

**EL NOMINALISMO, ¿ESTÁ ASOCIADO  
NECESARIAMENTE A UNA CONCEPCIÓN  
VOLUNTARISTA DE LA LEY NATURAL?  
EL CASO DE OCKHAM Y HOBBS**

**Is nominalism necessarily connected to a voluntarist conception  
of Natural Law? Ockham's and Hobbes' case**

*Carlos Isler Soto*

Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

***Resumen***

*El nominalismo es normalmente asociado con una concepción voluntarista de la ley natural, sobre todo por la asociación de ambas doctrinas en la obra de Guillermo de Ockham. Sin embargo, no existe una conexión necesaria entre tales doctrinas, y para mostrar aquello, se expondrá la doctrina de Thomas Hobbes al respecto. En este autor, el nominalismo filosófico, más extremo que el de Ockham, se encuentra asociado a una concepción totalmente necessitarista de la ley natural, hasta el punto de que puede decirse que en Hobbes existe, en materia moral, una inversión de la doctrina ockhamista. En ambos casos hay recurso a Dios, pero en el caso de Ockham, para suministrar el contenido de la ley natural y, en el caso de Hobbes, para garantizar el carácter obligatorio de ésta.*

Palabras claves: Ockham, Hobbes, Nominalismo, Ley Natural, Omnipotencia Divina, Egoísmo Sicológico

# IS NOMINALISM NECESSARILY CONNECTED TO A VOLUNTARIST CONCEPTION OF NATURAL LAW? OCKHAM'S AND HOBBS' CASE

## *Abstract*

*Nominalism is normally associated with a voluntarist conception of Natural Law, mainly because of the association of both doctrines in the work of William of Ockham. However, there is no necessary connection between them and, to show that, we will expound Hobbes' doctrine on the subject. In this author, a philosophical nominalism more extreme than that of Ockham, is associated with a completely necessitarist conception of Natural Law. In this sense, it can be said that in Hobbes there is, on moral matters, an inversion of Ockham's doctrine. In both cases there is recourse to God, but in Ockham's case, to provide the content of Natural Law and, in Hobbes', to warrant its obligatory character.*

Keywords: Ockham, Hobbes, Nominalism, Natural Law, Divine Omnipotence, Psychological Egoism

**Carlos Isler Soto.** Abogado de la Universidad Austral de Chile. Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile), Magister en Filosofía por la Universidad de Chile, y candidato a Doctor en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de "Fundamentos Filosóficos del Derecho" en la carrera de derecho Universidad Bernardo O'Higgins. Sus áreas de investigación: filosofía del derecho, filosofía política, Thomas Hobbes. Entre sus publicaciones recientes se encuentra: "Las deshelenización del cristianismo en Thomas Hobbes", en *Anales de Teología*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, 14, 2, 2012.

Dirección electrónica: carlos\_isler@yahoo.com

**EL NOMINALISMO, ¿ESTÁ ASOCIADO  
NECESARIAMENTE A UNA CONCEPCIÓN  
VOLUNTARISTA DE LA LEY NATURAL?  
EL CASO DE OCKHAM Y HOBBS**

*Carlos Isler Soto*

Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

**Introducción**

El propósito de este artículo es mostrar que el nominalismo no está asociado necesariamente a una concepción voluntarista respecto del contenido de la ley moral. En efecto, es corriente encontrar dicha asociación en textos de historia de la filosofía jurídica o moral, particularmente neoescolásticos<sup>1</sup>. Dicha asociación se debe, fundamentalmente, a que dicha concepción se encuentra en Guillermo de Ockham, considerado el autor más representativo del nominalismo filosófico.

Sin embargo, el nominalismo, como doctrina relativa al estatus ontológico de los universales, no tiene una conexión necesaria con una concepción voluntarista respecto del contenido de la ley moral. Pretendemos

---

<sup>1</sup> Cfr, por ejemplo, d'Entreves (2004), 69: "Mention must now be made of a much more insidious menace to the doctrine of natural law, the Nominalist theory of ethics.

Nominalism meant not only a crisis in Scholastic method, a quarrel about 'universals' and an anticipation of some aspects of the modern theory of knowledge. It also meant a radical change in the approach to morality. The vindication of the primacy of the will over the intellect led to the denial that ethical values can have any other foundation but the will of God that imposes them. The notion of God as an unlimited and arbitrary power implied the reduction of all moral laws to inscrutable manifestations of divine omnipotence. The basis of 'natural system of ethics' was discarded. Natural law ceases to be the bridge between God and man. It affords no indication of the existence of an eternal and immutable order".

Cfr, en el mismo sentido, Rommen (1998), 143-156.

mostrar lo anterior exponiendo el modo como dos autores nominalistas, Guillermo de Ockham y Thomas Hobbes, conciben el estatus y contenido de la ley moral. Para ello, primero expondremos la concepción de la ley moral de Guillermo de Ockham (I), y el modo como está asociada con su nominalismo; luego, la de Hobbes (II), para terminar concluyendo que el nominalismo en ambos casos se encuentra asociado a concepciones totalmente distintas de la ley moral, y cuáles son las causas de dicha diferencia (III).

## GUILLERMO DE OCKHAM

### *Las fuentes de la moralidad en Guillermo de Ockham*

178 El nombre de Guillermo de Ockham es asociado normalmente con dos posiciones filosóficas distintivas: el nominalismo, la doctrina según la cual no existen cosas universales, ni nada universal en la realidad extramental, y el voluntarismo teológico, la doctrina según la cual el fundamento de validez y el contenido de la ley moral dependen totalmente de un acto de la voluntad divina. Por ello mismo, esta última doctrina se asocia normalmente con una visión de la ley moral como teniendo un contenido totalmente contingente: una acción cualquiera –v.gr, robar– está prohibida moralmente sólo porque Dios la prohibió, pero en ausencia de tal prohibición, dicha acción podría ser moralmente lícita.

Conviene precisar la posición de Ockham: Ockham sostiene que la doctrina moral tiene dos partes: una positiva y una no positiva; la primera, es aquella que contiene las leyes humanas y divinas, las cuales obligan a seguir o evitar aquellas cosas que no son buenas ni malas sino porque han sido prohibidas o mandadas por un superior, al cual corresponde establecer las leyes.

La ciencia moral no positiva es aquella que sin ningún precepto de un superior, dirige los actos humanos, tal como dirigen los principios evidentes (*per se nota*) o conocidos por experiencia (*nota per experientiam*), como el que ‘se ha de hacer todo lo honesto’, y ‘se ha de evitar todo lo deshonesto’, y similares, sobre los cuales trata Aristóteles en la filosofía moral (*Quodlibeta Septem*, II, q 14. a 2<sup>2</sup>).

Vale decir: hay principios morales evidentes, conocidos por sí mismos (*per se nota*), y cuyo conocimiento no depende del conocimiento de la orden de un superior ni de la existencia de un superior. La noción de “deber

---

<sup>2</sup> En el caso de las obras de Ockham, se ocupa la edición de la *Opera Theologica*, publicada por St. Bonaventure University, excepto en el caso del *De Connexione Virtutum*, caso en el que se ocupa la edición de Herder editada por Volker Leppin (ver referencias al final: Ockham 1969-1979, 1980 y 2008).

moral” no requiere, para ser formada por la mente, recurso a un legislador divino. Pareciera, en consecuencia, que la ley moral pudiese ser conocida y obligase sin requerirse el recurso a la voluntad divina para saber qué se debe hacer.

Pero la situación no es tal: los principios mencionados por Ockham son todos tautológicos, esto es, carentes de contenido: “debe evitarse lo deshonesto”, “la voluntad debe adecuarse a la recta razón”<sup>3</sup>. Este último principio es visto, con razón, por Clark, como el primer principio de la moralidad según Ockham<sup>4</sup>: todo agente moral sabe, por experiencia interna, que su voluntad debe adecuarse al dictamen de la recta razón; sin embargo, ello no le indica en modo alguno qué sea lo que la recta razón exija. Se requiere, en consecuencia, un factor extra, externo a la propia razón práctica, que indique qué sea lo justo, injusto o lo prescrito por la recta razón. De ahí que pueda decir con razón Clark que es característico de la ética de Ockham el que el marco o estructura de la vida moral sea racionalmente cierto y constante, pero que su contenido sea mutable. Las proposiciones normativas alcanzan el nivel de generalidad necesario al costo de parecer no-informativas o ‘carentes de contenido’. El Creador podría mandar a los hombres amarse u odiarse mutuamente, sin alterar el significado de justicia o la verdad de que “la justicia debe hacerse” (Clark, 1973, 26).

### ***El conocimiento del contenido de la ley: naturaleza humana y mandatos divinos***

Se decía que los primeros principios de la moral no eran informativos respecto de qué acción particular es lícita o ilícita. ¿Por qué debe ser así? Ockham cree que se debe mantener el carácter tautológico de dichos principios si se quiere salvaguardar la libertad divina. Si fuese un principio moral evidente el que “no se debe yacer con la mujer ajena”, entonces nunca podría Dios ordenar que se yazca con la mujer ajena. Pero, piensa Ockham, Dios sí puede hacerlo –y lo ha hecho, según prueba el Antiguo Testamento–. Pero ello sólo es posible si el principio evidente “no se debe cometer adulterio” no significa “no se debe yacer con la mujer ajena”, sino “no se debe yacer con la mujer ajena *ilícitamente*”.

¿Cómo se conoce cuál es el contenido de tales preceptos? Hay dos fuentes a las que consultar, piensa Ockham: la primera, una fuente de carácter

---

<sup>3</sup> Hay casos dudosos: vgr. en *De Connexione Virtutum* (en adelante, “*Conn.*”). III. 4.2.4. Ockham dice que es un principio *per se notum* el que “nullus est induendus ad faciendum contra praeceptum Dei sui”; y (*Conn.* II.1) “omni benefactori est benefaciendum”

<sup>4</sup> Cfr, Clark (1973), 28

no definitivo, es la misma naturaleza humana; la segunda, una fuente de carácter definitivo: el mandato divino revelado.

180 Primero: la naturaleza humana. Pareciera que el nominalismo de Ockham impidiese considerar la naturaleza humana como fuente, al menos provisoria, de la moralidad. En efecto: es sabido que Ockham niega que la realidad extramental sea, de cualquier modo, universal. Universalidad sólo hay en los conceptos y en los nombres, en cuanto significan una universalidad de cosas. Si bien Ockham no es un nominalista extremo —como lo será Hobbes—, en cuanto acepta la existencia de universalidad no sólo en los nombres, sino también en los conceptos, lo que lo diferencia de la posición realista distintiva de, v.gr., santo Tomás y Aristóteles, es que éstos últimos, aceptando asimismo que universalidad en sentido estricto sólo hay en el entendimiento, sostienen, asimismo, que los conceptos son la misma esencia de las cosas externas universalizada, esto es, hecha abstracción de las condiciones materiales de individuación. Por ende, las cosas externas, siendo todas ellas particulares, son universales en potencia. El entendimiento, que es de lo universal, universaliza lo que de potencialmente hay de universal en tales cosas, y produce el concepto, el cual es *la misma* esencia de la cosa exterior, poseída intencionalmente. De ahí que la ciencia, que opera con conceptos, versa directamente sobre las cosas exteriores.

Ockham niega esto último. Para él, la realidad extramental no es universal ni siquiera en potencia. De ahí que los conceptos, que son universales, no puedan ser la misma esencia de las cosas conocidas, sino que la reemplacen en el entendimiento. Por ende, la ciencia *no trata sobre cosas*, sino *sobre nombres o conceptos*. ¿Implica esto un idealismo? Entre los estudiosos, algunos piensan que sí<sup>5</sup>, y otros que no<sup>6</sup>. Lo concreto es que Ockham piensa que no: piensa que aunque la ciencia trata sobre conceptos, a los cuales están subordinados los nombres, los conceptos suponen por las cosas en el lenguaje mental, toman su lugar, y que los conceptos son signos naturales de las cosas, de modo que tal cosa naturalmente ha de producir tal concepto. La universalidad de los conceptos es así una universalidad causada por la naturaleza, y la de los nombres es convencional, pero dependiente de la de los conceptos.

Ockham cree, en consecuencia, que aunque la ciencia trate sobre nombres o conceptos, la ciencia sí permite conocer lo real. Cree que puede

---

<sup>5</sup> Cfr, Bastit (1997), 345: “L’empirisme occamien se retourne donc tout à fait normalement en une forme d’idéisme, linguistique si l’on veut”.

<sup>6</sup> Cfr, Biard (1997), 69: “Cette liaison de la chose au concept est décisive pour prendre la mesure du *réalisme épistémologique* de Guillaume d’Ockham”. También Zarka (1999), 50-51.

salvar el clásico problema del “puente”, común a todo representacionismo, sosteniendo que, aunque la ciencia verse sólo sobre conceptos, éstos toman *naturalmente* el lugar de las cosas externas.

Pero, aunque Ockham crea ser un realista, el conocimiento de la naturaleza no permite, según él, fundar normas morales de carácter absoluto.

En primer lugar, porque niega la doctrina aristotélica clásica de la teleología universal en la naturaleza: para Ockham es evidente, contra Aristóteles, que hay movimientos que no tienen ningún fin intrínseco<sup>7</sup>. Ockham piensa, probablemente, en la caída de la piedra.

Más complicado todavía para el caso de la ética, es la negación de un fin intrínseco en el hombre, al cual tiende por necesidad. Es esto lo que lo separa de la tradición clásica. La ética clásica procedía identificando un fin último, que es querido por necesidad por todo hombre, y alcanzar el cual consiste en la perfección humana y, a continuación, procedía a determinar el modo de alcanzar tal fin último. La pretensión subyacente a esta tesis es que todos los hombres, por necesidad buscan tal fin último, al cual la ética clásica, siguiendo la opinión común, llamaba “felicidad”. Podía haber divergencias entre los hombres respecto de cuál sea el constitutivo de la felicidad y, precisamente por ello, a la ética le corresponde averiguar cuál sea realmente el constitutivo de ese fin último.

Pues bien: Ockham rompe con esta tradición. Para él la voluntad, la potencia desiderativa racional, no quiere por necesidad ningún objeto, ni siquiera la felicidad. La única “determinación” de la voluntad es de querer lo que quiere bajo la razón de *fin*<sup>8</sup>, pero no necesariamente bajo la razón de *bien*. El fin y el bien no se convierten. Por ello, la noción de fin es enteramente formal, y puede incluir al mal en cuanto mal.

El argumento de Ockham para negar la necesidad de la voluntad de desear la felicidad es el siguiente: hay gente que se suicida; pero si se puede desear no existir, entonces puede no desearse la felicidad, desde que la felicidad supone la vida<sup>9</sup>. Tampoco, piensa Ockham, la voluntad desea por necesidad el bien en general. La tradición anterior sostenía que la voluntad creada se encuentra determinada a querer el bien en general (*voluntas ut natura*), e indeterminada frente a los bienes particulares (*voluntas ut ratio*),

<sup>7</sup>“Non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habet aliquam causam finalem.

Et si quaeras utrum causalitas causae finalis sit distincta a causalitate causae efficientis, respondeo cum aliqua causae finalis distinguitur a causalitate efficientis, et aliqua non”: (*Quodlibeta Septem*, IV, q. 1).

<sup>8</sup>(*Scriptum in Librum Primum Sententiarum* [en adelante, “*Sent I*], prol. q. 10): “voluntas nihil agit nisi propter finem”.

<sup>9</sup>Cfr, *Sent I*.1.6.

de modo que no puede no querer el bien en general, pero sí puede no querer tal o cual bien. Y por su determinación trascendental al bien en general, quiera lo que quiera, incluso si es un mal, lo quiere bajo la razón de bien, porque de algún modo se le aparece como bueno.

Pues bien: Ockham cree, por el contrario, que la voluntad puede querer el mal en cuanto mal, y cree, precisamente, que sostener ello es necesario para salvar la responsabilidad moral.

No existiendo finalidad en el hombre, ¿hay indicios en su naturaleza respecto de qué sea lo moralmente exigido? Hay dos posiciones entre los intérpretes: quienes niegan que la naturaleza humana tenga *cualquier* carácter normativo para el hombre<sup>10</sup>, y quienes sostienen que tiene un carácter normativo derrotable por otras consideraciones<sup>11</sup>.

182 A favor de la primera opinión se encuentran los pasajes en los que Ockham niega la inclinación de la voluntad a bien alguno, ni siquiera a la felicidad, y aquéllos en los cuales afirma que la actuación moralmente heroica es contraria “a la inclinación de la naturaleza”<sup>12</sup>. A favor de la segunda, se encuentra la afirmación, también de Ockham, de que al pagano también le es posible cierto grado de virtud, lo cual parece implicar la posibilidad de un conocimiento, aunque sea provisorio, de qué sea lo bueno o malo con independencia de la revelación, y tal pareciera ser el de la naturaleza humana; y aquellos en los que afirma que el entendimiento capta ciertas cosas como buenas para el hombre<sup>13</sup>.

El asunto es que la discusión no es *tan* relevante: aun cuando Ockham concediese cierto valor a la naturaleza como fuente de la moralidad, y aun cuando se llegue a aceptar la tesis de McGrade, de que el buscar los bienes que se aprecien como naturalmente adecuados al hombre es un mandato tácito divino, lo concreto es que para Ockham cualquier consideración de

---

<sup>10</sup> Cfr. Bastit (1997).

<sup>11</sup> Adams (1999), y McGrade, (1999), quien llega a expresar que el buscar bienes que se aprecien como naturalmente adecuados al hombre, tales como las virtudes, constituiría, según Ockham, en ausencia de un mandato divino expreso en contrario, un mandato divino tácito.

<sup>12</sup> El quinto grado de virtud, la virtud heroica acontece “si tunc velit actu imperativo formaliter facere vel pati aliquid quod ex natura sua excedit communem statum hominum et est contra inclinationem naturalem, vel si tale opus non excedit communem statum hominum nec est contra inclinationem naturalem quantum est ex natura actus, sed solum ex aliqua circumstantia est contra inclinationem naturalem”: (*Conn.* II. 3).

<sup>13</sup> Pasaje que trata sobre el razonamiento práctico: “Dictato enim per intellectum –sine omni consilio praevio– aliquem finem esse appetendum, et voluntate appetente illum finem, intellecto consiliatur per quod medium illum finem melius potest attingere, et habita investigatione concludit tandem quod per talem medium determinatum est finis attingendus. Verbi gratia, intellectus dictat infirmo quod sanitas est appetenda; post voluntas appetit istam sanitatem”: (*Sent I*, prolog. q. 10).



la calidad moral de una acción basada en una captación de lo naturalmente conveniente al hombre es derrotable por una consideración de la calidad moral de una acción proveniente de la captación de un mandato divino. Los mandatos divinos son la fuente última absoluta de la moralidad, la última instancia a la que recurrir para saber qué es lo debido. De ahí que, aunque podamos coincidir con Clark en que Ockham no hace “de decretos contingentes de Dios la única base del valor y obligación moral”<sup>14</sup> (Clark 1973, 19), sí se puede afirmar que, aunque dichos decretos contingentes no sean la *única* fuente de la moralidad, sí son *una* fuente de la moralidad, tan necesaria como la otra: los primeros principios de la moralidad emitidos por la razón práctica. Y precisamente por el carácter no informativo de estos principios, su necesidad de ser complementados por la otra fuente, los decretos divinos, transforma a la ley moral en algo totalmente contingente en cuanto a su contenido. El resultado práctico es el mismo, porque dichos decretos divinos tienen un contenido totalmente contingente.

### ***Mandatos divinos y omnipotencia divina***

El contenido de la ley moral puede ser conocido, según una interpretación caritativa de Ockham, si se conocen cuáles son los bienes que naturalmente convienen al hombre, al menos de modo provisorio. Sin embargo, Dios podría cambiar el contenido de la ley moral –permaneciendo intactos los primeros principios tautológicos de la moral–, por vía de mandatos directos. ¿Existe algún límite a lo que Dios pueda mandar? Ockham cree que no.

Ockham piensa que Dios, de hecho, ha dado mandatos particulares que contravienen lo que intuitivamente consideramos adecuado al hombre, como la orden a Abraham de sacrificar a su hijo Isaac. Sin embargo, también de hecho los preceptos *generales* de la ley divina concuerdan con los de la ley natural. Pero Dios podría haber dado preceptos generales distintos, incompatibles o contradictorios de los efectivamente dados. En efecto, Ockham, siguiendo la tradición medieval, distingue entre la potencia absoluta y ordenada de Dios. La potencia absoluta es la que se refiere a todo lo que Dios podría hacer, aunque de hecho no lo haga. La potencia ordenada es la que es principio de lo que efectivamente Dios hace. El objeto de la potencia ordenada es todo lo posible, que es todo lo que no encierra contradicción intrínseca, aunque de hecho no exista, haya existido ni haya de existir, pues “Dios puede hacer muchas cosas que no quiere hacer”<sup>15</sup> (*Quodlibeta*

<sup>14</sup>Y, por ende, no concordamos con Haldane, quien dice que para Ockham “the moral is simply constituted by God’s will”: Haldane (1989), 42.

<sup>15</sup>No se trata realmente de dos potencias en Dios, porque en Dios todo es uno, sino que su potencia activa puede ser considerada en relación a lo realmente existente y en relación

*Septem*, VI, q. 1). El objeto de la potencia ordenada es lo que de hecho existe, existió o existirá. Dios puede hacer todo lo que no envuelva contradicción, y para Ockham, ordenar la realización de acciones que intuitivamente nos parezcan moralmente malas o contrarias a la naturaleza humana no es algo que envuelva contradicción.

Así, eliminada la teleología en general como constitutivo de la naturaleza, y del hombre en particular, ya no parece contradictorio que Dios ordene al hombre realizar acciones que intuitivamente captemos como malas. El carácter meramente formal de los primeros principios del obrar moral se lo permite. Por ende, Dios puede ordenar yacer con la mujer del vecino, matar a un inocente, robar<sup>16</sup>, etc... Hay dos “límites” al poder de Dios en este sentido: no podría mandar no cumplir lo ordenado en un mandato divino<sup>17</sup>, y no podría, en un sentido distinto, ordenar odiarlo. Ello porque, aunque no envuelva contradicción que Dios ordene odiarlo, nos sería psicológicamente imposible elicitar tal acto –odiar a Dios– *porque* Dios lo haya ordenado. Para el resto, no hay límite.

De modo que la ley moral tiene, en Ockham, un contenido contingente. Pero, según podemos agregar, es contingente en dos sentidos más.

184

### ***La contingencia de la ley***

Según Ockham, uno de los fundamentos de la ley es el mandato divino –además de los preceptos formales evidentes de suyo–, el cual viene a proveer el contenido que la ley moral requiere de modo definitivo y absoluto. La ley moral puede, en consecuencia, tener un carácter absoluto sólo si hay un Dios legislador. Ockham cree en ello. Literalmente, *cree* en ello, *no lo sabe*, porque también cree que no es posible demostrar la existencia de un tal Dios legislador. Sostiene que es posible demostrar la existencia de una primera causa eficiente –o, mejor, piensa él, conservante– del mundo, incausada, pero no que ésta causa primera sea Dios como tradicionalmente se lo entiende. Los atributos divinos no pueden ser demostrados, ni siquiera la unicidad, omnipotencia y carácter providente de Dios. Pero tales atributos son requeridos para que una causa eficiente primera sea, además, legisladora de la moral. Y, piensa Ockham, si no podemos *saber* que Dios, en el sentido moralmente relevante del término, existe, tenemos que *creerlo*. Hay que

---

a lo meramente posible.

<sup>16</sup> (*Sent I*, 47, q. un): “dico quod spoliare Aegyptios non fuit malum, immo fuit bonum. Et ideo Deus praecipiendo spoliare Aegyptios non praecepit malum, nec filii Israel peccaverunt in spoliando, nisi illi qui malo animo, non praecise obediendo divino precepto, spoliaverint”.

<sup>17</sup> (*Sent I*, prolog. q. 10): “nulla ratio recta potest dictare quod inimicus est odiendus contra divinum praeceptum”.

creer que existe el legislador último de la ley moral, lo cual viene, en la práctica, a añadir un nuevo grado de contingencia a la ley moral: no sabemos a ciencia cierta su contenido en ausencia de un posible mandato divino, pero tampoco sabemos a ciencia cierta si hay tal Dios legislador. Hay que, simplemente, creerlo.

Y a Ockham no le queda ni siquiera la salida kantiana: el filósofo prusiano pensaba, también, que debemos creer que Dios existe, si tenemos que pensar la ley moral como posible también. En efecto, el objeto que se propone necesariamente una voluntad determinada a actuar por la ley moral, piensa Kant, es el bien sumo, la unión de moralidad perfecta y felicidad. Ello sólo es posible si se dan tres condiciones: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Dios es necesario, piensa Kant, para producir la adecuación entre felicidad y moralidad perfecta<sup>18</sup>. La moralidad perfecta depende de nosotros, supuesta la inmortalidad. La felicidad, obviamente, no, y sólo puede ser causada por un ser inteligente que sea creador de la naturaleza, y *que actúe determinado por la ley moral*. Tenemos que creer que Dios existe, piensa Kant, porque si no la ley moral carece de sentido, en cuanto nos ordenaría proponernos como objetivo algo imposible: el bien sumo. Y como la única condición bajo la cual es posible que se de el bien sumo es que Dios exista, entonces debemos suponer, postular, que Dios existe. Pero, piensa Kant, dicha fe en Dios es una *fe racional*, distinta de la *fe religiosa*, porque que Dios exista es la *única condición bajo la cual* puede darse el bien sumo, que la ley moral, Faktum de la razón, nos ordena proponernos. Pero ello supone que Dios está “obligado” a premiar a los buenos, *porque está sujeto Él mismo a la ley moral*<sup>19</sup>, cuyo contenido no depende, por ende, de Dios mismo<sup>20</sup>.

Nada de eso ocurre en Ockham: el Dios de Ockham no está sujeto a la ley moral, desde que puede ordenar cualquier cosa. Menos aún está

<sup>18</sup> Cfr, la *Kritik der Praktischen Vernunft*, Primera parte, libro II. Se ocupa la edición de Horst Brandt y Heiner Klemme (Kant 2003), y se cita según la paginación de la edición original.

<sup>19</sup> Cfr, “Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen *nach der Vorstellung von Gesetze fähig ist*, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der natur ist, d.i., Gott”: (*Kritik der Praktischen Vernunft*, 225-226, énfasis añadido). Dios actúa *mediante la representación de leyes* que, por ende, *le obligan*.

<sup>20</sup> El Imperativo Categórico, principio supremo de la moralidad, no incluye referencia a Dios en ninguna de sus formulaciones. Ordena sólo realizar un tipo de acción que podamos querer que sea realizada por todos.

obligado respecto de sus criaturas, ni siquiera a premiar a los buenos y castigar a los malos. Es un Dios que podría –aunque no lo hará, piensa Ockham– mandar al infierno a los buenos y al cielo a los malos<sup>21</sup>. La clave del carácter racional del postulado kantiano de la existencia de Dios es que Dios *no puede* hacer ciertas cosas, y está *obligado* a realizar otras. Sólo así podemos estar obligados racionalmente a suponer su existencia. Nada de eso ocurre en Ockham, de modo que la fe en Dios y, por ende, en el carácter absoluto de la ley moral, depende totalmente de la fe religiosa, una fe sin base racional alguna.

Y decimos, por último, sin base racional alguna, porque Ockham tampoco da alguna razón para creer que ese Dios al que debemos amar sobre todo sea realmente bueno. Puede premiar a los malos y castigar a los buenos. Ockham cree que ello no impide decir que sea bueno: aunque puede castigar a los buenos y premiar a los malos (*de potentia absoluta*), de hecho no lo hará (*de potentia ordenata*), según nos ha revelado. Y ello mostraría, no su arbitrariedad, sino su infinita misericordia: aunque *podía* mandarnos a todos al infierno, *de hecho no lo hará*, porque tiene misericordia de nosotros y premiará a los buenos<sup>22</sup>.

186

Más aún: el Dios de Ockham *hace el mal*<sup>23</sup>. Ockham no tiene problemas para decir que el acto pecaminoso es causado por Dios y por el pecador simultáneamente<sup>24</sup>, con la diferencia de que en Dios no es pecaminoso, *porque a Él no le está prohibido*<sup>25</sup>. Vale decir: Dios le ordena al pecador que no haga tal cosa; luego, Él mismo causa que el pecador haga tal cosa; y luego lo castiga (y podría no hacerlo).

Lo cual agrega un problema nuevo: si Dios puede hacer el mal, y puede además castigar a los buenos y premiar a los malos, ¿qué le garantiza a usted

---

<sup>21</sup> Cfr. (*Sent I*, 17.1)

<sup>22</sup> Su posición parece estar determinada por su deseo de rechazar el pelagianismo. Ockham cree que la doctrina según la cual Dios está obligado a premiar a los buenos es pelagiana. Cfr. Bastit (1990), 281.

<sup>23</sup> Aunque no *actúa* mal, dice Ockham. Sólo se *actúa* mal cuando se hace lo que no debe hacerse. Pero Dios no está obligado respecto de nadie, de modo que no puede actuar mal.

<sup>24</sup> (*Quodlibeta Septem*, III, q. 4): “idem actus numero potest causari ab una causa culpabiliter et ab alia causa inculpabiliter; sicut eadem volitio est causa naturali, puta a cognitione, et a causa libera, puta a voluntate; igitur potest idem actus causari immediate a Deo partialiter et inculpabiliter, et a voluntate creata culpabiliter”.

<sup>25</sup> (*Conn. IV.3.3*): “Et si dicis quod Deus peccaret causando talem actum deformem, sicut voluntas creata peccat quia causat talem actum: respondeo: Deus nullius est debitor, et ideo nec tenetur illum actum causare nec oppositum actum, nec illum actum non causare, et ideo non peccat quantumcumque illum actum causet. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare, et per consequens in causando illum actum peccat, quia facit quod non debet facere”.

de que no miente cuando dice, en la Revelación, que premiará a los buenos? Es obvio que no hay razón alguna para confiar en la veracidad de un Dios que, obviamente, puede mentir. Aunque Ockham no lo diga, se sigue de sus posiciones que Dios puede mentir<sup>26</sup>. En una visión ockhamista, *aún supuesta la Revelación*, no podemos *saber* que habrá premio y no castigo para los buenos. Si consideramos sólo los atributos que Ockham atribuye a Dios, no hay manera realmente de saber si no es el Genio Maligno de Descartes. Para exorcizar al Genio Maligno, Descartes tuvo que probar que hay un ser Sumamente Perfecto, Dios, y para poder decir que éste no nos engaña (es decir, que no es el Genio Maligno), tuvo que captar que mentir es malo *de suyo*, no porque Dios lo haya ordenado, de modo que poder mentir es un signo de imperfección, y no poder mentir, de perfección. Pero ese recurso le está vedado a Ockham.

Con lo cual, la ley natural, en Ockham, termina siendo una ley triplemente contingente: por su contenido, por su autor, que no sabemos realmente si existe, y por su autor en otro sentido, que no sabemos si es realmente bueno.

## THOMAS HOBBS

### *Nominalismo y conocimiento de la naturaleza en Hobbes*

Quien habría de llevar el nominalismo al extremo sería Thomas Hobbes. Hobbes es tan empirista como Ockham, pero se diferencia de éste en que su nominalismo es aún más extremo que el del monje inglés.

En efecto, lo único universal, dirá Hobbes, son los nombres, “no existiendo nada en el mundo universal sino los nombres” (*Leviathan* [en adelante, “L”]: capítulo IV, 17<sup>27</sup>). No hay, como en Ockham, *conceptos* universales, sólo *nombres*, y el origen de los nombres es enteramente convencional, aun cuando la imposición tenga cierto fundamento en la realidad: la similitud entre las cosas. Pese a esta similitud, la imposición misma es convencional y arbitraria, porque de las distintas similitudes entre las cosas, se escoge arbitrariamente alguna para designar a las cosas que comparten tal similitud mediante un nombre. No existen en Hobbes, signos naturales universales, como en Ockham lo son los conceptos, respecto de las cosas. Los únicos signos naturales, en Hobbes, pueden ser las imágenes, pero en las imágenes no hay universalidad.

<sup>26</sup> Cfr, sobre esto, McGrade (1999) 285-292, en el que se termina reconociendo que, en la concepción de Ockham, en estricto rigor, *supuesta la Revelación*, no podemos *saber* que habrá premio para buenos y castigo para malos, sino que sólo podemos *confiar* en ello.

<sup>27</sup> Se ocupa la edición de Edwin Curley para Hackett (Hobbes 1994), citando, primero el capítulo, y luego la página de la misma edición.

La imposición de nombres hace posible la ciencia. La ciencia, y el razonamiento en general, dirá Hobbes, tratan sobre nombres, no sobre cosas<sup>28</sup>:

“la razón no viene con nosotros desde el nacimiento, ni se adquiere sólo por la experiencia, como la prudencia, sino que se obtiene por la industria; primero, en la imposición adecuada de nombres y, en segundo lugar, al obtener un método bueno y adecuado para proceder desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones que se hacen por medio de la conexión entre ellos, y del mismo modo a los silogismos, que son las conexiones de aserciones entre sí, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos a la materia en cuestión, y esto es lo que los hombres llaman CIENCIA (L: V, 25).

Que la ciencia trate sobre consecuencias de nombres no implica necesariamente que la elección entre un modelo científico y otro sea totalmente arbitraria: un modelo científico será más adecuado que otro –y, por ende, también las palabras que utiliza esa ciencia se revelarán como mejor impuestas– si permite manipular mejor el mundo<sup>29</sup>.

188

En este sentido, puede perfectamente decirse que en Hobbes hay una separación entre el razonamiento, la ciencia y el mundo. De ahí que Yves Zarka pueda decir que en Hobbes se da una “metafísica de la separación” entre la representación y el mundo. Hobbes es un nominalista extremo, realmente subjetivista. Aquí sí puede hablarse, sin lugar a dudas, de un idealismo del lenguaje.

¿Puede conocerse algo de ese mundo que “está allá afuera”, tal como es en sí mismo? Hobbes piensa que lo único que podemos saber es que,

---

<sup>28</sup> (L: V, 22): “When a man *reasoneth*, he does nothing else but conceive a sum total from *addition* of parcels, or conceive a remainder from *subtraction* of one sum from another; which (if it be done by words) is conceiving of the consequence of the names of all the parts to the name of the whole, or from the names of the whole and one part to the name of the other part... For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is, adding and abstracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckonings to other men”. Razonar *es sacar consecuencias sobre nombres*.

<sup>29</sup> (L: V, 25): “Whereas sense and memory are but knowledge of fact, which is a thing past and irrevocable, *Science* is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another, by which, out of what we can presently do, *we know how to do something* else when we will, or the like, or another time; because when we see how anything comes about, upon what causes, and by what manner, when the like causes come into our power, *we see how to make it produce the like effects*” (énfasis añadido). La concepción del lenguaje de Hobbes es totalmente operatriz: sirve para fijar los datos de la experiencia, en orden a la manipulación del mundo.

ese mundo, del cual es parte el hombre, es *materia en movimiento*. Nada más. No se puede conocer un orden de la naturaleza, excepto que haya cosas materiales, en movimiento, y entre cuyas relaciones causales reina la más estricta necesidad. El mundo de Hobbes, en sí mismo, es un mundo determinista de materia en movimiento.

Las consecuencias para la ética parecen ser claras: si no hay un conocimiento de un orden de la naturaleza, entonces, “los valores morales y estéticos no dependen más de la naturaleza de la cosa” (Zarka, 1999, 67). Parece una consecuencia evidente.

### ***Ley natural y naturaleza humana***

Y, sin embargo, no es tan claro que sea así. Hobbes es conocido por sostener la existencia de una ley natural con un contenido necesario, no contingente. ¿Cómo puede hacer tal?

La ley natural, para Hobbes, no es una mera creación humana, en el sentido de una creación arbitraria. Tiene un contenido necesario, el cual la razón puede *descubrir*, no inventar<sup>30</sup>. Sorprendentemente, la base para el descubrimiento del contenido necesario de la ley natural será la captación de ciertos fines a los que tiende el hombre por necesidad. Hobbes reintroduce, de modo muy modificado, la noción de finalidad en la naturaleza *humana*. El hombre es materia en movimiento, como todo ente –incluso Dios–, piensa Hobbes, pero el modo que toma el movimiento en el hombre es su praxis movida por sus pasiones. Hobbes, al igual que Ockham, piensa que todo hombre por necesidad se mueve buscando un fin. Ahora bien, Ockham negaba que el fin fuese necesariamente el bien; Hobbes dirá que es por necesidad un bien aparente. Sin embargo, una primera diferencia con la ética clásica es la negación de la existencia de un fin último: “no existe tal *Finis ultimus* (objetivo final) ni *Summum Bonum* (bien mayor) tal como se describe en los libros de los antiguos filósofos morales. Ni puede un hombre vivir más si sus deseos se encuentran en un fin” (L: XI, 57). El deseo humano es insaciable: tenga lo que se tenga, se quiere por necesidad siempre más. Y “la razón de ello es que el objeto del deseo del hombre no es disfrutar una sola vez, y por un sólo instante de tiempo, sino asegurarse para siempre el camino a su futuro deseo” (L: XI, 57).

---

<sup>30</sup>“The true and perspicuous explication of the Elements of Laws, Natural and Politic... dependeth upon the knowledge of what is human nature” (*Elements of Law* [en adelante, “EL”]: I, I, 21. Se ocupa según la edición de J.C.A. Gaskin para Oxford University Press [Hobbes 2008]. El primer número indica si se trata de la primera parte de la obra, titulada “Human Nature”, o de la segunda, titulada “De Corpore Politico”. El número siguiente indica el capítulo, y el tercero, la página de tal edición).



Ahora bien: si por necesidad se desea un bien aparente siempre que se desea algo, y si además, se sabe que siempre se deseará algo más, y que lo mismo ocurre con los demás, entonces por necesidad se deseará tener poder: “supongo como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e incesante de poder tras poder, que cesa sólo con la muerte” (L: XI, 58). Ockham decía: el hombre no desea nada por necesidad. Hobbes dice: el hombre, por necesidad desea el poder. En ese sentido, *hay finalidad natural en el hombre*. Y si desea por necesidad el poder, y lo desea para satisfacer sus deseos, entonces también desea por necesidad la felicidad, aunque concebida de un modo muy distinto a cómo la concebía Aristóteles: “la felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, no siendo el alcanzar el anterior sino el camino para alcanzar el posterior” (L: XI, 57). La felicidad es proceso. Pero no se puede no quererla. Y es *proceso* porque lo que existe, incluso el hombre, es materia *en movimiento*. El modo como el hombre se mueve es pasando de un deseo a otro.

190 Falta agregar un nuevo hecho de la naturaleza humana: *el egoísmo psicológico* –no moral–: el hombre no sólo busca por necesidad un bien aparente, sino que también por necesidad busca un bien aparente *para sí*. En efecto, es sabido que Hobbes considera imposible que un agente racional actúe en contra de lo que considera conveniente para sí, es decir, todo agente racional necesariamente al actuar busca su interés. El filósofo de Malmesbury es claro: “por necesidad de naturaleza, todo hombre en todas sus acciones intenta algún bien para sí mismo” (EL: I, XVI, 90), y “todo hombre, por pasión natural, llama bueno lo que le otorga placer al presente, o tanto como pueda prever; y del mismo modo, a lo que lo displace, llama malo. Y, por ende, lo que prevé como necesariamente encaminado a su preservación (que es el fin que todos desean por naturaleza) lo debe llamar bueno, y a lo contrario, malo” (EL: I, XVII, 98). No hay en Hobbes, en consecuencia, posibilidad de buscar el bien del otro *por el otro*<sup>31</sup>. El amor de benevolencia es imposible psicológicamente, piensa Hobbes. Por algo incluye a los amigos dentro de los bienes instrumentales<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Como expresa Zarka, este egoísmo psicológico es, a su vez, consecuencia de la metafísica de la separación: encerrado el sujeto en el mundo de sus representaciones, sólo puede desear lo que se le aparece en dicho mundo, que es un mundo *suvo*: el de *sus* representaciones. Cfr. Zarka (1999), 228.

<sup>32</sup> (L: X, 50): “*Instrumental* are those powers which, acquired by these or by fortune, are means and instruments to acquire more, as riches, reputation, friends, and th secret working of God, which men call good luck”.



¿Tiene todo esto consecuencias para la ética? Sí: si el hombre es psicológicamente egoísta<sup>33</sup>, y por necesidad busca ciertas cosas, ante todo,

<sup>33</sup> Decimos “si el hombre es psicológicamente egoísta”, porque no es pacífica la interpretación del “egoísmo” hobbesiano como “egoísmo psicológico”, vale decir, como imposibilidad psicológica de desear el bien del otro por el otro. Si bien la gran mayoría de los intérpretes piensan que el egoísmo adscrito a Hobbes es psicológico, hay quienes tienen interpretaciones distintas: así, por ejemplo Zagorin sostiene que “notwithstanding his emphasis on the self-interested motives of human beings, Hobbes’s psychology and moral philosophy also allow for the possibility of unselfish and altruistic actions aimed at the good of others”: Zagorin (2009), 34; Zagorin se basa, para sostener lo anterior, en aquellos pasajes en los que Hobbes trata de nuestras obligaciones para con los demás, incluyendo su inclusión de la Benevolencia o Caridad en el *Leviathan*, dentro de las pasiones posibles al hombre.

Su interpretación de la doctrina hobbesiana en este punto es la siguiente: “he surely never meant to suggest that human beings are formed by nature that they are entirely limited in their desires by what is good only for themselves and can never be motivated to desire the good of others. Such a view, which excludes the possibility of altruistic behavior, is very obviously false, and Hobbes’s psychological naturalism would have been rejected it as completely counter to human experience and observation. Most individuals may perhaps act a good deal of the time according to what they deem their self-interest, as Hobbes believed, but they may also be influenced to act at times for non-self interested reasons, as he also understood, and make sacrifices for others”: Zagorin (2009), 102. En el mismo sentido, Brandon (2007), 24-33. Ambos autores entienden, en definitiva, que Hobbes simplemente quiere decir que la mayoría de los seres humanos actúa la mayor parte de las ocasiones movida por el autointerés.

Otra explicación es de la Stuart Brown: aserciones como “todo hombre por necesidad busca su propio bien” son meras estipulaciones que sirven para fundamentar, tras una larga cadena de razonamientos, la obligación de sumisión incondicional al derecho: “The tautology, ‘every man necessarily desires his own good’ is based upon the statement stipulating the use for ‘good’, and the point of ‘his own’ is to admit explicitly that what one man counts as good another may count as evil. Because this is a tautology, it cannot be denied on the empirical grounds that some men actually strive to obtain for others what they want or that some men fear the humiliation of defeat more than death in combat. Hobbes in fact admits that some men fear the humiliation of defeat more than death in combat. Whatever a man desires is a good for him, in the primary sense of good. A man’s assertion that something is good can be denied only by reference to that man’s own desires or to the conditions for satisfying them. Peace is a good whether or not men in fact desire it, because peace is the condition for securing to each man whatever in fact he does desire. Thus, the only men for whom the laws of nature are pointless are those who either live in complete isolation from other men or desire no objects attainable by human foresight and effort. No natural class of creatures for which the laws of nature are in principle pointless can properly be called ‘men’”: Brown (1959), 322.

Si tales interpretaciones fuesen correctas, no podría concluirse, como lo hacemos, que en Thomas Hobbes el egoísmo psicológico es garante del carácter necesario de la materia de la ley natural. Sin embargo, seguimos la línea interpretativa mayoritaria, sobre todo por la conexión necesaria que tiene con su teoría del conocimiento, conexión mostrada magistralmente por Zarka en *Le Décision Métaphysique de Hobbes*, a la cual remitimos al lector. Rhonheimer es de la misma opinión: “Questa incapacità naturale dell’uomo per qualsiasi trascendenza appetitiva verso il bene dell’altro in quanto tale (cioè non perché il bene altrui serve a raggiungere il bene proprio), trascendenza che è come il seme della virtù della giustizia, è ovviamente fondata sull’antropologia o psicologia previamente elaborata”: Rhonheimer (1997), 112.

poder, entonces ningún precepto práctico podrá ordenarle realizar una acción que vaya contra lo que considere su interés. Ni siquiera Dios podría ordenar tal cosa. La materia de la ley moral tiene que ser lo conveniente al hombre.

Y precisamente es así: Hobbes, cuando procede a deducir los preceptos de la ley natural, justifica *todos* los preceptos de la misma mostrando que el cumplir con ellos lleva a alcanzar lo conveniente para sí y, el inclumplirlos, lleva a la conocida guerra de todos contra todos, en la cual usted no podrá obtener nada de lo que desea. *Le conviene*, en consecuencia, actuar según aquellos preceptos que la razón le indique que, si son universalmente seguidos, le llevarán a alcanzar de mejor modo sus objetivos, sean éstos cuales sean. De ahí, del hecho de que el fundamento de la ley moral sea el autointerés, se sigue que el primer precepto de la ley moral será la expresión práctica misma del autointerés: “es un precepto, o regla general de la razón, que todo hombre debe (*ought*) buscar la paz, en tanto tenga esperanzas de alcanzarla y, cuando no pueda obtenerla, que pueda buscar y usar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (L: XIV, 80).

192 Como es sabido, Hobbes procede a continuación a deducir multitud de otros preceptos de la ley natural, que coinciden básicamente con los de la moralidad tradicional —“*pacta sunt servanda*”, “se debe ser agradecido”, “se debe ser misericordioso”—<sup>34</sup>, todas las cuales cree que pueden resumirse en la llamada “Regla de Oro”: “no le hagas a los demás, lo que no quieras que te hagan a tí”, pero lo interesante del caso es que siempre la justificación de tales leyes se basa en el autointerés del agente. Vgr, la ley de la gratitud: “que un hombre que reciba un beneficio por parte de otro como mera gracia se esfuerce para que el donante no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad” (L: XV, 95). Y la justificación es la siguiente: “pues ningún hombre dona sino con la intención de obtener algún bien para sí, porque el regalar es voluntario, y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien; a partir de lo cual, si los hombres ven que éste se verá frustrado, no habrá comienzo de la benevolencia ni de la confianza ni, consecuentemente, de la ayuda mutua, ni de reconciliación de un hombre con otro; y consiguientemente, habrán de permanecer todavía en la condición de guerra” (L: XV, 95). Usted tiene que ser agradecido, porque le conviene.

Y estas leyes son “inmutables y eternas”, “pues la injusticia, ingratitude, arrogancia, orgullo, iniquidad, acepción de personas y el resto, nunca pueden ser hechas legítimas. Pues nunca puede suceder que la guerra preserve la paz, y la paz la destruya” (L: XV, 99-100). Estas leyes son inmutables y

<sup>34</sup>Hobbes “deduce” 19 leyes morales en los capítulos XIV y XV del *Leviathan*.

eternas. *Nadie* puede cambiarlas, porque *nunca* la guerra preservará la paz. Ni siquiera Dios puede cambiarlas.

### *Dios*

¿Hay un lugar para Dios en una concepción así de la ley natural, fundada en el más estricto autointerés? Hobbes dice, literalmente, que sí:

Estos dictados de la razón [se refiere a las leyes morales] los hombres tienden a llamarlos leyes, pero impropriamente; pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de sí mismo, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de aquél que por derecho tiene mando sobre otros. Pero si consideramos ahora estos mismos teoremas, como pronunciados en la palabra de Dios, que por derecho manda todas las cosas, entonces son propiamente llamados leyes (L: XV, 100).

Vale decir: antes de ser considerados como mandados por Dios, carecen de valor moral, son meras reglas de la prudencia, en el sentido kantiano de la expresión. El recurso a Dios es importante aquí para darles el carácter de obligatorio, para general la obligación (ought) moral. La primera ley de la naturaleza, según Hobbes, incluye el operador deóntico “ser obligatorio”, pero ello sólo es posible, piensa, si es que hay un superior que ordene. La noción de obligación supone estrictamente la de superioridad.

La tendencia interpretativa mayoritaria, hasta hace relativamente poco, tendía a pasar por alto afirmaciones como la que realiza Hobbes en el pasaje citado, lo mismo que aquellos pasajes en los que Hobbes afirma ser cristiano. Los consideraban apéndices prescindibles del pensamiento hobbesiano, o incluso recursos destinados a ocultar el ateísmo del autor, peligroso de ser sacado a la luz en el siglo XVII<sup>35</sup>. ¿Cuáles eran las razones dadas por tales autores para poner en duda la afirmación de la propia creencia en el cristianismo o el teísmo, dada por Hobbes? El hecho de que Hobbes afirme expresamente doctrinas claramente incompatibles con la visión tradicional del teísmo, entre ellas: su materialismo metafísico –todo lo que existe es corpóreo, incluso Dios–, su negación del libre albedrío, su explicación del surgimiento de la religión en general a partir de causas puramente naturales (el “miedo a las cosas invisibles”), por citar las más conocidas.

---

<sup>35</sup> El más conocido expositor de esta tesis es Leo Strauss, en su *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (1935) (en Strauss, 2008, 3-191), que se haría famosa en su traducción inglesa de 1936, y todavía hoy referencia obligada en la bibliografía sobre Hobbes. Sin embargo, la mejor exposición de la presunta incompatibilidad entre el sistema de Hobbes y el teísmo se encuentra en un escrito inédito hasta hace poco: *Die Religionskritik des Hobbes* (1933/34), (ahora en Strauss, 2008, 263-369).

Todo ello parece, ciertamente, decir mucho en contra de una lectura teísta y, mucho más, cristiana de la obra hobbesiana. De ahí la tendencia, como se decía, hasta hace poco ampliamente mayoritaria, de ver en Hobbes un ateo o al menos escéptico en materias de religión. Las propias profesiones de fe no serían más que máscaras de un ateísmo peligroso de exponer en aquella época. Es la teoría interpretativa de la “persecución” (Strauss): Hobbes habría sido un ateo escribiendo en época de persecución de ateos, que habría debido, consiguientemente, ocultar su “verdadero” mensaje tras apariencias de piedad. El lector debe buscar el “verdadero” mensaje de Hobbes, un mensaje ateo, “detrás” del manifiesto. En el caso que nos ocupa, las leyes morales no son, en consecuencia, verdaderas leyes, sino simples “teoremas de la razón”, reglas de la astucia.

194 Sin embargo, también hay corrientes interpretativas distintas, que se toman en serio la profesión de fe teísta de Hobbes. A nuestro juicio, quien mejor ha mostrado la necesidad de tomarse tal profesión de fe teísta en serio *en el caso de la doctrina moral hobbesiana*, ha sido Alfred Edward Taylor, en su artículo seminal “The Ethical Doctrine of Hobbes”. Taylor cree que la profesión de teísmo hobbesiano es sincera, no sólo porque deba, en principio, creerse que quien dice algo lo dice sinceramente, sino porque, de no existir Dios, la ética hobbesiana se vuelve incoherente. En efecto: aunque Hobbes profesa un claro egoísmo psicológico, la doctrina moral hobbesiana, cree Taylor, es deontológica.

En efecto, en repetidas ocasiones Hobbes afirma que, para ser justo, no se requiere solamente una adecuación externa de la actuación a lo prescrito por la él llamada “ley natural”, sino también que el móvil de la actuación haya sido adecuarse a tal ley. Cfr, los siguientes pasajes del *De Cive*:

Estos nombres, *Justo e Injusto (Iustum & Iniustum)*, tal como *Justicia e Injusticia (Iustitia & Iniustitia)*, son equívocos; pues significan una cosa cuando se atribuyen a las Personas, y otra cuando se atribuyen a las Acciones. Cuando se atribuyen a las acciones, *Justo* significa lo mismo que un hecho conforme a derecho (*iure factum*); *e Injusto* lo mismo que *Daño (Iniuria)*. Pero quien hace algo *Justo*, no es llamado *Justo*, sino *Inocente (Insons)*; y llamamos *culpable (sons)* y no *injusto* a quien ha realizado algo *Injusto*. Cuando se usa en relación a las personas, *ser justo* significa lo mismo que gozar haciendo lo justo (*iuste faciendo*), buscar la justicia o intentar realizar en todas las cosas aquello que es justo. Y ser *Injusto* es desatender la justicia, o pensar que se ha de determinar no mediante el propio pacto, sino mediante la comodidad presente. De modo que una cosa es la *justicia e injusticia* de la mente, de la institución o del hombre, y otra cosa distinta la de una acción u omisión particular; innumerables acciones del hombre *justo* pueden ser

*injustas*, y del *injusto*, *justas*. Pues se llama *Justo* al hombre que hace las cosas justas por el precepto de la ley (*propter preceptum legis*), y cosas injustas sólo por debilidad (*per infirmitatem*); *injusto* es aquél que hace cosas justas a causa de la pena adjunta a la ley, e injustas, por la iniquidad de su mente (Hobbes 1983, III, V 110).

Afirmaciones que parecen sacadas del capítulo primero de la *Grundlegung* kantiana. Hobbes afirma expresamente que las leyes de la naturaleza obligan in foro interno *en el estado de naturaleza*. La transgresión a ellas es *siempre* pecado. En otras palabras: en el estado de naturaleza, antes de la institución del soberano, uno está *obligado* a realizar o no ciertas acciones o tener ciertas actitudes, entre las cuales, no sólo buscar la paz, sino también ser agradecido, ser misericordioso, *antes de la existencia de cualquier sanción coactiva posible*.

Ello muestra la independencia, piensa Taylor, de la teoría moral de Hobbes del egoísmo psicológico hobbesiano: si el motivo para cumplir una ley fuese solamente el autointerés, no habría motivo para cumplir con tales leyes en el estado de naturaleza, y, de haberlo, sólo lo habría para la adecuación externa de la conducta con la ley, *no para la necesidad de adecuar también el móvil de actuación al respeto a la ley*. Más aún: incluso expone Hobbes que, aunque el soberano, que no tiene obligación alguna respecto de sus súbditos que emane del contrato social, no puede cometer injusticia –porque injusticia es, para él, por definición, violación de un pacto–, sí puede cometer “iniquidad” y pecados. También está obligado por la ley natural. Por ello en todas las obras principales de Hobbes hay extensos capítulos dedicados a los “deberes” del soberano.

De ahí que pueda decir Taylor que “la doctrina ética de Hobbes, propiamente, desligada de una psicología egoísta con la que no tiene conexión lógicamente necesaria, es una deontología muy estricta, curiosamente sugestiva de, aunque con algunas diferencias interesantes con, algunas de las tesis características de Kant” (Taylor 1938, 408).

La ley natural, que es la ley moral, para Hobbes, es un imperativo. Por eso *obliga*. Más aún: la “sumisión incondicional al soberano es considerada por Hobbes no un mero consejo de seguridad, sino como una obligación moral estricta, y tal obligación es importada por él de la ley natural ‘eterna’ de que, una vez que se hace un compromiso, se debe cumplir, que es antecedente a la creación de la comunidad política”(Taylor 1938, 414). Ahora bien: Hobbes expone claramente que, donde hay ley y, por ende, obligación, hay mandato. ¿De dónde surge el mandato de cumplir lo prometido? ¿Quién manda? No puede ser ningún hombre, por cuanto rige incluso en el estado de naturaleza. Tampoco el propio sujeto obligado, porque para Hobbes la

idea de autoobligación es absurda —aquí sí se separa del deontologismo kantiano—. Taylor responde que sólo puedo hacer consistentes unas con otras las afirmaciones de Hobbes suponiendo que pensaba muy seriamente lo que dice tan a menudo, que la ‘ley natural’ es mandato de Dios, y ha ser obedecida *porque* es mandato de Dios. Sus cláusulas son ‘teoremas’, porque son descubribles por el mero uso de razonamiento claro y racional. Pero si también son mandatos, según los principios de Hobbes son mandatos establecidos por una voluntad sobre otra; ningún hombre, expone Hobbes, puede obligarse a sí mismo, porque siendo al mismo tiempo obligante y obligado, podría igualmente relevarse de su obligación a voluntad... Para reconocerlas como *leyes*, tenemos que saber también que son los mandatos de Dios, y desde que Hobbes enseña que no se cumple realmente con una ley que obliga *in foro interno* a menos que exista una intención formal de obedecerla como ley, no cumplimos realmente con las exigencias de la equidad a menos que obedezcamos el mandato divino como tal, porque es un mandato divino (Taylor 1938, 418-419)<sup>36</sup>.

La argumentación de Taylor nos parece convincente: si se quiere considerar falsa la profesión de fe teísta de Hobbes, entonces se corre el riesgo de volver ininteligibles pasajes enteros del *Leviathan*, como aquellos que tratan sobre la obligación de cumplir las leyes de la naturaleza en el foro interno, incluso en el estado de naturaleza.

Para Hobbes, la materia de la ley moral es necesaria y descubierta por la razón mediante el estudio de lo conveniente a la naturaleza humana. Lo que Dios agrega es el mandato de cumplir aquello, generando la obligación moral, simplemente, porque no puede haber obligación autoimpuesta<sup>37</sup>. La razón descubre la materia: Dios otorga la forma<sup>38</sup>. Dios no puede cambiar la

<sup>36</sup> La interpretación “teísta” de la moral hobbesiana, de la cual Taylor es el primer exponente importante es compartida, además, por Warrender (1957), Hood (1964), y por Aloysius Martinich (1992).

<sup>37</sup> Cfr, por ejemplo, Anscombe 1958, quien sostiene también que el concepto de “obligación” o “deber” moral sólo tiene sentido si se presupone una ley moral, y ésta, como impuesta por alguien superior al hombre, de modo que fuera de un contexto teísta, dichas nociones no tienen sentido.

<sup>38</sup> Es necesario hacer presente que, como se mencionó anteriormente, la línea interpretativa seguida aquí respecto de la inserción de Hobbes en la corriente que en metaética se denomina “teoría del mandato divino”, está lejos de ser pacífica.

Además de quienes consideran ateo a Hobbes, hay muchos intérpretes destacados que creen que Dios no juega el papel en la teoría moral hobbesiana que aquí asumimos, vale decir, que su mandato no le otorga carácter obligatorio a la ley natural.

Así, por ejemplo, Stuart Brown (en Brown 1959) sostiene que las consideraciones del autointerés bastan para generar el concepto de obligación en Hobbes. Brown reconstruye de modo muy detallado la argumentación hobbesiana mediante la cual se justifica, finalmente, la

materia de la misma por el egoísmo psicológico profesado por Hobbes: si el hombre ve claramente que algo es conveniente para sí, es psicológicamente imposible que su razón emita un precepto práctico que le ordene realizar lo contrario. El egoísmo psicológico funciona aquí, curiosamente, como garante

---

necesidad de sumisión incondicional al derecho, y en ninguno de los países que Brown expone aparece el concepto de Dios. La noción de “obligación” surge, según Brown, de la noción de “regla”, y las leyes de la naturaleza son, en consecuencia, las reglas que se deben seguir si se quiere alcanzar cualquier cosa que se desee. Quien entienda que desea algo y que este algo es bueno, entiende también que debe desear las condiciones que permitan el obtener aquello y que, por ende, estas condiciones (la paz) también son buenas. Y si bien Hobbes dice que no hay ley sin superior que mande, Brown sostiene que las leyes de la naturaleza no son leyes en sentido estricto, sino reglas (morales). La noción de regla no implica la de superioridad. No se necesita un “garante” del carácter moral u obligatorio de las leyes de la naturaleza.

Una línea interpretativa más o menos similar es la seguida por Gregory Sadler, quien sostiene que las leyes de la naturaleza no son realmente leyes, desde que Hobbes dice que sólo se vuelven leyes en el Estado. Consiguientemente, no son mandatos, desde que el mandato es la orden de un superior (y niega que el superior pueda ser Dios, porque ello “raises however, serious and contentiuos problems of interpretation of Hobbes’ theological discourse outside of the scope of this paper”: Sadler 2006, 92), de modo que sólo pueden ser consejos, entendiendo por tales lo que entiende Hobbes.

La misma es la opinión de Martin Rhonheimer (en Rhonheimer 1997): la génesis de la moralidad en Hobbes se explica mediante su psicología egoísta y mecanicista –de modo que la psicología egoísta no es separable lógicamente de su ética, como supone Taylor: es, más bien, el fundamento–. Existe un proceso discursivo de la razón que se inicia con el miedo a una muerte violenta o el deseo de supervivencia. De ahí en adelante, la razón, por un tema de coherencia apetitiva –la voluntad desea la supervivencia–, busca los medios para alcanzar tal supervivencia, en un proceso necesario desde el punto de vista mecanicista, yendo de consecuencia en consecuencia. La obligación *in foro interno* de la cual habla Hobbes no sería más que lo siguiente: si usted desea sobrevivir, y además comprende que las leyes de la naturaleza determinan el tipo de acciones que llevan a la paz, la cual es medio necesario para su supervivencia, entonces, por un tema de coherencia apetitiva, usted debe desear que estas leyes naturales sean efectivas. El recurso a Dios es superfluo. Saber que Dios, además, ha revelado estas leyes puede darle a uno una buena razón para cumplirlas, pero esa razón se basa, precisamente, en el miedo a la pena en caso de desobediencia.

Interpretaciones “secularistas” de la ética hobbesiana son, también, las de Mark Murphy (en Murphy 1995, 869), Arrigo Pacchi (en Pacchi 2009, 45), y Norberto Bobbio (en Bobbio 2004, 44).

La discusión sobre el tema está lejos de terminar. Si nuestra interpretación de la inserción hobbesiana en la “teoría del mandato divino” fuese incorrecta, entonces no se podría seguir, como conclusión, que la teoría moral hobbesiana implica una “inversión” de la teoría moral de Ockham, aunque sí se mantendría la tesis de que la materia de la ley moral es, en Hobbes, necesaria, dado que dicha tesis depende del egoísmo psicológico que también adscribimos a Hobbes.

Dado que es imposible defender en extenso la tesis de la adscripción de Thomas Hobbes a la tradición de la “teoría del mandato divino”, sólo nos resta referir al lector al ya citado libro de Martinich, que provee, a nuestro juicio, la mejor defensa de dicha línea interpretativa, con muy buenas discusiones de las interpretaciones “secularistas”.



del carácter inmutable y necesario de la ley moral, un garante incluso frente a Dios<sup>39</sup>.

### Conclusión

Todo lo anterior nos lleva a la siguiente conclusión: si en Hobbes la materia de la ley moral es descubierta por la razón, y la forma de la misma es puesta por Dios, siendo la primera inmutable, entonces nos encontramos frente a una *inversión del nominalismo* ockhamista: en Ockham, la forma de la ley moral, el deber moral emerge autónomamente en los primeros principios de la razón práctica, y es la materia de la misma ley la que es puesta por Dios, y dicha materia es mutable y contingente. Nos encontramos frente a dos nominalismos con consecuencias morales muy distintas, y ello se debe a otras doctrinas a las que se encuentran asociados: la negación de todo finalismo, en el caso de Ockham, y la afirmación de cierto finalismo, en el caso de Hobbes, unido a su egoísmo psicológico. Más aún: el nominalismo más “realista”, el de Ockham, es más contingentista respecto del contenido de la ley moral; el nominalismo más “idealista”, el de Hobbes, es totalmente necessitarista al respecto.

198

El nominalismo, de suyo, en contra de lo que se cree normalmente, no implica una concepción voluntarista de la ley natural: ello depende de otras doctrinas a las que se encuentra asociado. Más aún: en Thomas Hobbes, es precisamente el nominalismo el que implica el egoísmo psicológico, doctrina que, a su vez, determinará en Hobbes el carácter necesario del contenido de la ley moral. En otras palabras: el nominalismo, de suyo, no sólo no implica una concepción contingentista respecto del contenido de la ley natural, sino que puede implicar, unido a otras tesis, una concepción necessitarista respecto de la misma.

---

<sup>39</sup> Esta es, precisamente la tesis de Aloysius Martinich, quien, en su hoy imprescindible *The Two Gods of Leviathan*, sigue la tendencia iniciada por Taylor de considerar que, para Thomas Hobbes, no hay ley moral sin mandato divino. Sin embargo, y esto es lo importante, Martinich distancia a Hobbes del voluntarismo teológico tradicional, que considera que el mero hecho de que Dios mande algo causa una obligación moral de realizar tal cosa. Para Martinich, que exista un mandato divino es condición necesaria para que exista una ley natural, pero no suficiente. Se requiere, además, que lo mandado sea consistente con el bien del hombre, y lo mandado, el contenido del mandato, puede, según Hobbes, descubrirlo el hombre por su mera razón. Cfr Martinich (1992), 120-127.



## Referencias bibliográficas

- ANSCOMBE, G.E.M (1958). Modern Moral Philosophy, *Philosophy*, 33, 1-19.
- BASTIT, M. (1990). *Naissance de la loi moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1997). *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Bordeaux: Éditions Bière.
- BIARD, J. (1997). *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BOBBIO, N. (2004). *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- BRANDON, E. (2007). *The Coherence of Hobbes's Leviathan. Civil and Religious Authority Combined*. Bristol: Continuum.
- BROWN, S. (1959). Hobbes: The Taylor Thesis, *The Philosophical Review*, 68 (3), 303-323.
- CLARK, D. W. (1973). William of Ockham on Right Reason, *Speculum*, 48(1), 13-36.
- D'ENTREVES, A. P. (1994). *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- HALDANE, J. (1989). Voluntarism and Realism in Medieval Ethics, *Journal of Medical Ethics*, 15(1), 39-44.
- HOBBS, Th. (1983). *De Cive* (ed. de Howard Warrender). Oxford: Clarendon Press.
- (1994). *Leviathan* (ed. de Edwin Curley). Indianapolis: Hackett.
- (2008). *The Elements of Law* (ed. de J.C.A. Gaskin). New York: Oxford University Press.
- HOOD, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- KANT, I. (2003). *Kritik der Praktischen Vernunft* (ed. de Horst D. Brandt y Heiner Klemme). Hamburg: Felix Meiner.
- KING, P. (1999). Ockham's Ethical Theory. En Spade (1999), 227-244.
- MARTINICH, A. (1992). *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCORD ADAMS, M. (1999). Ockham on Will, Nature and Morality. En Spade (1999), 245-272.
- MCGRADE, A.S. (1999). Natural Law and Moral Omnipotence. En Spade (1999), 273-301.
- MURPHY, M. (1995). Was Hobbes a Legal Positivist?, *Ethics*, 105 (4), 846-873.
- OCKHAM, G. de (1967-1979). *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio, en Opera Theologica I-IV*. New York: St. Bonaventure University.
- (1980). *Quodlibeta Septem*, en *Opera Theologica*, IX. New York: St. Bonaventure University.
- (2008). *De Connexione Virtutum – Über die Verknüpfung der Tugenden* (ed. de Volker Leppin). Freiburg: Herder.
- PACCHI, Arrigo (2009). *Introduzione a Hobbes*. Bari: Laterza.
- RHONHEIMER, M. (1997). *La filosofia politica di Thomas Hobbes: coerenza e contraddizioni di un paradigm*. Roma: Armando Editore.
- ROMMEN, H. (1998). *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund.

- SADLER, G. (2006). The Laws of Nature as Moral Norms in Hobbes' *Leviathan*, *Acta Philosophica*, 15, (1), 77-94.
- SPADE, P. V. (1999). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, L. (2008). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- TAYLOR, A. E. (1938). The Ethical Doctrine of Hobbes *Philosophy*, 13(52), 406-424.
- WALSH, J. (1966). Nominalism and the *Ethics*: Some Remarks about Buridan's *Commentary*. *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1), 1-13.
- WARRENDER, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.
- ZAGORIN, P. (2009). *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- ZARKA, Y. Ch. (1999). *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin.