



THOMAS HOBBS: LA MORAL COMO CONTRATO¹⁷

Donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. —Leviatán

Thomas Hobbes (1588-1679) nació en Malmesbury, Inglaterra, de padres pobres e incultos. Siendo un niño precoz, sin embargo, su tío le proveyó la ayuda financiera que necesitaba y lo envió a la Universidad de Oxford. Al encontrar el pénsium de lógica escolástica aburrido y la física aristotélica confusa y fastidiosa, dedicó la mayor parte de su tiempo a la lectura de los clásicos de la literatura. Al graduarse en 1608, fue seleccionado como tutor de uno de los hijos de la familia Cavendish, familia a la cual permaneció unido la mayor parte de su vida. En calidad de tutor, Hobbes tuvo suficiente tiempo para reflexionar, viajar y para

¹⁷ Traducción de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996, pp. 125-128.

conocer y tratar a destacados filósofos y científicos contemporáneos suyos, como Galileo, Bacon, Kepler y Descartes.

En la obra de John Aubrey *Vidas Breves* se dice que a la edad de 40 años, casi por casualidad, Hobbes se enamoró de la certeza deductiva de las matemáticas. “Estando en la biblioteca de un caballero, los *Elementos* de Euclides abierto, en el séptimo [teorema del libro I]. Lee entonces la proposición, ‘Por Dios’, dice, ‘esto es imposible’. Así que lee la demostración y de nuevo la proposición... Ésta lo lleva a otra, que también lee. [Y así para atrás a los axiomas evidentes, cuando] por fin se convence de su verdad. Esto hizo que se enamorarla de la geometría”. Presumiblemente, alrededor de las mismas fechas, Hobbes lee los *Diálogos* de Galileo, y se convence firmemente de que una filosofía sistemática debe estar basada sobre el principio físico de que todo cambio es un cambio de movimiento. La forma deductiva de la geometría y el materialismo de la física se convirtieron en características esenciales de su filosofía, que estaba por entonces en su etapa formativa.

Durante su período de desarrollo intelectual, el escenario político inglés estaba marcado por una continua crisis y agitación. Cuando la tensión entre el Parlamento y el rey Carlos I estaba en su punto más crítico, Hobbes escribió un tratado político en el que defendía la doctrina de la soberanía absoluta del monarca. Él creía que la soberanía absoluta era una condición necesaria para una sociedad segura y pacífica, argumentando que si la autoridad suprema fuera limitada y dividida, como por ejemplo, entre el Rey y el Parlamento, sólo el caos podría resultar. Aunque no hizo ninguna referencia a la situación del momento, Hobbes pensó que se exponía a ser perseguido por el Parlamento, de manera que huyó a Francia. Durante este exilio autoimpuesto e innecesario (1640-1651), se dedicó a la investigación filosófica, fue tutor del futuro Carlos II, y escribió su importante tratado político *Sobre el Estado (De Cive)* en 1642, y su mayor obra filosófica, el *Leviatán*, en 1651.

Después de su retorno a Inglaterra, Hobbes permaneció alejado de la escena política, pero siguió escribiendo. El trabajo más significativo de este período fue *De Homine (Sobre el Hombre)*, publicado en 1658. Aunque los trabajos de Hobbes muestran un trabajo académico fino, se distinguen particularmente por su penetración y originalidad.

Históricamente, Hobbes fue el primer filósofo que aplicó sistemáticamente los supuestos básicos de la ciencia del siglo XVII al

comportamiento humano. Impresionado por los avances en “filosofía natural”, de Copérnico en astronomía, de Galileo en física y de Harvey en fisiología, Hobbes intentó obtener resultados similares en otras ramas de la filosofía¹⁸. Entrevé la unificación de todas las ramas de la filosofía con el estudio de los cuerpos inertes, de los cuerpos vivos y de los cuerpos políticos. Convencido de que la clave del éxito de la física radica en su materialismo mecanicista –la idea de que todo se reduce en última instancia a cuerpos materiales en movimiento–, Hobbes extiende esta doctrina a la psicología y a la filosofía moral y política. Cree que, aunque las distintas ciencias investigan diferentes asuntos, las leyes básicas de cada ciencia describen los movimientos de los cuerpos.

La filosofía moral de Hobbes está directamente relacionada con su teoría psicológica, en la cual sostiene una concepción mecanicista de la motivación humana. Hobbes se opone a la noción prevaleciente en su tiempo de que la mente y el cuerpo son sustancias diferentes, y sostiene que los fenómenos mentales no son más que movimientos fisiológicos. La acuciosa naturaleza de su psicología se hace más notoria en el análisis mecanicista de las acciones voluntarias. Para él, las acciones voluntarias son una variedad de “movimientos animales”, que llama esfuerzos, o predisposición a actuar de cierta manera. Los esfuerzos son iniciados mecánicamente por estímulos sensoriales, aumentados por la acción de la imaginación y de la memoria, y guiados por una valoración cuidadosa de la situación. Los tipos más importantes de esfuerzos son los deseos y las aversiones. Los deseos lo mueven a uno a perseguir ciertos objetos, y las aversiones a evitar otros. Los esfuerzos no son solamente los determinantes principales de la conducta, sino también la base de las evaluaciones.

Evaluar objetos o acciones como buenas o malas no depende, insiste Hobbes, de nada más que de los deseos y aversiones. Ningún objeto o acción es intrínsecamente buena, esto es, buena por su propia naturaleza. Más bien, la gente llama buenos a los objetos de su deseo, y malos a los objetos de su aversión. Por lo tanto, los juicios o evaluaciones son transitorias y relativas a cada individuo. Los valores son transitorios, porque el deseo por un objeto puede cambiar a la indiferencia o incluso a la aversión: lo que es bueno en una ocasión puede en otra ser éticamente neutral o incluso malo. Los valores son relativos a los individuos, porque

¹⁸ El término “Filosofía” se usó por mucho tiempo como intercambiable con “conocimiento” o “ciencia”. Por ejemplo, de la física se decía que era una de las ramas de la filosofía natural, y la psicología y la ética caían en el campo de la filosofía moral.

una persona puede amar un objeto en una situación y detestarlo en otra. El mismo objeto puede ser simultáneamente bueno, malo o indiferente.

Otra característica de la teoría psicológica de Hobbes es su concepción de la naturaleza humana como completamente egoísta. Él describe a las personas como siendo por naturaleza enteramente egoístas o desprovistas de auténticos sentimientos de simpatía, benevolencia o sociabilidad. Cada individuo está preocupado exclusivamente en la gratificación de sus deseos personales, y la medida de la propia felicidad es el éxito alcanzado en mantener un flujo continuo de gratificaciones. Hobbes llama poder al medio para alcanzar el objeto del deseo. Sostiene que en un estado natural, los individuos son aproximadamente iguales en sus poderes físicos y mentales. Bajo estas condiciones, la competencia intensa elimina virtualmente todas las posibilidades de que los individuos alcancen la felicidad, y lo que es más serio, amenaza su propia supervivencia.

Hobbes cree que la razón apunta a la cooperación colectiva voluntaria como la manera más efectiva de que los individuos utilicen sus poderes. Cuando nuestro derecho a hacer lo que satisfaga nuestros deseos es elevado a la categoría de autoridad central, se dan las condiciones necesarias para nuestra supervivencia y felicidad. Cada individuo, en efecto, asegura: “Yo autorizo, y cedo mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea, bajo esta condición: que tú cedas también a tu derecho y autorices todas sus acciones en la misma forma en que lo hago yo”. Es a través de un “contrato social” que el estado de naturaleza se transforma en sociedad civil.

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres (*Leviatán*, Cap. XVIII).

Con el establecimiento de la comunidad a través del contrato social, Hobbes dice que se dan las condiciones necesarias y suficientes para que se haga presente la moralidad. Lo que sea que vaya de acuerdo con la ley del soberano es correcto, mientras que lo que se desvía de ella es

incorrecto. Hobbes establece, por tanto, la autoridad civil y la ley como el fundamento de la moral y argumenta que la moral requiere autoridad social, la cual debe estar en las manos del soberano. La voluntad de un poder soberano cuya autoridad es absoluta e indivisible constituye la única ley por la cual el comportamiento humano puede ser regulado apropiadamente. La moralidad, entonces, se basa en la ley —la ley del soberano absoluto—. Sólo con la institución de un gobierno que pueda premiar las acciones correctas y castigar las incorrectas es posible la conducta moral. Sin una autoridad civil, sería tonto y peligroso seguir los preceptos morales, mientras con ella, la moralidad se convierte en un “dictado de la razón”. En último análisis, actuamos correctamente sólo porque ello conduce a la seguridad individual, y la primera condición de la seguridad es el poder civil absoluto.

TEXTOS DE THOMAS HOBBS¹⁹

Fragmento 1: *Leviatán*, Cap. VI.

Los elementos de la teoría psicológica de Hobbes se presentan en una serie de principios que gobiernan las distintas mociones de la mente humana.

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman vitales; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación* de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales*, con otro nombre, mociones voluntarias, como, por ejemplo, andar, hablar, mover uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente. Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc. Y esta fantasía no es sino la reliquia de la moción misma, que permanece después de las sensaciones a que hemos aludido en los capítulos I y II. Y como la *marcha*, la *conversación* y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde*, de *qué modo* y *qué*, es evidente que la imaginación suele ser el primer comienzo interno de toda moción voluntaria. Y aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen. En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS.

Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO; el último es el nombre general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el *hambre* y la *sed*. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del *latín*; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.

¹⁹ Selección de textos y comentarios de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996. Traducción de los comentarios: M. Polanco. Fuente de los textos en español: Thomas Hobbes, *Leviatán*, México: Gernika, 1994 (excepto el fragmento 5).

Los griegos tienen palabras para expresar las mismas ideas. En efecto, la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural. Las Escuelas no encuentran movimiento alguna actual en los simples apetitos de ir, moverse, etc. pero como forzosamente tienen que reconocer alguna movimiento la llaman movimiento metafórica, lo cual implica una expresión absurda, porque si bien las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y las movimientos no.

Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión. Así que deseo y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.

De los apetitos y aversiones algunos nacen con el hombre, como el apetito de alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser llamado aversión de algo que sienten en sus cuerpos). Los demás, es decir, algunos otros apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres. De las cosas que no conocernos en lo absoluto, o en las cuales no creemos, no puede haber, ciertamente, otro deseo sino el de probar e intentar. En cuanto a la aversión la sentimos no sólo respecto a cosas que sabemos que nos han dañado, sino también respecto de algunas que no sabemos si nos dañarán o no.

Aquellas cosas que nosotros no deseamos ni odiamos decimos que nos son *despreciadas*: el DESPRECIO no es otra cosa que una inmovilidad o contumacia del corazón, que se resiste a la acción de ciertas cosas, se debe a que el corazón resulta estimulado de otro modo por objetos cuya acción es más intensa, o por la falta de experiencia respecto a lo que despreciamos.

Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aun pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto.

Fragmento 2: *Leviatán*, Cap. VI.

Hobbes interpreta los conceptos éticos tradicionales (“bien” y “mal”) en términos de su teoría psicológica mecanicista.

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*, y el objeto de su odio y aversión, *malo*; y de su desprecio, vil e *inconsiderable* o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos.

Fragmento 3: *Leviatán*, Cap. XIII

Para las personas que viven en un estado pre-social, los deseos y aversiones que subyacen a sus juicios de lo que es bueno y lo que es malo se dirigen hacia un fin primordial: la autoconservación. El continuo éxito en la preservación individual se llama felicidad, según Hobbes. Distintos objetos de deseo, bienes como la amistad, la riqueza y la inteligencia, promueven o facilitan esta felicidad. Los amigos son un bien porque vienen en nuestra defensa cuando estamos en dificultades; las riquezas son buenas porque nos sirven para comprar a los amigos que necesitamos para nuestra seguridad; la inteligencia es un bien porque nos previene ante el peligro.

Cuando los objetos de deseo son examinados desde el punto de vista de cómo promueven la felicidad, se les examina en términos de poder. Hobbes adscribe a los humanos en estado natural una tendencia general a “un deseo perpetuo e incansable de poder que cesa solamente con la muerte”. Cuando varias personas desean el mismo objeto, surge la enemistad; y porque la naturaleza los ha dotado a todos con los mismos poderes físicos y mentales, la confianza personal en las propias fuerzas hace que surja el conflicto.

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas

maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguirnos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada 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, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Fragmento 4: *Leviatán*, Cap. XIII

A partir de su examen de las causas de contienda entre la gente en la ausencia de organización política, Hobbes descubre tres fuentes de controversia en la naturaleza humana. La condición natural de los seres humanos, dice Hobbes, es la guerra de todos contra todos. Él no sostiene que “el estado de naturaleza” de hecho existiera alguna vez; más bien, existe en cualquier tiempo o lugar donde no funciona la sociedad civil.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda,

para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta en ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; 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.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado y cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios