

HOBBS Y LA MORAL EGOÍSTA EN EL ESTADO DE NATURALEZA

Hobbes and Selfish Morality in the State of Nature

MAXIMILIANO MARTÍNEZ*
Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

En este artículo examino la afirmación controversial de que la moralidad existe en el estado de naturaleza de Hobbes (instanciada en la postulación racional/prudencial de las leyes naturales) y cómo ésta resulta ser preámbulo necesario para el paso al estado de civilidad. Para ello retomo el trabajo de G. Kavka al respecto, a la vez que hago un detallado análisis de la respuesta que da Hobbes al argumento del necio, apoyándome en la teoría de juegos. Al final hago una propuesta sobre la necesidad y justificación del paso de un estado al otro, resaltando la precariedad de la moral presente en el estado de naturaleza para garantizar el cumplimiento de las leyes naturales.

Palabras clave: Hobbes, ley natural, estado natural, estado civil, egoísmo, respuesta al necio, dilema del prisionero.

ABSTRACT

In this paper I explore the controversial claim that morality exists in the Hobbesian state of nature (represented in the rationality and prudence of natural laws), and how this moral is a necessary condition to achieve civil state. In order to accomplish this objective, I examine the work of G. Kavka on this topic and analyze Hobbes's "reply to the fool", using game theory. And the end of this paper, At the end of the paper, I make a proposal regarding the necessity and the justification of the transition from one state to the other, emphasizing the weakness of morality in the state of nature to guarantee the fulfillment of natural laws.

Key words: Hobbes, natural law, state of nature, civil state, egoism, reply to the fool, prisoner's dilemma.

Introducción

La teoría moral hobbesiana tiene, en su lineamiento general, un carácter funcional-contractualista. La función de la moral en Hobbes es contrarrestar las escasas simpatías mutuas que hay entre los hombres, limitar el derecho natural y menguar el ansia ilimitada de poder de cada individuo, para así permitir la supervivencia, bienestar propio y la convivencia pacífica. Por esta razón, el compromiso vinculante de cada hombre con las leyes morales se

Artículo recibido: 24 de agosto de 2007; aceptado: 10 de octubre de 2007

* mmartinezb@unal.edu.co

fundamenta en el egoísmo. Ese deseo primario de supervivencia y bienestar motiva al hombre hobbesiano a aceptar las prescripciones morales para poder salir de la condición invivible que resulta ser el estado de naturaleza. Ahora bien, a pesar de que la posición contractualista basada en supuestos egoístas resulta clara en la propuesta de Hobbes, no sucede lo mismo con ciertas nociones básicas que sugieren tensión o contradicción en su sistema. Me refiero a las nociones de moralidad y de justicia en la afirmación de que ellas están presentes en el estado natural. Esta afirmación contradice algunos pasajes (muy citados en literatura sobre el tema), donde Hobbes sostiene de manera tajante que las leyes naturales obligan exclusivamente en el estado de civilidad; pero al mismo tiempo concuerda con otros pasajes (la discusión con el necio, por ejemplo), donde dicho autor habla, literalmente, de alianzas y leyes vinculantes en el estado natural. Así, a primera vista, parece haber dos afirmaciones contradictorias de Hobbes.

¿Cómo surgen (psicológicamente) las leyes naturales y hasta dónde se puede defender su obligatoriedad? Según Hobbes, la única forma de salir del estado natural es haciendo uso de la razón, la cual sugiere normas de paz de carácter vinculante, al tiempo que propone un mecanismo que las refuerza (el soberano), garantizando su cumplimiento. Así, para Hobbes, las leyes naturales surgen como preceptos impulsados por las pasiones y enunciados por la razón, los cuales sirven al hombre como medio para salir del estado natural, logrando supervivencia y bienestar:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales puede llegar el hombre por mutuo consenso. Estas normas [...] se llaman leyes naturales. (1994 cap. 13 105)

Ahora bien, si, como afirma Hobbes, se llega a la postulación racional de normas morales para salir del estado natural, surgen al respecto varias preguntas relacionadas entre sí: ¿en qué preciso momento aparecen dichas leyes naturales? ¿Tienen carácter vinculante en el estado natural, haciendo que se pueda hablar de moral en dicho estado? ¿O únicamente obligan en el estado de civilidad, a pesar de que surjan en el estado natural? ¿Por qué las leyes morales por sí mismas no son suficientes para garantizar la adhesión por parte de todos a ellas, y se necesita de un soberano que las haga cumplir?

A continuación intentaré dar una respuesta adecuada a estos interrogantes, argumentando a favor de la polémica afirmación de que hay moral en el estado de naturaleza. Para ello negaré la

aparente contradicción que se seguiría de su aplicación en el sistema hobbesiano. Con este objetivo, en las siguientes dos secciones, evalúo la argumentación que hace Kavka en el capítulo 9 de su libro *Hobbesian Moral and Political Theory*, mostrando sus virtudes y sus vicios. Con respecto a sus fallas propongo una salida más acorde con lo expuesto por el mismo Hobbes. En las posteriores dos secciones hago una examen de la disputa hobbesiana con el necio, proponiendo una novedosa interpretación, y utilizando la herramienta de la teoría de juegos para fortalecer mi punto. En la parte final concluyo que un tipo particular de moral existe en el estado natural, al tiempo que doy mi propia versión de la necesidad del paso de éste al estado de civilidad.

La forma condicional de las leyes naturales

Uno de los principales aportes de Kavka es su análisis de las leyes naturales hobbesianas, donde muestra que éstas pueden verse como cumpliendo una estructura lógica de dos partes, de tipo condicional (cf. 1983 123; 1986 cap. 9). Veamos brevemente en qué consiste dicha estructura. Como sabemos, Hobbes deriva dieciocho reglas o leyes naturales de una primera y fundamental, en la cual es patente, como el mismo Hobbes apunta, su estructura bipartita. La primera ley nos dice “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (1994 cap. 14 107). Se ve allí claramente cómo la primera parte me lleva a buscar la paz siempre y cuando los otros lo hagan igual, mientras que la segunda me lleva, de no cumplirse la primera parte, a buscar las ventajas de la guerra. Hobbes mismo enfatiza tal división:

La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles. (*Ibid.*)

Esta primera ley, como mencioné, se sigue del invivible estado de naturaleza y del deseo de salir de él. Las otras leyes pueden tomarse, vista la formulación de la ley fundamental, como prescripciones prudenciales derivadas de ella y, como consecuencia, necesarias para conseguir y mantener la paz.

Para Kavka es fácil ver cómo cada una de las leyes naturales tiene la siguiente forma lógica, la cual divide cada regla en dos cláusulas, una principal y una condicional: “haz X, eso siempre y cuando los otros estén haciéndolo de igual modo”. La cláusula principal requiere un comportamiento usualmente entendido como de tipo moral. La condicional indica que el agente está exento de tal requerimiento (i.e.

de lo que manda la cláusula principal) si los demás no están a su vez cumpliéndolo.

Veamos cómo aplica esta división a las otras leyes naturales:

[La segunda ley natural sostiene] que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. (*Ibid.*)

Debo pues ceder mi derecho a todo (ceder una parte de mi derecho natural) sólo mientras los otros hagan igual. Ahora bien, aunque las leyes naturales restantes no tienen una estructura explícita de dos partes, su enunciación puede construirse de manera tal que ella se haga evidente: basta con mirar el pasaje que sigue a la formulación de las diecinueve leyes, en donde Hobbes afirma que ellas obligan siempre en conciencia, pero en la realidad sólo cuando existe suficiente seguridad (llamando la atención sobre su aspecto condicional):

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no las observa a su vez, no busca la paz sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia. (1994 cap. 15 130)

¿Qué quiere decir lo anterior? Que si todas las leyes se derivan de la primera, entonces todas tienen como objetivo mantener la paz, al tiempo que uno está obligado a obedecerlas siempre y cuando los otros hagan igual. Ahora, si lo que mi egoísmo racional busca es mostrarme mediante un cálculo prudencial los mejores medios para preservarme, entonces se puede entender cómo este cálculo anticipa dos tipos de situación. En la primera, la razón prescribe leyes o requerimientos que, en el caso de que todos busquen la paz, debo seguir al pie de la letra para asegurar mi propia conservación. En efecto, si los demás están en actitud de paz y yo rompo la cláusula principal y busco la guerra, eso va en detrimento de mi supervivencia, ya que un solo hombre en actitud de guerra, frente a todos los demás en actitud de paz, sólo busca su propia destrucción (*cf.* 1994 cap. 14 107), al tiempo que pierde los beneficios de la cooperación. Por el otro lado, en una situación en donde nadie busca la paz,

la razón me sugiere hacer caso omiso del requerimiento y buscar más bien todas las ventajas de la guerra (hacer lo contrario sería ofrecerme como presa) (*ibid.*). De esta manera, en cada situación (paz o guerra) sigo lo que prescribe la cláusula respectiva, obteniendo en cada caso los mejores medios para promover mi propia supervivencia y bienestar.

La regla de cobre de Kavka

A mi modo de ver, el carácter condicional de las leyes naturales expuesto arriba es correcto, pues captura el carácter prudencial que Hobbes les adjudica. Ahora bien, dicha condicionalidad lleva a Kavka a sugerir una modificación de la “regla de oro” hobbesiana. La “regla de oro”, según Hobbes, resume de manera directa y simple todas las leyes naturales: “[n]o hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti” (1994 cáp. 15 129). La regla de oro nos propone no tratar a los demás de la manera en que no quisiéramos que nos tratasen a nosotros (si no quiero guerra, no propongo guerra; si quiero paz, propongo paz). Sin embargo, para Kavka, Hobbes se equivoca al proponer dicha norma como resumen de las leyes naturales, pues no hace justicia al carácter condicional que él defiende (*cf.* Kavka 1983; 1986 347). Según Kavka, es más consecuente con el sistema hobbesiano la siguiente “regla de cobre”: “trata a los demás como ellos te han tratado a ti”. Es decir: si los demás están en paz, mi respuesta será buscarla y/o mantenerla. Si por el contrario están en guerra, entonces mi respuesta será en esa dirección. Como ya vimos, si no quiero ser víctima o presa de los demás en caso de que estén en actitud de guerra, me viene mejor esperar a que actúen y ver cuál es su disposición. De igual modo, si no quiero sufrir las consecuencias de actuar bélicamente en una primera interacción cuando los demás están en paz, debo averiguar primero si realmente quieren promover la paz.

Ahora bien, aunque la propuesta de Kavka de modificar la regla de oro podría tener sentido (sobre todo a la luz de la estructura condicional de las leyes naturales), propongo una interpretación diferente, donde es preciso mantener dicha regla sin modificaciones. Explico por qué.

A pesar de la viabilidad conceptual de la propuesta de la “regla de oro modificada”, sus posibilidades fácticas en la práctica son bastante inciertas, pues es posible imaginar situaciones en las cuales me es imposible saber de antemano en qué posición se encuentra mi contraparte. Además, si todos seguimos la regla según tal modificación, ¿quién actúa primero? ¿Cómo me aseguro, si yo actúo primero, de que el otro está en la misma actitud (paz o guerra) que yo? Si yo mas bien espero a que el otro actúe para ver en qué situación está (paz o guerra), ¿no debe el otro hacer lo

mismo y esperar a que yo actúe para ver en qué situación estoy? ¿No llevaría esto a la desconfianza total, pues nadie querría actuar primero so riesgo de equivocarse y autodestruirse? ¿Y esta desconfianza prudencial no lleva a un “congelamiento” permanente en donde nadie inicia una interacción? Atendiendo a Kavka por un momento, puedo imaginar que tomo la iniciativa y actúo primero promoviendo una acción de paz y el otro (o los demás) está en guerra. Eso me lleva a la autodestrucción. Por el otro lado, si actúo promoviendo la guerra y el otro (o los demás) está en paz, me autodestruyo —según Hobbes. Luego, dada la regla de cobre, es racional averiguar (antes de actuar) en qué actitud están los otros. Sin embargo, si todos hacen lo mismo, ¿quién debe dar el primer paso? Y, si alguien lo da, ¿se hace extensivo necesariamente a los demás? ¿Resulta mi acción principio de las demás acciones? ¿Se garantiza la equivalencia de las respuestas —a mi iniciativa de paz responde(n) la(s) contraparte(s) necesariamente con paz—? Dado este razonamiento, que resulta de seguir al pie de la letra la regla de cobre kavkiana, caemos inevitablemente en una aporía, en donde nadie tomaría la iniciativa por prudencia (asunto con el que seguramente Hobbes no estaría de acuerdo). Ahora bien, a mi modo de ver hay una posible salida, la cual requiere no atender exhaustivamente la propuesta kavkiana: puedo pensar que si yo actúo inicialmente promoviendo la paz, y mi contraparte, viendo mi actitud pacífica y calculando los beneficios de entablar una relación tal, actúa igual, nos aseguramos una confiable interacción cooperativa. Así mismo, los demás actores pueden percatarse de ello al ver nuestra interacción y averiguar así cual es nuestra actitud. Esto puede llevarlos a actuar pacíficamente cuando interactúen con cualquiera de nosotros dos: si deben actuar en primera instancia, ya saben nuestra naturaleza pacífica y promueven entonces la paz. Igualmente, nuestra actitud pacífica puede llevarlos a devolvernos acciones de paz en el momento en que, siendo segundas partes de la interacción, deban responder. Y todo lo anterior simplemente con vistas a obtener los beneficios evidentes de la cooperación. De esta forma se evade la aporía kavkiana, al tiempo que se mantiene la concordancia con lo prescrito prudencialmente por ley natural en sus dos aspectos: no estoy de ninguna manera obligado a actuar promoviendo *siempre* paz, lo hago únicamente cuando tengo razones suficientes (prudencialmente hablando) para ello. De hecho, creo que una idea similar intenta capturar Hobbes al enunciar la regla de oro como resumen de las leyes naturales: “no hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a ti”, que muy bien puede invertirse en la forma de “haz a los demás lo que quieras que te

hagan a ti”.² Al contrario de la sugerencia de Kavka de remplazar dicha regla por la regla de cobre, es necesario mantener la regla de oro en su versión original, pues permite a quien la aplique tomar en ciertos casos la iniciativa y proponer paz a los otros, evitando el congelamiento aporético que implica el adoptar indefectiblemente la regla de cobre (nadie, debido a la desconfianza prudencial, daría el primer paso). Precisamente, creo que Hobbes se percató de este posible congelamiento inicial en situaciones de incertidumbre, razón por la cual resume las leyes naturales con una regla de oro que propone a la primera parte la necesidad de tomar eventualmente la iniciativa. Un apoyo a mi propuesta se encuentra en la respuesta que Hobbes da al necio, la cual veremos en la siguiente sección. Así mismo, un refuerzo a estas ideas puede venir del uso que de la teoría de juegos hace la teoría darwinista de la evolución, en donde se muestra cómo es viable, empíricamente hablando y dentro de un esquema conductual estrictamente egoísta, dar el primer paso en situaciones de incertidumbre promoviendo cooperación a la contraparte (*cf.* Axelrod & Hamilton 1981; Dawkins 1989). En otro lugar exploro estos trabajos (*cf.* Martínez 2003), razón por la cual es un recurso que sólo menciono por el momento.

Con el análisis expuesto hasta aquí podría pensarse que, en el sistema hobbesiano, ya existe una garantía suficiente para el cumplimiento por parte de todos de las leyes naturales en el estado natural: un mero cálculo prudencial me mostraría, al igual que a los demás agentes racionales, los beneficios de seguir siempre la cláusula principal promoviendo la paz, obteniendo así los enormes beneficios que provee la cooperación. Ahora bien, si está de cierta manera garantizado el carácter vinculante de las normas de paz en el estado natural, dado el razonamiento prudencial del hombre, ¿por qué es necesario dar el paso al estado de civilidad? ¿Por qué no quedarse en el estado natural en donde se obedecen las reglas por un simple cálculo egoísta? Si hay alguna garantía de cumplimiento

2 Dado el imperativo de realizar una interacción con otro, tengo sólo dos posibilidades mutuamente excluyentes: hacerle guerra o hacerle paz (i.e. hacer aquello que no quiero que me hagan o hacer aquello que quiero que me hagan). No hacer guerra a la contraparte implica, dada la interacción obligatoria, hacerle paz (y viceversa). A mi modo de ver, la acción y la omisión son, en este caso, dos caras de la misma moneda, ya que sólo existen dos situaciones mutuamente excluyentes: paz o guerra. No hay espacio para un intermedio. Creo que Hobbes tiene en mente este asunto cuando enuncia su regla de oro: si vas a interactuar con otro, no hagas lo contrario a lo que él está haciendo (en caso de que seas segunda parte) o a lo que pienses que él haría (en caso de que seas primera parte). La situación ideal (in foro interno) sería la de todos interactuando en paz, pero la incertidumbre con respecto a la paz de la acción de los otros (in foro externo) lleva a cada hombre a condicionar su accionar de acuerdo a la conducta de los demás.

de las leyes naturales en el estado natural (como parece desprenderse de la exposición hecha hasta aquí), ¿se puede hablar de moral en dicho estado?

Sobre esta última pregunta nos volvemos ahora. Con respecto a la necesidad del paso del estado de naturaleza al de civilidad me referiré más adelante.

¿Hay moral en el estado de naturaleza?

Una ambigüedad en el sistema hobbesiano se encuentra cuando queremos averiguar si las leyes morales son previas al estado de civilidad, es decir, si las podemos encontrar en el estado de naturaleza, pues mientras que algunos apartes lo niegan, otros lo afirman. Si la respuesta es afirmativa, ¿son las leyes naturales tales principios morales?

Veamos el siguiente pasaje:

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de correcto e incorrecto, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia [...] son aquellas cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. (1994 cap. 13 104; traducción modificada)

Y este otro:

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 [...]. (1994 cap. 15 118)

Estos dos pasajes (muy citados en la literatura sobre Hobbes) parecen sugerir la ausencia de moral en el estado de naturaleza, donde no se ha erigido aún el poder común con capacidad coercitiva, pues las nociones de justo e injusto, correcto e incorrecto, no tienen cabida en un estado tal. Sin embargo, aunque la literalidad de estos pasajes parece determinante, es posible acudir a otros donde el asunto del cumplimiento de los pactos parece jugar un papel fundamental dentro del mismo estado natural. Me refiero concretamente a la respuesta que Hobbes da al necio (cf. 1994 cap. 15 119ss).

La idea general mantenida por Hobbes es que los pactos son inválidos en el estado de naturaleza porque la primera parte, llamada a cumplir primero, no tiene la suficiente seguridad de que su contraparte cumplirá a su vez, llegado su turno:

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra en la condición de mera naturaleza [...] cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. (1994 cap. 14 112)

Sin embargo, en la discusión con el necio, Hobbes sostiene, basándose en el razonamiento prudencial, algo muy diferente (*cf.* 1994 cap. 15 119-21, o ver la sección 5 del presente texto, en donde reproduzco dicho pasaje).³ En la respuesta al necio se afirma literalmente que en un pacto del estado natural, el cual se establece para la mutua defensa (y basado estrictamente en la mutua confianza), si la primera parte ha cumplido, la segunda está *obligada* a cumplir a su vez. Esto porque es contra la razón realizar una acción que lleve a la propia destrucción, lo cual resultaría de no cumplir un pacto para la mutua defensa (quien incumple pierde los beneficios de una alianza cooperativa, incrementando el riesgo de muerte violenta). Luego a la segunda parte le es racional cumplir, mientras que la primera, tomando este hecho como garantía (que es irracional para la segunda parte no cumplir), adquiere la seguridad para iniciar llevando a cabo su parte. Es decir, si la primera parte no tiene temor de que la segunda llegue a incumplir, pactará. Y esta tranquilidad viene dada porque es contrario a la razón que la segunda parte incumpla.⁴

Veamos ahora el siguiente pasaje:

La causa del temor que invalida un pacto debe ser siempre algo que emana del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir: en ningún otro caso puede considerarse nulo el pacto. (1994 cap. 14 113)

Aquí se afirma que un pacto no puede considerarse nulo si no hay temor o sospecha de que éste no se va a cumplir. Luego, si se tiene la seguridad de que el otro cumplirá, ¿no puedo tranquilamente pactar y cumplir primero, siendo yo primera parte? Esto quiere decir que si la segunda parte no cumple, habiéndolo

3 Recomiendo en este momento hacer una lectura de la respuesta que da Hobbes al necio, pues resulta fundamental para comprender lo que sigue. No la reproduzco en esta sección porque requiero su enunciación literal en la sección 5. Pido disculpas por la incomodidad que este asunto de forma pueda causar al lector.

4 Justificando mantener la regla de oro inmodificada, como argumenté arriba.

hecho la primera parte, actúa contra la razón. Lo irracional de un eventual incumplimiento (y lo racional del cumplimiento) de la segunda parte es razón suficiente para que la primera parte (advirtiendo la conciencia de su contraparte al respecto) tome la iniciativa ofreciendo paz (lo cual está de acuerdo con la regla de oro), al tiempo que es garantía de que la segunda parte cumpla a su vez. Esto concuerda con el pasaje citado arriba (cf. 1994 cap. 15 118): se elimina el temor de incumplimiento del pacto (para mutua defensa) por cualquiera de las partes, ya que cada una es consciente de la racionalidad prudencial de su contraparte. De esta manera, atendiendo a lo expresado en la respuesta al necio, se ve cómo (al menos) los pactos para mutua defensa resultan válidos en el estado de naturaleza, lo que implica que la noción de justicia e injusticia adquieren cierto sentido en él. Y Hobbes mismo lo afirma en la parte final de su discusión con el necio:

La justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza. (1994 cap. 15 121)

¿De dónde viene pues la ambivalencia acerca de la validez de los principios morales en el estado natural? Creo que en este punto podemos retomar una segunda propuesta valiosa de Kavka. Si contrastamos el pasaje indicado arriba (cf. cap. 13 104) con lo expresado por Hobbes en la respuesta al necio, veremos dos tipos diferentes de estado natural. En el primer aparte, la situación es una guerra de todos contra todos y Hobbes enfatiza que allí no hay moralidad. En el segundo (i.e. en la respuesta al necio), donde se indica que las segundas partes están moralmente obligadas a cumplir sus partes de los pactos hechos, Hobbes enfatiza que el estado de naturaleza (en donde hay alianzas de mutua defensa) es un preludeo a la formación de una sociedad civil. Según Kavka, la idea de moral en Hobbes depende y varía de acuerdo al tipo de estado natural que se esté enfatizando: o bien la guerra total, o bien la gradual transformación, mediante un acuerdo, hacia una sociedad futura de paz:

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. (Kavka 1986 352)

Este sería el estado de naturaleza al que usualmente hace referencia Hobbes. Pero, continúa Kavka:

[...] 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. (*Ibid.*)

En el primero, es decir, el estado natural no alterado, la estrategia racional viene a ser la aplicación de la cláusula condicional —el derecho natural de la anticipación.⁵ En el segundo, el estado natural atenuado, la estrategia racional es seguir las cláusulas principales. De esta manera las leyes naturales aplican en el estado natural y sus dos versiones: en el estado natural “no-alterado” aplican las cláusulas condicionales, mientras que en el estado “atenuado” aplican las principales.

¿A dónde nos lleva este análisis de Kavka? Si nuestra pregunta arriba era hasta dónde se puede hablar de moral o requerimientos morales en el estado de naturaleza, ya no estamos tan lejos de la respuesta. Como afirma el mismo Kavka:

En cada caso [las dos versiones del estado natural], las leyes de la naturaleza son operativas: sus cláusulas principales se mantienen como requerimientos morales en el estado atenuado, y sus cláusulas condicionales funcionan como permisos morales en el estado no alterado. Así, cualquiera que sea la ambivalencia de Hobbes, sus opiniones acerca de las leyes naturales y los detalles de su teoría de los pactos, apuntan a la conclusión de que puede haber, y de hecho hay, permisos y requerimientos morales (incluyendo requerimientos de justicia) afuera de la sociedad civil. La moralidad hobbesiana es social, esto es, concierne a la interacción humana. Pero no es puramente convencional. Ella es parcialmente natural, con su contenido natural expresado en las leyes de la naturaleza. (1986 353)

El análisis que hace Kavka apoya la afirmación de que de las pasiones, el miedo a la muerte violenta y el deseo de supervivencia y vida fructífera, se puede pasar de un estado natural de guerra total (no-alterado) al establecimiento de las leyes morales, las cuales brindan al hombre tranquilidad, y una mayor posibilidad de supervivencia y bienestar de la que se tiene en el estado natural. Y este estado natural “atenuado” puede verse como el preámbulo a la sociedad civil, pues, si Hobbes está en lo cierto al decir que el ansia de poder en el hombre es ilimitado, llegará el momento en que las leyes por sí solas no basten para mantener la paz y sea necesario un mecanismo que las potencie: el soberano.⁶ Ahora bien, aunque

5 Dice Hobbes: “[d]ada esta situación, de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda” (1994 cap. 13 101).

6 Si bien varios autores expresan que el modelo de Hobbes del tránsito del estado natural al estado civil es un mero experimento mental, una abstracción deductiva, y no un evento histórico (cf. McLean 1981 341), me parece que esta última posibilidad no es descartable del todo. Por un lado, aunque el propósito de Hobbes nunca haya sido el de proponer un modelo de la génesis del estado de civilidad a partir de un estado previo, su teoría puede ser de mucha utilidad en la investigación del origen histórico

me parece muy importante el análisis de Kavka y su propuesta de dos estados naturales, disiento en cuanto a su afirmación de que las leyes naturales son operativas y vinculantes en el estado natural atenuado. A mi modo de ver, según la respuesta al necio y el análisis que hice en las dos primeras secciones, la única ley vinculante en el estado atenuado sería la de mantener los pactos para la mutua defensa. El resto de leyes naturales y el resto de pactos posibles (diferentes a los de mutua defensa) no tienen garantía suficiente de cumplimiento. Una cosa es cumplir un pacto para defenderme (y mitigar el temor a la muerte violenta), y otra muy diferente cumplir un pacto con otro tipo de transacción (económica, por ejemplo). Así, mi interpretación difiere de la de Kavka en que, según mi análisis, las leyes naturales (en sus cláusulas principales) en general no tienen cabida en el estado natural, pues el carácter vinculante de los pactos que emanan de ellas es muy débil. Este punto lo retomo más detalladamente en la última sección. Por ahora afirmo que la única ley que tiene carácter de obligatoriedad en dicho estado es la que me ordena cumplir los pactos de mutua defensa (de no hacerlo actúo irracionalmente y busco mi propia destrucción). Por ello estas alianzas son estables. Y precisamente debido a esta estabilidad es que puede decirse que el estado natural atenuado es un preámbulo al estado de civilidad. El estado atenuado libera al hombre del principal temor que enfrenta: el miedo a la muerte violenta. El resto de pasiones (deseo de una vida industriosa y esperanza de adquirirla por medio del trabajo) no pueden satisfacerse si dicha satisfacción pretende lograrse meramente sobre la estabilidad que ofrecen los pactos de mutua defensa. Dichos pactos garantizan únicamente el cumplimiento de las interacciones de ese tipo, razón por la cual se hace necesario el paso al estado civil. De esta manera, afirmar que las leyes naturales vinculan en el estado natural atenuado, como hace Kavka, es dar una interpretación exagerada de la respuesta al necio. A mi modo de ver, mi propuesta es más acorde con lo dicho por el mismo Hobbes, y por ende más fructífera. Ahora bien, lo clave en lo propuesto por Kavka es que se muestra el camino ascendente que parte del derecho natural que prevalece en el estado de guerra total, pasando por el establecimiento de leyes naturales por medio de la razón, hasta la necesidad de que cada hombre ceda parte de su derecho natural a un tercero (siempre y cuando los demás hagan lo mismo). Este tercero viene a ser la personificación de la voluntad colectiva, la cual impele a todos y cada uno a buscar la paz por todos los medios, cumpliendo la totalidad de las leyes naturales, y así asegurar no sólo la supervivencia,

del estado. Por otro lado, aunque soy consciente de lo polémico que puede resultar el adjudicarle a Hobbes un propósito histórico con su modelo, creo que es un asunto que debe resolverse mediante exégesis exhaustiva, sin dar ninguna posición por sentada (en este caso, la de que su modelo es estrictamente un experimento mental).

sino un mayor bienestar individual. Esto concuerda con el principio egoísta subyacente a la moral de Hobbes: por mi propia preservación y bienestar debo pactar, para así obtener los beneficios que me da el vivir en sociedad.

Podríamos concluir esta sección afirmando que, en Hobbes, cada agente tiene cuatro motivaciones racionales prudenciales claramente discernibles para cumplir las leyes naturales: eliminar su propio temor de muerte violenta, evitar el castigo posible de sus pares en las interacciones cooperativas, evitar el posible castigo del soberano, tener posibilidades de una vida fructífera e industriosa. Según lo dicho anteriormente, las cuatro motivaciones mencionadas están presentes en el hombre del estado civil, mientras que las dos primeras estarían presentes en el estado natural atenuado.

El argumento del necio y la respuesta de Hobbes

La teoría de Hobbes y su exposición del paso del estado natural al civil han sido analizadas a la luz de la teoría de juegos por diversos autores en las últimas décadas (Gauthier, Kavka, Mackie, McLean, etc.).⁷ Mi propósito, en este caso, es evaluar el argumento del necio como un caso del dilema del prisionero de una sola interacción, y a la respuesta de Hobbes como un caso del mismo dilema pero con múltiples interacciones (juego iterado). Esta evaluación tiene como objetivo apoyar varias de las ideas que expuse arriba. En primer lugar veamos

7 La interpretación de McLean, a mi modo de ver, es errónea, pues asume que la respuesta de Hobbes al necio ubica en el estado civil y no en el estado natural a quien cumple racionalmente los pactos (Mclean 1981 341-342). Sin embargo, como veremos a continuación, una lectura detallada muestra que Hobbes se refiere al cumplimiento racional de pactos en el estado natural. Una exposición sofisticada de la respuesta al necio, usando la teoría de juegos, es hecha por Gauthier (1969 76ss), si bien él la usa por una razón muy diferente al punto que yo quiero defender en esta sección. El propósito de Gauthier es mostrar la insuficiencia de dicha respuesta en Hobbes, y así hacer una reformulación propia. En otro escrito (1986 161ss) Gauthier afirma que lo expuesto en la respuesta al necio no es suficiente para dar garantía de cumplimiento de los pactos, a menos que Hobbes revise su concepto de racionalidad, lo desligue del cálculo y búsqueda de un beneficio inmediato, y lo reformule en términos de cálculo de beneficio no inmediato, eventual (a futuro). Lo curioso es que, si bien Hobbes nunca habla literalmente de dicho beneficio a futuro, sí lo sugiere, lo cual precisamente da fortaleza y sentido a su respuesta al necio. Al parecer Gauthier se equivoca al no contemplar una lectura de este tipo, a mi modo de ver evidente en el pasaje mencionado (creo que el error de Gauthier se debe a que interpreta la discusión entre Hobbes y el necio como si se tratara del paso entre el estado natural y el de civilidad, y no a la posibilidad de alianzas y su cumplimiento en el estado natural). Por su parte, Mackie (1990 cap. 5) expone un caso interesante del dilema del prisionero, y lo relaciona con diversas propuestas contractualistas de la moral (como la de Protágoras, Hobbes, Hume y Warnock).

las posiciones del necio y de Hobbes, para posteriormente considerarlas como versiones diferentes del dilema del prisionero.

Según Hobbes:

El necio tiene la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y a veces lo expresa a viva voz, 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 un fin. En consecuencia hacer o no hacer, cumplir o no cumplir los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. (1994 cap. 15 119; traducción modificada)

Para Hobbes es clara la “falsedad de este especioso razonamiento”, y afirma que no es contrario a la razón cumplir los pactos, pues:

Primero, si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede verse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él pueda cambiarla, al acecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso su acto. Segundo, que en situación de guerra, cuando cada hombre es enemigo para los demás, por la falta de un poder común que los mantenga a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza lo proteja suficientemente contra la destrucción sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que puede 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. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de su seguridad: por lo tanto, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos a base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación. (1994 cap. 15 120-121; traducción modificada)

Examinando detalladamente cada uno de estos pasajes, una pregunta obvia que surge es ¿por qué Hobbes sostiene aquí que en el estado natural es razonable cumplir los pactos (en este caso para mutua defensa), si previamente nos había dicho, como vimos arriba, que en tal estado, dado el incesante peligro y desconfianza, no hay motivo de seguridad, haciendo que no haya mejor estrategia

para la propia supervivencia que la anticipación?⁸ A esta altura es posible construir una respuesta que evite la aparente contradicción, basándonos en dos ideas ya familiares. Uno, atendiendo a la posibilidad expuesta arriba de un estado natural atenuado, en donde, aunque aún no se ha instituido al soberano, son posibles cierto tipo de alianzas. Dos, asumiendo que Hobbes (teniendo en mente dicho estado atenuado) considera tales alianzas como reuniones para mutua defensa, en donde sus integrantes podrán beneficiarse a mediano y largo plazo (aminorando, en este caso, el temor a la muerte violenta), y haciendo de ello un motivo suficiente para su cumplimiento. De esta manera, para Hobbes, lo racional en el estado natural atenuado es cumplir los pactos de mutua defensa (dada la expectativa positiva de supervivencia que tiene cada participante al cumplir); mientras que lo racional en el estado natural no-alterado es no cumplir los pactos (no hay alianzas ni expectativas de cooperación), concordando con el necio. Esta interpretación es la que permite analizar los dos argumentos a la luz del famoso juego de estrategia conocido como “el dilema del prisionero”.

El dilema del prisionero y sus dos versiones

Imagínese que dos autores de un robo, Tomás y Juan Jacobo, son atrapados como sospechosos del mismo, llevados a la estación de policía y encerrados en cuartos separados para su posterior interrogación. El jefe de policía, muy inteligentemente, le ofrece a Juan Jacobo el siguiente trato: (A) si delata a Tomás, saldrá con libertad condicional (Juan Jacobo), (D) si no lo hace y Tomás lo delata a él, será condenado a diez años de cárcel (y Tomás saldrá libre). Juan Jacobo sabe además que (B) si los dos se quedan callados, estarán solamente un año en prisión por tenencia ilegal de armas (que es el único delito que les pueden comprobar). Así mismo, Juan Jacobo sabe que (C) si ambos se delatan mutuamente, tendrán la pena máxima, diez años, menos cinco de reducción de pena por cooperación con la justicia, es decir, cinco años. Lo interesante es que el jefe de policía le ofrece el mismo trato a Tomás, quien además tiene el mismo conocimiento que Juan Jacobo con respecto a las demás opciones. La pregunta de Juan Jacobo es, ante tal espectro de posibilidades, ¿qué hacer? Su orden de preferencias es el siguiente:

8 Ver nota 5, arriba. Así mismo, Hobbes nos dice que las leyes naturales, en el estado de naturaleza, obligan sólo *in foro interno*: “[...] quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta” (1994 cap. 15 130). Al igual, en el capítulo 17 (137) afirma: “[l]os pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno.” Ver también el pasaje siguiente a la formulación de la segunda ley natural, cap. 14.

$$A > B > C > D.$$

Juan Jacobo razona: si mi compañero me delata y yo me quedo callado, me condenan a diez años (D); ahora, si él se queda callado, y yo lo delato, salgo libre (A). De esta manera, haga lo que haga mi compañero, me viene mejor delatarlo, pues si él me delata, al delatarlo yo evito la pena máxima (D); por el contrario, si él se queda callado yo salgo libre (A). El asunto es que Tomás tiene el mismo orden de preferencias a la hora de decidir su curso de acción. Esta simetría lleva a cada jugador a elegir delatar a su compañero (buscando A o tratando de evitar D). Así, cada uno obtiene el resultado C (cinco años en prisión) cuando, si se hubieran quedado callados y coordinado sus acciones, hubiesen obtenido cada uno el resultado B (un año de cárcel), que era el resultado óptimo (dada la simetría de la situación) de las cuatro posibilidades. La siguiente matriz ilustra una movida del juego con sus respectivas utilidades cardinales:

		Juan Jacobo	
		C (1)	D (0)
Tomás	C (1)	C (10)	D (5)
	D (0)	C (10)	D (5)

Figura 1. En esta matriz se muestra entre paréntesis el número de años que le corresponde a cada jugador, dependiendo de su propia movida y de la movida de su contraparte. C significa quedarse callado y D significa delatar. Los conjuntos de letra y número en la parte inferior izquierda de cada cuadro corresponden a la jugada de Tomás, y los del lado superior derecho a las jugadas de Juan Jacobo. El resultado óptimo, dada la simetría de la situación, es CC, pero como cada jugador decide racionalmente jugar D, se alcanza el resultado sub-óptimo DD.

Introduzcamos ahora una variable al dilema. Imagínese que Tomás y Juan Jacobo saben ahora que tendrán que encontrarse de nuevo en algún momento en el futuro cuando salgan de prisión. Juan Jacobo razona: si yo lo delato y salgo libre, Tomás se volverá mi enemigo y puede hacerme daño eventualmente, ya sea cuando salga de la cárcel o incluso antes, enviando a alguien en su nombre. Además, pierdo un aliado provechoso y necesario para las fechorías futuras, ya que no tendré su cooperación. De hecho, podría estar seguro que Tomás piensa igual, luego mejor no lo delato, pues él tampoco lo hará, y saldremos libres en un año... Ahora, dado que

la situación es simétrica, Tomás razona similarmente y encuentra motivaciones suficientes para confiar en Juan Jacobo, advirtiendo lo provechoso de guardar silencio. De esta manera, ambos deciden no delatar a su compañero, alcanzando cada uno el resultado B, el cual es el resultado óptimo. Este es el punto clave en esta nueva versión del dilema, en donde cada jugador, al encontrarse con la posibilidad de múltiples interacciones futuras con su contraparte, decide racionalmente guardar silencio y confiar en que el otro hará lo mismo. Es decir, con una expectativa de interacciones futuras mutuas se garantiza el cumplimiento cooperativo por parte de cada jugador en cada jugada. La diferencia con la situación inmediatamente anterior es que en ella no hay posibilidad de encuentros futuros, reduciéndose el juego a una sola interacción, y donde la mejor estrategia, racionalmente hablando, es delatar a la contraparte (para evitar D y apostarle a A).

Creo que el vínculo de esta aproximación con los argumentos tanto del necio como de Hobbes es evidente. Cuando el necio afirma que quebrantar los pactos no es contra la razón, tiene en mente una situación de dilema del prisionero de una sola interacción (la anticipación es la mejor estrategia). En este caso lo prudencial es romper la promesa. Por el contrario, cuando Hobbes le responde al necio que es contra la razón incumplir el pacto, y que lo racional es mantenerlo, tiene en mente una situación del dilema del prisionero iterado, en donde lo prudencial es cooperar, dada la expectativa de interacciones futuras con la contraparte. Esta aproximación refuerza lo argumentado arriba, en donde se sostuvo que parece que para Hobbes hay dos tipos de estado natural: uno no alterado y uno atenuado. En el primero aplica el dilema del prisionero de una sola interacción, mientras que en el segundo, donde son posibles las alianzas cooperativas para la mutua defensa, aplica el dilema del prisionero iterado.

La salida del estado natural y el soberano

Ahora bien, si el razonamiento prudencial es suficiente para garantizar el cumplimiento de las alianzas para mutua defensa en el estado atenuado, ¿es suficiente para también garantizar el cumplimiento en cualquier otro tipo de alianzas cooperativas? Para Hobbes es claro que la razón prudencial no es vinculante en todo tipo de pactos, por lo que se hace necesaria la conformación del estado de civilidad y la institución de un soberano con poder absoluto de coacción. Y es obvia la razón por la cual la prudencia sólo vincula en las alianzas del estado atenuado: ellas permiten al hombre eliminar el temor a la muerte violenta, que es la principal pasión motivadora en Hobbes. Con tal de evitar dicho temor, el hombre del estado natural comprende la necesidad de mantener los pactos de mutua defensa. Pero el punto ahora es que dicha motivación no es suficiente para el compromiso del agente

en las demás alianzas de tipo cooperativo, como las que pueden llevar a una vida industriosa. En este tipo de alianzas, el hombre, dada su naturaleza, estaría tentado, basado en un cálculo prudencial, a incumplirlas a menudo, buscando un beneficio propio mayor. De allí que Hobbes, consciente de las limitaciones de la razón prudencial en los compromisos diferentes a la mutua defensa, postule un mecanismo que permita su construcción sólida, pues los deseos de una vida industriosa también son motivaciones de primer orden en Hobbes:

En una situación semejante, [estado de naturaleza] no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto [...] y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (1994 cap. 13 103)

Y nos dice más adelante:

Las pasiones que inclinan al hombre a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. (1994 cap. 13 105)

Para Hobbes, dado el presente análisis, sólo la primera pasión (la principal) garantiza el cumplimiento de los pactos de mutua defensa en el estado natural atenuado. Para la satisfacción de las demás pasiones es necesario otro tipo de pactos y alianzas, cuya fragilidad salta a la vista en dicho estado. De allí la necesidad del estado de civilidad, en donde un soberano garantice su cumplimiento.

Como vimos, las leyes naturales propuestas por Hobbes como condición necesaria para la convivencia, son el resultado de un razonamiento prudencial, el cual tiene como objetivo mostrar los mejores medios para conseguir la preservación y el bienestar individual. La razón me muestra tales leyes así como me muestra por qué debo obedecerlas. Tales leyes carecen de sentido si no se cumplen, pues caemos nuevamente en el estado de naturaleza, que es precisamente lo que se quiere evitar con ellas. Sin embargo, como el mismo Hobbes dice, el hombre tiene un deseo ilimitado de poder y éste no cesa sino con la muerte (*cf.* 1994 cap. 11 79). También cada hombre se cree más sagaz y sabio que los demás (*cf.* cap. 13 100-101). Por ello es muy probable que un hombre pueda, calculando para su propio beneficio, violar la prescripción prudencial y saltarse una ley natural, esperando no ser descubierto. Y esta posibilidad vale para todos en el estado natural. Luego es necesario un mecanismo que haga cumplir las leyes siempre y en todo lugar. Éste es la función del soberano y la justificación del poder que debe ostentar. En otras palabras, las solas leyes naturales prudenciales no garantizan la adhesión por parte de todos al pacto, pues cualquiera puede,

cuando vea una situación ventajosa, violarlas. Eso hace que Hobbes vea la imperiosa necesidad de que exista un mecanismo que las refuerce y haga cumplir, pues ellas por sí mismas no bastan:

Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro), si no se ha instituido un poder o no es lo suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña [...]. (1994 cap. 17 137)

El objetivo del soberano es pues hacer cumplir las leyes. Es decir, si todos siguiéramos las prescripciones prudenciales y obedeciéramos siempre las leyes naturales, no hubiese sido necesario el poder coercitivo del soberano. Pero como por naturaleza el hombre tiene un deseo ilimitado de poder y riquezas, se cree más sagaz que los demás, y puede aprovecharse de cualquier situación violando las normas naturales, entonces es por ello necesario un poder que obligue y haga cumplirlas. Ésta es la función del soberano. Como Hobbes apunta:

Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes con la observancia de la justicia y otras leyes naturales, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna. (1994 cap. 17 138-139)

¿Qué quiere decir esto? Pues que en el estado natural ya están presentes las leyes naturales, y que el deseo de verlas cumplidas es condición necesaria para la postulación de un soberano con el suficiente poder para hacerlas cumplir, y garantizar la adhesión de todos al pacto. Es decir, la noción de soberano es impensable sin la previa noción de ley natural, y de la aceptación de que su carácter debería ser obligatorio (y no condicionado). Esto muestra entonces que existe un pacto o consenso previo a la postulación del soberano: deberíamos todos cumplir siempre las leyes naturales.⁹ Pero como no hay garantía de ello, se necesita entonces un soberano al cual

9 Mackie (1990 109) expone una idea similar: “[i]ncluso si tal acuerdo [el de limitar la competencia] es hecho, nadie tiene un motivo suficiente para adherir a él, a menos que tenga la suficiente seguridad de que las otras partes adherirán también. De aquí que el único tipo de acuerdo que alcanzará el propósito de establecer la paz (y así hacer la vida mas segura y confortable) es aquel que implemente un mecanismo que refuerce el acuerdo mismo. Éste, piensa Hobbes, debe ser un soberano político”. Claramente Mackie define al soberano de Hobbes como un mecanismo adicional al acuerdo cuyo propósito es el refuerzo del mismo.

someterse. Y esto es literalmente reafirmado por Hobbes, cuando expone la diferencia entre los insectos sociales y los humanos:

No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. (1994 cap. 17 140)

Este análisis sugiere que, previo al pacto de cesión de los derechos por parte de todos a un tercero, debe haber una opinión común, o consenso (inclusive puede ser tácito), de que es necesario para la propia supervivencia y bienestar la existencia de leyes, así como la necesidad de que todos las cumplan. Es allí donde aparece la idea de un poder coercitivo superior, pues es imposible lograr la segura adhesión por parte de todos al pacto sin él.

El soberano se convierte entonces en un medio para conseguir el fin de cumplir las leyes naturales. Y este fin es a su vez un medio para hacer cumplir otro fin que, según la teoría hobbesiana, sería último: la propia supervivencia y bienestar (eliminar el miedo a la muerte violenta, y tener la posibilidad de una vida fructífera e industriosa).

La argumentación expuesta en este apartado sugiere entonces dos momentos lógicamente separables en la constitución del pacto primigenio: por un lado el consenso general del carácter necesario de las leyes naturales y de su estatus obligatorio; y, por el otro, la postulación del soberano para que refuerce dicho carácter obligatorio. Todo esto, con un único fin: la propia supervivencia y bienestar. Este orden de ideas apoya lo expuesto en los apartados anteriores, en donde se defendió la existencia de moralidad en el estado natural atenuado. Allí ya habría un consenso general implicado por la postulación racional de las leyes naturales, pero cuya garantía de cumplimiento resulta precaria para generar la confianza necesaria de los pactos basados en ellas. Como argumenté, apoyado en la respuesta al necio, la única ley vinculante en el estado natural es la que emana de las alianzas para la mutua defensa. De esta ley, obligatoria en la práctica, y de la obligatoriedad de las demás leyes en teoría, se parte del estado de naturaleza hacia un estado de civilidad, promoviendo la aceptación de la existencia de un tercero con poder supremo que garantice la adhesión permanente de todos a dichas leyes.¹⁰

¹⁰ Agradezco a Alejandro Rosas y María del Rosario Acosta sus comentarios a versiones previas del presente artículo. Igualmente a un árbitro anónimo por valiosas anotaciones y sugerencias. La redacción de este texto fue posible gracias a la beca "Académicos en formación" de la Universidad Nacional de Colombia, que financia mi proyecto de investigación.

Bibliografía

- Axelrod, R. & Hamilton W. "The Evolution of Cooperation", *Science* (1981): 1390-1396.
- Dawkins, R. *The Selfish Gene*. London: Oxford UP, [1976] 1988.
- Gauthier, D. *The Logic of Leviathan*. London: Oxford UP, 1969.
- Gauthier, D. *Morals by Agreement*. London: Oxford UP, 1986.
- Hobbes, T. *Leviatán*. México D.F.: FCE, [1651] 1994.
- Hobbes, T. *Leviathan*. London: Penguin Classics, [1651] 1985.
- Kavka, G. "Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics", *The Monist* 66 (1983): 120-133.
- Kavka, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey: Princeton UP, 1986.
- Mackie, J.L. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, [1977] 1990.
- McLean, I. "The Social Contract in Leviathan and Prisoner's Dilemma Supergame", *Political Studies* 29 (1981): 339-351.
- Martínez, M. "La evolución del altruismo", *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 4 (2003).