

(>)

**LA AUTO-PRESERVACIÓN
COMO FUNDAMENTO
DE LA MORAL EN
EL *LEVIATÁN* DE
THOMAS HOBBS**

Andrés Sandoval Sarrias



DOI: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v14n1-2015004>

LA AUTO-PRESERVACIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS*

Resumen: Las moral en Hobbes pueden dividirse en tres lecturas interpretativas: la primera es llamada lectura egoísta (LE), la segunda es llamada lectura naturalista (LN) y la tercera lectura se conoce como individualista o voluntarista (LV). En este artículo voy a argumentar a favor de una cuarta lectura de la moral entendida como un acuerdo (LA). Mostraré que esta versión satisface el principio de auto-preservación que sostiene Hobbes y además aporta una respuesta a la pregunta ¿quién cuida el pacto inicial que da origen al Estado si para entonces aún no hay poder supremo y se está en el estado de naturaleza donde no es racional cumplir los pactos? Defenderé la idea de una moral operante en un estado de naturaleza atenuado que lleva al respeto del pacto inicial que funda el Estado Civil.

Palabras clave: Moral, auto-preservación, justicia, estado de naturaleza atenuado, pacto.

SELF-PRESERVATION AS A FUNDAMENT OF MORAL IN THOMAS HOBBS'S *LEVIATHAN*

Abstract: Interpretations of Hobbes's Moral may be divided into three interpretative readings: Egoistic Reading (ER), Naturalist Reading (NR), and Individualist or Voluntarist Reading (VR). In this paper, I will argue in favor of a fourth interpretation understood as an agreement (AR). I will argue that only this version satisfies Self Preservation Hobbes' principle and also brings an answer to the question: Who protects the initial covenant that gave rise to the State whether by this time there is not supreme power and it is in a state of nature when is not rational to comply with the covenants? I will support the idea of an operating moral in a state of nature attenuated that leads to the initial pact which founds the Civil State.

Keywords: Moral, Self-preservation, Justice, State of Nature Attenuate, Covenant.

Fecha de recepción: octubre 7 de 2014.

Fecha de aceptación: febrero 24 de 2015.

Forma de citar: Sandoval, A. (2015). "La auto-preservación como fundamento de la moral en el *Leviatán* de Thomas Hobbes". *Revista Filosofía UIS*. 14 (1). pp.73-94.

Andrés Sandoval Sarrias: colombiano. Filósofo, Universidad del Valle. Cursa maestría en filosofía en esta misma Universidad. Además un M.A. in Global Development and Social Justice at St. John´s University.

Correo electrónico: asandoval.s@gmail.com

* Artículo de reflexión.

LA AUTO-PRESERVACIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS

Introducción

En términos generales se conciben dos interpretaciones de la teoría moral hobbesiana. La primera señala que no es posible derivar una teoría moral en Hobbes, destacando un vacío ético en su sistema mientras no se establezca un poder supremo. La segunda señala el carácter vinculante que parece tener las leyes de naturaleza en el estado de naturaleza en tanto que se presentan como de obligatorio cumplimiento para el sujeto. Mi propuesta se circunscribe dentro de esta segunda interpretación. Por ello, voy a comenzar por hacer una exposición general de las tres lecturas que componen esta segunda postura. Estas son: la lectura egoísta (LE), la lectura naturalista (LN) y la lectura voluntarista (LA)¹. Una vez hecho este análisis, pasaré a establecer un camino que me permita construir lo que será mi propuesta de una moral hecha por acuerdo que se fundamenta en la auto-preservación de la vida. Finalmente, recogeré las conclusiones resultantes de este análisis.

Lectura egoísta²

Esta lectura sugiere que todos los postulados que parecen tener carácter moral en Hobbes están fundamentados en el propio interés de los individuos. Esta lectura parte de la creencia de que el individuo hobbesiano es radicalmente individualista y que toda acción que realiza, la realiza únicamente por el beneficio que ello le puede traer. Hampton toma una cita de Gauthier como eje de esa creencia al decir:

¹ Voy a tomar las distinciones de Harvey, M. (2009). "Hobbes's Voluntarist Theory of Morals", *Hobbes Studies*. Vol. 22 (1). Él distingue las tres corrientes de interpretación que mencioné así: lectura egoísta (ER) por sus siglas en inglés, lectura naturalista (NR) y lectura voluntarista (VR) de la cual él es defensor.

² Harvey sugiere textos como defensores de esta teoría: Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press; Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: CUP; Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press. Así como los artículos: Gauthier, D. (1979). "Thomas Hobbes: Moral Theorist". *The Journal of Philosophy*. 76. pp. 547-559; Gauthier, D. (1977). "The Social Contract as Ideology". *Philosophical Review*. Vol. 88 (10). pp. 547-559. Asocio esta lectura con la llamada "lectura tradicional". Véase Goldsmith, M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica; Nagel, T. (2004). *La posibilidad del altruismo*. México: Fondo de Cultura Económica; Nagel, T. (1959). "T. Hobbes's Concept of Obligation". *Philosophical Review*. Vol. 68. (1). pp. 68-83.

Los seres humanos individuales no sólo pueden, sino que tienen que ser entendidos separados de la sociedad. Las características fundamentales de los hombres no son los productos de su existencia social [...] el hombre es social porque es humano, no humano porque es social. En particular la autoconciencia y el lenguaje tienen que ser tomados como condiciones, no productos de la sociedad (Gauthier, 1977, p. 138. Traducción propia)³.

Gauthier no sólo quiere resaltar el individualismo presente en las relaciones políticas en Hobbes sino que propende por extender el egoísmo humano a todas sus relaciones sociales. La relación social parece ser más que su consecución natural. Por ello, Hobbes no atiende a la idea tradicional del hombre social como condición natural sino que desestima que su elemento fundamental sea la sociabilidad. Y, aunque el hombre no puede evitar relacionarse con otros individuos, el producto de dichas relaciones tiene que redundar en algún bien para sí mismo. Esa visión del ser humano como auto-interesado que caracteriza esta postura puede enfatizarse a través de pasajes como este:

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera. Trátese, en efecto, de un acto voluntario, y *el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún bien para sí mismo* (Hobbes, 1994, p. 108. Énfasis propio).

En efecto, nadie da sino con intención de hacerse un bien a sí mismo, porque la donación es voluntaria, y el objeto de los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien (124).

Si el hombre no puede actuar más que por el hecho de buscar un beneficio para sí mismo, uno podría preguntarse si es posible hablar de moral con esa premisa fundamental. Pues particularmente Hampton considera que pese a ello no parece haber contradicción en la idea de moralidad. Ella asegura que aunque la motivación humana está dada por su propio interés, no hay contradicción en darle un calificativo moral a esas acciones (Hampton, 1986). Para Hampton, quienes consideren que sólo se puede establecer la moral en relación con otros sin fijarse en el propio interés, tendrán que demostrar cómo es posible generar obligatoriedad en un mandato que va en contra de los propios intereses y deseos. Además, afirma que hasta ahora no parece haber ningún teórico que haya tenido éxito en esta tarea.

Pero aquellos que como yo sostienen que la acción moral implica realizar acciones en pro del otro, que va en contra del interés propio, tienen la carga de la prueba de mostrar cómo podemos entender la fuerza de los mandatos morales de tal manera que, aunque se dé la oposición a nuestro interés propio, sean obligatorios para nosotros. Poniéndolo de otra manera:

3 [...] *individual human beings not only can, but must, be understood apart from society. The fundamental characteristics of men are not products of their social existence....man is social because he is human, not human because he is social. In particular, self-consciousness and language must be taken as conditions, not products, of society.*

tenemos la carga de la prueba de mostrar por qué Hobbes se equivoca al creer que la moralidad nunca nos debe exigir que nos hagamos “presa” de los demás o arriesguemos la satisfacción de nuestros deseos por el bien de ellos. No está claro que exista algún teórico haya llevado a cabo exitosamente este proyecto. Nos vemos forzados, entonces, por mucho que nos disguste hacerlo, a tomar en serio el análisis de la moralidad que hace Hobbes (Hampton, 1986, p. 94. Traducción propia)⁴.

Debemos tener en cuenta dos elementos diferentes en el actuar moral. El primero es determinar la fuente de la motivación moral y el segundo es la dirección de dicha motivación. En el pasaje antes citado, Hampton dirige la atención hacia la dirección de la motivación moral. Esta tiene fundamentalmente dos direcciones: la altruista y la egoísta. Según eso, la razón fundamental por la que la teoría moral en Hobbes no puede ser desechada del todo es que no se puede probar una mayor eficacia en el actuar moral cuando las relaciones son altruistas y no egoístas. Y, aún más, no se puede probar efectivamente que una acción fue impulsada por el altruismo. De allí que tengamos que abrir un espacio para poner en discusión una forma de moral que hasta ahora se nos presenta como auto-referida, y en ese sentido egoísta, pero quizás más eficaz.

Por el lado de la motivación moral, también encontramos dos elementos propios: uno es que puede venir dado por la razón y el otro por los deseos. Nagel dice que las consideraciones que tradicionalmente se tienen para hablar de la moral presentan un componente motivacional muy estricto. Por ello, afirma que pensarse la ética excluyendo el papel que juegan los deseos en la motivación humana es todo un misterio (Nagel, 2004). En concordancia con ello, considero que el egoísmo que normalmente es asociado a la teoría de Hobbes no es un limitante ni razón suficiente para descartar una moral de su planteamiento. La razón de ello es que lo uno niega lo otro. Es decir, es posible que yo esté obligado moralmente en relación con otros, pero eso es moralmente operativo porque así lo deseo. De allí que la fuente de la motivación moral en Hobbes puede ser rastreada hasta los deseos.

⁴ *but those who, like myself, want to say that moral action does involve performing other-interested actions that are against one's self-interest have the burden of showing how we can understand the force of moral commands such that, even given their opposition to self-interest, they are authoritative for us. Or, to put in another way, we have the burden of proof of showing why Hobbes is wrong to believe that morality should never demand of us that we make ourselves "prey" to other or risk the satisfaction of our desires for their good. It is not clear that there has been any theorist who has succeeded in carrying out this project. We are thus forces, however much we might dislike doing so, to take Hobbes's analysis of morality seriously.* Todas las traducciones son mías a menos de que se señale lo contrario.

Lectura naturalista⁵

Esta postura defiende la idea de que las leyes de naturaleza que estipula Hobbes tiene un carácter de obligatoriedad que le da forma a una teoría moral. Para sostener que las leyes de naturaleza son vinculantes, los defensores de la (LN) exploran dos caminos: en uno se basan en un pasaje de Hobbes que afirma que las leyes de naturaleza son eternas e inmutables y por lo tanto son incluso anteriores a cualquier acto voluntario. Los defensores del segundo camino se fundamentan en un pasaje en el que Hobbes afirma que las leyes de naturaleza no son más que conclusiones que saca la razón y que se les puede llamar ley dado que provienen de Dios, autor de la naturaleza humana y a quién debemos obediencia pues es el soberano supremo que estimula y castiga según mi comportamiento (Hobbes, 1994). Así, por el primer camino le da criterio de validez moral a las leyes de naturaleza, dándoles un carácter universal y, por el segundo, le atribuyen un carácter de obligatoriedad.

Según Warrender, el castigo o el premio del que me pueda hacer acreedor al obedecer o desobedecer las leyes divinas es lo que imprime el carácter de obligatoriedad a las leyes de naturaleza. Así, “lo que fundamenta la obligación es, entonces, el hecho de [que las leyes de naturaleza] son mandatos de Dios; pero los mandatos de Dios obligan sólo de manera condicionada, y una de las condiciones es que el individuo pueda ser capaz de tener un motivo suficiente para cumplir su deber” (Warrender, 1957, pp. 212-213). Ese motivo viene dado por el temor de Dios y por el deseo de conservación de la vida.

Según Taylor, la doctrina moral de Hobbes no tiene conexión con el egoísmo psicológico y por el contrario es más cercana a Kant. Esto, afirmando que las leyes de naturaleza no son mandatos prudenciales sino postulados racionales que son equiparables a los juicios morales que Kant deriva y considera racionales (Taylor, 1938). Comparten también el carácter universal, pues dado que Hobbes no concibe las leyes de naturaleza como postulados para individuos particulares sino para todos los hombres, se puede afirmar que brinda elementos que “encajan” de alguna manera con la ética kantiana.

Si seguimos firmemente los postulados de (LN), sostiene Raphael llegamos a la conclusión de que el carácter universal y eterno de los mandatos generados por las leyes de naturaleza están presentes incluso antes de la fundación del Estado, lo que equivale a decir que hay una obligación moral en estado de naturaleza aunque ésta se encuentre aún ineficaz por la falta de seguridad (Raphael, 1977). En la misma línea, podríamos decir que sólo hasta que se establezca el poder

⁵ Véase: Taylor, A. (1938). “The Ethical Doctrine of Hobbes”. *Philosophy*. 13. pp. 406-424; Warrender, W. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press; Gert, B. (1988). “The Law of Nature as the Moral Law”. *Hobbes Studies*. (1). pp. 26-44.

supremo se puede hablar de una obligación moral que trascienda el deseo y lleve a la acción.

Una aproximación contemporánea en esta área se dio a partir de la publicación en el 2009 del libro *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes* por Sharon Lloyd, quien intenta presentar una nueva reinterpretación de la obligación derivada de las leyes de naturaleza en lo que llama la "reciprocidad", que parece generar obligación moral cuando una de las partes ha cumplido. Según ella, leyes de naturaleza como la justicia que me pide cumplir los pactos parten de un principio de reciprocidad que es en últimas lo que genera obligación moral.

Es interesante notar que aunque en el sistema de Hobbes las obligaciones surgen solamente a través de empresas voluntarias, nosotros sí tenemos un deber natural de emprender algunas obligaciones. Estamos obligados (por reciprocidad) a emprender aquellas obligaciones que exigimos a otros emprender, o tenemos la culpa de no emprenderlas. En particular, la Ley de Naturaleza nos exige emprender la obligación política, porque nuestra insistencia en que otros deberían hacerlo con miras a nuestra propia seguridad y agencia requiere que nosotros nos sometamos de esa manera también (Lloyd, 2009, p. 51. Traducción propia)⁶.

El deber por reciprocidad que sostiene Lloyd se basa en argumentos como el referido al "necio", donde Hobbes dice que es insensato incumplir cuando la contraparte ha cumplido sólo porque ello me podría acarrear bienestar momentáneo. Lo que muchos le acusan a Lloyd es que hace una interpretación muy caritativa de los postulados de Hobbes y que más que intentar abogar a la reciprocidad como un criterio de obligación moral, lo que Hobbes quiere con las leyes de naturaleza es postular principios de razón⁷. Sin embargo, aunque Lloyd esté derivando obligación moral de las leyes de naturaleza y por ello se le ubique en (LN), considero que su teoría encaja mejor en la lectura individualista

⁶ *It is interesting to note that although in Hobbes's system obligations arise only through voluntary undertakings, we do have a natural duty to undertake some obligations. We are duty bound (by reciprocity) to undertake those obligations that we require others to undertake, or fault for not undertaking. In particular, the Law of Nature requires us to undertake political obligation, because our insistence that others should do so for the sake of our own safety and agency requires that we so submit as well.*

⁷ Un principio de razón es para Lloyd un elemento moral que no necesita justificación y el cual obedecemos porque nuestra naturaleza así nos lo exige. Es decir, Lloyd considera que hay acciones a las que naturalmente sentimos aversión como por ejemplo la crueldad. Véase al respecto la discusión de Lloyd con sus críticos: Martinich, A.P. (2010). "Reason and Reciprocity in Hobbes's Political Philosophy: On Sharon Lloyd's: *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*". *Hobbes Studies*. 23. pp.158-169. Rosamond, R. (2010). "Taking Hobbes at His Word: Comments on *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*". *Hobbes studies*. 23. pp.170-179. Lloyd, S.A. (2010). "The moral philosophy of Thomas Hobbes: A Reply to Critics". *Hobbes studies*. 23. pp. 180-187.

o también conocida como lectura voluntarista pues la premisa que sostiene su argumento tiene a la base el carácter voluntario de la acción.

En definitiva, (LN) tiene como punto central de discusión el nivel vinculante —eficaz— de las leyes de naturaleza. Este vínculo tiene que ver con la forma en que operan las leyes en el Estado civil cuando se han brindado las garantías y se espera que el individuo las obedezca como preceptos que la razón le ofrece para su bienestar. Mi desacuerdo principal con esta teoría es el hecho de que, según Warrender, el fundamento de esta moral descansa en el hecho de que las leyes de naturaleza son mandatos divinos, lo cual considero poco audaz puesto que no parece un criterio muy sólido al depender de una creencia y lo que se está buscando es un fundamento más firme. Además, veo que para los representantes de esta teoría (quizás exceptuando un poco a Lloyd), la moral sólo alcanza su eficacia en el Estado civil.

Lectura individualista⁸

La lectura individualista y la lectura voluntarista, aunque no son iguales en algunos puntos particulares, tienen en su fundamento los mismos principios y es por ello que quiero agruparlas en una sola. Según esta corriente de interpretación, si se considera que hay obligaciones morales en Hobbes, ésta sólo puede ser producto de una acción voluntaria del individuo. Por ejemplo, sólo porque el contrato social es de carácter voluntario es que de él emerge una obligación para los implicados. Aunque esta postura no está lejos de los postulados de (LN), difiere de ellos en el foco de obligatoriedad que ellos ofrecen, puesto que los defensores de (LV) sostienen que sólo el acuerdo voluntario de las partes es lo que fundamenta la obligación moral y no las leyes de naturaleza dadas por Dios.

La posibilidad de una moral desde (LV) va a radicar más bien en un artificio de orden voluntario. Esto quiere decir que la obligatoriedad va a estar dada más por el acuerdo al que se llega cuando se renuncia al derecho natural. Dado que son las pasiones las que gobiernan al hombre no se puede esperar que la razón dictamine juicios morales si no están en función de ellas y como la prudencia juega un papel determinante en la generación de obligación, entonces la moral, al igual que el Estado, está fundada en el acuerdo voluntario de los interesados: sólo ese acuerdo voluntario es lo que puede ser llamado propiamente obligación moral.

⁸ Algunos textos asociados a esta corriente y sugeridos por Harvey son: Raphael, D. (1977). *Hobbes: Morals and Politics*. London: George Allen & Unwin. Rogers, G.A.J. and Ryan, A. (1988). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press. Strauss, L. (1953). *Right and History*. Chicago: Chicago University Press. Strauss, L. (2006). *La filosofía de política de Hobbes. Su fundamento y Génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Además, la aceptación del acuerdo nos lleva nuevamente a los deseos. Es decir, nos lleva nuevamente a la pregunta de por qué acepto los acuerdos que estipulo. Si la razón no es el deseo de cumplir las leyes de naturaleza, entonces debe derivarse del beneficio que calculo por cumplir o del miedo que proviene el no pertenecer a un acuerdo en un escenario hostil como el estado de naturaleza.

Pero, según Strauss, las leyes de naturaleza pueden ser reducidas al miedo. En su entendimiento del hombre hobbesiano, él le da prioridad a pasiones como el miedo pues considera que en Hobbes las pasiones son más fuertes que la razón. “El hombre desea espontáneamente y al infinito” (Strauss, 2006, p.31), resalta Strauss arguyendo a las diferencias que tienen los hombres con los animales. El hombre tiene la razón al servicio de las pasiones y eso lleva a que elementos como la vanidad y el miedo a la muerte estén arraigados en su naturaleza. El hombre es un ser individualista, puesto que la vanidad no le permite pensar más que en su bienestar y su miedo a la muerte violenta no le permite confiar en otros.

La posición respecto de la moral estará enmarcada entonces en el ámbito de los deseos. En efecto: “dado que Hobbes reduce el apetito natural del hombre a la vanidad, no puede ser sino el miedo a una muerte violenta —no el miedo a una muerte dolorosa, ni tampoco el afán de auto-conservación— el principio de moralidad” (42). El hombre es auto interesado y ese egoísmo es producto de sus pasiones, por lo tanto, si se quiere estipular algún fundamento de la moral en Hobbes, éste debe ser rastreado hasta las pasiones. Y si se quiere establecer algún tipo de obligación, ésta tiene que partir del deseo voluntario del individuo, voluntariedad que más bien es el temor a ser castigado por incumplir. El miedo, por lo tanto, no parece quitarle el carácter de voluntariedad a las acciones.

Por su parte Watkins señala que la derivación de obligación moral a partir de las leyes de naturaleza es un error, dado que el carácter condicionado le quita su validez. En efecto, si Hobbes hubiese planteado las leyes de naturaleza sin el condicional, bien podría decirse que es un mandato moral, pero lo que muestra sus postulados —según Watkins— son imperativos hipotéticos que sugieren medios para un fin que es la propia conservación y dado que este es un fin egoísta, no pueden ser reconocidos como morales (Watkins, 1972).

Sin embargo, quiero hacer dos observaciones que me surgen al respecto de (LV): la primera con relación a los imperativos y la segunda referida al temor. Si las leyes de naturaleza no son morales porque prescriben medios para un fin, cabe preguntarse ¿es el fin (la propia conservación) un elemento de orden moral? Más allá de eso, la crítica al orden condicional de las leyes de naturaleza que aparentemente le quita sustento moral puede ser objetada si logramos encontrar un postulado que cumpla con el estándar Kantiano (que es lo que está de fondo en la discusión) de los imperativos categóricos. Si planteamos un juicio de la manera “que cada uno cuide su vida bajo todos los medios que sugiera la razón”,

en primer lugar todos consideraríamos que un postulado de ese tipo puede ser establecido para todos los seres racionales, dado que es un fin natural buscar la conservación de la vida y nadie estaría de acuerdo, en la práctica, con limitar su actuar cuando de conservar la vida se trata. Si todos estamos de acuerdo en ello y el juicio busca un bien universalizable ¿por qué no puede ser moral?

Por otro lado, atendiendo al señalamiento de Strauss que basa la moral en las pasiones, particularmente en el miedo, se puede objetar que aunque esto es más sostenible en el estado de naturaleza donde se puede arrancar obligatoriedad basada en el temor (Hobbes, 1994), ese temor tiende a desaparecer cuando se establece el pacto por seguridad. Ciertamente no se pierde el temor al castigo del soberano, pero éste ya no es la razón fundamental para elementos como la obediencia. Es decir, no concuerdo con que la base de la moral sea el miedo, pues éste se da en razón de una pretensión mayor, a saber, la propia conservación. En otras palabras, el miedo, como otras pasiones, son los medios que provee la naturaleza para conservar la vida. Y las leyes de naturaleza, de igual forma, son los medios que provee la razón, que a su vez proveyó la naturaleza, para preservar la vida. Los medios son distintos pero tienen un mismo origen (la naturaleza) y un mismo fin (la propia conservación).

Otro punto de vista sobre la voluntariedad en la moral hobbesiana proviene de Sharon Lloyd. Aunque en principio comulga con la corriente naturalista, pues considera que la moralidad viene dada por las leyes de naturaleza, se separa de ellos al buscar un nuevo fundamento para la obligación. Así, ella considera que las leyes de naturaleza son deberes que se nos imponen por naturaleza; pero, ello no está sujeto a algún tipo de obligación que sea eficaz. Las leyes de naturaleza están en todo individuo capaz de razonar independientemente de que siquiera se les reconozca como tales. En ese sentido, dice Lloyd hay deberes que no dependen de ningún acuerdo sino que son principios de razón. Un ejemplo de ello es abstenemos de la crueldad aunque no haya una obligación impuesta externamente (Lloyd, 2009).

En contraste, cuando aceptamos voluntariamente participar en alguna forma de acuerdo, pactos o promesas, la obligación es adquirida por la voluntad. Es decir, si voluntariamente acepto los términos y dándose las circunstancias, implícitamente acepto la obligación que de ello sobreviene. En suma, si los acuerdos son hechos de manera voluntaria, y si se dan las condiciones favorables, el pactante acepta implícitamente que de ese acuerdo surge también una obligación moral que no es producto del miedo a las retaliaciones sino al deseo de no recaer en injusticia:

En el sistema de Hobbes, las obligaciones están moralmente suscritas por el deber natural “de que los hombres cumplan los pactos realizados” (tercera Ley de Naturaleza). Y la tercera Ley de naturaleza es ella misma suscrita por la reciprocidad, pues nuestra disponibilidad a culpar a otros por incumplir

sus promesas válidas, nos obliga a reconocer el deber de no incumplir las nuestras (49-50. Traducción propia)⁹.

Como señalé anteriormente, el principio de obligación moral que Lloyd señala se deriva de la reciprocidad producto de la aceptación voluntaria de un pacto con la promesa de cumplimiento.

Habiendo planteado los escenarios en los que se puede hablar de moral y señalando las lecturas más comunes que encontramos al respecto quedan todavía las preguntas: ¿puede encontrarse alguna síntesis entre estos planteamientos? ¿Pueden servir para hablar de moral y obligación moral en el estado de naturaleza? En el siguiente apartado iniciaré la segunda parte central de mi texto en la que voy a plantear mi postura sobre la moral en el estado de naturaleza, operativa frente al pacto y cuyo fundamento es la auto-preservación de la vida.

La justicia, tercera ley de naturaleza

Como ya he resaltado, el camino para hablar de moral en el sistema hobbesiano está dado por las leyes de naturaleza. En concordancia con ello, mi exploración se va a ocupar de las leyes de naturaleza, en particular de la tercera ley. Según esta ley, lo justo es cumplir con los pactos y dado que la justicia es una categoría moral, si logro mostrar que hay justicia en el estado de naturaleza, es posible deducir de allí que también hay moral en el mismo. En el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes asienta la proposición de la imposibilidad de justicia en el estado de naturaleza al decir:

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia, e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu (Hobbes, 1994, p. 104).

Luego, en el capítulo XV, cuando habla de la tercera ley de naturaleza referida al cumplimiento de los pactos que se han celebrado, estipula que ésta es el fundamento último de la justicia:

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es

⁹ *In Hobbes's system, obligations are morally underwritten by the natural duty "that men perform their covenants made" (the third Law of Nature). And the third Law of Nature is itself underwritten by reciprocity, for our readiness to fault others for renegeing on their valid promises requires us to acknowledge the duty not to renege on our own.*

injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino esta: el incumplimiento de un pacto (118).

Así queda claro que dado que la justicia es cumplir con los pactos, y los pactos sólo tienen validez cuando se tiene un guardián para el mismo, entonces no puede haber justicia hasta que no se haya fundado el Estado. Además, como la observancia de un pacto es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer algo que sea susceptible de destruir nuestra vida, entonces es una ley de naturaleza (Hobbes, 1994). Esta ley de naturaleza es, como todas las otras, una virtud moral (Hobbes, 1994), de donde se sigue que en caso de mostrar que alguna ley de naturaleza es eficaz en el estado de naturaleza, también podemos decir por ello que hay virtudes morales eficaces en dicho estado.

Ahora bien, a pesar del limitado altruismo que se tiene en el estado de naturaleza, Hobbes nunca niega la posibilidad de las alianzas por la supervivencia, pues el hombre necesita de los otros para alcanzar mayor seguridad y mayor cooperación. Además, puede existir la posibilidad de que me vea obligado a pactar por miedo a la muerte violenta (Hobbes, 1994). La cuestión es que si lo injusto corresponde al incumplimiento de los pactos establecidos, siendo la justicia su cumplimiento, y aceptando la posibilidad de asociación o acuerdos en el estado de naturaleza para salir de ella, ¿cómo debemos llamar al cumplimiento de los convenios cooperativos que se establecen en el estado natural y que según Hobbes son legítimos?

Respecto a los pactos que se hacen por miedo, Hobbes dice que “todo lo que yo puedo hacer legalmente sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no lo puedo quebrantar” (114). Y en otro apartado dice “resulta, así, manifiesto que no sólo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en codicia, en ambición, en deseo o en otros apetitos con respecto a las cosas propuestas, sino también en aquellas que inician por aversión o en el temor a las consecuencias que suceden de la omisión” (48). Si me veo obligado a pactar en el estado de naturaleza por temor a la muerte, el deber derivado de ese pacto genera obligatoriedad puesto que aunque no haya un poder que me obligue a cumplir lo pactado, hay un principio anterior a ello que exige la propia conservación de la vida y esto es, a mi juicio, el fundamento de toda obligación política y moral.

Estos pasajes muestran una obligación comprometedora. En efecto, aquí aparece claramente que el objeto de estipulación del pacto es la propia conservación de la vida, así que ello no sólo obliga *in fuero interno* sino que obliga también *in fuero externo* ya que es la vida misma la que está en riesgo. Con ello quiero mostrar que no es la concordancia con las leyes lo que hace vinculante los pactos en el estado de naturaleza sino su carácter vital, es decir, las implicaciones que el incumplimiento tenga para mi vida. Este carácter vital (la auto-preservación)

obliga *in fuero interno* a desear los medios para la paz y en *fuero externo* a realizar o no la acción según convenga para la conservación de la vida.

Estado de naturaleza atenuado

Anteriormente he citado varios pasajes que parecen ser contundentes al afirmar que no hay tal como justicia o elementos morales en el estado de naturaleza. Sin embargo, a la par de éstos, parece haber otros que sugieren lo contrario, habiendo citado los dos anteriores, quiero dirigir mi mirada ahora al argumento del necio. Basado en este pasaje, Kavka sugiere una subdivisión entre el estado de naturaleza en un momento *fuerte*, donde no es racional cumplir con los pactos y donde la violencia y la artimaña son virtudes cardinales, y un estado de naturaleza *tenue*, donde los hombres acuerdan que la mejor salida de ese estado precario es la institución de un poder supremo que los mantenga a todos a raya. Es en este momento donde podemos decir que antes de establecer el Estado es obligación moral de los súbditos cumplir los pactos que allí se estipulen.

Para ser más precisos, podemos decir que dos o más partes están en un estado de naturaleza “no-alterado” (la una con respecto a la otra), si no hay un poder común sobre ellos y si no tienen esperanzas, planes y expectativas de establecer uno [...] tales partes están en un estado de naturaleza “atenuado” si, a pesar de carecer en el momento de un poder común, ellos esperan, planean y tienen la expectativa de establecer uno en el futuro (Kavka, 1986, p. 352).

Más en detalle, Kavka está planteando la posibilidad de establecer una división en el estado de naturaleza fuerte: donde la cooperación es imposible y no hay ninguna garantía para la paz y debo hacer uso de todo tipo de maquinaciones para asegurar mi subsistencia y donde cumplir una promesa sólo representa mi ruina. Pero, si esto persistiera, la humanidad perecería en una guerra interminable. Por ello, el hombre hace un cálculo racional para su bienestar y se da cuenta de que persistir en la guerra sólo conducirá a una muerte pronta y brutal. Cuando el hombre razona así, comienza a entrar en el segundo momento del estado de naturaleza: aquél que Kavka llama “atenuado” donde se comienza a establecer alianzas con los otros que finalmente llevarán a pactar para entrar en la civilidad.

De entrada surge una pregunta que es necesario contestar ¿si en ese estado de naturaleza atenuado es posible la cooperación, para qué establecer un Estado civil? La respuesta es sencilla: porque se necesita una garantía a largo plazo y este tipo de cooperaciones no la ofrece. Si bien es posible establecer alianzas temporales, ello no sugiere que en dicho estado haya seguridad y que por lo tanto haya camino para el progreso industrial. Es necesario que haya un poder superior que atemorice para que no sólo cesen las guerras físicas sino que se aleje todo clima de guerra. Además, cualquier sospecha de incumplimiento de una promesa

en el estado de naturaleza atenuado es razón para encrudecer la guerra, pues en el estado natural se puede faltar a la palabra “pero en un estado civil donde existe un poder apto para constreñir a los que, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor [al incumplimiento] ya no es razonable” (Hobbes, 1994, p. 112). Así, las promesas establecidas en el estado de naturaleza no garantizan el orden aunque sí pueden obligar moralmente.

Argumento del necio

Acerca del cumplimiento de los pactos en el estado de naturaleza la sugerencia es evidente: si se cumple sin tener garantía del cumplimiento de la contraparte el resultado es la ruina. Hobbes lo dice explícitamente:

Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, 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 (Hobbes, 1994, p. 118).

Podría decirse que es en pasajes como éste en los que el necio basa su razonamiento. Dado que no hay garantía de cumplimiento y lo más importante es mi vida, yo puedo racionalmente pactar con beneficio a mi favor y después no cumplir con la parte que me correspondía sin cometer injusticia ni delito. La discusión con el necio tiende a complicar un poco más el asunto, pero es desde allí donde también se puede mirar los alcances morales de la discusión. Según el necio, es válido violar los pactos, pues ello no implica injusticia:

Los necios tienen una convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra razón cuando conduce a un beneficio propio (119).

Esto parece estar en concordancia con lo que ha venido diciendo Hobbes a lo largo de su argumentación. Sin embargo, sorprende que inmediatamente refute el argumento para decir que no es racional incumplir los pactos que se establecen:

Primero, que si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, puede cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable y juiciosamente el acto. En segundo lugar, que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por la falta de poder común que los mantenga a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza y destreza le proteja suficientemente contra la destrucción sin acudir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considera razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error (120-121).

¿Sugiere esto que es moralmente correcto cumplir los pactos establecidos por cooperación y seguridad en el estado de naturaleza? Dado el análisis que estoy haciendo considero que sí. El hecho de ser irracional el incumplir los pactos que se establecen —puesto que ponen en juego la conservación de la vida— no deja otro camino que aceptar que es justo cumplir con dichos pactos como lo sugería la primera definición de justicia. Y ello, como dije, equivale a decir que existe una moralidad en el estado de naturaleza. Lo justo es racional y también es moral, lo racional suele ser cumplir los pactos, por tanto es justo y es moral cumplir los pactos en el estado natural para la preservación de la vida.

En la argumentación contra el necio, Hobbes dice que no existen promesas mutuas cuando no existe seguridad de cumplimiento por las dos partes siendo el soberano la garantía para ello y que por tanto dichas promesas no pueden ser consideradas como pactos; pero, declara acto seguido que quien quebranta el pacto no será aceptado en ninguna sociedad a no ser por ignorancia de los implicados y aun así, fundamentar la propia vida en la ignorancia de los otros es un juego por principio irracional. Gauthier señala:

Hobbes supone que el máximo bien desde el punto de vista de cualquier persona es su propia supervivencia [...] la supervivencia individual nos proporciona una norma para nuestros afectos y preferencias, de modo tal que todo aquel que busque su propia destrucción es un ser irracional (1994, p. 79).

Lo racional es tanto cumplir con los pactos como buscar la preservación de la vida. Si aceptamos que no estamos frente a un pacto en el estado de naturaleza ¿tiene un valor menor el hecho de ser considerado una promesa? Sin tener que sopesar la fuerza que cada término tenga, puedo considerar que ya sea que se trate de una promesa o un pacto, es moralmente correcto cumplir una vez la contraparte ha cumplido. Este deber se deriva de un deseo de supervivencia que está representado en no tener garantía para sobrevivir al estar alejado de la cooperación.

Ahora, es útil recurrir a la herramienta de la teoría de los juegos para mostrar cómo el cálculo prudencial me lleva a cumplir los pactos o promesas que se derivan de la cooperación previa al Estado. Aunque normalmente el dilema del prisionero es utilizado para mostrar la obligación derivada del cálculo racional, éste suele ser criticado por algunos a razón de sugerir que sólo es posible que se den los individuos calculadores donde hay individuos kantianos de los cuales aprovecharse, en definitiva, que los individuos auto-interesados son posibles sólo porque existen individuos altruistas (kantianos)(Rosas, 2011).

Teoría de juegos¹⁰

El dilema del prisionero parte de establecer la posición de dos delincuentes que han participado juntos de una fechoría y que al ser atrapados y encarcelados por separado como sospechosos, son puestos a prueba mediante una engañosa negociación. El agente encargado del caso le hace a cada malhechor por separado la siguiente propuesta: si su compañero lo delata usted tendrá una pena de 10 años. Si delata a su compañero, saldrá en libertad condicional, mientras que su compañero pagará 10 años. Si se delatan mutuamente recibirán una pena de 5 años y si no se delatan, por ser solamente sospechosos, tendrán una pena mínima de 1 año de cárcel. Cada uno razona a su modo y por supuesto cada uno quiere salir en libertad y evitar que el otro le delate y termine pagando el solo la pena máxima de 10 años. Es decir, cada uno razona que la mejor forma de salir libre es delatando al otro y al hacerlo el uno contra el otro, terminan cada uno pagando 5 años de cárcel cuando pudo haber sido 1 en el mejor caso.

Ahora, agreguemos al mismo problema una variable más: supongamos que además de razonar en torno a la idea de salir libres, los sospechosos razonan a cerca de lo que puede sucederles si delatan a su compañero. Es posible que al delatarlo, el otro responda de la misma manera y terminen por ir a la cárcel los dos y además es posible que el otro, en cualquier caso que la negociación implique ventajas para mí, quiera al final vengarse de mi traición y mi vida pueda

¹⁰ Para este apartado me valgo de la exposición muy puntual que hace Maximiliano Martínez en su artículo "*Hobbes y la Moral Egoísta en el Estado de Naturaleza*", publicado en *Ideas y Valores*, número 136. pp.12-15.

ser puesta en riesgo. En una situación así, dado que cada uno tiene miedo a las represalias que el otro pueda tomar, ambos optan por no delatarse acertando así al mejor punto de la situación, a saber, pagan sólo un año de cárcel, no se hacen a un enemigo y siguen teniendo un compañero para futuras fechorías (Martínez, 2008).

Una teoría de los juegos como esta sirve para poner en relieve lo que vengo diciendo sobre el estado de naturaleza dividido. El primer caso puede ser comparado con el estado de naturaleza fuerte donde lo importante es buscar mi propio beneficio a cualquier costo y donde no se tiene en cuenta más que el máximo beneficio. En un estado así, como bien lo muestra el juego, la mejor de las opciones para mí puede terminar siendo una no tan buena y el cálculo racional falla. Si el hombre persistiera sólo en su bienestar en el estado de naturaleza, seguramente nunca saldría de él, pero Hobbes afirma que el hombre se inclina hacia el pacto por un cálculo racional y acertado. Éste se da en el segundo momento. El individuo del segundo caso tuvo más perspicacia y no sólo pensó en el bien momentáneo que el delatar a su compañero le podía dar, sino que sacrificó un poco para poder obtener beneficio a largo plazo. Esto sería representativo del estado de naturaleza atenuado donde es correcto respetar los pactos. Para el caso del juego, se podría decir que hubo un pacto tácito de no delatarse que permitió que ambos gozaran del mejor beneficio y que cada uno se obligara a sacrificar un poco para obtener un bienestar mayor a futuro.

Aquí salta a la vista una deducción interesante: si no tenía ningún agente externo que me obligara a actuar en una u otra dirección y el resultado arrojado por el dilema redundaba en un sacrificio temporal ¿sugiere esto que algunas veces las leyes de naturaleza que obligan *in fuero interno* llevan a una obligación *in fuero externo*? El dilema así resuelto parece mostrar que aunque la obligación dependía de la voluntad, cuando va acompañada de un cálculo racional futuro, obliga, si ello reduce el peligro para la propia vida. Por lo tanto, existen momentos donde las leyes de naturaleza que obligan *in fuero interno* llevan a obligaciones *in fuero externo*, cuando ello está acompañado de un cálculo racional y evitan poner en peligro la vida.

Moral por acuerdo¹¹

Hasta aquí considero que se puede sostener la idea de que existe obligación moral en el estado de naturaleza pues la conservación de la vida aparece como un elemento vinculante en los acuerdos realizados entre los hombres. Ahora quiero volver a la pregunta con la que inicié el texto, a saber, ¿quién cuida el pacto inicial que da origen al Estado si para entonces no hay un poder supremo que haga de

¹¹ El término Moral por Acuerdo lo tomo del texto de Gauthier (1994) que lleva el mismo nombre.

guardián del pacto y es irracional cumplir con los pactos? Considero que he dado elementos para llegar a una aproximación de respuesta a esa pregunta.

He planteado con Kavka la posibilidad de subdividir el estado de naturaleza en un momento fuerte donde reinan las pasiones humanas, la artimaña y la desconfianza van acompañadas de esporádicos actos de violencia que siembran el miedo en las personas y quien haga fama de altruista seguramente terminará presa de algún tipo de violencia. Y otro estado, llamado atenuado, donde el hombre, hastiado de vivir en la zozobra que con el pasar del tiempo le ha mostrado que ese no es el camino que debe seguir si quiere preservar la vida, comienza a acercarse al diálogo con otro y empieza a contemplar la idea de establecer un poder común que les brinde garantías de seguridad para sí mismo y para sus negocios. Como la mayoría está en la misma situación que él, y sabemos que la naturaleza los ha hecho iguales en la capacidad de razonar, es de esperarse que quien así actúa vaya a encontrar reciprocidad y se podrá plantear la idea de un soberano que garantice el orden y la seguridad.

Allí donde se agolpan suficientes individuos que sin perder la desconfianza se van dejando llevar por la esperanza de salir de su estado precario, seguramente se entenderá que las formas de violencia deben ser reemplazadas por mecanismos de diálogo y la elección democrática que pretende recoger el fuero de voluntades bajo la bandera de un soberano parece ser inminente. Cuando eso sucede nos preguntamos por el guardián de ese pacto que allí se establece y que necesita de uno que lo cuide para que no sea usurpado. A ello digo que la colectividad reunida para establecer un pacto no tiene más que la garantía que ofrece la presión social que ya no representa unas pocas personas en un convenio sino el acuerdo tácito general de querer salir del estado natural. En un estado de naturaleza atenuado lo que sucede es que quien quiera hacer fama de violento será castigo por el colectivo, algo similar a lo que le sucedería a quienes votaran en contra de la elección de un soberano como supremo cuando la mayoría ha aceptado que así sea: o aceptan el poder que sobreviene o son desterrados con consecuencias mortales para su vida.

El pacto inicial entonces es cuidado a través de una moral por acuerdo que se hace operativa en el estado de naturaleza atenuado. En efecto, es en ese justo momento anterior al pacto que el hombre calcula que la mejor forma de cumplir su fin (la propia conservación) es respetando el pacto que se está por celebrar y al que además debe entregar todas las herramientas que le permitan al soberano tener todo el poder. Este tipo de moralidad se da en un acuerdo entre aquellos hombres en el estado de naturaleza que saben que una vez que voten a favor de la creación de un soberano tienen la obligación de entregar las herramientas a esta persona que le permitan ejercer su función; cualquier negación de obligación será castigada por el colectivo con el que compartió el acuerdo primero. La obligación, entonces, emerge con el acuerdo y el guardián del pacto inicial es cada individuo

que votó por la elección del soberano y su trabajo consistirá en velar por fortalecer, tanto como se pueda, ese poder y una vez conformado totalmente, compartir la obediencia propia de los súbditos.

¿Hasta qué punto esto puede ser considerado moral este tipo de acuerdos para sostener un pacto? ¿Qué tipo de moral es ésta? Sin lugar a dudas el principio de moralidad debe tener a su base el interés propio del individuo, dado que no hay en su naturaleza otras herramientas más operativas que las que involucran su bienestar y sus deseos. Es moral puesto que el incumplimiento de estos acuerdos en el estado de naturaleza acarrearán injusticia como lo he mostrado anteriormente. Obliga porque está en juego la propia vida y lo hace operativamente porque hay un colectivo antes del pacto y un soberano después de él. Sin embargo, caracterizar este tipo de moral quizás no sea fácil de lograr dadas las antagónicas formas de moral que conocemos y la combinación de ellas que parece tener la moral en Hobbes, intentaré señalar sus rasgos distintivos.

Podemos decir que es *racional*. En efecto, parte del cálculo racional del hombre que es lo que sugiere los mecanismos para el cumplimiento moral de los pactos. Es *universal* pues es racional y tiene a su base el deseo de conservar la vida, lo cual es válido para cualquier persona. Es también una moral *por acuerdo*: dado que es posible actuar irracionalmente y teniendo en cuenta que elementos como la vanagloria pueden hacer que ponga en peligro mi vida por buscar ser exaltado frente a los demás, el acuerdo establecido con los otros devela la necesidad de cumplir cuando se pacta no sólo por la vida sino por el cuidado de la reputación y la imagen. Es *consecuencialista* pues se preocupa por el resultado de su acción: siempre está interesado en el resultado de su acción, así que es compatible, por ejemplo, que un individuo actúe recurrentemente de forma altruista, deseando hacerlo y ponga los deseos de otros por encima de los suyos, si con ello puede ver un beneficio a corto o largo plazo; ese beneficio puede redundar en recibir bienes, servicios, pero también simplemente exaltación y admiración.

Si quisiéramos caracterizar este tipo de moral dentro de las que nos son más familiares tendríamos que ubicarla más cerca del utilitarismo que quizás de otras como las del kantismo. Por supuesto, a pesar de compartir rasgos universales y racionales con la teoría de Kant, difiere inmensamente respecto del tema de los deseos. Como dije anteriormente, cualquier lectura de la teoría moral en Hobbes debe pasar por los deseos como motivación del hombre y en ello nunca se pondrá de acuerdo con los postulados de Kant. Se asemeja más al utilitarismo, porque tiene como motivación sus deseos y hace todas las acciones pensando en el beneficio propio.

Conclusiones

Encontramos que, partiendo de la hipótesis de un estado de naturaleza donde el hombre vive en una situación de guerra y recibiendo de la naturaleza unas leyes morales que le resulta imposible cumplir por falta de garantías, los individuos se organizan para la vida mediante el establecimiento de un pacto que funda un Estado civil con un soberano a la cabeza donde las leyes de naturaleza hacen un tránsito para convertirse en leyes civiles que obligan al cumplimiento, llegamos a establecer que se hace necesario actuar moralmente, de manera temporal, antes de la fundación del Estado. Y, una de las características de esa moral es que es temporal, se hace eficaz porque involucra la vida y en ese sentido, la auto-preservación se constituye en su fundamento.

Se puede concluir que respecto a la moralidad en Hobbes que no hay ninguna contradicción entre la moral y un individuo que es auto-interesado. Nada nos ha demostrado que es posible la acción moral apartada de los deseos humanos. En mi exposición he defendido que, aunque egoísta, el individuo hobbesiano reconoce la obligación voluntaria de cumplir cuando está en juego su vida y de esta manera puede convertirse en un guardián moral prudente del pacto que celebran los hombres para salir del estado de naturaleza.

Sin embargo, el hecho de que el individuo en un estado de naturaleza no alterado o atenuado pueda operar como agente moral no es garantía para el ordenamiento político: de ser así no sería necesario pactar sino mantener el clima de estabilidad y abandonar la violencia y la artimaña. Pero, aunque el ser humano puede entrar en el rol de evitar la violencia, sólo lo puede hacer temporalmente y mientras se erige un soberano, puesto que su naturaleza no le permite vivir en el constante de su vida bajo un ordenamiento moral de ese tipo. Se podría decir que el individuo auto-interesado “suspende” temporalmente su deseo de poder (ya que no puede renunciar a él) para asegurarse a futuro su supervivencia. Dicha suspensión del estado de guerra es el producto de un cálculo de bienestar futuro acompañado de un hastío y un temor por muerte violenta.

La moral en Hobbes resulta ser una construcción compartida entre los deseos y la razón. Esta última sugiere los medios, pero es la primera la que aporta el fin. Esto visto a la luz de otros entendimientos de la moral parece ser muy contradictorio; puesto que, las posiciones más antagónicas como la kantiana y la utilitaria parecen tener una de las dos posiciones: o se fundamentan en los deseos o lo hacen en la razón. Según describí lo que a mi juicio es el tipo de moral en Hobbes, ésta tiene como motor las pasiones, pero opera conforme a la razón.

De las distinciones y clasificación corrientes de interpretación de la moral en Hobbes podemos concluir que se fundan en las leyes de naturaleza. Todas las interpretaciones debían pasar por la aceptación o la refutación de las leyes de naturaleza como elemento vinculante o no vinculante de la moral. En ese sentido llegué a la conclusión de que las leyes de naturaleza son vinculantes y esto se puede probar con diálogos como el del necio. Por más que se quiera evadir la idea de limitar la operatividad de las leyes de naturaleza al orden civil, estas siempre están presentes, aunque sea momentáneamente, en el estado de naturaleza. Sin embargo, sería errado decir que las leyes de naturaleza son vinculantes de manera permanente al estado de naturaleza. Si lo fuera, no haría falta crear el Estado absoluto.

El criterio de motivación para la acción moral viene dado por el deseo de mantenerme con vida y de alcanzar un clima de paz que me permita realizar la esperanza de alcanzar bienes por el trabajo. En este sentido, al autointerés humano se entrelaza con la auto-preservación; aunque queremos primero que todo mantener la vida y, por lo tanto, la auto-preservación se convierte en el fundamento de la motivación moral; también, deseamos ir más allá y tener la posibilidad del progreso y la seguridad. Con ello quiero caracterizar el autointerés como cálculo racional, mientras que la auto-preservación la limito al plano de los deseos. Por tanto, debemos entender la motivación moral como auto-referida, pero no por esto pierde el tinte moral, pues, aunque esa auto-referencia es la causa de la guerra, es también la llave para alcanzar la paz ϕ

REFERENCIAS

- Gauthier, D. (1977). "The Social Contract as Ideology". *Philosophical Review*. 88 (10). pp. 547-559.
- Gauthier, D. (1994). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes's and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, M. (2009). "Hobbes's Voluntarist Theory of Morals". *Hobbes Studies*. 22 (1). pp. 49-69.
- Hobbes T. (1994). *El Leviatán*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lloyd, S.A. (2009). *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. London: Cambridge University Press.

Lloyd, S.A. (2010). "The Moral Philosophy of Thomas Hobbes: A Reply to Critics". *Hobbes Studies*. 15 (2). pp. 180-187.

Martínez, M. (2008). Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. *Revista Ideas y Valores*. VI (136). pp. 5-26.

Nagel, T. (2004). *La Posibilidad del Altruismo*. México: Fondo de cultura económica.

Raphael, D.D. (1977). *Hobbes Morals and Politics*. London: British Library Cataloguing.

Rosas, A. (2011). "La evolución de la moral contractual". *Revista Ideas y Valores*. IX (147). pp. 209 – 222.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, A.E. (1938). "The Ethical Doctrine of Hobbes". *Philosophy*. 13 (52). pp. 406-424.

Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: His Theory of Obligation*. London: Oxford University Press.

Watkins, L.W.N. (1972). *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid: Doncel.