entendiendo esta como una compulsión de carácter moral a la obediencia a las leyes, por oposición a un cálculo prudencial. Contra la lectura tradicional que considera a Hobbes un teórico del consentimiento, afirmaremos que este es secundario para la obligación y que esta pretende sostenerse en las leyes de naturaleza como preceptos de razón prudencial. Partiendo del análisis de su respuesta al Insensato², concluiremos que los intentos de fundamentar la obligación ceden ante el uso de la coacción como estrategia dominante.

Palabras clave: Hobbes, obligación, consentimiento, obediencia.

Abstract

In this paper we will analyze the problem of political obligation in Hobbes, understanding this as a moral compulsion to obey the laws, in opposition to a prudential calculus. Against the traditional interpretation regarding Hobbes as a consent theorist, we will affirm that it plays a secondary role to obligation and that this is apparently sustained in laws of nature as precepts of prudential reason, oriented to self-preservation. Starting from the analysis of his answer to the Fool, we will conclude that attempts to justify obligation give in to the use of coercion as the dominant strategy.

Keywords: Hobbes, obligation, consent, obedience.

Hobbes suele ser considerado un teórico de la obligación política, no obstante, su uso del concepto es inconsistente a lo largo de sus trabajos y dentro de ellos mismos. Estas

Recibido: 11/10/2020. Aceptado: 12/12/2020.

¹ Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Profesora Asistente de la Facultad de Artes Liberales. nicole.darat@uai.cl Este artículo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT N°11190901 financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo.

² Nos referiremos al Insensato usando mayúsculas pues la amplia discusión de este sujeto por la *scholarship* hobbesiana lo ha convertido en un nombre propio.

inconsistencias reflejan que Hobbes luchaba contra las limitaciones de su propio aparatage conceptual para intentar apuntalar la posibilidad de la justicia en un horizonte que estaba transformándose profundamente. En ese sentido, cabe preguntarse ¿cómo puede fundamentarse la obligación política, o cualquier forma de normatividad, en ausencia de un trasfondo teológico? ¿Logra Hobbes proveer una justificación naturalista, en tanto fundamentación alternativa de la obligación?

Nuestra hipótesis aquí es que el recurso permanente a la coacción exhibe la propia desconfianza de Hobbes en la posibilidad de que la explicación naturalista del deber (expresada en las leyes de naturaleza) genere, efectivamente, una obligación con la fuerza lógica y motivacional suficiente para sostener el contrato. Intentaremos probar esta hipótesis a través de la revisión de sus conceptos de obligación y consentimiento (1) y de su respuesta al Insensato (2). El artículo propone una revisión de las interpretaciones más influyentes que la *scholarship* hobbesiana ha hecho de esta respuesta, señalando sus alcances y limitaciones (3) La respuesta al Insensato, en tanto figura que desafía la propia definición de justicia de Hobbes, pone de manifiesto las debilidades de la teoría, las que radican finalmente en la imposibilidad de Hobbes de sostener la obligación política en la figura del consentimiento y, tras su enfrentamiento al Insensato, ni siquiera en el cálculo racional supuesto en las leyes de naturaleza, dejando la coacción como único fundamento para, más que la obligación, la mera obediencia.

1. La obligación política y la ficción del consentimiento.

Carole Pateman en *The problem of political obligation* (1986), afirma que los desacuerdos en la interpretación de la obligación política en Hobbes provienen de la confusión entre deber (*ought*) y obligación (*obligation*). Pateman toma la distinción entre ambos conceptos planteada por Richard Dagger

Estamos obligados a hacer *a* porque “incurrimos,” “nos comprometimos a,” etc..., a la obligación, pero debemos hacer (o dejar de hacer) *b* porque es “correcto” (o “incorrecto”) o “bueno” (o “malo”) hacerlo. Para justificar la reclamación de una obligación señalamos un compromiso; para justificar la reclamación de un deber, hacemos referencia al contenido de esa reclamación (1977, 88).

El deber es un concepto más amplio que la obligación. Este puede surgir de haber contraído una obligación, pero también de otras fuentes, como la propia conciencia, contradiciendo —incluso— obligaciones previamente adquiridas.

Dagger analiza la obligación como tal, separada de la obligación política en particular, sin embargo, al señalar la especificidad de la obligación política, introduce la idea de legitimidad, que, más que aludir a un compromiso previo, hace referencia a un contenido específico de las leyes que las hace merecedoras de nuestro cumplimiento. El problema de teorías de la obligación, como la de Hobbes, sería el de mezclar obligación y coerción, afirmando que estamos obligadas porque somos compelidas y no a la inversa, es decir, que podemos ser compelidas porque hemos asumido una obligación. Lo que hace legítima la coerción dirigida por las fuerzas del Estado es, en principio, una obligación previamente adquirida de obedecer las leyes. La función del consentimiento debería ser la de establecer el momento en que dicha obligación se contrae.

Sostendremos aquí que la justificación del poder político en Hobbes se sostiene en la indistinción entre obligación (*obligation*) y deber (*ought*), donde la estrategia de justificación de la obligación va dando paso paulatinamente a una de justificación de un deber de otra índole, cuestión que puede apreciarse cuando se comparan los distintos énfasis en *Leviatán* y *De Cive*. En *Leviatán* Hobbes afirma que está obligado quien abandona o transfiere su derecho en beneficio de otro u otras y se obliga a no obstaculizar a aquellos o aquellas, en beneficio de quienes ha abandonado o transferido su derecho. En esta parte del texto, Hobbes define la injuria o injusticia como el obstaculizar el beneficio de dicho derecho a la persona a quien se le ha transferido, o en nombre de quien se ha renunciado a este, previamente. La injusticia aparece entonces como una inconsistencia, pues la transferencia o renuncia del derecho en cuestión ha sido voluntaria, ya sea mediante el consentimiento explícito o mediante signos de la voluntad, y quien obstaculiza su ejercicio anula su propia voluntad. Esta definición tiene continuidad con la ensayada por el filósofo en *De Cive* II.10 donde afirma que los pactos son señales de la voluntad “esto es, del último acto de la deliberación, a través del cual la libertad de no cumplir queda abolida”, y ahí, donde cesa la libertad, comienza la obligación. La injusticia o el fallo en renunciar a la libertad de no cumplir, aparece, tanto en *Leviatán*, como en *De Cive* como una contradicción de la voluntad.

Al introducir las leyes de naturaleza, no obstante, aportará otra definición de justicia: el cumplimiento de los pactos hechos, cuya normatividad tendría una fuente distinta que la operación lógica implicada en la serie deliberación/obligación. Sin embargo, las leyes de naturaleza no *obligan* propiamente, de acuerdo con la propia definición de Hobbes, sino que son preceptos racionales que *aconsejan* aquello que es

consistente con la autoconservación. Dado el hecho de la libertad natural, la obligación solo puede venir del sometimiento voluntario de los individuos. Schedler (1977) sostiene contra Warrender (1957), que las leyes de naturaleza sí son fuente de obligación, pero su argumento es meramente negativo, limitándose a afirmar que en ninguna parte Hobbes dice que las leyes de naturaleza no obliguen (Schedler 1977, 167). Schedler es objeto de la confusión entre deber y obligación señalada por Pateman. La distinción entre uno y otra es fundamental para entender las deudas del argumento hobbesiano con la cuestión de la obligación política, y, por ende, con la legitimidad.

Stephen Darwall distingue dos tipos de “deber” (*ought*) en Hobbes. El primero se derivaría analíticamente del concepto de contrato, y cuya violación supone una contradicción lógica: el deber de obligación (*obligation ought*); y el segundo proviene de la normatividad naturalista propia de las leyes de naturaleza: el deber basado en la ley (*law ought*), de acuerdo con el cual tenemos el deber de cumplir los pactos, dado el fin de la autoconservación que cabe suponer que todos los individuos tienen. Para Darwall, Hobbes “debe proveer una explicación naturalista alternativa del primero. Además, dado que la normatividad en cuanto racionalidad instrumental es más fundamental para esta definición, debe también relacionar el primero al segundo” (Darwall 1995, 60). Hobbes intentaría este camino en *De Cive* y en *Elementos*, a través de una teoría que vincula la libertad de la voluntad a la deliberación. Este argumento, no obstante, pierde centralidad en *Leviatán*, donde, de acuerdo con Darwall, toda normatividad depende de la razón instrumental.

Dicho de otro modo, para poder salir del estado de naturaleza, sería preciso que se generara algún tipo de obligación de cumplir la promesa de renunciar al uso privado de la violencia, así como del juicio particular sobre los medios más adecuados para la conservación de la propia vida. La creación de una obligación supone la limitación de la libertad natural y, siendo los individuos igualmente libres, esta renuncia solo puede hacerse voluntariamente. Dicha limitación puede ser la renuncia o la transferencia de su derecho natural a otros individuos. La obligación se deriva del propio concepto de pacto, es de carácter analítico. Paralelamente, Hobbes sostiene el argumento de la normatividad de las leyes de naturaleza, que no es analítico, y que presenta varios problemas dada su psicología moral, pues rápidamente agregará que las palabras no son suficientes para sostener la obligación y esta deberá apoyarse finalmente en la espada del soberano. Son las propias pasiones humanas las que nublan el razonamiento prudencial. Hobbes añadirá

que las leyes de naturaleza, en tanto son contrarias a la naturaleza humana, requieren del poder de la espada para generar adhesión (*Lev. XVII.2*). El razonamiento de Hobbes aquí es “estamos obligadas porque somos compelidas” y no viceversa, que es la estructura propia de la obligación.

Pateman propone un par de categorías para entender la obligación política: la obligación auto asumida como creación libre de obligaciones y la obligación auto asumida como consentimiento. Para Pateman la teoría de Hobbes partiría siendo del primer tipo, donde los individuos son capaces de crear obligaciones a partir de las palabras que usan para hacerse promesas, pero acaba siendo una teoría del segundo tipo, una basada en el consentimiento, es decir, en la mera aceptación de los términos de un pacto. Incluso podemos agregar que el lugar ya pasivo del consentimiento va cediendo ante el rol de la coacción. Este proceso se da a partir del adelgazamiento de la propia noción de consentimiento. Sobre el consentimiento, Pateman escribe:

Si un ladrón hace una exigencia apoyada en una amenaza de muerte entonces, Hobbes argumenta, el individuo siempre “consentirá” a dicha exigencia para salvar su vida. El sometimiento del individuo puede *siempre* ser interpretado como “consentimiento”; la “obligación” siempre puede ser inferida a partir del sometimiento forzoso (Pateman 1986, 44).

Este sometimiento, cuyo paradigma es la amenaza del cañón de un arma, es el mismo en el caso de la relación entre padres y madres e hijos, entre el conquistador y el conquistado, y entre el Leviatán y sus súbditos (*Ibíd.*). El individualismo abstracto, que caracteriza a la teoría de Hobbes, sería el responsable de varias de las falencias de la teoría a la hora de intentar dar cuenta de obligaciones que quedan fuera de la estructura del contrato, forzándolas a entrar en él. Esto es particularmente notable en aquellas obligaciones que caracterizan a las relaciones familiares (Hirschmann, 1992). Tomemos como ejemplo la maternidad: en el estado de naturaleza, la madre tiene la opción de cuidar a su cría o de dejarla a su propia fortuna. Del hecho del cuidado, añadirá Hobbes en *De Cive* (IX.2-3), se deduce un consentimiento tácito o derivado por parte del infante. La maternidad, por ende, no aparece tanto como una cuestión biológica, o un vínculo afectivo particular derivado de esta, sino como una función que puede ser ocupada por cualquiera que provea de cuidados al infante (Rustighi, 2020). Las relaciones familiares servirán nuevamente de modelo una vez instituido el Estado, en tanto el dominio paterno y el despótico generarían, para Hobbes, los mismos derechos y consecuencias que la soberanía por institución, pues todas ellas estarían basadas en el consentimiento.

Este vaciamiento de la idea de consentimiento es clave para entender cómo construye Hobbes la ficción de la obligación política a partir del consentimiento como ficción. Si el consentimiento no es nulo cuando existe la fuerza, entonces lo que Hobbes entiende por consentimiento dista mucho de la libre aceptación de un estado de cosas. Sin esa aceptación libre, difícilmente podemos afirmar que la obligación se genere por el consentimiento, mucho menos que se cree libremente. Con todo, dado que ha partido del supuesto de la libertad e igualdad de los súbditos en el estado de naturaleza, necesita remitir a un acto de su voluntad para justificar el sometimiento al poder común. El consentimiento aparece como una argucia retórica que le permite justificar la autoridad absoluta y seguir afirmando que los súbditos tienen un grado relevante (aunque muy acotado) de libertad.

Hobbes busca reafirmar la ficción de la obligación política prescindiendo de un fundamento teológico. Preguntas por la fuente de normatividad de la ley natural o del fundamento del deber en un mundo de hechos empíricos (Darwall 2000), dominado por las ciencias naturales que el mismo Hobbes quiere tomar como modelo para su ciencia política, resultan difíciles de responder sobre este horizonte. Entonces ¿de dónde puede afirmarse la normatividad? En un momento en que las teorías de la justicia venían en franca decadencia (Foisneau 2004) y, en ausencia del soporte teológico, crecía la ansiedad respecto de la necesidad de un fundamento de la autoridad, Hobbes revive el campo de la teorización en torno a la justicia, pero lo hace al costo de igualar justicia y prudencia.

La prudencia, entendida como la observación de las leyes de naturaleza, en tanto que preceptos racionales para la autoconservación, parece ser el argumento más fuerte que Hobbes ofrece. Pero la viabilidad de este depende de la capacidad de los individuos de juzgar con claridad su interés a largo plazo, cuestión para la cual el estado de naturaleza no parece el escenario más propicio. El propio Hobbes apunta a las pasiones como disruptores que eventualmente harán que los individuos no sigan los consejos de unas leyes de naturaleza que carecen de fuerza normativa trascendente.

Lo que queda en la definición de Hobbes, es más bien un conjunto de razones para la obediencia, pero su enfrentamiento con el Insensato, en el capítulo XV de *Leviatán*, muestra las debilidades de dicha justificación. En términos simples, Hobbes tiene que probar que individuos auto interesados estarían dispuestos a renunciar al interés particular en nombre del interés general, lo que para la filosofía política clásica se entendía como

virtud cívica (Burt 1990, 23). Sin embargo, el mismo Hobbes admite que la virtud, como disposición del carácter a actuar de manera justa por las razones correctas, es poco frecuente, por ende, esta justificación de la obligación solo generaría adhesión en unos pocos. Sin el deber basado en la ley, ni la apelación a la virtud como estrategias antropológicamente plausibles, Hobbes se queda solo con la coacción, lo que va develando, de manera cada vez más nítida, que, así como la virtud es una cualidad rara, el razonamiento hipotético propio de las leyes de naturaleza y el consentimiento derivado de él, son ficciones que buscan revestir de legitimidad al Leviatán.

El despliegue argumentativo de Hobbes ante el Insensato, que pone a prueba su capacidad de sortear el obstáculo moderno de la obligación sin fundamento teológico, puede arrojar luces sobre nuestra hipótesis inicial: nos encontraríamos, más bien, ante una teoría de la obediencia política, que de una que logre generar obligación.

2. No hay tal cosa como la justicia. La respuesta de Hobbes al Insensato

Habiendo definido una ley de naturaleza como “un precepto, o regla general, hallada por la razón, por la cual se le prohíbe a un hombre hacer aquello que es destructivo de su vida, o que quite los medios para preservarla, y omitir aquello con lo que él piense que puede ser mejor preservada” (*Lev. XIV.3*), el desafío para Hobbes es probar que el respeto a las leyes de naturaleza es racional, es decir, que la tercera ley de naturaleza, responde a los requisitos de racionalidad a partir de los cuales él define las leyes. Para analizar su respuesta al Insensato en *Lev. XV.4*, nos interesa particularmente el último aspecto de su definición de la ley, a saber, (que la ley le prohíbe) omitir aquello con lo que *él piense* que (su vida) puede ser mejor preservada, según la cual pareciera quedar abierto al juicio individual qué es aquello que cada individuo piensa preservará mejor su vida. Nos permitimos citar en extenso el ataque que el Insensato le lanza al argumento de Hobbes:

El insensato ha dicho en su corazón que no existe esa cosa que se llama justicia y, a veces, también con su lengua, 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 piensa que lo conduce 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 a la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (ya que el mismo insensato ha dicho en su corazón que Dios no

existe) 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 (*Lev. XV.4*)

El Insensato no niega que existan pactos, no niega las definiciones de justicia e injusticia, solo se cuestiona por la validez incondicional de la norma de respetar los pactos. La misma definición de ley natural que Hobbes da, parece dejar espacio para dicho cuestionamiento. No obstante, él mismo señalará más adelante en el texto, que este “razonamiento especioso es, sin embargo, falso” (Ibíd). La palabra elegida por Hobbes para calificar el razonamiento del Insensato (*specious*), que quiere decir “aparentemente correcto o verdadero, pero de hecho errado o falso” (Collins Dictionary), ya nos avanza parte de la respuesta del filósofo: el razonamiento del Insensato guarda una apariencia de continuidad con la definición hobbesiana de la justicia, sin embargo, es engañoso. ¿En qué punto se rompe dicha continuidad?

En el capítulo precedente, Hobbes expone las dos primeras leyes de naturaleza. La primera es la de “esforzarse por la paz mientras se tenga la esperanza de lograrla” (*Lev. XIV.4*). Si esa esperanza se esfuma, entonces la primera ley de la naturaleza ordena que el hombre “debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra” (Ibíd). Las leyes de naturaleza, que son preceptos racionales, ordenan la búsqueda de la paz como una acción racional y, en cuanto tal, esta solo puede ser condicional: dependiente de su viabilidad, tomando en cuenta el contexto. Cuando la búsqueda no es viable, es decir, cuando no están dadas las condiciones para alcanzar la paz, el precepto de la razón es completamente diferente y contiene la suma del derecho de naturaleza: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*. Lo que Hobbes hace evidente, ya desde la expresión de la primera ley de naturaleza, es que la razón no puede dar mandatos incondicionales.

Esta misma condicionalidad se expresa en la segunda ley, que ordena “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 satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (*Lev. XIV.5*) (énfasis nuestro). La primera y la segunda ley expresan básicamente la misma condición, una de modo más general y otra de modo más específico: renunciar al derecho natural a todas las cosas (y a la autodefensa entre ellas), *si* los demás también lo hacen. Una renuncia solitaria equivale a entregarse a sí mismo como presa al resto. Si las

leyes son preceptos racionales para la autoconservación, sería ilógico que ordenaran una vía de acción que implicara poner en riesgo la seguridad del individuo.

Es en este contexto que introduce la definición de la justicia como respeto de los pactos, a sabiendas de que estos solo pueden llegar a establecerse si existe la confianza de que los otros también renunciarán a su derecho natural a todas las cosas. Mientras existan razones para el temor, los pactos son nulos. Mientras existan razones para temer y, por ende, para razonablemente rechazar la renuncia al propio derecho, continuaremos en el estado de naturaleza. Solo con la existencia de un poder coercitivo que compela al cumplimiento, cobran real validez los pactos, de otro modo, estos son meras palabras sin la fuerza suficiente para cumplir el fin que deberían tener, a saber, el evitar que la vida sea *desagradable, brutal y breve*. En palabras de Hobbes:

... antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado (*Lev. XV.3*).

La ley de naturaleza que ordena cumplir los pactos solo tiene fuerza suficiente cuando existe un poder común con capacidad coercitiva, lo que implica que la pura racionalidad subyacente a las leyes de naturaleza no basta para generar la obligación de cumplir los pactos. Lo que el soberano hace, es cambiar la estructura de recompensas, haciendo que el respeto de los pactos sea más beneficioso que su quebrantamiento. La conducta del Insensato, entonces, está fuera de lugar, pues actúa como si no existieran garantías para el cumplimiento —una actitud que es razonable en el estado de naturaleza y cuando la contraparte no haya cumplido previamente—, en circunstancias en que sí las hay.

Hobbes hace un uso aparentemente inconsistente del concepto de justicia a lo largo de *Leviatán*. En el capítulo XV lo define como el respeto de los pactos, definición que hace de la justicia una ley natural, y, por ende, parte de las conclusiones y teoremas que conducen a la preservación y defensa de sí mismos (*Lev. XV.41*). Pero más adelante, en el mismo capítulo, inmediatamente después de su respuesta al Insensato, Hobbes hace referencia a la justicia como una virtud, distinguiendo entre persona justa y acción justa, afirmando que un acto justo concreto no basta para hacer justa a una persona, pues son las razones tras la

acción las que cuentan. Al hablar sobre la distinción entre la “justicia de los hombres” y “la justicia de las acciones”, Hobbes escribe:

Lo que les da a las acciones humanas ese sabor a justicia, es una cierta nobleza o caballerosidad de la valentía (raramente encontradas), por las que un hombre desprecia que la comodidad de su vida se deba al fraude o al quebrantamiento de la promesa. Esta justicia de la conducta (*manners*) es a la que nos referimos cuando a la justicia se le llama virtud, y a la injusticia vicio (*Lev. XV. 10*).

En principio, pareciera que Hobbes sostiene la obligación de obedecer la autoridad del soberano meramente en el deseo de autoconservación; luego, señala la virtud como requisito para considerar a un hombre justo, y la virtud supone la motivación correcta, pero también reconoce que esta se encuentra rara vez entre los hombres. Con todo, que la obligación política dependa de cualidades raras es una estrategia destinada al fracaso y parece improbable que haya sido la intención de Hobbes.

Parece, más bien, que nos encontramos ante una teoría doble: una para quienes son capaces de la virtud— una minoría— y otra para quienes solo pueden ser convencidos mediante el miedo a la coacción. La distinción entre justicia en la conducta y justicia en las acciones afirma la tesis de que pocos serán virtuosos (justicia en la conducta) y los más, en el mejor de los casos, serán justos en sus acciones. A la estabilidad del pacto social le basta con esto último, y la primera definición de justicia que Hobbes da, como respeto del pacto, en tanto es lo que mejor nos conduce a la autoconservación, es suficiente. No hace falta una renuncia al interés particular, sino más bien la capacidad de previsión. Esta es la respuesta que Hobbes le da al Insensato: no le reprocha su falta de virtud, sino su incapacidad de prever el castigo. Sin embargo, dada la omnipresencia de las pasiones y su carácter disruptivo, aun tras el pacto, puede que la conducta del Insensato sea más frecuente de lo que parece al plantearse como una desviación excepcional. La sensatez, por tanto, es también una cualidad escasa, lo que justifica nuevamente la apelación a la coacción.

3. El lugar del insensato en la teoría hobbesiana de la justicia

3.1 Hobbes contra el insensato

Kavka (1995) propone comprender la maximización racional a partir del principio de “ir sobre seguro” en un contexto de incertidumbre. Esta cuestión es consistente con la respuesta que Hobbes le da al Insensato. Lo que el Insensato pone de manifiesto, afirma Foisenu (2004), en línea con la lectura de Kavka, es que el contrato social, en tanto intercambio

prudencial de obediencia por protección, es frágil, al no tener un fundamento propiamente moral, más allá de búsqueda del propio beneficio. La sola búsqueda del beneficio no genera obligación con las reglas, sino mera obediencia cuando hay previsión de castigo. Esto es, precisamente, lo que Hobbes le reclama al Insensato: que no prevea el castigo. Pero no solo se trata del castigo del poder común, sino también del castigo de los pares, pues todo individuo necesita de una confederación para protegerse en el estado de naturaleza. El Insensato solo podría esperar tener éxito en su engaño producto del error de sus pares, he ahí su error de razonamiento.

Para Springborg, la iconografía relativa al salmo 52 de la Biblia, que Hobbes parafrasea en su caracterización del insensato, alude a este como un *insipiens*, que equivale a una falencia no cognitiva, sino moral. Para Springborg, a Hobbes no solo le preocuparía la ruptura de las promesas entre los individuos en el estado de naturaleza, sino que el argumento del Insensato podría justificar la rebelión (algo de lo que, según apunta Springborg, también se le acusó a él). La autora, refiriéndose al caso mítico de Júpiter, anotará lo siguiente:

En el capítulo XV de *Leviatán* Hobbes ya había sugerido que los hombres que apoyan el de factoísmo son insensatos. Alentar la rebelión contra los reyes para apoyar a un impostor, aunque sea el supuesto heredero Júpiter, nunca puede ser justo porque traiciona las lealtades juradas que son las que definen la justicia. Nunca podrá ser sancionado por la razón, incluso construida como autointerés, porque lleva a una cultura de la violencia y a una espiral de ruptura de las promesas (Springborg 2011, 95).

La explicación de Springborg es, en primera instancia, una explicación de principio, pues remite a una obligación generada por una promesa y, solo de modo secundario, a la posibilidad de que la razón sea considerada como autointerés. Pero la posibilidad de que la obligación se genere por la promesa es el argumento más débil de Hobbes, dados sus supuestos psicológicos y epistemológicos, y él mismo se ve en la necesidad de reforzarlo mediante la apelación a la fuerza coactiva del soberano. Si bien solo la promesa obligaría propiamente, el mismo Hobbes afirma que nada hay más débil que las palabras de un hombre y que es necesaria siempre la fuerza del soberano para garantizar que las promesas sean efectivas (*Lev. XVII.2*).

Para evitar forzar en Hobbes un argumento de principio, es preciso volver sobre la idea de la racionalidad que Hobbes echa en falta en el actuar del Insensato. Siguiendo a Kavka, esta equivale a la estrategia de jugar seguro; en ese sentido, es irracional adoptar la rebelión como estrategia, pues su resultado es incierto y, de salir mal, puede terminar en la muerte. De

resultar bien, enseña a otros a hacer lo mismo, lo que produce el efecto señalado por Springborg. La apelación a la justicia como regla de razón que nos prohíbe hacer cualquier cosa que dañe nuestra propia vida, cierra el argumento. Por tanto, la generalización de la rebelión es contra la razón, porque al destruir la comunidad política, destruye los medios de conservación de nuestra propia vida y al poder que actúa como garante de las promesas y, por ende, de nuestra propia conservación, pero no porque destruya la validez del intercambio de promesas como una cuestión valiosa en sí misma.

En la interpretación de Springborg, el Insensato lo es, no por ser un *free rider*, sino por “poner la carreta delante de los caballos”, es decir, por afirmar que la justicia no existe, sin entender realmente lo que la justicia es, pues el razonamiento privado, es decir, cuando la razón le dicta a cada quien las estrategias más seguras para la autopreservación, solo es válido en el estado de naturaleza. La aparición de las categorías de lo justo y lo injusto invocadas en el argumento, evidencian que la invectiva del Insensato emerge con posterioridad al contrato. Springborg lo denomina un *backslider*, que se refiere a alguien que vuelve a malos hábitos, a los hábitos del estado de naturaleza. En particular, recurrir al juicio individual es el hábito destructivo al que el Insensato no quiere renunciar.

En una línea similar, Gauthier (1969) afirmará que el contrato no solo implica la limitación del derecho a defenderse por anticipación, sino también, y, sobre todo, la renuncia al juicio privado en favor de un estándar público, el cual, según Hobbes afirma en *Leviatán* (V.3) no existe naturalmente. Gauthier añade, más adelante en el mismo texto, que la psicología de los individuos hobbesianos no es un impedimento para derivar conclusiones normativas del contrato social, precisamente porque el concepto de racionalidad es un concepto normativo. La idea de que la normatividad radica en las convenciones es parte de la propia teoría de Gauthier, para la cual él considera el contractualismo hobbesiano como un punto de partida. Sin embargo, la convención hobbesiana se sostiene fundamentalmente en la figura del soberano y no en la racionalidad de los súbditos, de la que Hobbes, en última instancia, desconfía. Kavka agrega que la figura del “maximizador constreñido” —que es el sujeto de la racionalidad convencional sobre la que se sostendría la justicia en la versión de Gauthier— sería incompatible con el rol que el mismo Hobbes le reconoce al soberano. “... dado el énfasis de Hobbes en el rol del soberano como un “poder común,” o una tercera parte ejecutora, no hay —tal como Gauthier nota— indicación alguna aquí de que Hobbes mismo haya tenido la idea de la maximización constreñida en mente” (Kavka 1995, 16).

Gauthier, en otros textos (1979 y 1982), insiste en que es posible encontrar en Hobbes, los elementos de una teoría de la justicia basada en la virtud. Esta es la teoría que el Insensato ataca y, a cuyo ataque, Hobbes responde —para Gauthier— inadecuadamente, apoyándose en la definición de la justicia como prudencia. Este es el corazón del argumento de Gauthier: Hobbes construye una teoría de la justicia basada las ventajas mutuas del respeto a los acuerdos, y la justicia como virtud que nos dispone a adherir a esos acuerdos. La fundamentación del castigo viene dada a partir de esta idea de la justicia: el castigo se merecería por cometer una injusticia, por carecer de dicha disposición fundamental para la vida en sociedad (Gauthier 1982, 17). De acuerdo con esta teoría, la justicia constituye una restricción interna a la libertad (Gauthier 1982 y 2000 [1969]), fundamentalmente a la libertad de juzgar de manera privada. El pacto supone, entre otras cosas, la renuncia al juicio privado sobre las cuestiones que son relevantes para la estabilidad de este.

Gauthier propone una reescritura del argumento hobbesiano. En su versión, si bien el problema motivacional persiste (la cuestión de por qué preferiríamos seguir las reglas de justicia), se resolvería la estabilidad racional de la teoría, pues no se podría afirmar que es racional que yo no respete las reglas, si las demás personas las respetan. Esta estrategia de justificación generaría obligación y no simplemente obediencia, a diferencia de la que define a la justicia como mera prudencia, que es la que Hobbes elige para responderle al Insensato. Con todo, Gauthier reconoce que esta lectura no es propia de Hobbes, sino que es derivada a partir de las preguntas planteadas por él y de los elementos conceptuales que su teoría provee, y que el error de Hobbes sería subestimar o negar la eficacia de dichas limitaciones internas (morales), en favor de las limitaciones externas (políticas) (Gauthier 1969). La viabilidad de esta relectura está sujeta a la posibilidad o no, de desechar algunos de los supuestos de Hobbes que lo hacen arribar a las conclusiones que, de hecho, llega; a saber, la creencia de que la soberanía dividida inevitablemente conduce a la guerra civil, y que los intereses del pueblo coinciden con los del soberano (Kavka 1995), a lo que habría que añadir la persistente desconfianza de Hobbes en la constancia de ciertos intereses, que podrían alternativamente sostener la comunidad política, gobernada por un poder común, no necesariamente absoluto.

Tom Sorell apunta dos críticas a la interpretación de Gauthier. La primera es que este asentaría la razón convencional en dos lugares distintos: en el soberano, por un lado, y en los agentes en el estado de naturaleza, por otro, “presuponiendo a partir de este hecho que el criterio convencional de la razón está presente en cada contratante” (Sorell 2006,

466). Una segunda crítica que Sorell hace a la interpretación de Gauthier, es que su lectura de la filosofía moral de Hobbes es muy parcial, centrándose solo en la explicación y defensa de la segunda ley de naturaleza, es decir, en la renuncia al derecho de naturaleza, dejando fuera la cuestión de la propiedad y la resistencia entre otros. La segunda crítica de Sorell interpela el enfoque completo de Gauthier, lo limitado de su concepción de la teoría moral de Hobbes, reduciéndola a una cuestión más metaética sobre si acaso las leyes de naturaleza tienen suficiente poder vinculante, una cuestión que, siguiendo a Kiesselbach (2010, 105), ha interesado más a la *scholarship* hobbesiana que al propio Hobbes.

3.2 Hobbes, el insensato

Otra interpretación sobre el lugar del Insensato en la teoría hobbesiana es la de Jean Hampton (1986). La autora ensaya tres lecturas posibles del conflicto en el estado de naturaleza, cada una de ellas con su posible salida, justificando o no, la existencia del poder absoluto del soberano. La primera, es la interpretación del conflicto a partir de las pasiones, de acuerdo con la cual este surgiría a partir de la desconfianza, la competencia y la búsqueda de gloria. Estas pasiones son a su vez contrarrestadas, en cierta medida, por el miedo, que es “de todas las pasiones la que menos inclina al hombre a romper la ley” (*Lev. XXVII.19*). No obstante, el miedo es una pasión ambivalente, pues es posible que un individuo asesine a otro por miedo.

El problema es que, si estas pasiones resultan demasiado disruptivas, principalmente la desconfianza, jamás sería posible salir del estado de naturaleza. El contrapeso a estas pasiones acaba siendo el deseo de autoconservación, pero no puede tratarse de una pasión omnipresente, pues, si así fuera, no hubiese existido un estado de guerra y, probablemente, tampoco la justificación de un soberano que concentrara el poder necesario para mantenerlos a todos atemorizados. Esta interpretación del conflicto le parece insuficiente a Hampton, por lo que recurrirá a una segunda interpretación: la de la racionalidad. Desde esta perspectiva, no sería la pasión, sino la razón, la raíz del conflicto en el estado de naturaleza. Hampton adoptará el lenguaje de la teoría de juegos para dar cuenta de esta interpretación del conflicto.

Si asumimos que Hobbes tiene una concepción meramente instrumental de la razón, entonces pareciera que cada individuo, como las partes en el dilema del prisionero, haría todo lo que está dentro de su rango de acción para maximizar su beneficio. Existiendo la desconfianza, sería difícil, racionalmente, avanzar hacia una elección cooperativa, como suele suceder en los juegos iterados o donde las personas juegan más de una vez³. La desconfianza llevaría a que la acción más racional sea hacer trampa o “invadir”. Esta descripción del conflicto es consistente con la afirmación de Hobbes de que en el estado de naturaleza no existen las condiciones para que los pactos sean respetados (Hampton 1986, 64). Esta tesis supone la ausencia de las disposiciones subjetivas para renunciar a parte del derecho natural, y, por ende, la necesidad de un poder superior que haga valer los contratos.

Para Kavka (1995), la interpretación del conflicto a partir de la racionalidad supondría que los individuos que pactan seguirían siendo maximizadores racionales, por lo que, si el soberano dejara de defender el bienestar de cada uno de estos individuos, estos podrían deponerlo sin injusticia. Esta interpretación, apunta Kavka, desconocería la “autorización”, mediante la cual los individuos renuncian permanentemente a la mayor parte de su libertad, entendiéndose a sí mismos como “autores” de los actos del soberano.

Pero el conflicto a partir de la racionalidad no es la interpretación preferida por Hampton, sino la que ella denomina *shortsightedness account of conflict*, que es básicamente la explicación a partir del cortoplacismo de los individuos para ver las consecuencias remotas de sus acciones, y esta interpretación alude directamente al enfrentamiento entre Hobbes y el Insensato. Esta es la explicación preferida de Hampton, pues le permite tanto explicar el carácter hipotético de las leyes de naturaleza (someterse *si* los demás se someten) como el rol del soberano. En este sentido, la estrategia del soberano debería ser la de cambiar la matriz de pagos, o, dicho de otro modo, el soberano debería disponer una estructura de castigos y recompensas que hicieran más preferible la conservación de los pactos que la ruptura de estos, aun tomando en cuenta la humana tendencia al cortoplacismo. Hampton, no obstante, se equivoca al atribuir a Hobbes la posición del Insensato y afirmar que:

En ninguna parte en el *Leviatán*, Hobbes, dadas sus visiones sobre la psicología, respaldó la racionalidad o siquiera la posibilidad de que un individuo descrito a

³ Para interpretaciones del estado de naturaleza hobbesiano en términos de teoría de juegos, véase Alexandra (1992), quien lo interpreta como un dilema del prisionero. En tanto Moehler (2009), se inclina por una lectura del mismo como un juego de confianza (*assurance game*), también conocido como *stag-hunt* (Skyrms 2001).

partir de esa psicología realizara la acción cooperativa en cualquier circunstancia. Una acción tal le hubiera parecido una adoración de la regla inexplicable (Hampton 1986, 93).

El error de Hampton pasa por no considerar en su juicio que Hobbes rechaza explícitamente en *Lev. XV.4* el razonamiento del Insensato. Si bien Hampton identifica la causa del conflicto en el cortoplacismo de los individuos en el estado de naturaleza, falla al no reparar en que Hobbes es claro al señalar que el rango razonable de expectativas cambia en los casos relevantes considerados en su objeción al insensato: ya sea que la contraparte haya cumplido o que exista un poder común para garantizar un cumplimiento futuro.

Hoeckstra, por su parte, argumentará en una línea similar, pero con un matiz relevante que le permite no cometer el error de interpretación de Hampton. Pone en duda que Hobbes rechace toda infracción a la regla, por lo que en su lectura Hobbes solo respondería críticamente al Insensato en cuanto actúa “a viva voz”, es decir, solo cuando su conducta injusta es notada por los demás. Lo contrario implicaría “atribuirle a Hobbes la audaz ingenuidad de es *siempre no razonable romper contratos*, esto es, que nunca se puede calcular razonablemente que los riesgos de romper un contrato o una ley son compensados por las ventajas de romperlos” (Hoeckstra 1997, 626). Ambos, Hampton y Hoeckstra, subrayan la condicionalidad de la validez de las leyes de naturaleza, como algo impreso en las propias leyes de naturaleza, y esto determinaría el rango posible de respuestas que Hobbes tendría para el Insensato. Contestarle al Insensato que actúa abiertamente es fundamental para la conservación de la sociedad, pues este puede incitar a otros a actuar del mismo modo, mientras que unos cuantos insensatos silenciosos pueden ser tolerados sin mayor perturbación para el orden social.

Peter Hayes (1999), en tanto, criticará la posición de Hoeckstra, pues de ella se deduce que a Hobbes no le interesa justificar la obligación de obedecer. Para Hayes, por el contrario, la respuesta de Hobbes va dirigida principalmente al Insensato que actúa sin explicitar sus propósitos, pues “tiene mucho más sentido entender este pasaje como haciendo referencia al insensato silencioso que intenta explotar una sociedad en la cual otros están de acuerdo en obedecer la ley para su propio beneficio, pero que es desenmascarado en sus acciones” (Hayes 1999, 227). De acuerdo con nuestra hipótesis, más que tratarse de que a Hobbes “no le interese” justificar la obligación de obedecer, probablemente no pueda justificar la obediencia desde la obligación, sino solo desde el miedo al castigo.

La multiplicidad de interpretaciones de este pasaje es posibilitada por la propia inconsistencia de Hobbes en el tratamiento de la justicia, y, principalmente de la obligación. Si la justicia es reemplazada por la prudencia, solo puede condenar al Insensato que actúa abiertamente por tener una estrategia demasiado osada, y al que actúa silenciosamente, por las posibilidades de que su plan falle. Pero ambas condenas son solo circunstanciales y no se sostienen sobre la apelación a ninguna obligación previamente adquirida. Dados los supuestos de Hobbes, no podía responderle de otra manera al Insensato.

4. Conclusiones

El Insensato, de un modo semejante al genio maligno de las *Meditaciones* cartesianas, pone en evidencia la inestabilidad, tanto motivacional como racional, de la teoría de Hobbes. La radicalización del interés propio que este representa (ya sea como un *free rider* o como un *backslider*) pone contra las cuerdas el frágil equilibrio entre justicia e interés propio, pero también evidencia que es la fuerza del soberano la que impone la recta razón, concepto que para Hobbes radica en las convenciones y, como tal, en la función del soberano para garantizar dichas convenciones. El trato cambiante que hace a la noción de justicia a lo largo del texto (la tensión entre la justicia como acción, y la justicia como conducta) y los cambios en la presentación de la objeción del Insensato, de silencioso, en la versión inglesa, a parlante, en la versión latina (Kiesselback 2010), nos dan pie para pensar que el propio Hobbes no estaba satisfecho con la respuesta que le había dado.

El argumento de *Leviatán* descansa sobre la idea de que tanto el gobierno como las relaciones de autoridad son artificiales, un supuesto inevitable dado el rechazo de Hobbes a la idea clásica del *summum bonum* o de la naturalidad de los vínculos sociales. Este artificio, en principio, era creado a partir del consentimiento, la conjunción perfecta de los supuestos hobbesianos del individualismo abstracto y la libertad natural. Y el consentimiento es imprescindible para explicar por qué individuos libres, que podrían no someterse a un poder común, de hecho, lo hacen libremente (Hughes 2012). A medida que se avanza en el *Leviatán*, el consentimiento va cediendo en relevancia ante la fuerza del soberano, y el punto cúlmine de esta indiferenciación es la propia afirmación de Hobbes sobre la obligación que se deriva del soberano por adquisición, como exactamente la misma

que la que se debe a los soberanos por institución, haciendo que el miedo tenga los mismos efectos normativos que el consentimiento (*Lev. XX.3*).

Si, en un principio, la obligación política parece residir en un acto de la voluntad (que la razón no puede contradecir), la indiferenciación entre el sometimiento voluntario y el forzoso vacía de contenido la propia noción de consentimiento. Este aparece como una ficción que sostiene la propia ficción del estado de naturaleza, donde más que describirse la autorización de un gobierno, en realidad se está justificando la necesidad de este por la permanente amenaza del retorno al estado de naturaleza. La ficción compuesta por el par estado de naturaleza/consentimiento, parece ser lo que ocupa el lugar de la obligación política en términos de justificación, pero es una ficción que el propio Hobbes no es capaz de sostener a lo largo de todo el argumento.

La teoría de Hobbes surge como el intento de recomponer una teoría de la justicia, y una justificación del gobierno en ausencia de supuestos teológicos y de una idea de la vida buena, vinculada al carácter justo. Contrario a los deseos de Gauthier, la justicia no es el fundamento de la obligación para Hobbes, sino la fuerza. El apego de la retórica liberal a los conceptos de consentimiento y obligación política, arrastran los problemas a los que el propio Hobbes ya enfrentaba con dificultades. La política democrática, en tanto, no puede echar mano del poder absoluto del soberano para gobernar mediante el temor a la coacción, pero el vaciamiento de una legitimidad fundada en la ficción del consentimiento va dejando cada vez más al desnudo el déficit de justificación del gobierno basado en la obligación política.

Bibliografía

- Alexandra, A. (1992). Should Hobbes's State of Nature Be Represented as a Prisoner's Dilemma? *The Southern Journal of Philosophy*, 30(2), 1–16.
- Burt, S. (1990). The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue. *Polity*, 23(1), 23.
- Dagger, R. K. (1977). What Is Political Obligation? *American Political Science Review*, 71(1), 86–94.
- Darwall, S. (1995). *The British Moralists and the Internal "Ought": 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Darwall, S. (2000). Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan. *The Philosophical Review*, 109(3), 313–347.
- Collins Dictionary <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/ingles/specious>
- Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, D. (1979). Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, 76(10), 547–559.
- Gauthier, D. (1982). Three Against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd. *Midwest Studies in Philosophy*, 7(1), 11–29.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, P. (1999). Hobbes's Silent Fool: A Response to Hoekstra. *Political Theory*, 27(2), 225–229.
- Hirschmann, N. J. (1992). *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobbes, T. (1998a). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1998b). *On the Citizen*. Cambridge University Press.
- Hoekstra, K. (1997). Hobbes and the Foole. *Political Theory*, 25(5), 620–654.
- Hughes, T. M. (2012). Is Political Obligation Necessary for Obedience? Hobbes on Hostility, War and Obligation. *Teoria Politica*, 2, 77–99.
- Kavka, G. S. (1995). The Rationality of Rule-Following: Hobbes's Dispute with the Foole. *Law and Philosophy*, 14(1), 5–34.
- Moehler, M. (2009). Why Hobbes' State of Nature is Best Modeled by an Assurance Game. *Utilitas*, 21(3), 297–326.
- Pateman, C. (1986). *The problem of political obligation: a critical of liberal theory*. Oxford: Polity Press.
- Rustighi, L. (2020). Rethinking the sexual contract: The case of Thomas Hobbes. *Philosophy & Social Criticism*, 46(3), 274–301.
- Schedler, G. (1977). Hobbes on the Basis of Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, 15(2), 165–170.
- Skyrms, B. (2001). The Stag Hunt. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 75(2), 31.

- Sorell, T. (2006). L'état de nature de Hobbes dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine : Gauthier, Hampton et Gray. *Les Etudes philosophiques*, n° 79(4), 461–474.
- Springborg, P. (2011). Hobbes's Fool the "Insipiens", and the Tyrant-King. *Political Theory*, 39(1), 85–111.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.