

ETICA Y POLITICA EN HOBBS

Por ESPERANZA GUISAN

SUMARIO

I. SE PARTE DE UN «ES» PECILIAR: 1. *¿Emotivismo en Hobbes?* 2. *Justicia y equidad.* 3. *Las leyes de la naturaleza: primer estadio de la moralidad.* 4. *El poder como respaldo de la moralidad.*—II. DEL «ES» SE SIGUE UN «DEBE»: 1. *La validez «racional» de la argumentación hobbesiana.* 2. *El problema de la validez de los contenidos de la argumentación hobbesiana:* 2.1 Hobbes y la naturaleza humana.—III. SE PRETENDE UNA OBJETIVIDAD DE LAS NORMAS ÉTICAS.—IV. NOTA FINAL.

Conviene resaltar ya al inicio de este trabajo que lo que me interesa en relación con el pensamiento ético y político de Hobbes no es tanto lo que este autor dijo, cuándo lo dijo y cómo lo dijo, sino lo que resulta aprovechable y utilizable en sus planteamientos y declaraciones (1), es decir, buscar tras lo anecdótico lo que pueda contribuir a esclarecer el estatuto de la filosofía moral y política.

Por consiguiente, no voy a detenerme excesivamente en el Hobbes «tópico». El Hobbes del soberano absoluto y los absolutos poderes es una amenaza, un fantasma, que no podemos despachar sin más, pero es preciso, en la obra de Hobbes, traspasar el umbral de la puerta para llevar a cabo una ponderación más ajustada de las comodidades o incomodidades que la «casa» hobbesiana ofrece en su interior. Ocurre con Hobbes lo que con tantos lienzos de pintores geniales a los que se ha sobrepuesto una pintura vulgar. Es preciso mirar «hacia abajo» en la obra de Hobbes para descubrir la consis-

(1) «For it seems to me that our interest in Hobbes is not primary what he said but in what we can accept and use what he said» (GAUTHIER: *The Logic of Leviathan*, pág. v).

tencia lógica de un entramado que ofrece una apoyatura adecuada para superar el *impasse* de la filosofía moral y política contemporánea.

En este sentido creo que Hobbes proporciona un material muy idóneo para la defensa de dos propuestas éticas, o tal vez meta-éticas, que no considero nada desdeñables:

1. Es necesario evitar a un tiempo el dogmatismo secular que hemos padecido, y el nihilismo, escepticismo o relativismo metodológico contemporáneo en lo que a los valores morales se refiere.

2. Es posible, y deseable, alcanzar unas cotas mínimas de racionalidad en los planteamientos ético-políticos.

En cierto sentido habría que considerar a Hobbes como santo patrón de un *empirismo ético no falaz*, como espero demostrar, y a su *Leviathan* como su texto sagrado. Podríamos denominarle también padre fundador del «naturalismo» ético si del término «naturalismo» no se hubiese abusado hasta el punto de hacerlo tan abarcador como para significar cualquier cosa, y si no se le hubiese cargado desde 1903, con los *Principia Ethica* de Moore, de un sentido exclusivamente peyorativo.

Ocurre así que por «naturalismo» se entiende a veces cualquier intento de pasar de enunciados fácticos a enunciados valorativos, o de confundir o igualar lo descriptivo con lo prescriptivo. Otras veces, y Moore posiblemente fuese uno de los pioneros en ello, se llega mucho más lejos y, como Frankena sugiere con ironía, se trata más que de una «Naturalistic Fallacy» de una «Definist Fallacy» (2), prohibiéndose todo intento de definición, o incluso añadiría yo, de caracterización. Cada cosa es lo que es y ninguna otra cosa, como reza el famoso dicho de Butler que sirve de lema a *Principia Ethica*.

Una versión más refinada del «naturalismo» es la que lo hace consistir no en la falacia de definir o caracterizar una cosa, o decir que una cosa es algo, sino la de identificar *totalmente*, extensional e intencionalmente, esa cosa con ese otro algo. Así, Broad considera que por «naturalismo ético» deben entenderse «aquellas doctrinas que mantienen que las características éticas pueden ser analizadas totalmente (*without remainder*) en términos de propiedades no éticas» (3).

Por otra parte, el confusionismo y la ambigüedad son extremos cuando, tanto en la versión originaria de Moore como en la de Broad, los términos supuestamente «naturales» con los que parecemos confundir los términos

(2) FRANKENA: «The Naturalistic Fallacy», incluida en P. H. FOOT (ed.): *Theories of Ethics*. Versión cast.: *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, págs. 80-98.

(3) BROAD: *Five Types of Ethical Theory*, pág. 257.

éticos, no son «naturales» en el sentido más obvio y palmario del término, que supondría algún tipo de conexión con la *physis* o «naturaleza». Moore ya había agrupado bajo el rótulo de éticos «naturalistas» a los naturalistas *simpliciter*, que confundían «bueno» con cualidades naturales cualesquiera, con excepción del placer; naturalistas hedonistas, que confundían «bueno» con «placer», y «naturalistas» metafísicos (?) (4).

Broad llega incluso a mencionar algo tan pintoresco como un «naturalismo teológico» que estaría ejemplificado por Paley y su intento de interpretar *right* como *commanded by God* (5).

En cualquier caso, quedará suficientemente claro que «naturalismo ético», tal como se le utiliza frecuentemente, no es necesariamente sinónimo de «empirismo ético». Por otra parte, lo que yo intento demostrar es que *tampoco* «empirismo ético» significa necesariamente «naturalismo ético», en el sentido de teoría lógicamente falaz. O, lo que es igual, que es posible encontrar una teoría de base empírica no falaz, que nos ayude a salir del *impasse* o callejón sin salida al que habíamos llegado hasta fechas muy recientes en la filosofía moral contemporánea.

Hobbes, en mi opinión, tiene algo que decirnos al respecto. Por supuesto que, como en otros muchos autores, hay una serie de imprecisiones, ambigüedades y ambivalencias en sus asertos, que a veces no le libran del todo de falacias lógicas. Pero, ambigüedades aparte, creo que Hobbes cumple con los siguientes requisitos que a mi modo de ver caracterizan una teoría *empirista* de la política y/o la moral.

- I. Se parte de un *es* peculiar y específico (no reducible a ningún otro *es*).
- II. De este *es* se sigue (aunque *no* en sentido lógico estricto) un *debe*.
- III. Se pretende la objetividad de las normas éticas.

Por supuesto que existen intentos de éticas autodenominadas empíricas, como en el caso de Monro, que no cumplirían cuando menos con la condición III. Monro parece emparejar «empirismo» con «naturalismo» y éste a su vez con «subjetivismo» (6), pero a mi modo de ver es una postura debatible. Desde mi perspectiva se trataría en este caso de un empirismo «falaz» si los trabajos de ética no estuviesen demasiado repletos de acusaciones de incursión en falacias. En cualquier caso, creo que la postura de Monro es muy ambigua, pues aun cuando se declara «subjetivista», tampoco quiere condenar a la pura arbitrariedad a los juicios éticos y propugna una necesi-

(4) G. E. MOORE: *Principia Ethica*, págs. 113 y sigs.

(5) BROAD: *Op. cit.*, pág. 259.

(6) MONRO: *Empiricism and Ethics*, pág. 230.

dad psicológica, en ausencia de una necesidad lógica, de una suerte de coincidencias entre los juicios éticos de los distintos seres humanos (7).

Hobbes, por el contrario, como se verá más adelante, no encuentra inconveniente alguno en hacer a su teoría moral tan objetiva como sea preciso, dándonos en este sentido toda una lección de «cómo ser un buen empirista» salvando a un tiempo las inconveniencias de comprometerse con morales absolutas o de adoptar una postura escéptica, nihilista, no-cognitivista o irracional.

I. SE PARTE DE UN «ES» PECULIAR

Efectivamente, la ética de Hobbes es decididamente empirista. Lo que habrá que dilucidar es en qué sentido o sentidos es asimismo «naturalista», a fin de separar el grano de la paja y poder, al amparo de su aportación, apuntalar una teoría ética coherente, de la que estamos tan en falta.

Para empezar, para Hobbes la «filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conducta y vida en sociedad de la humanidad» (8).

La ética se basa, por supuesto, en la «naturaleza», pero se trata de una «naturaleza socializada», de una naturaleza «peculiar»:

«La justicia y la injusticia no son facultad alguna del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviese solo en el mundo, al igual que se dan en él sus sentidos y pasiones. Son cualidades que se relacionan con los hombres en sociedad, no en solitario» (9).

La definición es interesante en dos sentidos: en primer lugar se prescinde del recurso a instancias o autoridades superiores que pudieran decretar el bien y el mal, la justicia y la injusticia para el hombre. Por otra parte, se busca una base objetiva que nos permita formular criterios éticos válidos.

Gilbert Harman, en *The Nature of Morality*, escrita en 1977, intenta seguir una línea muy próxima a la hobbesiana:

(7) «For psychological and social reasons, men do agree pretty well in their basic moral assumptions» (MONRO: *Op. cit.*, pág. 231). «To treat others as one would wish to be treated oneself is, I have argued, not a logical principle; I do not deny that is a quite fundamental moral principle which nearly all men do in fact accept» (*op. cit.*, página 233).

(8) *Lev.*, I parte, cap. 15: E. W. III, pág. 146.

(9) *Lev.*, I parte, cap. 13: E. W. III, pág. 115.

«Antes de que se estableciesen convenciones, no existiría nada tal como correcto o incorrecto; no tendría sentido juzgar lo que la gente debería o no debería hacer. Pero una vez que un grupo de gente desarrollase pautas convencionales de acción a fin de evitar conflictos entre sí, sus acciones podrían ser juzgadas con referencia a tales convenciones. La gente que se mantuviese fuera del grupo relevante, todavía en estado de naturaleza, no podría, sin embargo, ser juzgada de este modo» (10).

Pero aquí se trata de un «convencionalismo» relativista. Dado que nuestra moral es propia de una sociedad dividida en clases, existen una serie de convenciones que tienden más a asegurar que no se hará daño a nadie que no a disponer el modo en que se tenderá a promover o ayudar la mejora de los demás. «Para nosotros —según Harman—, hacer daño a alguien intencionadamente es mostrar una falta de respeto que no se daría si simplemente nos abstuviésemos de ayudarlo.» Esto es así en nuestra sociedad a causa de *nuestras* convenciones, pero en una sociedad más igualitaria las cosas serían de distinta forma (11).

El *Covenant* de Hobbes, por el contrario, no se refiere, al menos según la intención de Hobbes, a un tipo determinado de sociedad, aunque Macpherson ha demostrado que servían *de facto* a la sociedad posesiva de mercado y favorecían especialmente a la clase comerciante en ascenso. La cuestión es que el intento de Hobbes, sin embargo, era mucho más ambicioso que el de los hobbesianos moderados de hoy en día, ya que no se trataba para él de que la moral pudiera derivarse de cualquier tipo de «pacto» o «convención». Dada la naturaleza humana, o mejor, la «human predicament», en términos de Warnock, sólo era posible un tipo de acuerdo o pacto que pudiera poner remedio a la deplorable condición humana.

1. ¿Emotivismo en Hobbes?

Es cierto que se da una veta «subjetivista» en Hobbes, que ha sido resaltada, por ejemplo, por Gauthier cuando afirma que la concepción de bueno y malo por parte de Hobbes no es egoísta, sino subjetivista (12). Pero habría que precisar en qué consiste ese «subjetivismo».

Existen cuando menos dos afirmaciones de Hobbes que parecerían, en

(10) GILBERT HARMAN: *The Nature of Morality*, pág. 110.

(11) *Op. cit.*, pág. 162.

(12) GAUTHIER: *Op. cit.*, pág. 8.

principio, colocarle muy próximo a las corrientes emotivistas contemporáneas. Una de ellas aparece en *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* (1640):

«Todo hombre, por su parte, llama a aquello que le *complace* y es agradable para él, *bueno*, y *malo* a lo que no le complace: en tanto en cuanto todo hombre difiere de los demás en su constitución, también difieren los hombres entre sí con relación a las distinciones comunes entre bueno y malo. Tampoco existe nada absoluto en la bondad cuando la consideramos sin relación a otra cosa» (13).

La segunda, aparecida en el *Leviathan*, reza así:

«Pero cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, eso es lo que por su parte llama *bueno*, y el objeto de su odio y aversión, *malo (evil)*... Porque estas palabras 'bueno', 'malo'... no se usan nunca sin relación a la persona que las utiliza: No hay nada que sea así simple y absolutamente, ni ninguna regla común de lo bueno y lo malo derivada de la naturaleza de los propios objetos, sino de la persona del hombre (cuando no existe estado: *Commonwealth*) o (en una *Commonwealth*) de la persona que lo representa» (14).

Tomados estos textos aisladamente parecerían incurrir en «naturalismo» en diversos sentidos. El primero de ellos parece presentar todas las características de lo que Broad denominaría naturalismo psicológico privado, que se produce cuando «un hombre mantiene que una acción 'correcta' (*right*) significa una acción que evoca en él un cierto tipo de emoción cuando la contempla» (15), en cuyo caso, como Broad agrega, «no hay nada que discutir en ética y sería simple grosería cuestionar cualquier juicio ético que alguien decidiese hacer» (16).

Con lo cual vendríamos a desembocar a una posición muy similar a la del emotivismo de Stevenson, aun cuando este autor alega no compartir la teoría de Hobbes, que caracteriza como una de las dos variantes históricas de la teoría del interés.

(13) E. W. IV, pág. 32.

(14) *Lev.*, I parte, cap. 6: E. W. III, pág. 41.

(15) BROAD: *Op. cit.*, págs. 259-260.

(16) *Op. cit.*, pág. 260.

Según Stevenson, para Hobbes «bueno» significaría «deseado por mí», sin percatarse Hobbes de que los enunciados éticos no «describen» estados emocionales del sujeto, sino que los expresan y transmiten.

Con todo, Stevenson suscribe una nueva teoría del interés, si bien más atenta a los aspectos dinámicos del lenguaje moral que a los meramente descriptivos. Desde mi perspectiva, sin embargo, tanto la teoría *nueva* del interés como los modelos clásicos producirían resultados abiertamente negativos, por cuanto abocarían a un *non-cognitivism* (17), que negaría la posibilidad de conocer lo que pueda ser «bueno» al margen de lo que uno desee, o la aprobación que uno exprese o la emoción que quiera, pueda o consiga transmitir.

Sin embargo, habría que matizar que no es del todo exacta la interpretación que Stevenson hace de Hobbes, así como serían falaces las imputaciones de naturalismo psicológico privado que pudieran hacerse.

Hobbes se refiere en el párrafo aludido a un uso, por decirlo así, «pre-moral» de «bueno», que tiene lugar cuando el hombre vive todavía en «estado de naturaleza». Es, si se quiere, un uso *prudencial* de «bueno», propio de un ser racional, individual, que mira por sus propios intereses y actúa de acuerdo con el «derecho natural», de acuerdo con la atípica concepción hobbesiana del mismo, consistente en «la libertad que cada hombre tiene para usar su poder como él mismo desee, para conservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida, y para hacer, en consecuencia, cualquier cosa que, de acuerdo con su juicio y razón, conciba como el medio más idóneo para ello» (18).

Por supuesto que este «derecho natural» y los derechos subsidiarios que de él se derivan son en una importante medida inalienables y básicos. Toda la moralidad hobbesiana se construye sobre ellos, pero *no* es equivalente a ellos, *no* termina en ellos, y no porque exista ninguna inconsistencia interna en la teoría hobbesiana del *interés*, sino porque se trata de una comprensión profunda del interés propio. Kropotkin, cuando menos, lo ha interpretado de un modo semejante:

«Demostraba además Hobbes —siguiendo en esto a Epicuro— que aun cuando el hombre esté dirigido por la conquista de ventajas personales, llega, sin embargo, a la conclusión de que su interés reside en el mayor desarrollo de la sociabilidad y de las relaciones mutuas y pacíficas. Resultaba, pues, que aun cuando las reglas mo-

(17) Para una caracterización del *non-cognitivism* véase, especialmente, R. BRANDT: *Ethical Theory*, pág. 205.

(18) *Lev.*, I parte, cap. 14: E. W. III, pág. 116.

rales emanen del egoísmo personal, se transforman, sin embargo, en una base para el desarrollo de mejores relaciones mutuas y de la sociabilidad en general» (19).

En cuanto al segundo de los dos párrafos de Hobbes que vengo considerando, existe, por una parte, la reafirmación de lo expresado en *Human Nature*, es decir, una referencia de lo «bueno» a los sentimientos de cada individuo, cuando aún no existe *Commonwealth*, se explicita, o, lo que es igual, en el «estado de naturaleza», y, por otra parte, una alusión a la moral en una sociedad legal y políticamente constituida, como referencia a la voluntad del soberano.

La primera parte de lo expresado provocaría nuevamente los interrogantes relativos a si se trata de un naturalismo psicológico privado, aun cuando la advertencia de que estamos fuera de un Estado o *Commonwealth* nos daría ya la respuesta del estatuto premoral de los términos «bueno» y «malo».

La segunda parte da lugar, sin embargo, a objeciones más serias. Parecería que se ha llegado a una confusión entre «lo que es mandado», lo puramente legal, y lo moral. Se trataría de algún tipo de naturalismo, como quiera que lo queramos apellidar, en donde *right* se confundiría con lo que es ordenado o mandado por una autoridad. Estaríamos, sin duda, como Watkins sugiere, ante un *positivismo legal* (20), que por supuesto llevaría a Hobbes a una serie de inconsistencias y contradicciones, cuando no a afirmaciones triviales e informativamente vacías.

Merece la pena transcribir el acertado análisis crítico de Watkins, que es un trasunto de las críticas ya clásicas, que habría que remontar cuando menos a Platón en el *Eutifrón*, a todo intento de definición «naturalista» de los términos éticos:

«Una parte de los objetivos de Hobbes consistió en *encomiar* las disposiciones del soberano por su justicia: mas, en su intento de garantizar la justicia de las disposiciones del soberano, cualesquiera que éstas fueran, fue demasiado lejos y afirmó que 'justo' *significa* 'ordenado por el soberano'. Pero tal identificación verbal no consiguió en realidad más que *incapacitarle* para encomiar como justas las acciones del soberano: pues, en efecto, cuando sostiene *acto seguido* que las disposiciones del soberano son necesariamente justas, no hace otra cosa que afirmar que las disposiciones del soberano

(19) KROPOTKIN: *Op. cit.*, pág. 114.

(20) WATKINS: *Hobbes's System of Ideas*, versión cast., pág. 214.

son necesariamente ordenadas por el soberano, lo que constituye una pobre tautología: al intentar probar demasiado, impidió su propio objetivo» (21).

Por supuesto que existe una ambigüedad en la obra de Hobbes que puede hacer plausibles tales acusaciones y críticas.

Son numerosas las afirmaciones suyas que efectivamente parecen confirmar el positivismo legal. Así, por ejemplo, cuando define la ley civil en los siguientes términos:

«La ley civil constituye, para todo súbdito, aquellas normas que el gobierno (*Commonwealth*) ha ordenado de palabra o por escrito... para la distinción de lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*)» (22).

De forma que

«... esas leyes son las reglas de lo justo y lo injusto (*just and unjust*), no siendo nada considerado injusto que no sea contrario a alguna ley» (23).

2. Justicia y equidad

Sin embargo, hay que hacer una distinción importante: justo e injusto son, efectivamente, sinónimos de lo que es mandado, ordenado, etc., de lo que es, en suma, legal, pero existe *algo* por encima de la propia justicia, que es la *equidad*.

En el capítulo 18 de la II parte de *Leviathan* afirma Hobbes que el soberano puede cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria (24). Lo cual puede reconvertirse en: «El soberano puede no cometer injusticia o injuria, pero comete iniquidad.» Es cierto que la reconversión ha trasladado el acento de un lugar a otro, pero los hechos establecidos son, en puridad, los mismos: «iniquidad» e «injusticia» no son sinónimos. Existe *algún* tipo de instancia por encima de lo meramente legal.

En el capítulo 22, también de la II parte del *Leviathan*, se dice expresamente que «el poder del representante no tiene más límites sino aquellos

(21) WATKINS: *Op. cit.*, pág. 213.

(22) *Lev.*, II parte, cap. 26: E. W. III, pág. 251.

(23) *Ibidem.*

(24) E. W. III, pág. 163.

marcados por la ley no escrita de la naturaleza» (25), lo cual parece sugerir una imprecisa ley de la «naturaleza», una «ley natural», según la concepción clásica, como instancia suprema que delimita los poderes del soberano.

Por otra parte, si bien cualquier cosa «que sea mandada por el poder soberano está justificada para el súbdito», *no lo es así siempre a los ojos de Dios* (26) (cursivas mías).

Hay, pues, un doble plano respecto a la impunidad del soberano: 1.º Nadie podrá atentar contra él, aun en el caso de que obre con deliberada injusticia pues, para empezar, no está sujeto a las leyes civiles (27), de tal suerte que parece no haber posibilidad de acción legal (ni, acaso, tampoco moral) alguna aun en el caso de haber sido víctimas de la «iniquidad», si no de la injusticia, del soberano. Pues, según Hobbes ha establecido:

«Ningún hombre que tenga poder soberano puede con justicia ser condenado a muerte o cosa semejante por los súbditos castigados» (28).

2.º Pero, al mismo tiempo, existe un *orden superior*, unos mandatos «naturales» o «divinos», que se le imponen al soberano, de tal suerte que aun cuando él pueda imponer su voluntad como «buena» a sus súbditos, de acuerdo con otros baremos pudiera ser decididamente «mala». Podrá decir arrogantemente como David a su Dios: «to thee only have I sinned» («Sólo he pecado contra ti») (29), pero, en cualquier caso, habrá «pecado» o «delincuido», de acuerdo con un orden moral y legislativo que sobrepasa sus propios poderes y mandatos.

Como reconoce Hobbes en otro lugar:

«Es cierto que un monarca soberano, o la mayor parte de una asamblea soberana, pueden ordenar la ejecución de muchos actos para satisfacción de sus pasiones personales, en contra de su propia conciencia, lo cual es un quebrantamiento de la confianza puesta en él y de la ley de la naturaleza» (30).

(25) E. W. III, pág. 212.

(26) *Lev.*, II parte, cap. 22: E. W. II, pág. 215.

(27) «The Sovereign of a Commonwealth... is not subject to the Civil Lawes» (*Lev.*, II parte, cap. 26: E. W. III, pág. 252).

(28) *Lev.*, II parte, cap. 18: E. W. III, pág. 163.

(29) *Lev.*, II parte, cap. 21: E. W. III, pág. 200.

(30) *Lev.*, II parte, cap. 24: E. W. III, pág. 235.

Lo cual prueba, una vez más, que «bueno» no es equivalente para Hobbes a «lo que es mandado», «lo que es ordenado». O, lo que es igual, que lo valorativo no se disuelve en lo meramente fáctico y, por tanto, no hay lugar al «naturalismo» de una u otra especie.

Como afirma con más claridad en otro lugar, con relación a la labor de los jueces, tanto el juez subordinado como el soberano no están libres de obrar en contra de la *equidad*, de tal suerte que un juez no debe sentirse obligado por una sentencia anterior que haya promulgado; «si después, en un caso semejante, encuentra que está más en consonancia con la equidad promulgar una sentencia contraria, está obligado a hacerlo. Ningún error de un hombre puede convertirse en su propia ley... Los príncipes se suceden, un juez pasa y otro viene: sí, el cielo y la tierra pasarán, pero ningún título de la ley de la naturaleza pasará, porque es la ley eterna de Dios» (31).

3. *Las leyes de la naturaleza: primer estadio de la moralidad*

«Las leyes de la naturaleza», base de la moralidad hobbesiana, no son meros consejos prudenciales para sobrevivir, sino que constituyen una moral «empírica», incluso si utilizamos «moral» en el sentido restringido en que Warnock utiliza *morality*, como aquello cuyo objeto o misión específica es ampliar nuestras simpatías, o mejor, reducir la capacidad de hacer daño inherente a su tendencia natural a ser estrechamente restringidas (32).

Es cierto que el punto de partida es el autointerés, pero de alguna manera es el autointerés generalizado del hombre que no vive en aislamiento sino en sociedad. De algún modo es el «interés general» no hipostasiado, no absolutizado, no ontificado, sino suma general de los intereses particulares, que da lugar a una moral que se legitima en sus propios orígenes, que se autojustifica al unificar los intereses particulares con los colectivos.

Los pasos de la argumentación se suceden con nitidez. Se parte de dos supuestos:

a) El derecho de la naturaleza, que confiere al hombre libertad para desarrollar sus poderes.

b) Las características peculiares de la condición humana.

Respecto al segundo supuesto, indicará Hobbes en la I parte, capítulo 14, del *Leviathan* que «la condición del hombre... es una condición de guerra de todos contra todos» (33), pues, como ya había indicado en el capítulo 13 de

(31) *Lev.*, II parte, cap. 26: E. W. III, pág. 264.

(32) WARNOCK: *The Object of Morality*, pág. 26.

(33) E. W. III, pág. 117.

la misma parte, en ausencia de un poder que les infunda respeto los hombres se encuentran en una condición de guerra «y tal guerra de todos contra todos» (34).

En ese ficticio estado del hombre, previo a la formación del Estado o *Commonwealth*, «no hay lugar para la industria, porque el fruto es incierto: y, en consecuencia, no se cultiva la tierra: ni navegación... ni artes, ni letras, ni sociedad y, lo que es peor de todo, continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre solitaria, pobre, sórdida, embrutecedora y corta» (35).

En una condición tal, «todo el mundo tiene derecho a todo: incluso al cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras se mantenga este derecho natural de todo el mundo a todo, no puede haber seguridad para hombre alguno, por fuerte o sabio que sea, de vivir el tiempo que la naturaleza permite normalmente vivir a los hombres» (36).

Dada esta situación humana, surge la necesidad de unas «leyes de la naturaleza», primer fundamento de la moralidad hobbesiana, que son preceptos que descubrimos mediante la razón, por los que se prohíbe al hombre hacer lo que es destructivo para su vida (37).

Y, puesto que los «derechos de la naturaleza» nos llevarían a la mutua aniquilación, se perfila como ley fundamental de la naturaleza buscar esa paz, condición *sine qua non* del desarrollo de nuestras potencialidades y poderes. Hay que «hacer la paz y no la guerra», en la medida en que podamos esperar conseguirla, y en caso contrario tratar de defendernos lo mejor que podamos (38).

Como corolario, se hace preciso una segunda ley, que muestra nuestra disposición hacia la paz, consistente en que estamos dispuestos, a condición de que también lo estén los demás, a renunciar a nuestro «derecho natural» a todas las cosas, de tal suerte que cada uno «se conforme con tanta libertad con relación a los demás como él permita a los demás con relación a su persona» (39). Se trata, según palabras de Hobbes, de la máxima del Evangelio: «Haz a los demás lo que querías que los demás hicieran para contigo», de acuerdo también con aquella máxima de todos los hombres: «quo tibi fieri nin vis, alteri ne feceris» (40).

(34) E. W. III, pág. 113.

(35) E. W. III, pág. 113.

(36) E. W. III, pág. 117.

(37) E. W. III, pág. 117.

(38) E. W. III, pág. 117.

(39) E. W. III, pág. 118.

(40) E. W. III, pág. 118.

Todo ello, siempre, bajo la condición de que exista pacto, acuerdo, contrato, *Covenant*, suscrito por todos los hombres, ya que, en caso contrario, los que siguiesen las «leyes naturales en un mundo donde nadie más las respetase se convertirían en presa fácil para todos los demás» (41).

Si bien «no hay nada a lo que todo hombre no tenga derecho por naturaleza» (42) y no hay nada de que culpar a la naturaleza del hombre, ya que los «deseos y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecado» (43), sin embargo, se impone, en virtud del ejercicio de las potencialidades de *cada* hombre, una serie de restricciones, que serán obligatorias una vez que se haya establecido un pacto suscrito por todos los hombres; pacto que necesitará, de acuerdo con los presupuestos hobbesianos, del respaldo de un gobierno establecido al efecto de defender a los hombres que se han adherido a él en contra de los posibles desertores que pudieran aprovecharse de él, en perjuicio de los demás.

Como se puede apreciar, las «leyes de la naturaleza» encierran un principio de *equidad o imparcialidad*: todos han de ser defendidos de todos. No es legítimo fundamentar unos principios morales que sirvan de excusa para que unos cuantos medren a expensas de los demás.

Hobbes ya había reconocido una *igualdad natural* en los seres humanos, siendo las diferencias entre unos y otros tan insignificantes que «ningún hombre puede, por tanto, reclamar para sí beneficio alguno que no pueda ser pretendido igualmente por otro hombre» (44).

O como indica un poco más adelante: «La cuestión de cuál es el mejor hombre no tiene lugar en las condiciones de mera naturaleza, donde... todos los hombres son iguales» (45). Hay aquí casi un anticipo del Rousseau del *Discourse sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes* (1755), cuando se añade: «La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles» (46).

Las «leyes de la naturaleza» no son sino la manera de mejor reforzar la igualdad original. Entre ellas, la novena, por ejemplo, propone explícitamente: «Que todo hombre reconozca a los demás sus iguales por naturaleza» (47).

La imparcialidad es el resumen del contenido de las diecinueve «leyes de

(41) E. W. III, pág. 118.

(42) E. W. III, pág. 118.

(43) E. W. III, pág. 114.

(44) E. W. III, pág. 110.

(45) E. W. III, pág. 140.

(46) E. W. III, pág. 140.

(47) E. W. III, pág. 141.

la naturaleza», que se sintetizan en una regla de la naturaleza fácilmente inteligible, discernible incluso por aquellos con menos capacidad: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti» (48).

Lo que significa que todo lo que las «leyes de la naturaleza» piden a un hombre es que cuando trate de comparar sus acciones con las de los demás, cambie de platillo de la balanza, poniendo las suyas en el lugar que ocupan las del otro, y a la inversa, de modo que «sus propias pasiones y autoestima no añadan nada al peso» (49).

Como se dice en otro lugar:

«Las leyes de la naturaleza, por consiguiente, no necesitan publicación ni proclamación, ya que están contenidas en esta única sentencia, aprobada por todo el mundo: No hagas a otro lo que no consideres razonable que otro te haga a ti» (50).

4. *El poder como respaldo de la moralidad*

El poder se constituye como el último eslabón de la cadena de necesidades. Los hombres necesitan satisfacer sus deseos. La satisfacción de deseos exige la cooperación, la equidad y la imparcialidad. El mantenimiento de los pactos a favor de unas «leyes de la naturaleza» tales como justicia, equidad, modestia, misericordia, hacer a otros, en suma, lo que desearíamos para nosotros, exige la constitución de un poder coercitivo que salvaguarde el cumplimiento de la justicia y la imparcialidad, para compensar nuestras pasiones naturales, tales como la parcialidad, el orgullo, la revancha y demás. «And Covenants without the Sword, are but Words» («Los pactos sin la espada no son sino palabras») (51).

Es cierto que aun en ausencia de un poder constituido existe ya un atisbo de moralidad (52), como ya he indicado, pues las «leyes de la naturaleza nos obligan siempre *in foro interno* (53), es decir, nos obligan a desear que se

(48) *Lev.*, I parte, cap. 15: E. W. III, pág. 144.

(49) E. W. III, págs. 144-145.

(50) *Lev.*, II parte, cap. 26: E. W. III, pág. 258.

(51) Véase *Lev.*, II parte, cap. 17: E. W. III, págs. 153-154.

(52) «La moralidad entra en el razonamiento no en el tardío estadio de la conclusión del contrato social, sino en la fase inicial de la deducción de la igualdad de derecho a partir de la formulada igualdad de capacidades» (MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism*, versión cast., págs. 73-74).

(53) Peters indica que la distinción hecha por Hobbes entre la «obligación natural» que se siente *in foro interno* y la obligación legal es uno de los temas más contro-

cumplan; sin embargo, *in foro externo* no siempre» (54). Para que las «leyes de la naturaleza» nos obliguen *in foro externo* se precisa la garantía de que habrá *fair play*, de que no seremos burlados por los demás. El sentido y la justificación del poder constituido no es otro que el hacer de juez, árbitro y moderador a fin de que el juego sea realmente limpio (55).

De aquí que moral y política se coimplican e inciden la una sobre la otra. Pero más que de un reduccionismo de lo moral a lo legal o político, parece que en algún sentido se trata, acertadamente a mi modo de ver, de una subsunción de lo legal y lo político en lo moral. Hobbes, a pesar de todo, parece triunfar sobre el «naturalismo». La *especificidad* de la moral ha quedado a salvo.

Nos hemos embarcado en un «es» fundamentante de «deberes» y lo hemos encontrado *empíricamente*, derivado de un tipo *peculiar* de necesidades y de unos hechos también *peculiares*.

A pesar de las ambigüedades de Hobbes parece, pues, posible una interpretación que salvaguarde la aportación positiva del *empirismo*: su contraposición a valores *a priori* o «supra-humanos», y lo parapete asimismo contra las amenazas del reduccionismo de lo moral a lo puramente fáctico. *Deseos de los hombres ordenados por la imparcialidad* parece ser la clave de la pauta a seguir. Las pasiones y la razón del hombre se alían en Hobbes para librarle de una existencia meramente animal y elevarle a la categoría de ser moral (56).

II. DEL «ES» SE SIGUE UN «DEBE»

Una de las peculiaridades del *empirismo* ético que propongo, y del cual, al menos en la Edad Moderna, podemos considerar a Hobbes como padre fundador, es su capacidad para formular normas, por supuesto muy generales, pero que de alguna manera sirvan de orientación a nuestra praxis cotidiana, individual o colectiva.

vertidos y difíciles de la exégesis de su pensamiento (*op. cit.*, pág. 219, nota a pie de página).

(54) *Lev.*, I parte, cap. 15: E. W. III, pág. 145.

(55) «We cannot altogether avoid considering the political element, since for Hobbes moral right and wrong can exist in the fullest sense, at least, only in a political society» (KEMP: *Ethical Naturalism*, pág. 186).

(56) «And thus much for the ill condition, which man by mere nature is actually placed in: though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason» (*Lev.*, I parte, cap. 13: E. W. III, pág. 116).

Como he indicado en el apartado anterior, Hobbes parte de un hecho *peculiar* y específico: la condición humana en la vida social, del cual deriva obligaciones y deberes que no son meramente legales, sino morales.

Como afirma Kemp, comentando la alusión que antes he hecho a cómo las «leyes de la naturaleza» obligan, aun en ausencia de un poder constituido, *in foro interno*, esto no es sino una prueba de que no trata Hobbes simplemente de obligaciones legales (57).

En cuanto a la posición de Gauthier en su *The Logic of Leviathan*, es diametralmente opuesta a la que yo sustentó, sin embargo. Para este autor los conceptos de Hobbes son, si acaso, «morales» en el sentido secundario del término, en que «moral» significa «práctico», pero «no en el sentido en que moral significa opuesto o superior a prudencial» (58).

Para un hobbesiano, según Gauthier, la determinación acerca de mantener un acuerdo vendrá dada únicamente por consideraciones egoístas, en una especie de «egoísmo a corto plazo» o «egoísmo del momento presente», reduciendo todas las consideraciones y razones para actuar a lo que en cada situación resulte ser más ventajoso para el agente (59).

Pero tal apreciación es, a mi modo de ver, totalmente errónea. El sistema hobbesiano de moralidad es bastante más que un sistema de prudencia común o universal, como pretende Gauthier. Las normas surgen de las necesidades derivadas de las *pro-attitudes* y *con-attitudes* humanas, en lenguaje de Nowell-Smith. Existe esa base *empírica* que en combinación con el principio de imparcialidad, que se desarrolla a través de las diecinueve «leyes de la naturaleza», produce normas genuinamente *morales*.

Como indica Hobbes en un párrafo que juzgo digno de detenida consideración:

«Dijo el necio en su corazón, no existe nada tal como la justicia, y a veces lo dijo también con su lengua: alegando seriamente que estando la conservación y contento de cada hombre a su propio cuidado, no podrá haber razón alguna por la que todos los hombres no hiciesen lo que conducía a esos fines y, en consecuencia, también, el hacer o no hacer, cumplir o no cumplir pactos (*Covenants*) no iba en contra de la razón, cuando conducía al beneficio personal... Este razonamiento especioso es, sin embargo, falso» (60).

(57) KEMP: *Ethical Naturalism*, pág. 197.

(58) GAUTHIER: *The Logical of Leviathan*, pág. 28.

(59) *Op. cit.*, págs. 97-98.

(60) *Lev.*, I parte, cap. 15: E. W. III, págs. 132-133.

Sólo en el estado de «naturaleza» o de perpetua guerra podía el hombre mirar por sí mismo con exclusión de los intereses de los demás, pero una vez que existe un poder constituido que garantiza la equidad, aquel que «declara que piensa razonable engañar a los que le ayudan..., aquel que rompe su compromiso (*Covenant*) y consecuentemente declara que puede hacerlo con razón, no puede ser recibido en ninguna sociedad» (61).

Lo cual parece ser una llamada de urgencia a un comportamiento no meramente prudencial, sino que entraña un compromiso de *imparcialidad* a la hora de las actuaciones, porque, como muy bien sugiere Mackie al final de su *Ethics*, escrita en 1977, a falta de principios innatos que nos guíen, «tenemos que encontrar principios de equidad y modos de hacer y mantener acuerdos sin los cuales no podemos mantenernos unidos» (62).

Ese y no otro es el verdadero espíritu hobbesiano, heredado sin duda por Mackie y presente en la filosofía contemporánea. Los compromisos, acuerdos, pactos sociales, nos benefician a la larga, pero no siempre a corto plazo o plazo inmediato. La moral es precisamente esa mirada a larga distancia a la que nos incita Hume. Tenemos que cumplir las normas establecidas, pero no por sus resultados para con nosotros, ni por su carácter autoevidente, sino en atención a los resultados que de ellos se derivan globalmente para el conjunto. Se trata, en el caso de Hobbes, no de «una falta de moral», sino de una moral teleológica, que como en nuestra filosofía española contemporánea alguien ha dicho, es la única racionalmente posible (63), la única alternativa viable a las morales deontológicas, que junto a «los nacionalismos y otras creencias del mismo tipo constituyen formas de alienación y pseudo-justificaciones de instituciones» (64).

Más aún, si se afirma que las normas establecidas por Hobbes no son sino un conjunto de «deberes prudenciales», otro tanto podría decirse de la concepción de la moral de Baier, uno de los más genuinos representantes de la «corriente de las buenas razones» o la *good-reasons approach*, y no creo que haya muchos dispuestos a una conclusión tal.

Comentando la aportación hobbesiana de una moral mediante «pacto» o «convenio», Baier afirma:

«Concluyo que la argumentación de Hobbes es correcta. Las moralidades son sistemas de principios cuya aceptación por todo el mundo como sobrepasando (*over-ruling*) los dictados del auto-

(61) *Ibidem*, pág. 134.

(62) *Ethics, Inventin Right and Wrong*, pág. 239.

(63) J. MOSTERIN: *Racionalidad y acción humana*, págs. 34-35.

(64) *Ibidem*, pág. 95.

interés, es del interés de todo el mundo por igual; aunque seguir las reglas de la moralidad no es, por supuesto, lo mismo que seguir el autointerés. Si lo fuera, no habría conflicto entre una moralidad y el autointerés y no tendría sentido contar con reglas morales que sobrepasen (*over-riding*) el autointerés. También tiene razón Hobbes al afirmar que la aplicación de este sistema de normas está de acuerdo con la razón sólo en condiciones de sociabilidad, es decir, cuando existen normas de comportamiento bien establecidas» (65).

Para proseguir indicando Baier cómo la respuesta a la cuestión de ¿por qué ser moral? está basada precisamente en unas premisas tales:

«Debemos ser morales porque ser moral es seguir normas destinadas a sobrepasar (*over-rule*) el autointerés, siempre que sea interés de todos por igual que todo el mundo deje a un lado su propio interés. No es autocontradictorio afirmar esto, ya que puede ser interés de una persona *no* seguir su interés propio a veces. Hemos visto que el autointerés ilustrado reconoce este punto. Pero mientras que el autointerés ilustrado no requiere ningún sacrificio genuino por parte de nadie, la moralidad sí. En interés de la posibilidad de una vida buena para todos, se requieren a veces sacrificios voluntarios por parte de todos. De esta forma, a una persona quizá le vaya mejor siguiendo el autointerés ilustrado. No es posible, sin embargo, que a *todo el mundo* le vaya mejor siguiendo el autointerés ilustrado en lugar de la moralidad. La mejor vida posible para todo el *mundo* es posible solamente siguiendo las reglas de la moralidad...» (66).

La semejanza con la filosofía hobbesiana es extraordinaria. Si acaso, aquí se ha desplazado el interés personal hacia el interés de *todo el mundo*. Pero en este sentido la teoría de Baier, aparentemente, sería menos justificable que la de Hobbes. Podríamos seguir preguntándonos: ¿por qué ser morales, si sacrificando a los demás logramos *nuestros* objetivos? La teoría de Hobbes superficialmente más burda y menos elaborada es, sin embargo, más refinada de lo que aparenta. La justificación de la moral surge de la imposibilidad de que yo pueda lograr siquiera *mis* objetivos en ausencia del cumplimiento de mis compromisos de *equidad e imparcialidad*. Sólo cumplimentando estos

(65) BAIER: *The Moral Point of View*, pág. 314.

(66) BAIER: *The Moral Point of View*, págs. 314-315.

requisitos es posible la vida en una sociedad pacífica, y sólo en una sociedad pacífica puedo, a la larga, llevar a cabo mis propios objetivos.

Por lo demás, el final del razonamiento de Baier es igualmente de raíz hobbesiana, insistiendo sobre un punto que ya había anticipado:

«Debe añadirse, sin embargo, que tal sistema de normas sólo cuenta con el apoyo de la razón cuando la gente vive en sociedad... En otras palabras, fuera de la sociedad, la propia distinción entre *right* y *wrong* desaparece» (67).

Lo cual no es sino un eco de la afirmación de Hobbes ya comentada: «Justice and Injustice... are qualities that relate to men in Society, not in Solitude» (68).

1. La validez «racional» de la argumentación hobbesiana

La teoría político-moral de Hobbes puede decirse que en su conjunto ofrece un gran acierto y contiene numerosos fallos. Lo que dice Gauthier respecto a la teoría política de Hobbes podía hacerse extensivo a todo su pensamiento ético-político. Hay una lógica impresionante con la que Hobbes se mueve de las premisas a la conclusión, si bien ello no puede ocultar lo inadecuado del contenido de las premisas o el fallo para demostrar que es posible la soberanía absoluta (69). Pero la forma y la estructura conceptual no sólo son válidas como mantiene Gauthier, sino que yo me atrevería a sugerir que son posiblemente el paradigma de la única forma de «razonamiento» éticamente válida.

Desde una perspectiva contemporánea parecía colegirse, sin embargo, especialmente en ciertos sectores de la filosofía analítica, que *tampoco* la «estructura» o esqueleto argumental de Hobbes es válido, por cuanto se comete el más flagrante y ostensible salto de un «es» a un «debe», con la arrogancia e ingenuidad propia de una filosofía tal vez demasiado «primitiva».

La literatura sobre el problema es abundante, retrotrayéndose la cuestión a Hume y el célebre *is/ought passage*, al final de la sección primera del libro III de *Treatise* (1740), si bien Hume se refería a la imposibilidad de derivar «deberes» no de un *es* peculiar y específico, como es el caso de

(67) *Ibidem*, pág. 315.

(68) *Lev.*, I parte, cap. 13, pág. 115.

(69) GAUTHIER: *Op. cit.*, págs. 170-171.

Hobbes y del *empirismo* en general, sino de un «es» externo al hombre, distinto de sus propios deseos y sentimientos.

Peters es quizá, junto con Watkins, uno de los críticos de Hobbes que más ha insistido en el paso indebido que a su juicio hace Hobbes de lo descriptivo o fáctico a lo prescriptivo o normativo.

Por una parte, piensa Peters que Hobbes confundió las *causas* de las acciones humanas con las *razones* para actuar moralmente. Se trataría, a juicio de Peters, de una especie de absorción de la Ética en la Psicología, confundiendo las cuestiones acerca de lo que *debe ser* con las cuestiones acerca de lo que *es* (70).

Presuponiendo, por tanto, que «los enunciados que prescriben cómo los hombres deben comportarse pueden ser deducidos de los enunciados que *describen* cómo los hombres se comportan de hecho». Lo cual supone el quebrantamiento «de la primera de las reglas de la lógica deductiva, que es que no puede figurar ningún enunciado en las conclusiones de una deducción válida que no esté contenido explícitamente o implícitamente en las premisas» (71).

Peters también acusa a Hobbes de lo que ha sido acusado Mill repetidamente: la confusión de lo «deseado» con lo «deseable». «Hobbes fue llevado erróneamente del hecho de que la gente desea a menudo lo que denomina bueno y a menudo denomina a las cosas *buenas* porque tienen las cualidades que ellos de hecho desean, a pesar que existe una conexión necesaria entre ser bueno y ser realmente deseado por el hablante» (72).

Efectivamente, parece que hay un error en la teoría hobbesiana al haberse tomado demasiado en serio su pretensión de derivar enunciados éticos de la psicología y de la física. Con ello vendría a caer en un reduccionismo similar al de los neopositivistas Schlick, Neurath o Ayer.

Pero Hobbes, de hecho, sin embargo, no estaba llevando a cabo ningún tipo de reduccionismo; estaba simplemente tratando con hechos peculiares, no hechos estrictamente físicos ni psicológicos, aunque quizá no era consciente de ello, de los que se seguirían, en un continuo indiferenciado, *normas*.

Macpherson, contrariamente a Peters, constata como una novedad histórica la posición de Hobbes, ya que al derivar «del hecho el derecho y la obligación, Hobbes adoptaba una posición radicalmente nueva. Suponía que no habría que introducir el derecho desde fuera del reino de los hechos, sino que estaba ya en éste» (73).

(70) *Op. cit.*, págs. 150-151.

(71) *Op. cit.*, pág. 160.

(72) *Op. cit.*, pág. 153.

(73) *Op. cit.*, pág. 74.

Lo cual, según Macpherson, es un salto tan radical en la teoría política como la ley de Galileo del movimiento uniforme lo era en la ciencia natural. Con anterioridad a Galileo se suponía que un objeto en reposo permanecía inmóvil a menos que lo moviera alguna otra cosa. Galileo supuso que un objeto en movimiento permanecería en movimiento al menos que alguna cosa lo parara. La inversión realizada por Hobbes suponía algo semejante en el campo de la filosofía política. Las inferencias que se habían hecho anteriormente de los derechos humanos a partir de capacidades y deseos humanos habían sido siempre indirectas, según Macpherson. El paso era doble: de las capacidades de los hombres se pasaba a unos supuestos designios de la naturaleza o una deidad, y de éstos a los derechos y obligaciones humanos. Los deseos humanos eran causados por la naturaleza, o Dios, que eran a la vez la fuente de la obligatoriedad moral y del derecho.

«Hobbes invirtió la suposición. En vez de encontrar derechos y obligaciones solamente en una fuerza externa, los supuso implicados en la necesidad de cada mecanismo humano de perpetuar su movimiento. Y puesto que cada mecanismo humano, para conseguirlo, ha de afirmar sus propias exigencias, no podía tratar de imponerles desde fuera o desde arriba un sistema de valores. De ahí que no pudiera ser cuestión de hallar una jerarquía de deseos, de derechos o de obligaciones. Había que suponer que eran iguales para todo el mundo.

La negativa de Hobbes a imponer diferencias morales a los deseos de los hombres y su aceptación de la necesidad igual de movimiento continuado como fuente de derechos suficiente es lo que constituía su revolución en la teoría política y moral. Hobbes fue el primero en inferir los derechos y obligaciones de los hechos, sin introducir en éstos fantasía alguna» (74).

Kemp, al examinar la lógica de la argumentación hobbesiana, pone de relieve cómo los pasos seguidos por Hobbes son perfectamente correctos. Siguiendo a Kemp, se podría formular la argumentación de Hobbes más o menos así:

- a) Los hombres tienen ciertos deseos y aversiones para cuya realización es necesaria la paz.
- b) El establecimiento de la paz requiere pactos de confianza mutua.
- c) El error y la injusticia moral se derivan de la ruptura de estos pactos.

(74) MACPHERSON: *Op. cit.*, págs. 74-75.

La conclusión final podría derivarse posiblemente si contásemos con premisas tales como: «Todas las promesas deben ser cumplidas» y «Has prometido hacer X», de donde se seguiría «Debes hacer X».

Lo que habría que justificar, sin embargo, sería la institucionalización de las promesas. Los hombres deben hacer promesas y pactos para buscar la paz. Pero ¿por qué deben los hombres buscar la paz? ¿Es legítimo inferir ese «debe», que Kemp considera prudencial, de simples *hechos* relativos a deseos y aversiones humanas?

Kemp considera que sí, que la inferencia es legítima, ya que a su modo de ver no existe ninguna dificultad especial en la transición lógica de desear algo a tratar de conseguirlo. Es absurdo para Kemp decir de alguien «si ya sé que desea X, pero ¿por qué debe intentar o dar los pasos necesarios para conseguirlo? (75).

Mosterin, igualmente, supone como condiciones de la racionalidad práctica, además de conocer los fines propios y los medios para conseguirlos, poner en práctica dichos medios (76).

Hobbes, según Kemp, ha argumentado a partir de la tesis empírica general de que la seguridad es una condición necesaria para que los hombres realicen sus deseos, de donde se sigue que todo hombre que tenga deseos necesita seguridad y debe intentar conseguirla (77).

Posiblemente el lógico podrá argumentar, nos dice Kemp, que la conjunción de las premisas «Pérez desea X» y «Pérez no puede obtener X sin hacer Y» no *implica* lógicamente, aun cuando se añada la advertencia de que no existen deseos en conflicto, que Pérez *debe* (en un sentido no moral) hacer Y. Podemos permitirle al lógico, ciertamente, que utilice el «*implica*» en un sentido tan estricto, pero lo que él no podrá negar es que ambas sentencias conjuntamente no proporcionen una buena *razón* para hacer Y (78).

Lo mismo, me atrevo a sugerir, ocurrirá con el «debe» no meramente prudencial, si es que las fronteras entre lo prudencial y lo moral son tan nítidas como parece suponerse; es decir, con el *debe moral*.

A mi modo de ver, existe un continuo que va de la constatación-valoración de unos hechos a una serie de normas más o menos prudenciales, más o menos morales. Como quiera que no existen «hechos» puros ni «normas» puras, «deberes» y «hechos» se coimplican, siendo una simple cuestión de grado el paso paulatino de una cuestión a otra.

(75) *Op. cit.*, págs. 200-201.

(76) *Op. cit.*, págs. 28-29.

(77) Cfr. KEMP: *Op. cit.*, pág. 201.

(78) *Op. cit.*, pág. 201.

Quizá se podría sugerir, *grosso modo*, al igual que hace Baier en *The Moral Point of View*, que la justificación moral y el deber moral incluyen no los intereses de cualquier individuo (en sentido particular), sino de todos y cualquiera de los individuos (en sentido universal) (véase nota 65).

Por supuesto que es en un sentido más difícil justificar por qué hemos de hacer lo que beneficia a todos y no lo que *nos* beneficia exclusivamente. Mosterin postula, por ejemplo, como una condición de la racionalidad de un plan de vida que sea *interesado*, es decir, *no altruista*, sino dirigido a la persecución de nuestros propios intereses (79).

Si ello es así, hay una especie de salto en Mosterin brusco e injustificado cuando afirma, con razón a mi modo de ver, que «la finalidad de la acción política (colectiva) no es el engorde y la gloria de algún animal metafísico como la patria, ni la realización sobre la tierra de los ideales o profecías de alguna doctrina, ni el cumplimiento de abstractos principios morales o jurídicos. La finalidad de la acción política racional es conseguir el máximo de bienestar para todos los afectados» (80).

Se trata presuntamente de dos planos distintos: la racionalidad de la acción individual y la racionalidad de la acción política. Pero la pregunta que nos preocupa es, sin embargo: ¿es racional que un individuo, en cuanto individuo, subordine sus planes de vida a planes dictados por una acción política racional?

La respuesta hobbesiana sería que sí lo es, porque la vida política y moral, la moral establecida y protegida, es la que hace posible mi propia existencia, la que garantiza mi vida y mi seguridad, sin las cuales no es posible la consecución de un plan de vida interesado y, por ende, racional.

Racionalidad, prudencia y moralidad de algún modo no son en Hobbes conceptos totalmente ajenos. Son todos ellos fruto de una situación determinada, que Hobbes no puede menos que describir-valorar.

Numerosos críticos de Hobbes parecen de acuerdo en afirmar que fue un acierto por parte de Hobbes haber vinculado la moral con los hechos humanos.

Como afirma Peters:

«Con todo, a pesar de sus defectos psicológicos y lógicos, hay mucho que decir a favor del ambicioso intento de Hobbes de deducir la necesidad de los pactos y normas de los principios de la naturaleza humana. Su teoría proporciona un contraste refrescante con

(79) *Op. cit.*, pág. 87.

(80) *Op. cit.*, pág. 121.

aquellas que postulan misteriosas cualidades no observables descritas por los términos éticos o que sugieren fuentes trascendentales de la obligación. Hobbes creía dos cosas: que es ocioso preguntar qué es bueno para el hombre sin una comprensión penetrante de la naturaleza humana y que existe una íntima conexión entre las necesidades y propósitos del hombre y lo que éste debe hacer. Pero al dotar a esta conexión del carácter de una deducibilidad lógica hizo que esta conexión fuese *demasiado* estrecha. Estaba equivocado al pensar que la Psicología o cualquier otra ciencia puede por sí misma decirnos lo que es bueno; se requiere una premisa prescriptiva para hacer tal recomendación relevante. De modo semejante estaba equivocado al pensar que lo que debemos hacer puede ser *deducido* de una teoría de la naturaleza humana; ya que existe un hiato (*gap*) entre los hechos empíricos acerca de la naturaleza humana y lo que debe hacerse acerca de ellos. Pero los hechos acerca de la naturaleza humana son imprescindiblemente *relevantes* para nuestras decisiones. Uno de los principales problemas de la Filosofía Moral es aclarar *más los modos en los que* son relevantes. Hobbes quizá haya sido demasiado optimista y dogmático en las pretensiones de su ciencia de la naturaleza humana... Pero Hobbes nunca cometió el error opuesto, estimulado por tantos críticos del naturalismo, de pensar que lo que es bueno para el hombre y sus deberes más elementales pueden ser intuitivos con un olvido desdeñoso de los resultados de la Psicología» (81).

MacIntyre, por su parte, a pesar de las numerosas críticas que hace a Hobbes, reconoce que con todo le debemos a Hobbes una gran lección, a saber: que una teoría de la moral es inseparable de una teoría de la naturaleza (82).

Las cosas en realidad no son tan sencillas como Hobbes pretendía, porque los conceptos y las palabras utilizadas en Ética son lo suficientemente ambiguos, a mi entender, para hacer que toda certeza absoluta tenga que ser desechada, pero la incertidumbre absoluta no debe ocupar el lugar del optimismo hobbesiano.

(81) *Op. cit.*, págs. 166-167.

(82) MACINTYRE: *A Short History of Ethics*, pág. 139.

2. *El problema de la validez de los contenidos de la argumentación hobbesiana*

Si bien el «esqueleto» o «esquema» argumental hobbesiano parecía, en principio, correcto, nos enfrentamos ahora a un problema más serio, que no haré sino esbozar, por tratarse de un tema históricamente muy trillado. Me refiero al problema de la plausibilidad de los contenidos de la argumentación de Hobbes.

Admitiendo, como yo admito, una conexión de algún tipo, no necesariamente «lógica», pero sí en algún sentido «racional», entre naturaleza humana o, mejor, condición humana (*human predicament*) y deberes y derechos, habrá que examinar, cuando menos, dos aspectos de la teoría de Hobbes:

a) Si la naturaleza o condición humana es tal como Hobbes dice ser y si las necesidades que lleva implícitas son las que Hobbes señala.

b) Si la solución ofrecida por Hobbes, a saber el gobierno absoluto, cumple el fin moral racional que le otorga aparentemente validez y justificación.

2.1 *Hobbes y la naturaleza humana*

El primer problema que nos planteamos al hablar de la naturaleza humana es, por así decirlo, bidimensional: a) ¿Existe una naturaleza humana?, y b) ¿Es posible alcanzar una noción mínimamente objetiva de la naturaleza humana a través de las diversas introspecciones subjetivas?

El primer punto a debatir es, pues, si existe un concepto discernible de «naturaleza humana» a partir del cual puedan o no puedan hacerse deducciones normativas, por lógicamente defectuosas que sean, o si más bien, en lugar de ser premisa primera, la «naturaleza humana» que se propone en cada caso no es sino una «racionalización» a tenor de las conclusiones que pretendemos alcanzar.

Según Richard Peters, ése es el caso de Hobbes: la «naturaleza humana» que él descubre se «ajusta» al gobierno que él pretende porque ha formulado precisamente la definición de «naturaleza humana» que le permite llegar a esa conclusión (83).

Sin embargo, en descargo de Hobbes habría que decir que la mutua implicación entre lo que uno concluye y las premisas en que se apoya es un problema que afecta por igual a todas las teorías éticas y políticas. Por

(83) R. PETERS: *Op. cit.*, pág. 200.

lo demás, también podría defenderse con la misma plausibilidad el punto de vista contrario. Siempre será una cuestión pendiente el dilucidar si uno es autoritario porque no tiene fe en los hombres o si porque no tiene fe en los hombres es autoritario.

En segundo término, podría cuestionarse si alguna teoría posible, ya sea la de Hobbes o la de cualquier otro, podría ofrecernos un modelo de «hombre universal» válido para todos los tiempos, o si, por el contrario, lo que cada filósofo ve en «el hombre» no es sino la imagen más o menos distorsionada del hombre de su tiempo.

Macpherson insiste, tanto en la introducción que hace al *Leviathan* como en *The Political Theory of Possessive Individualism*, en que lo que Hobbes estaba ofreciendo, aunque no fuese consciente de ello, eran modelos del hombre burgués y de la sociedad burguesa (84).

No cabe duda que lo que el filósofo ve en *el* hombre y en *la* sociedad son en su mayor parte proyecciones del hombre de *su* sociedad, ya se trate de la sociedad vigente en su tiempo o, enlazando con lo que antes se indicaba, la sociedad que él pretende instituir en su tiempo. Sin embargo, es gratuito descartar *a priori* toda posibilidad, por remota que sea, de que, a pesar de no contar con otro elemento de conocimiento de la naturaleza humana que nuestra propia naturaleza, en nuestro tiempo y lugar, si hacemos el esfuerzo suficiente y comparamos nuestras reacciones con las de los demás, las reacciones de los hombres de nuestro tiempo con las de los de otros tiempos, podremos llegar a un mínimo común compartido por la generalidad de los hombres.

Hobbes pretendía, desde luego, a través de un *nosce teipsum* («léete a ti mismo»), leer la naturaleza humana, que juzgaba susceptible de conocimiento, si bien más difícil de adquirir que el de ninguna lengua o ciencia (85).

Por lo que a la concepción de Hobbes se refiere con respecto a la *Human Predicament*, ésta es muy similar, como Mackie señala, a la compartida por autores tan diversos como Protágoras, Hume o Warnock: la limitación de recursos y la limitada capacidad de empatía o *sympatheia* dan lugar a la competencia entre los hombres que conduce al conflicto en ausencia de una cooperación mutuamente benéfica (86).

Los medios y métodos para lograr dicha cooperación difieren en los distintos autores mencionados, pero existe un punto de partida común que pre-

(84) Introd. al *Leviathan* en Pelican Classics, pág. 52. *The Political Theory of Possessive Individualism*, págs. 92 y 96 de la versión cast.

(85) Véase *Lev.*, Introd.: E. W. III, págs. x-xii.

(86) MACKIE: *Op. cit.*, pág. 111.

senta bastantes visos de plausibilidad cuando descartamos representaciones un tanto utópicas del individuo «originariamente» bueno y cooperativo, como en parte de los escritos de Rousseau, o evolutivamente bueno y cooperativo, como en el caso de Kropotkin o Spencer.

Tal imagen precaria del hombre, sin embargo, ha aparecido históricamente poco atractiva, siendo muchos los detractores de la teoría de Hobbes al respecto. Entre ellos habría que citar, a modo de ejemplo, a Richard Cumberland (1631-1718), que en su *De Legibus Naturae* (1672) postulaba la «benevolencia» como resumen de las leyes de la naturaleza, siendo «el bien común la suprema ley de la naturaleza» (87). O a Cudworth (1617-1688), que en su *Treatise Concerning eternal and immutable Morality* atacaba las teorías de Hobbes, por considerar que el autointerés no era sino un motivo «inferior» y de mínima importancia en el comportamiento humano, proclamando la bondad natural del hombre (88).

Todavía en la actualidad Hobbes sigue siendo criticado por su peculiar concepción de la «naturaleza humana». Así, para MacIntyre, Hobbes ha pasado por alto lo más sustancial de la vida humana, a causa de su limitada concepción de nuestros deseos (89), ya que de acuerdo con Hobbes cualquier preocupación por los demás no es sino función y medio de mi propio bienestar, cuando para MacIntyre *de hecho* encontramos en nosotros mismos y los demás motivos de autointerés y de altruismo codo con codo (90). Y para Gauthier, Hobbes construye una autoridad política ilimitada por partir de un individualismo ilimitado que no confía en la buena voluntad de los hombres (91).

Watkins da, a mi entender, una visión más ponderada de la «naturaleza humana». De hecho, los hombres pueden ser mucho mejores que los lobos, pero también mucho peores. La naturaleza humana es ambivalente y nuestros impulsos más profundos pueden emplearse de forma socialmente constructiva o destructiva (92).

En cualquier caso, y aunque tengamos que criticar a Hobbes, si es que tenemos que hacerlo, el haber acentuado en exceso el carácter conflictivo

(87) RICHARD CUMBERLAND: *A Treatise of the Laws of Nature*, trad. por John Maxwell, Londres, 1727, pág. 21.

(88) Véase *The True Intellectual System of Universe... With a Treatise concerning Eternal and Imutable Morality*, ed. por J. L. Mosheim, 3 vols., Londres, impreso por Thomas Tegg, 1845.

(89) MACINTYRE: *Op. cit.*, pág. 138.

(90) *Op. cit.*, pág. 136.

(91) GAUTHIER: *Op. cit.*, pág. vi.

(92) WATKINS: *Op. cit.*, pág. 217.

de la convivencia humana y la escasa capacidad *natural* de preocupación por los demás, lo que sí no podremos pretenden es que su *egoísmo psicológico* implicaba, sugería o urgía un *egoísmo ético*. Sólo los que confunden lo fáctico con lo prescriptivo pueden creer que quien afirma «el hombre es egoísta» está afirmando también «el hombre debe ser egoísta».

El planteamiento de Hobbes, por el contrario, muy bien pudiera ser el siguiente:

a) El hombre es egoísta.

b) La buena marcha de la sociedad, necesaria para la autoconservación, precisa que el hombre limite su egoísmo.

c) Luego es preciso un «egoísmo limitado» o una ampliación de la capacidad de *empatía* o *sympatheia*.

Como Kemp sugiere: «Es evidente que Hobbes, al recomendar la persecución, por todos los medios posibles, de la paz y seguridad, de suprema importancia, no está pensando simplemente en su propio interés personal... Sus principios filosóficos fundamentales no le llevan a negar que un hombre pueda considerar el bien de los otros como parte de su propio bien y de este modo promoverlo sin calcular en cada ocasión cuánto se beneficiará él mismo al hacer esto» (93).

Por otra parte, el *hedonismo psicológico* propugnado por Hobbes no sería fácilmente criticable. Su concepción se aproxima bastante a la mantenida por Dewey, concibiendo dinámicamente al hombre como un ser que busca su satisfacción más en la actividad, en la búsqueda, que en la quietud o en el hallazgo:

«Viendo que todo el deleite consiste en el apetito y presupone un bien ulterior, no pude haber contento sino en la actividad (*proceeding*)... La felicidad, por tanto, por la cual significamos un continuo deleite, consiste *no* en haber prosperado sino en *prosperar*» (94).

O como se dice en el *Leviathan*:

«Hemos de considerar que la felicidad de esta vida consiste no en el reposo de una mente satisfecha. Porque no existe tal *Finis Ultimus* (fin último) o *Summun Bonum* (bien supremo), como se dice en los libros de los viejos filósofos de la Moral... La felicidad es un continuo proceso del deseo, de un objeto a otro» (95).

(93) KEMP: *Op. cit.*, pág. 199.

(94) *Human Nature of the Fundamental Elements of Policy*, E. W. IV, pág. 33.

(95) *Lev.*, I parte, cap. 11: E. W. III, pág. 85.

Quizá no todos estemos de acuerdo, sin embargo, en que esa búsqueda incesante del hombre se materialice en un deseo ininterrumpido e insaciable de poder y más poder, que cesa sólo con la muerte (96).

Y si lo estamos, no puede parecernos sino suicida la «solución» postulada por Hobbes al transferir a un poder soberano unos derechos casi absolutos sobre nuestra persona, olvidando que el poder soberano está constituido por un hombre o por unos hombres que, al quedar totalmente libres e impunes en su actuación, pueden llegar a los mayores atropellos.

Por lo demás, como Watkins advierte con atino, en los regímenes políticos autoritarios es donde se revelan las peores tendencias humanas (97).

Por supuesto que Hobbes era consciente, como Watkins nos recuerda (98), de las posibles inconveniencias del poder ilimitado, pero creía, simplemente porque era excesivamente pesimista, o excesivamente fanático, que se trataba de un «mal menor», ya que la «condición del hombre en esta vida nunca se verá libre de inconveniencias» (99).

«Hobbes —como señala Watkins— sólo supo de una calamidad política... junto a la cual todas las demás se quedan pálidas. Nosotros sabemos de dos: *la guerra civil* y *el totalitarismo*. Y el problema que se plantea es el de si un remedio drástico contra la guerra civil —un soberano omnipotente sobre el que no pese ningún impedimento constitucional— no corre el peligro de llevar a una situación tan cruel como aquella a la que sustituye» (100).

Hobbes tenía excesiva fe, o pretendía tenerla, en que «el soberano... se pretende que no haga nada sino en orden a la paz y seguridad común» (101). El Gobierno se justifica en atención a la «*salux populi*, la seguridad de la gente» (102), que es su misión garantizar.

Las críticas a semejantes postulados y pretensiones son abundantísimas y evidentes. Ya Locke había sugerido algunas de las más obvias.

Para empezar, el gobierno absoluto es incompatible con la sociedad civil, destinada a superar el «estado de la naturaleza». La sociedad civil tiene como cometido constituir una autoridad a la que pueda apelarse en caso de injuria, pero donde quiera que encontremos dos hombres, ya sean ambos súbditos, ya sea el uno súbdito y el otro el soberano, para los cuales no exista un juez común a quien apelar en la tierra, nos hallamos todavía en «estado

(96) *Lev.*, I parte, cap. 11: E. W. III, págs. 85-86.

(97) WATKINS: *Op. cit.*, pág. 218.

(98) *Op. cit.*, pág. 207.

(99) *Lev.*, II parte, cap. 20: E. W. III, pág. 195.

(100) WATKINS: *Op. cit.*, pág. 207.

(101) *Lev.*, II parte, cap. 24: E. W. III, pág. 235.

(102) *Lev.*, Introd.: E. W. III, pág. x.

de naturaleza», y en el caso del gobierno absoluto con un agravante, ya que mientras que en el «estado de naturaleza» uno tiene la libertad de juzgar acerca de su voluntad y ejercer su poder, ahora «cuando su propiedad es invadida por la voluntad y mandato del monarca, no tiene a quien apelar, como debe tenerse en la vida en sociedad, sino que, como si fuera degradado del estado común de las criaturas racionales, se le niega la libertad de juzgar y defender su derecho, y queda así expuesto a toda la miseria y las inconveniencias que un hombre puede temer de otro que estando en el estado incontrolable de la naturaleza está además corrompido por los halagos y armado de poder» (103).

El mismo Hobbes había ya esgrimido el principal argumento que podría encontrarse contra sus propios postulados de poder absoluto:

«Porque si podemos suponer —dice— una gran multitud de gente que consiente en la observancia de la justicia y demás leyes de la naturaleza sin un poder común que se las imponga por el miedo... entonces no habría ni tendría que haber ningún gobierno civil ni estado (Commonwealth) en absoluto, ya que habría paz sin sujeción» (104).

Hobbes, realmente, ni supo ni quiso averiguar otra posibilidad más que la solución que ya se sabía de antemano, pero las posibilidades y soluciones pueden ser múltiples y posiblemente ninguna, incluso la guerra, peor para la condición humana que la propuesta por Hobbes. «El riesgo posible de una guerra bajo una asamblea soberana —dirá Peters— es preferible al riesgo seguro de la libertad individual bajo un monarca absoluto» (105).

Sería realmente paradójico y absurdo que, por escapar de animales medianamente peligrosos, nos dispusiéramos a ser devorados por leones (106).

(103) LOCKE: *Second Treatise of Civil Government*, par. 90-91, *Works*, vol. V, págs. 390-391. Véase también *op. cit.*, par. 13: «I desire to know what kind of government that is, and how much better is than the state of nature, where one man, commanding a multitude, has the liberty to be judge in his own case, and may do to all his subjects whatever he pleases, without the least liberty to any one to question or control those who execute his pleasure?... Much better it is in the state of nature, wherein men are not bound to submit to the unjust will of another» (en *Works*, vol. V, página 345).

(104) *Lev.*, II parte, cap. 17: E. W. III, pág. 155.

(105) R. PETERS: *Op. cit.*, pág. 224.

(106) «This is to think that men are so foolish, that they take care to avoid what mischiefs may be done them by pole-cats or foxes; but are content, nay think it safety, to be devoured by lions» (LOCKE: *Op. cit.*, par. 93, pág. 392).

Como afirma Russell en sus *Political Ideals*, la «coerción a un individuo o grupo por la fuerza siempre es, en sí misma, más o menos dañina». La única justificación del gobierno es la de que de no existir no implicaría la ausencia de fuerza en las relaciones de unos hombres con otros, «sería solamente el ejercicio de la fuerza por aquellos que tuviesen fuertes instintos rapaces» (107).

Sería deseable, por ello, estudiar cuantas posibilidades fuesen posibles de reducir a un mínimo el reducto del poder instituido, si es que realmente alguna forma de poder puede ser justificada como mal menor.

Warnock considera cuatro posibles fuentes de solución de los conflictos derivados de la *Human Predicament*, con su inherente limitación de *sympathies*, a saber: 1) El conocimiento. 2) La organización pertinente. 3) La coerción, para que al menos en alguna medida se le obligue a la gente a actuar del modo deseable y se le impida actuar de modo contrario, y, por último, 4) las «buenas disposiciones», es decir, que se fomente en la gente un tipo de comportamiento voluntario tendente a conductas deseables (108).

Quizá no sería pecar de excesiva ingenuidad el aventurar un sistema posible donde una maximalización del conocimiento, la organización y una educación tendente a la estimulación de las «buenas disposiciones» supliesen el sistema coercitivo. Aunque quizá los más escrupulosos se preguntasen si el educar en un sentido determinado no es un modo no violento de coerción.

Baier, que acepta puntos importantes de la argumentación hobbesiana, considera que ha sido un error de Hobbes el haber puesto el acento en los sistemas coercitivos, cuando de hecho tenemos evidencia de que es posible la convivencia pacífica y armoniosa a la base de un sistema normativo, no punitivo, que sea aceptado no por terror, sino por consenso (109).

(107) RUSSELL: *Political Ideals*, versión cast., pág. 25.

(108) WARNOCK: *Op. cit.*, pág. 76.

(109) «However to remedy this it is not necessary, as Hobbes claimed, to impose laws on men. Customs are enough to meet the need pointed out by Hobbes» (BAIER: *The Moral Point of View*, págs. 132-133).

«Some societies do not have even a primitive legal system, but merely a set of customs which establish uniform ways of behavior and sufficient trust between its members. For every member knows that almost every other member will invariably behave in accordance with custom and not always on impulse or as his advantage dictates» (*op. cit.*, pág. 239).

III. SE PRETENDE UNA OBJETIVIDAD DE LAS NORMAS ETICAS

Como se ha indicado anteriormente, las modernas teorías de corte hobbesiano que propugnan una moral «pactada» o por «convención» tienen un sesgo que las diferencia de la teoría «convencionalista» de Hobbes, en el sentido de que mientras ellas fomentan un cierto tipo de relativismo, Hobbes no aceptaría en cambio que las normas que son fruto del pacto pudieran ser cualesquiera normas, fruto de cualquier tipo de pacto. Por el contrario, para Hobbes, la «naturaleza humana» es un objeto a investigar, con la misma fe con que un físico de su tiempo podía aventurarse a estudiar la composición del mundo físico, y las normas que se derivan del conocimiento de esta «naturaleza humana» tienen el carácter de objetividad y no arbitrariedad propios de otro tipo de normas, como las del juego, etiqueta, etc.

Hobbes «creía haber reducido de los hechos eternos de la naturaleza humana el único tipo de obligación política que sería siempre necesario y posible», como indica Macpherson (110).

Efectivamente, para Hobbes:

«Las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas. Porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, la acepción de personas y el resto jamás pueden convertirse en leyes. Porque nunca puede ser que la guerra conserve la vida y la paz la destruya» (111).

O lo que es igual, la *Human Predicament* tiene unas exigencias tan permanentes y duraderas como lo sea la propia vida del hombre sobre nuestro planeta.

Hobbes creía, por tanto, en la posibilidad de aplicar el método científico a la política y a la moral.

Su descubrimiento del teorema de Euclides, cuando contaba cuarenta años, que le había llevado a lanzar un juramento de regocijo (112), fue decisivo para el giro que había de tomar su vida intelectual, intentando a partir de entonces una aplicación del método matemático a la filosofía. De ahí su idea de que «la pericia para hacer y mantener Estados (*Commonwealths*) consiste en ciertas reglas, como las de la aritmética y la geometría, no (como las del juego del tenis) de la práctica solamente; reglas que ni los pobres

(110) MACPHERSON: *Op. cit.*, pág. 82.

(111) *Lev.*, I parte, cap. 15: E. W. III, pág. 145.

(112) AUBREY: *Brief Lives* (1696), ed. por Andrew Clark, 2 vols., The Clarendon Press, Oxford, 1898, pág. 332.

tienen el ocio, ni los que han disfrutado del ocio han tenido hasta ahora la curiosidad o el método, para alcanzarlas» (113).

Es sólo después de que los hombres llevan mucho tiempo construyendo gobiernos imperfectos y susceptibles de dar lugar al desorden cuando pueden ser descubiertos *principios de razón* (cursivas mías), mediante laboriosa meditación, que hagan sus constituciones eternas (114).

A fin de elaborar su método científico-político, elaboró Hobbes un paralelo del método utilizado por Galileo, «resolutivo-compositivo», que constaba de dos partes: la primera consistente en llegar a las proposiciones básicas más simples, y la segunda consistente en construir las más complejas a partir de las más simples.

De este modo, el paso previo consistía en observar los elementos últimos y las causas constitutivas: «Porque al igual que en un reloj, o algún mecanismo de pequeño tamaño, la materia, figura y movimiento de las ruedas no puede conocerse bien excepto cuando se separan y se observan por partes: así, para lograr una mejor investigación de los derechos de los estados y los deberes de los súbditos es necesario... que se consideren como si se hubieran disuelto» (115).

El segundo e importante paso era construir, a partir de las peculiaridades individuales, el gigantesco *Leviathan*, con lo que se cumplía la segunda parte del método «resolutivo-compositivo».

Sin embargo, como Peters ha observado con atino, en realidad, cualquiera que fuese la creencia de Hobbes al efecto, él no estaba explicando las causas de un estado ni se estaba ocupando de una tarea científico-explicativa, sino más bien ético-normativa. Hobbes «evidentemente está proponiéndose mostrar cómo un estado racional *debería* ser construido, no dando una explicación causal de los estados existentes» (116).

Por supuesto que el optimista sueño de Hobbes era demasiado bueno para ser verdad. «Fracasó en hacer lo que se proponía, que era fundar una ciencia demostrable de obligaciones políticas. Pero en tal caso, quien quiera que se proponga hacer esto está abocado al fracaso» (117). Quizá porque, como indica Kemp, los métodos científicos pueden establecer hechos, «pero se necesita algún otro procedimiento para establecer conclusiones morales y políticas» (118).

(113) *Lev.*, II parte, cap. 21, págs. 195-196.

(114) Cfr. *Lev.*, II parte, cap. 30: E. W. III, págs. 324-325.

(115) HOBBS: *Philosophical Rudiments*, E. W. II, pág. xiv.

(116) PETER: *Op. cit.*, pág. 71.

(117) WATKINS: *Op. cit.*, pág. 203.

(118) KEMP: *Op. cit.*, pág. 202.

Hobbes, sin embargo, como afirma Macpherson en la introducción al *Leviathan*, a pesar de sus fallos, logró elaborar una ciencia política que llegase al fondo de los problemas que son escabullidos por los modernos estudiosos de las ciencias sociales, presuntamente *value-free*: «A él no le asustaba (en cambio) el hacer de la 'igualdad y la justicia' los puntos centrales de su ciencia política. De tal modo que podemos encontrar en sus páginas un soplo de la realidad de las que carecen nuestros estudios» (119).

IV. NOTA FINAL

Me temo que esta exposición y crítica de la aportación de Hobbes al pensamiento político y moral no ha sido todo lo desapasionada e imparcial que hubiera sido deseable. Digamos que he pretendido con mi contribución *nivelar* las críticas, no siempre objetivas e imparciales, de que ha sido víctima Hobbes. Como Michael Oakeshott comenta, Hobbes ha sido particularmente desafortunado: todos los grandes filósofos, menos él, contaron con admiradores incondicionales dispuestos a defenderles en todos los puntos, aun en los que eran indefendibles. Se permitió el lujo de divertirse exagerando y lo que ha quedado en la memoria de los historiadores ha sido más sus extravagancias que sus numerosos momentos de buen juicio (120).

Este, por supuesto, no ha sido un intento de asumir o defender incondicionalmente *todo* Hobbes, sino simplemente de poner de manifiesto *algo* de Hobbes que considero un legado inestimable: su base *empírica* de la filosofía moral y política, su inclusión de la una en la otra y su arrogante disposición a buscar y defender una forma de vida que, en principio, busque satisfacer necesidades humanas. Hobbes erró sin duda en sus conclusiones y resultados. El *contenido* de su filosofía moral y política es, en su mayor parte, una seria amenaza a nuestra libertad, pero en su *forma*, paradójicamente, residen los gérmenes de una sociedad en la que los individuos sean todo lo libres que deseen (121), siempre que toleren la libertad de los demás. En luchar para que esto sea así, y no otra cosa, radica, a mi modo de ver, todo el sentido, objetivo y finalidad de la filosofía moral y política.

(119) MACPHERSON: Introd. al *Leviathan*, en Pelican Classics, pág. 11.

(120) OAKESHOTT: *Hobbes on Civil Association*, pág. 54.

(121) «For Hobbes, the salvation of man, the true resolution of his predicament, is neither religious nor intellectual, but emotional. Man above all things else is a creature of passion and his salvation lies, not in the denial of his character, but in its fulfilment» (OAKESHOTT: *Op. cit.*, pág. 73).

BIBLIOGRAFIA

- BAIER, K.: *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1958.
- BRAMHALL, J.: *The Catching of Leviathan*, en *Works*, tomo III, Dublín, 1676.
- BROAD, C. D.: *Five Types of Ethical Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967.
- CUMBERLAND, R.: *A Treatise of the Laws of Nature*, trad. de John Maxwell, Londres, 1727.
- GAUTHIER, D. P.: *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Londres, 1969.
- GINER, S.: *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1975 (1.ª ed. 1967).
- HARMAN, G.: *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Nueva York, 1977.
- HOBBS, Thomas: *Human Nature*, en *English Works*, ed. por Sir William Molesworth, 1839-35, vol. IV, Scientia, Aalen, 1966.
- *Leviathan*, en *op. cit.*, vol. III.
- *Rudiments*, en *op. cit.*, vol. II.
- *The Life of Thomas Hobbes of Malmesbury Writte by himself in a Latin Poem, and Now Translated into English*, Londres, 1680.
- KEMP, J.: *Ethical Naturalism*, en *New Studies in Ethics*, vol. I, ed. por W. D. Hudson, MacMillan, 1974.
- KROPOTKIN, P.: *Etika*, obra incompleta publicada póstumamente en Moscú, 1922. Versión cast.: *Etica*, Libros Dogal, Madrid, 1977.
- LOCKE, J.: *Second Treatise of Civil Government*, en *Works*, vol. V, Scientia Verlag, Aalen, 1963.
- MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics*, Routledge and Kegan Paul, Londres y Henley, 1976 (1.ª ed. 1966).
- MACKIE, J. L.: *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Middlesex, 1977.
- MACPHERSON, C. B.: *Introducción al Leviathan*, ed. por C. B. Macpherson en *Pelican Classics*, Penguin Books, Middlesex, 1972 (1.ª ed. 1968).
- *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962. Versión cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.
- MANRELL, W. H.: *Man-Made Morals: Four Philosophies that Shaped America*, Doubleday and Company Inc., Nueva York, 1966. Versión cast.: *El orden creado por el hombre*, Biblioteca de Economía, Sociología y Ciencias Políticas, Buenos Aires (Argentina), 1971.
- MINTZ, S. I.: *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1970.
- MOORE, G. E.: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1971 (1.ª ed. 1903).
- MONRO, D. H.: *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press, 1967.
- MOSTERIN, J.: *Racionalidad y acción humana*, Alianza Universidad, Madrid, 1978.
- OAKESHOTT, M.: *Hobbes on Civil Association*, Basil Blackwell, Oxford, 1975 (1.ª ed. 1937).
- PENNINGTON, D. H.: *Political Debate and Thomas Hobbes*, en *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 3, Penguin Books, Middlesex, 1968.
- PETERS, R.: *Hobbes*, Penguin Books, Middlesex, 1967 (1.ª ed. 1956).
- RUSSELL, B.: *Political Ideals*, Allen and Unwin, Londres, 1963. Versión cast.: *Ideales políticos*, Aguilar, Madrid, 1968.

- TIERNO, E.: «Introducción» a *Tomás Hobbes. Antología*, Tecnos, Madrid, 1976.
- TOUCHARD, J.: *Historie des idées politiques*, Presses Universitaires de France, París.
Versión cast.: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1977.
- WARNOCK, G. J.: *The Object of Morality*, Methue and Co., Londres, 1971.
- WATKINS, J. W. H.: *Hobbes's System of Ideas*, 2.ª ed., Londres, 1973. Versión cast.:
¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?, Doncel, Madrid, 1972.