

Carlos Alberto Jaramillo Rojas*

Universidad Libre (Cali, Colombia)

carlosjaro@hotmail.com

**La obligación política como obligación
prudencial en el pensamiento filosófico político
de Thomas Hobbes****

*Political Obligation as Prudential Obligation in the
Political Philosophical Thought of Thomas Hobbes*

*A obrigação política como obrigação prudencial no
pensamento filosófico político de Thomas Hobbes*

Artículo de reflexión: recibido 20/10/2021 y aprobado 18/01/2022

* Profesor titular de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre de Cali (Colombia). Filósofo, especialista en pensamiento político contemporáneo y magister en Filosofía de la Universidad del Valle (Colombia). Abogado de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Ph.D en Derecho de la Universidad Externado de Colombia. Sus áreas de trabajo son la fundamentación filosófica y epistemológica del derecho, la teoría de los derechos fundamentales, la argumentación jurídica, la hermenéutica jurídica y los problemas del derecho contemporáneo.

** Artículo producto de investigación del proyecto titulado *Filosofía y Derecho. Consideraciones críticas*, perteneciente al Grupo Phylojuris de la Universidad Libre de Cali.

DOI:

<https://doi.org/10.18046/prec.v21.5183>

Cómo citar:

Jaramillo Rojas, D. A. (2022). La obligación política como obligación prudencial en el pensamiento filosófico político de Thomas Hobbes. *Precedente*, 21, 127-156.

<https://doi.org/10.18046/prec.v21.5183>



Resumen

En la obra *Leviatán* de Thomas Hobbes, la obligación de obedecer al Estado asume un carácter estrictamente racional o prudencial, por los presupuestos filosóficos y epistemológicos desde donde este pensador parte para concebir al hombre. Estos se enmarcan en una visión mecánica del mundo en la que la obediencia al soberano solo se explica por la necesidad de conservar el movimiento de la vida.

En su concepción, no existen valores últimos como fundamento de la moral, como en la escuela aristotélico-tomista, ni imperativos categóricos como en la ética kantiana; solo las pasiones y el principio universal del movimiento constituyen los elementos a partir de los cuales se hace posible entender, en su teoría, la lógica de la obligación política.

Palabras claves: obligación política; legitimidad; teoría del Estado; derecho constitucional; filosofía política.

Abstract

In *Leviathan*, Thomas Hobbes' best-known work, the obligation to obey the state assumes a rational or prudential character because of the philosophical and epistemological theories from which this thinker has conceived the human nature. Those principles are related to a mechanical vision of the world in which the obedience to the sovereign is explained only as a need to conserve the life motion.

According to Hobbes' view, transcendental values do not exist as a moral foundation like in Aristothelic-Tomist School, neither categorical imperative like in Kantian ethics; only the passions and the universal motion principle constitute the elements which make possible the logic of the political obligation in his theory.

Keywords: Political Obligation; Legitimacy; Theory of the State; Constitutional Right; Political Philosophy.

Resumo

Na obra *Leviatã* de Thomas Hobbes, a obrigação de obedecer ao Estado assume um caráter estrictamente racional ou prudencial, devido aos pressupostos filosóficos e epistemológicos a partir dos quais esse pensador passa a conceber o homem. Estes estão enquadrados numa visão mecânica do mundo em que a obediência ao soberano só se explica pela necessidade de preservar o movimento da vida.

Em sua concepção, não há valores últimos como fundamento da moralidade, como na escola aristotélico-tomista, nem imperativos categóricos como na ética kantiana;

apenas as paixões e o princípio universal do movimento constituem os elementos a partir dos quais é possível compreender, em sua teoria, a lógica da obrigação política.

Palavras-chave: obrigação política; legitimidade; Teoria do Estado; direito constitucional; filosofia política.

Introducción

¿Cuáles son las razones que fundamentan el derecho del Estado a la obediencia de aquellos individuos que se encuentran bajo su mando? es la pregunta que, en la filosofía política, indaga por los fundamentos del poder político; y el problema por aclarar el tipo de obligación que el individuo adquiere en relación con el Estado es lo que en la historia del pensamiento político se conoce como el problema del carácter de la obligación política.

Explorar qué tipo de obligación existe en Thomas Hobbes, en lo relacionado con el carácter de la obediencia que el individuo asume en su relación con el Estado, es la tarea que nos proponemos realizar, mediante un examen analítico de su obra *Leviatán*. En lo posible, no utilizaremos fuentes secundarias, razón por la cual no polemizaremos con los autores que niegan la posibilidad de derivar la moral y la política hobbesiana de su materialismo mecanicista. No me referiré, por lo tanto, a la famosa tesis Taylor-Warrender ni discutiré con los pensadores clásicos como Oakeshott, Hood, Tuck, Goldsmith, McNelly, Raphael, Nagel y otros como Hampton, Kavka, Bertman, Zarka, etc., que se distancian ostensiblemente de la tesis que aquí se defiende.

Sin pretender dar una solución al problema, esperamos que esta investigación contribuya en un futuro no muy lejano a esclarecer el tipo de obligación que existe entre el ciudadano colombiano y el Estado, pues del carácter de la obligación que existe entre el hombre y las normas que lo cobijan se desprenden muchas de las demandas de las que hoy se ocupa el derecho administrativo.

Aclarar qué tipo de obligación existe entre el hombre y el Estado constituye un deber de las facultades de derecho de la Universidad colombiana, pues hasta el momento no existe una claridad total frente a la obediencia que el ciudadano debe asumir ante las normas. ¿Es una obligación moral la que tiene el individuo de obedecer el derecho?, ¿es una obligación prudencial?, entiéndase por ello la obediencia que el hombre asume por temor a las consecuencias.

Esperamos que este tipo de investigación contribuya, desde una perspectiva filosófica, a poner en evidencia algunas implicaciones teóricas que se desprenden de las teorías de los pensadores clásicos que, como Thomas Hobbes, hoy sirven de soporte para pensar la teoría general del Estado.

Confiamos, además, en que nuestra investigación sirva de soporte a otras investigaciones que logren generar, en un futuro no muy lejano, una nueva conceptualización del derecho que permita crear nuevas categorías jurídicas, a

partir de las cuales sea posible enfrentar los grandes problemas que hoy afectan nuestra realidad colombiana.

Nuestro trabajo se centrará en responder las siguientes preguntas al interior de la obra *Leviatán* de Thomas Hobbes: ¿qué clase de obligación es aquella que el individuo asume en la aceptación de la jurisdicción que sobre sí el Estado impone? ¿Tiene un carácter moral o es una regla prudencial la que impele al hombre a obedecer las leyes del Estado? ¿Es posible pensar en Hobbes una obligación moral de obedecer a pesar de su concepción mecánica del mundo, en la que la libertad de la voluntad no es por él tenida en cuenta como factor fundamental en la dimensión moral del hombre?

Exploraremos en primera instancia los presupuestos metodológicos que en el siglo XVII influyeron en Thomas Hobbes para su construcción racional del Estado. En este sentido, hablaremos de la herencia galileana y de las implicaciones del principio del movimiento que constituyen, en nuestro criterio, los factores claves que históricamente determinaron en Hobbes el nacimiento de su teoría política (Jaramillo, 2013). Asimismo, nos referiremos a su concepción mecánica del mundo y a su concepción de la naturaleza humana, ya que es allí donde es posible hallar los fundamentos y el carácter de la obligación política.

Constataremos en este capítulo que lo único que se puede entender como obligación moral en Hobbes será la obligación que asume el hombre en relación con el Estado, a través de la promesa establecida por el pacto en procura de su propia supervivencia; es decir, es la necesidad de conservar el movimiento de la vida lo único que, a nuestro parecer, se puede entender como moral.

Sostendremos que solo en él se puede hablar de una obligación política, y no de una obligación moral individual, pues el hombre por sí mismo, dado el carácter pasional de su naturaleza, no pone frenos a su conducta y no obrará conforme a lo que las leyes naturales establecen, a menos que una fuerza exterior lo obligue a hacerlo. Finalmente, demostraremos que el fundamento último del carácter de la obligación política en la concepción hobbesiana del Estado radica en el marcado egocentrismo del hombre, ya que este solo acepta límites a su derecho natural originario si tales restricciones contribuyen a la consecución de sus propósitos y a la conservación de la existencia, en cuya defensa acepta el deber de obedecer, y en el que creemos es posible hallar los fundamentos y el carácter de la obligación política.

1. Presupuestos metodológicos de la obligación política en el pensamiento de Thomas Hobbes

Como uno de los resultados de la escisión de la teología con la teoría política a partir del siglo XVII, se pretende hallar una fundamentación racional a la legitimidad del poder político; comienza a desplazarse a Dios como fundamento de toda autoridad y se intenta hallar en la razón las bases y fundamentos del poder y del Estado.

En su afán por hacer una deducción racional del poder político, Hobbes, influido por el método de demostración geométrica utilizado por Euclides en sus investigaciones científicas naturales, concibe la idea de fundar científicamente, por demostración, la explicación de los hechos relativos a la naturaleza ética y social del hombre. Este método, según él, constituiría el dispositivo a través del cual sería posible conocer las reglas científicas que gobiernan la creación y conservación de los Estados (Jaramillo, 2013).

Geometría y política se encontraban, según Hobbes, en el mismo paralelo porque, de la misma forma en que la geometría es demostrable, son los hombres los que establecen sus figuras; la filosofía civil también es demostrable porque son los hombres quienes construyen el Estado. Sostenía que el objeto de las ciencias naturales no era fácilmente susceptible de demostración, ya que su movimiento no depende de nosotros mismos, pues tendríamos que apelar a la experiencia para hallar los principios en los que se funda. Este era el aspecto fundamental que según Hobbes diferenciaba a la filosofía civil de la filosofía natural, pues, mientras los movimientos que producen los fenómenos naturales son extraños a nosotros, aquellos que producen las figuras geométricas y producen el Estado provienen de nosotros mismos y se hallan en nuestra mente; es decir, se desarrollan por entero dentro del marco de la convención. Equiparar la política a la ciencia equivaldría, entonces, a proponer definiciones de las que pudieran deducirse estrictamente la generación de una república y las normas básicas para su existencia.¹

¹ Al igual que Galileo supone condiciones ideales para observar cómo serían las características de un cuerpo en movimiento en ausencia de las complicaciones de tipo empírico que se presentan en la trayectoria de todo cuerpo en movimiento (resistencia del aire, rozamiento, curvatura de la tierra, etc.), Hobbes supone otra situación similar consistente en ver cómo sería la conducta del hombre en ausencia de un poder civil que no controle la fuerza de sus pasiones. Para tal efecto aplica a la realidad del hombre el método compositivo-descompositivo utilizado por Galileo en sus investigaciones científicas. Tal método consistía en la descomposición de un fenómeno realizado, real o imaginariamente, para averiguar la naturaleza de las partes que lo componen, y posteriormente volverlo a componer reconstruyendo deductivamente la forma como se ha producido, y, de esta

1.1. Las implicaciones del principio del movimiento

El supuesto establecido por Galileo, según el cual los cuerpos se hallan en continuo y eterno movimiento, tuvo, al igual que su método compositivo-descompositivo, honda repercusión en la teoría política hobbesiana. Así como Galileo dio un salto radical en la ciencia natural con la formulación de la ley del movimiento uniforme, ya que, al sustituirse el reposo por el movimiento como el estado natural de los cuerpos, pudo con facilidad omitirse la intervención permanente de aquella fuerza exterior necesaria para explicar el movimiento de las cosas. De la misma manera, Hobbes dio un salto trascendental en los fundamentos de la teoría política, al establecer el mismo carácter de independencia en las obligaciones y deberes de los hombres (Jaramillo, 2013), al hacerlas provenir no de Dios o de la naturaleza, sino de la necesidad misma de cada mecanismo de perpetuar su movimiento.

El aspecto revolucionario de este salto dado por Hobbes en la teoría política y moral estriba en haber omitido, en su deducción de la obligación y del derecho, aquella instancia exterior desde la cual se hacían proceder todos los deberes y obligaciones, y la cual desde Platón se tenía como fundamento último (Jaramillo, 2013). Según Hobbes, es en las mismas capacidades y necesidades de los hombres donde puede hallarse directamente el fundamento de sus obligaciones. Y es, en este sentido, el postulado de igualdad entre los hombres (en sus capacidades y en sus expectativas) el elemento a través del cual tal afirmación resulta posible. Sostenía Hobbes que si los hombres son iguales, tienen en consecuencia iguales derechos; consideraba que una igualdad de hecho establecía una igualdad de derecho, sin la introducción previa de ningún otro criterio o premisa moral. Pensaba que tal situación tenía que ser de esa manera, porque no existían, en su criterio, razones suficientemente válidas para sostener lo contrario.

forma, conocer el principio que en esencia se presenta en el fenómeno. En esta medida, Hobbes analiza los fenómenos políticos existentes en sus partes constitutivas; descompone el Estado, objeto de su estudio, en los elementos que lo componen: el hombre y sus pasiones en ausencia de un poder que lo controle, para de este modo desentrañar los principios últimos que lo rigen. Intenta, a partir de este método, hacer una deducción racional del Estado y encontrar en los elementos que lo componen (el hombre y sus pasiones) los principios constitutivos de su existencia. A pesar de que Hobbes utiliza este método de demostración geométrica para sus investigaciones filosóficas, tal método no lo proveía de un principio lo suficientemente amplio y universal que sirviera de base para indagar sobre la naturaleza y el comportamiento de las cosas; es entonces cuando Hobbes entra en contacto con el supuesto fundamental de la ciencia galileana: el movimiento, y lo adopta como el principio último y constitutivo de todo lo existente, y a través del cual intenta interpretar los diversos fenómenos que ocurren en el mundo (Garmendia y Schnaith, 1973, p. 81).

Hobbes comparte con Galileo el hecho de haber cambiado el supuesto de aquella fuerza exterior sin cuya presencia, en el pensamiento aristotélico, no sería posible concebir ningún movimiento y sin la cual la obligación y el deber en el hombre no podrían tener ningún fundamento.

1.2. *Mecanicismo y determinismo*

Hobbes, al igual que Galileo, consideraba al movimiento el estado natural de los cuerpos, contrario a lo sostenido por Aristóteles, quien concebía el reposo como el fin natural hacia el que los cuerpos tienden. Para Hobbes, la naturaleza era un gran mecanismo de seres que se mueven, pero sin un fin especial, postura también contraria a Aristóteles, quien sostenía que los cuerpos tienen naturalmente un fin en sí mismos y una tendencia a la perfección. Planteaba simplemente que todo en la naturaleza, incluso el hombre, puede ser explicado a partir de las leyes del movimiento. El hombre es, en su concepción, un autómatas determinado a actuar por pasiones, sin que exista en él un fin predeterminado de perfección que oriente su conducta (Jaramillo, 2009).

Consecuentemente con este mecanicismo, la naturaleza humana en Hobbes no está impregnada de las prescripciones que en la filosofía medieval formaban parte de la esencia natural del hombre; este no es un ser con una finalidad prescrita en busca de cuya realización propenda su existencia, ni un ser cuya eticidad advenga antes de la consolidación de algún contrato. Dicho en otros términos, no opera en ella el influjo de aquella concepción de ley natural que en el pensamiento medieval era factor determinante en la finalidad de la conducta humana (Jaramillo, 2009).

Hobbes crea un nuevo concepto de hombre a partir de la negación de los principios metafísicos trascendentes que en el pasado lo constituyeron; su esencia está desprovista del ropaje teleológico con que una vez lo supo ver la escuela aristotélico-tomista. Al ser el hombre una tabla desprovista de contenido alguno, pudo libremente el pensador inglés escribir sobre ella las bases para la construcción de un nuevo Estado: el *Leviatán*.²

² Esta situación, en la perspectiva de ciertos autores como Guillermina Garmendia de Camusso y Nelly Schnaith (1973, p. 32.), significa que Hobbes intenta fundar en principios puramente racionales los preceptos del derecho natural tradicional; no en los postulados de la teología, sino en el nuevo concepto de ciencia físico-natural inaugurado por Galileo, con lo que al despojarlo de todo valor moral trascendente da nacimiento a una de las elaboraciones metodológicas más osadas de su época; ya que, al separar el derecho de naturaleza de la ética, el poder político no podrá fundarse en las verdades de la teología, sino en aquellos principios científicos previamente derivados de la razón.

1.3. La concepción de la naturaleza humana

Esta cientificidad con la que Hobbes pretende explicar el mundo asume su más marcado carácter mecanicista al interpretar al hombre.

El hombre, en su concepción, no puede ser pensado sino como una realidad material determinada, un objeto más de la diversidad de la totalidad existente y, como tal, expuesto a la regulación mecánica que sobre todo cuerpo en general se ejerce. El hombre es reducido en este marco determinista a un mero objeto regulado en su ser y en su hacer, según el modelo de las cosas naturales y, como ellas, determinado por un juego mecánico de acciones y reacciones; es decir, que no puede escapar de las leyes causales que rigen el movimiento de las cosas que conforman el universo físico (Jaramillo, 2009).

En consecuencia, el hombre no es más que un cuerpo en movimiento, y es este movimiento lo que configura su vida, entendida esta como la satisfacción constante de sus deseos: el hombre es un autómatas, según expresión del mismo Hobbes, cuyo pensar, sentir y anhelo están determinados por el influjo de la realidad exterior, que solo es posible conocer a través de las distintas sensaciones que le ofrecen sus sentidos (Jaramillo, 2009); de esta manera,

la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato. (Hobbes, 1982, p. 6)

Las sensaciones son, pues, las huellas de los distintos cuerpos que afectan los sentidos.

Esta confrontación del hombre con la realidad produce dos movimientos, uno de apetito y otro de aversión, según qué produzca el objeto en relación. Al impulso del apetito o del deseo, Hobbes lo llama bien, y al objeto de aversión o del odio, mal. Según su criterio, bien y mal no son conceptos absolutos y poseen diversos significados según los objetos que persiga el hombre, porque las palabras *bueno*, *malo* o *indiferente* son empleadas siempre en relación con la persona, no existiendo nada que sea simple y absolutamente tal (Hobbes, 1982, p. 42). Lo que, en otros términos, significa que el bien y el mal hacen alusión al placer y al dolor; por el primero se entiende toda actividad que propenda hacia la corroboración del movimiento vital (la vida), y por el segundo, toda actividad que lo perturbe.

Hobbes, a su vez, hace una distinción entre movimientos voluntarios e involuntarios; mientras los primeros requieren de la imaginación para expresarse, los otros constituyen los elementos fundamentales de la vida, y su existencia no necesita de conexión alguna con la imaginación; “tales son: la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc.” (1982, p. 40)

Para él, la imaginación es “el primer comienzo de toda moción voluntaria” (1982, p. 40); en esta perspectiva, la memoria es la permanencia de la imagen de un cuerpo en el cerebro, a pesar de no estar ya presente. Esta imagen es el resultado del movimiento de los cuerpos externos a través de los órganos de los sentidos.

El hombre, como cuerpo, carece de la posibilidad de gobernarse a sí mismo, al no poseer libertad de voluntad o libre albedrío; en consecuencia, no puede obrar al margen del influjo determinante de la realidad exterior, lo que significa que:

No hay nada que tenga su origen en sí mismo, sino en la acción de algún otro agente inmediato fuera de él... Por consiguiente, cuando un hombre comienza a sentir apetencias o deseos de algo, de los que inmediatamente antes no sentía ningún deseo ni apetencia, la causa de su deseo no es el deseo mismo, sino algo distinto, situado fuera de su alcance. (Watkins, 1972, como se citó en Jaramillo, 2009, pp. 14-15)

De esta manera, la voluntad no es más que un deseo que tiene prioridad sobre los otros o, como lo sostiene Hobbes, “el último apetito en la deliberación” (1982, como se citó en Jaramillo, 2009, p. 15); por consiguiente, la razón individual no puede constituirse en principio de acción que gobierne los conflictos pasionales, porque no puede apartarse de los imperativos que rigen la constitución mecánica del hombre.

La conducta humana está sometida a las leyes de la mecánica, es decir, está sujeta al mismo determinismo que gobierna al mundo material. En consecuencia, todo lo que según Hobbes se puede entender por libertad solo es una libertad exterior mecánica; es decir, solo la podemos entender como aquella libertad de obstáculos que pueden impedir a un hombre hacer lo que desee (Jaramillo, 2009). En este sentido, las dificultades que interiormente se le presentan a un individuo para la realización de ciertos actos no constituyen impedimentos a su libertad, pues es la esfera de la exterioridad la que circunscribe el ámbito de la libertad en Hobbes.

Es después de que el hombre decide actuar que se puede hablar de libertad. Esta solo tiene que ver con el espacio exterior en el que la acción resulta posible; en consecuencia, cualquier obstrucción que la perturbe es un impedimento a la libertad, pero el impedimento que se origina en el móvil mismo de la conducta no puede ser entendido como tal. Así, de un hombre que no puede por defecto de su naturaleza caminar (inválido) no puede decirse que no es un hombre libre, pues no existe ningún obstáculo exterior que se lo impida, y en este sentido se dice que es un hombre libre, aunque no pueda caminar; es decir, su invalidez disminuye su poder, mas no su libertad (Watkins, 1972, como se citó en Jaramillo, 2009).

Consecuentemente con esta concepción mecánica en la que la teleología ya no hace parte de los elementos mediante los cuales Hobbes concibe el mundo, este define la felicidad como un continuo progreso de los deseos. Es decir, es “en la potencia concupiscible del alma donde reside lo esencial del hombre” (De Jouvenel, 1957, p. 412); más allá de la satisfacción constante de los deseos no existe otra cosa, en su concepción, que pueda entenderse como tal; no existe en él un ideal de perfección ni un fin trascendental para entenderla.³

3 En consecuencia, el hombre busca por sobre todas las cosas la preservación de su existencia de la mejor forma posible, siendo la felicidad, como ya lo decía Hobbes, la realización constante de los deseos. Situación que no se presenta como realizable sino mediante la obtención de un gran poder que logre refrenar el apetito de los otros sobre las distintas cosas que solo para sí mismo el hombre quiere: “el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (p. 69). Sin embargo, esta forma de poder no le permite al hombre protegerse del peligro al que, en relación con el poder de los demás, se encuentra permanentemente expuesto. El único poder que frente a los demás puede protegerlo es el exceso de poder, en relación con el poder que todos tienen. El poder, concebido en estos términos, será, en el criterio de Hobbes, el único elemento que en ausencia de un poder civil (Estado natural) garantizará la paz y lo salvaguardará de los peligros que para el hombre los hombres representan. Hobbes no dice tajantemente que el hombre siente placer en dominar a los demás, no es una perversión de su naturaleza, sino el resultado indirecto de la búsqueda de la satisfacción de sus pasiones. Algunos autores establecen que “de una máquina compleja que se mueve a sí misma (autómata) no se puede deducir lógicamente la guerra de todos contra todos a partir de la competencia” (Romero, 1982, p. 114). Por tal razón, concluyen que Hobbes introduce presupuestos derivados de la experiencia para poder ligar lógicamente la naturaleza humana con la agresividad y poder establecer en el hombre la búsqueda incesante de poder como una de sus características naturales. Así, pues, en su *Leviatán* afirma: “De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos” (Hobbes, 1982, p. 79).

1.4. *El egocentrismo humano*

Hobbes establece que lo que subyace en la naturaleza humana es su extremado egocentrismo. En esta medida, el bienestar es el criterio fundamental que, en su pensamiento, el hombre utiliza para medir la magnitud del valor de las cosas. Para él, el hombre no es sino un ser egoísta que mide las cosas a través de sí mismo y del beneficio que, mediante ellas y de los demás hombres, le sea posible obtener. De esta manera, su interés por los otros siempre estará referido a sí mismo, razón por la cual Hobbes establece que la compasión producida por una desgracia ajena proviene de la idea de que una calamidad semejante pueda ocurrirle a cualquiera, ya que, si inmerecidamente otros la sufren, en determinado momento podremos sufrirla nosotros; lo que significa que la compasión no es por los otros, sino por nosotros, pues podremos estar en determinado momento bajo el mismo peligro (Jaramillo, 2009).

Por consiguiente, las cosas se tornan buenas o malas dependiendo de la utilidad que, para los objetivos del hombre, representen. Así, “lo útil personal” y todos los seres, incluso los hombres, adquieren el carácter de cosas y medios en la consecución de sus fines egoístas. Por tanto, el concepto de *valor* en Hobbes no es un término que se pueda entender axiológicamente ni insertar en la escala de lo denominado “valoración moral”; esto es, como aquella instancia ajena a la tendencia egoísta del hombre en la que el aspecto moral se perfila al margen de todo interés. La axiología hobbesiana carece de fundamentos metafísicos distintos al interés humano. En Hobbes el valor es un criterio funcional que establece las cosas buenas o malas en relación con lo que a los demás les resulta apreciable; o sea que,

En cuanto a los hombres, no es el vendedor sino el comprador quien determina el precio. Porque, aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás. (Jaramillo, 2009)

1.5. *La hipótesis o condición natural del hombre*

Teniendo en cuenta estas características de la naturaleza humana, Hobbes plantea la hipótesis de un estado o condición natural del hombre en la que, dadas unas condiciones de igualdad, los hombres se encuentran bajo el imperio de sus pasiones; en donde, por no existir ningún control sobre sus deseos de

apropiación, y al ser solo sus apetitos los elementos determinantes de lo bueno y de lo malo, entran en un estado general de guerra, en el que nada garantiza la conservación de su movimiento natural: la vida y las cosas que para sí mismo el hombre quiere (Jaramillo, 2013).

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 uso de los artículos que puedan 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 computo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad: y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (Hobbes, 1982, p. 103).

El estado general de igualdad en el cual Hobbes concibe al hombre es uno de los factores causantes de la guerra, ya que la diferencia existente entre hombre y hombre no es tan perceptible como para que un individuo no pueda aspirar, con base en ella, al mismo beneficio que otro individuo reclama para sí.

Parece que el reconocimiento de esta igualdad los hace pensar que tienen igualdad de derecho sobre las mismas cosas, y es la causa por la que se presenta un estado de competencia tal que, dados los peligros que todos contra todos representan, no se garantiza la tendencia natural que tiene el hombre a conservar su movimiento. Tendencia esta que, bajo todo tipo de circunstancia, pretende el hombre preservar, pues las leyes que regulan el movimiento natural de los cuerpos, y que tienden bajo todo tipo de circunstancias a su conservación, regulan en igual medida el movimiento natural del hombre.

Este, al igual que las diversas cosas del mundo natural, tiende a preservar su movimiento; todo en él está encaminado a la autoconservación de la vida; es decir, todos sus requerimientos y necesidades básicas apuntan a la conservación de su existencia, y esta determinación que se expresa en la armonía orgánica de su cuerpo, cuya finalidad primera es existir, tiene su correspondencia en los cuerpos materiales, que, a su vez, tienen como finalidad específica la prolongación de su propio movimiento (Jaramillo, 2013).

En otra perspectiva, es importante tener en cuenta, en relación con el estado natural, que Hobbes no intenta hacer una historia de la génesis del Estado, reconociendo así que la hipótesis del estado natural es solo una situación potencial a la base de toda asociación política. Pretende mediante ella conocer cuál sería el comportamiento natural del hombre abandonado al

funcionamiento de su propio mecanismo, en ausencia de un poder civil que controle el alcance de los apetitos individuales; pero al no poder sobrevivir este bajo dichas circunstancias, Hobbes deriva la necesidad racional del Estado como elemento básico para la existencia.

Es igualmente importante señalar que el hombre natural al que se refiere Hobbes no es el hombre primitivo sin mayor poder de intelección, sino el hombre social que todos conocemos, por lo que se refiere a una condición natural ya “socializada” y no a un estado natural, ya que lo que pretende conocer mediante este mecanismo es la esencia que subyace en el comportamiento de los hombres reunidos entre sí, sin un poder que gobierne sus impulsos. Al referirse al hombre natural, Hobbes piensa al hombre social, en específico al hombre de la segunda mitad del siglo XVII; y al referirse al estado natural, Hobbes lo piensa como un producto de su experiencia histórica, es decir, “como un rudimento del sistema social, en el cual se proyectan, sometidas a esquemas mecanicistas, las condiciones de sociabilidad histórico-reales de la primera burguesía, abstraídas de su contexto fáctico inmediato”.

A pesar de que para Hobbes el hombre es un ser insociable, reconoce la necesidad de relacionarse con los otros para poder vivir. Las apetencias que en su insociabilidad reclama el hombre solo las puede obtener a merced de otros. Para tal efecto, tiene necesariamente que conceder privilegios a aquellos de cuyos favores depende su existencia. No podrá obrar conforme a normas que solo le beneficien y que vayan en contra de los intereses de los otros, pues no tendrían valor alguno como instrumento de subsistencia.⁴

Es bajo esta circunstancia que la razón funciona como un cálculo mediante el cual es posible prever las distintas consecuencias de los diferentes actos que

⁴ Para poder tener acceso a ciertas cosas y a algunos privilegios, tendrá que acceder a una limitación en su desenfadado deseo de posesión, en la que cada uno se compromete, mediante la aceptación universal de dicha restricción, a obrar conjuntamente para el beneficio de todos. Lo que, en otros términos, significa que el valor subjetivo de las normas convertido en valor objetivo será lo único que permitirá que el deseo personal se vea realizado.

Es entrando en conciliación con sus semejantes como el hombre puede obtener aquellas cosas que se propone. Obligarse es permitirse a sí mismo disfrutar de sus derechos; no obligarse es convertir a los demás en un obstáculo. Es esta la única circunstancia por la cual llega a asociarse con los otros, pero no porque el individuo tienda a la sociabilidad, sino porque es la única situación que le permite la obtención de sus propósitos egocéntricos. Lo que, en otros términos, significa que el hombre no se vincula al hombre por un interés recíproco o movido por fines altruistas, ya que el *apetitum societatis* es extraño al hombre de Hobbes. Por lo tanto, el reconocimiento entre los hombres solo se llevará a cabo sobre el común apetito de los objetos, o sea que el mundo de los objetos materiales en el que se encuentra el hombre y por el cual compite será el término mediador de la relación.

el hombre, para la preservación de su existencia, pretenda realizar. Esto no significa que la razón se proponga objetivos diferentes a los de la pasión, pues se encuentra, al igual que ella, sometida a la ley de conservación del movimiento de la vida (Jaramillo, 2013).

La razón solo es vigía de las pasiones, que coopera a la consecución de los propósitos que ellas establecen. No propende a la dignificación del hombre en el sentido medieval ni a la reafirmación de la parte superior que en él existe, porque el hombre es un deseo incesante de poder, y es esta la fuerza que lo determina a obrar (Jaramillo, 2013).

En el pensamiento de Hobbes, el hombre es una máquina que expresa sus determinaciones naturales a través de deseos perceptibles racionalmente, pero que, lejos de ser libres, son solo determinaciones orgánicas que dejan al margen cualquier posible libertad de la voluntad en el hombre (libre albedrío) (Jaramillo, 2013).

La razón, en la concepción hobbesiana, no puede ser entendida en términos de una ética del bien, como el camino que lleva a la virtud o al *summum bonum*, pues es simplemente aquella instancia operativa que permite, mediante la previsión de las consecuencias, entrever el camino más adecuado para la obtención de los propósitos que la inmediatez de la pasión por sí misma no podría garantizar; es decir, “en cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón y, donde quiera que aquella no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer” (Jaramillo, 2009).

1.6. *Las leyes naturales*

En la condición natural de guerra en la que se encuentra y en la cual no existe un poder objetivo que regule sus comportamientos, el hombre está con frecuencia expuesto a todo peligro, sobre todo a morir de forma violenta, y es este temor universalizado del hombre hacia la muerte la única pasión que lo inducirá a frenar la satisfacción del apetito natural que lo gobierna.

Al ser la muerte su mayor peligro, solo el miedo podrá controlar la fuerza irracional de sus pasiones, y en esta perspectiva la razón será la vigía de aquellas pasiones que lo llevarán a una vida confortable y sin zozobras. En consecuencia, le sugerirá convenientes artículos de paz o leyes naturales, a través de los cuales será posible establecer una relación social con los demás, ya que las leyes de la naturaleza son principios o normas generales establecidos por la razón, que

prohíben al hombre todo aquello que pueda destruir su vida o privarle de los medios necesarios para conservarla (Hobbes, 1982, p. 106).

La ley natural no propende, a diferencia del derecho natural, hacia la satisfacción instintiva de los intereses egoístas, sino que tiene como referencia para la consecución de sus propósitos el interés ya generalizado. En la medida en que la igualdad del bienestar es la condición requerida para la realización del bienestar individual, la ley natural funciona como una restricción al derecho natural; en este sentido, estamos de acuerdo con Guillermina Garmendia de Camusso cuando dice:

Las leyes naturales establecen las bases en que la razón se apoya para el logro calculado, ya no instintivo, de la seguridad individual. La previsión racional no sometida a las pasiones subjetivas, sino objetiva, general, aporta mayor efectividad a la acción humana en la consecución de sus fines egoístas. (Garmendia y Schnaith, 1973, p. 141)

Sin embargo, el reconocimiento racional de la ley natural no será un elemento suficiente para que tenga fuerza obligante, pues el hombre es incapaz por sí mismo de tenerla en cuenta en su relación con los demás, dado su determinismo. Lo único que él asume como “obligatorio” es la tendencia a la autoconservación de la vida por la búsqueda de la satisfacción incesante del deseo.

La ley natural en el estado de naturaleza, según Hobbes, solo obliga *in foro-interno*; es decir, el hombre debe tener una disposición interior a cumplirla cuando los demás también la observen, pero en sentido estricto solo serán obligatorias cuando exista una fuerza exterior que la respalde; lo que en otros términos significa que solamente por la intervención de la fuerza la eficacia normativa de las leyes naturales podrá pasar del propósito a la acción, como dice Bertrand de Jouvenel:

Las normas son, pues, objetivamente necesarias, pero el reconocimiento de su necesidad objetiva no las hará observar; no es este un estímulo lo bastante poderoso. Por tanto, serán observadas, no como objetivamente necesarias, sino como queridas por un poder que impresione las imaginaciones de una manera sensible: Dios y el Soberano. (1957, p. 417)

Sin la existencia de las leyes naturales, la relación entre los hombres no sería posible, pues tales leyes son el requerimiento básico de la existencia. Sin ellas,

el peligro general ocasionado por una guerra entre los hombres no permitiría en forma alguna la preservación de su movimiento natural: la vida.

Si enmarcamos esta situación dentro de una concepción mecanicista, podríamos decir que, así como todo cuerpo necesita de un camino sobre el cual moverse libremente, todo cuerpo cuya dirección no esté previamente señalada tenderá a estrellarse al avanzar por un camino lleno de obstáculos; en el caso del hombre, esta libertad del sujeto (cuerpo) que va por el camino supone previsión, y es la razón la facultad destinada a prever en el movimiento de la vida, la posibilidad de su despliegue.

Sin embargo, a pesar de que la razón pueda señalarle al hombre los caminos por seguir para la mejor conservación de su existencia, se requiere un poder que haga cumplir tales prescripciones, ya que por sí solas las leyes naturales no tendrían la suficiente fuerza dada la naturaleza pasional del hombre, dispuesto siempre a satisfacer irracionalmente sus pasiones; se requiere, por lo tanto, un poder que respalde a la razón que se expresa en las leyes naturales, pues solo es él quien determina su seguro cumplimiento; es decir que solo es ese poder quien determina la eficacia normativa de las leyes.⁵

5 En el mundo natural no ocurre lo mismo, aunque podríamos establecer alguna semejanza: así como en el mundo natural las leyes de la física se cumplen inexorablemente y son ellas las condiciones de posibilidad de la existencia de las cosas, en el mundo de los hombres las leyes naturales se cumplen solo si es un poder quien lo establece y son ellas las condiciones de posibilidad de la existencia en sociedad; o, dicho en otros términos, así como las leyes de la física determinan el acaecer de los diversos fenómenos que ocurren en el mundo y son las responsables del orden existente entre las cosas, en el mundo de los hombres existen otras leyes que regulan el movimiento de los hombres para que su existencia social pueda ser posible; y así como no es posible la introducción de ciertos cambios en las leyes que rigen el universo material, no es posible la introducción de cambios en las leyes de la naturaleza que rigen las posibilidades de la existencia humana, ya que se derrumbarían los mundos que tales leyes constituyen. La anterior analogía mostraría desde ya cómo la *obligatoriedad* expresada en la noción de la ley natural está asociada con *descripción* de lo que son las leyes físicas como las que expresan *de hecho* las relaciones entre las cosas. En síntesis, podemos decir que el hombre que concibe Hobbes es un ser egocéntrico, que no busca sino su propio beneficio, y es en este sentido que la justicia, la equidad, la misericordia, conceptos a los que se refiere Hobbes como leyes naturales o virtudes morales, no son determinantes por sí mismas de las acciones humanas, sino medios para la conservación de la vida, pues él no es sino una máquina sin fines trascendentes en su naturaleza.

Esta tendencia del hombre a contemplar el mundo referido a sí mismo evidencia el carácter mecánico de la forma como Hobbes lo concibe; permanecer en movimiento, es decir vivir, es lo único que en su criterio se tiene como importante; (ser egocentrista significa intentar permanecer en movimiento de una manera cada vez más progresiva).

En esta concepción mecánica del hombre, en la que en esencia solo hemos visto la forma como de hecho se comporta el hombre, no es posible pensar una obligación como *moral* en Hobbes. Creemos que solo frente al poder autorizado del soberano podremos hablar de una dimensión moral

Los fundamentos de la obligación política

Al obrar en consonancia con lo que la ley natural establece, Hobbes piensa que, para salir del estado de guerra en el que se encuentra el hombre, es necesario renunciar al derecho natural absoluto que sobre las cosas todos tienen. Este es el artificio que constituirá a los hombres en sociedad política, mediante el traspaso a un tercero del derecho natural originario a través de la realización de un pacto; al que todos y cada uno se comprometen en conjunto a respetar, para de esta forma conformar el Estado, que Hobbes concibe como:

Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. (Hobbes, 1982, p. 141)

El cumplimiento cabal de los pactos es el elemento que garantiza a cada individuo (en la sociedad civil) disfrutar de los derechos que le concede el hecho de ser una de las partes constitutivas del pacto. Funciona como una prescripción racional insoslayable, por ser el elemento general que permitirá a la sociedad ordenarse de manera que cada una de las partes cumpla con efectividad el desempeño de sus funciones, posibilitando así el funcionamiento total de la sociedad. Esto significa que toda fragmentación de poder en el movimiento general de la sociedad, en lo que a cada una de las partes como entidades separadas le corresponde, trastornaría el movimiento armónico que mediante el cumplimiento cabal de los pactos se quiere conseguir. Por lo tanto, el único elemento que posibilita la existencia social del hombre es el cumplimiento del deber que tiene de respetar los pactos, por cuanto es solo mediante este mecanismo que él puede conservar su movimiento vital y dar cumplimiento a aquella ley fundamental de la naturaleza que dice que el hombre debe procurar, por todos los medios posibles, la conservación de su vida (Hobbes, 1982, p. 107).

En Hobbes, por ser todo cambio y movimiento, el hombre flota al vaivén de su deseo natural; solo el pacto permitirá que el hombre obre en conformidad con las prescripciones que para su seguridad él ha establecido, porque al estar

del hombre (si es que tal cosa es posible en él), teniendo en cuenta que su compromiso frente al soberano tiene como mira la conservación de la existencia. Es desde este principio que entendemos la obligación moral en Hobbes y el criterio a partir del cual será posible pensar los fundamentos de la obligación política como obligación prudencial.

determinado por una fuerza exterior (el soberano) no tendrá la opción de cambiar de dirección; entonces, la paz se perfilará como algo real, pues el hombre por su propia mano no podrá alejarse de ella por temor al soberano.

En otros términos, el pacto introduce una característica que ni hace parte de la naturaleza pasional del hombre ni es una de las tantas veleidades a las que con frecuencia la pasión lo lleva; es decir, no pertenece al flujo ondeante de sus deseos, cuya fogosidad natural impide aquello que asegurará la paz: en síntesis, podríamos decir que el pacto figura como el muelle al cual el hombre amarra el bote de la vida (por la obligación adquirida en el momento de la realización del pacto).

Es a partir de la consolidación del pacto cuando se puede hablar propiamente de una vida ética y social del hombre. El elemento primario de organización se opera a partir del *Pactum Subjectiortis*. Desde aquí, la dimensión moral del hombre adquiere cuerpo y la vida ya no es “pobre, embrutecida y breve”, porque las condiciones que a partir del establecimiento del pacto se generan posibilitan vivir de la manera como la naturaleza les permite comúnmente vivir a los hombres.

En consecuencia, es solo a partir de la realización de tal evento que se puede hablar de justicia y de injusticia, pero no un concepto de justicia moral según la acepción cristiana o kantiana. Para Hobbes, no es un criterio moral natural el que me obliga a conceder a otro igual derecho sobre lo que para mí reclamo, sino que es el único camino que me queda para disfrutar de aquello que de otra manera no sería posible conseguir; lo que en otra forma significa que en el estado de sociedad no existe una fuerza interior (moral) que obliga al hombre a respetar a los otros. Es solo la fuerza coactiva que sobre él se ejerce, y a la que por necesidad se adhiere, la que lo impulsa a poner límite a su libertad natural. Es la conservación de su existencia la única fuerza que como moral en él opera y la única que se toma audible a su conciencia; solo por ella acepta prescripciones racionales frente al control de las pasiones que pueden poner en peligro su vida.⁶

⁶ En este sentido, la justicia en Hobbes no tiene como referencia el bienestar del hombre en general, sino el interés del individuo mismo cuya satisfacción no puede ser total por el obstáculo que los otros en su objetivo representan y a los que debe sacrificar gran parte del beneficio que podría ofrecerse a sí mismo, sino fuera por la dificultad que representan en su pretensión aquellas cosas que, al igual que él, los demás hombres quieren conseguir y cuya posibilidad está determinada por la distribución equitativa del derecho que se disputan. La justicia, entendida como distribución equitativa, es el único medio a través del cual es posible que cada cual disfrute de aquello que por derecho natural le corresponde; lo que, en otros términos, significa que el concepto de *justicia* en Hobbes no tiene ningún fundamento intrínseco que surja de sentimientos morales de la naturaleza humana, sino que, por el contrario, son extrínsecos, ya que dependen de la satisfacción de las

La moral de Hobbes tiene como base el interés, y es en esta medida en que las leyes naturales constituyen las normas de conducta que se tienen que asumir frente a los otros, para que la existencia social sea posible: lo único que percibe Hobbes es que el hombre quiere vivir, así tenga que volverse necesariamente ético para lograrlo.

El hombre se ve obligado a guardarle obediencia al soberano porque todo hombre como cuerpo natural tiende a conservar su movimiento. Perseverar en ese movimiento es el deber moral que tiene el hombre para consigo mismo, pues su bien máximo está en la vida; lo que en otros términos significa que el fundamento de la obligación política se reduce en últimas a la conservación de la existencia, y es por esta razón que el hombre tiene el deber de respetar el pacto, lo que hace no por deber, sino conforme al deber. Si lo miramos desde la perspectiva de Kant, esto no puede ser moral, porque según él lo único que es bueno sin condición o restricción es la buena voluntad que actúa no solo de acuerdo con el deber, sino por respeto al deber, determinado única y exclusivamente por la razón (1983, pp. 27 y ss.). En Hobbes esto no sucede: él acepta la obligación que se deriva del pacto porque las circunstancias de su vida así lo exigen, es decir, porque entre pactar o morir lo mejor sería pactar; lo que significa que “la paz, única posibilidad de supervivencia para los hombres, será producto de una respuesta mecánica de aversión ante el mal mayor, la

necesidades y apetencias naturales de los hombres (Garmendia y Schnaith, 1973, p. 101). El contrato es el único elemento a través del cual se logra refrenar el carácter antisocial del hombre y es en este proceso en el que el hombre llega al escalón más alto del desarrollo humano, porque es solamente mediante la aceptación racional de la coacción que el hombre se convierte en un ser moral; es decir, que solo así aparece en él el sentimiento del deber. Al tener la moral un origen coactivo, una vez que la coerción deje de ejercerse, el hombre no volverá a tener jamás en cuenta aquellos preceptos que hicieron de él un hombre ético y un ser social, pues la sociabilidad con todas las diversas significaciones que bajo esta palabra se cobijan no forman parte, en el pensamiento de Hobbes, de la esencia natural del hombre, ya que, como hemos dicho, el hombre no es más que deseo de poder, cuyo impulso por razones prudenciales tuvo que seguir delineamientos racionales para la mejor consecución de sus propósitos. Recordemos también que la moral en Hobbes no propende hacia la defensa de un valor moral trascendente ni hacia la razón del ser del hombre en términos teleológicos; solo busca asegurar el máximo bienestar del hombre contra todos los peligros que el hombre para el hombre representa. La moral en Hobbes no es como la de Kant: a él no le interesa si la buena voluntad es un factor determinante en la realización de las acciones, independientemente de la clase de motivación que las cause; lo que le interesa es el mundo de la exterioridad, que es el espacio en el que independientemente de las categorías de bueno o malo puede vivir. Es decir, por encima de la justificación del porqué de las cosas, lo que le interesa es satisfacer su deseo.

muerte, y de un cálculo racional utilitario para conseguir el bien mayor, la vida” (Garmendia y Schnaith, 1973, p. 132).

En otros términos, podríamos decir que el hombre obedece al Estado porque la inercia de su existencia lo lleva a conservar su movimiento; el hombre, como toda partícula que cae, busca el camino más fácil para su descenso, lo que significa que el camino más corto para conservar su movimiento consiste en obedecer al soberano. En este aspecto Hobbes (como se citó en Jaramillo, 2013) es coherente con su concepción mecanicista: el hombre, en analogía con los cuerpos que caen (que siempre tienden a buscar el camino más corto en su descenso), escoge por naturaleza el mal menor y nunca el mal mayor que lo detiene (la muerte).

Podríamos decir, forzando un poco el lenguaje, que el hombre se ve presionado a guardarle obediencia al soberano por su deseo de conservar su vida. En este sentido, la obligación del hombre frente al soberano se parece más a las prescripciones médicas en las que si un sujeto quiere conseguir cierto beneficio en relación con su salud, debe someterse a las exigencias del médico, pues este es el medio que le permitirá obtener lo que quiere (Watkins, 1972, como se citó en Jaramillo, 2013).

El hombre respeta el pacto no por amor a los otros, sino por amor a sí mismo, y sobre todo por las consecuencias de desobedecer; lo que indica que la obligación que él tiene de respetar el pacto, fuera de ser una obligación racional, también puede entenderse como obligación prudencial (MacPherson, 1970, pp. 70 y ss.). No es posible, entonces, pensar que la obligación que tienen los hombres frente al Estado sea una obligación moral en la forma como Kant la concibe, pues esta, para que pueda ser moral, tendría que haber sido aceptada íntima y libremente por el individuo, sin que una fuerza ajena ni un determinado interés lo obligue a respetarla. Lo que sí ocurre en la obligación prudencial en la que el individuo debe cumplir la norma aun si no está convencido de que es justa y, por consiguiente, aunque no se adhiera íntimamente a ella; y se cumple no por respecto al deber, sino por la obtención de un beneficio personal o por alguna otra razón en la que esté de por medio el interés (Jaramillo, 2013).

Podemos, a manera de síntesis, concluir, en lo que se refiere a la obligación política en Thomas Hobbes, que el principio del movimiento inscrito en la naturaleza del hombre es uno de los factores determinantes en el carácter de la obligación que asume este en relación con el Estado. Pensamos que, si el deber que tiene el hombre de conservarse vivo es un “deber moral”, entonces, también

lo es el deber de respetar el pacto, por cuanto es solo mediante este mecanismo que él puede conservar su movimiento natural y dar cumplimiento al sagrado deber que tiene el hombre de procurarse a sí mismo, por todos los medios por los que le sea posible, la conservación de su existencia.⁷

Cuando un hombre tiene la posibilidad de cumplir con una norma por no existir en él ningún motivo racional que se lo impida, y por no presentarse como consecuencia de su cumplimiento un mal para su vida, el hombre está, según Hobbes, en el deber de respetar el compromiso que en algún momento celebró.

7 El problema de la obligación política hace referencia a las diversas razones que justifican el derecho de recepción a la obediencia de una comunidad que se pretende gobernar; es decir, hace alusión a la fundamentación racional que valida en la conciencia de los súbditos el derecho al mando de aquel que los gobierna (Friedrich, 1968, pp. 245 y ss.). El consentimiento que al titular se otorga despoja a aquellos sobre quienes el poder se ejerce de la libertad a desconocer el deber que asumen los que a tal situación han consentido. Las razones que se aducen para el ejercicio del gobierno constituyen un elemento de capital importancia en la consecución del consentimiento de los gobernados a que se ejerza sobre ellos el poder, por medio del cual adquieren el carácter de súbditos y, por consiguiente, el deber de obedecer. En consecuencia, debe haber una adhesión general de los súbditos a las normas establecidas por aquel que los gobierna. La aceptación por parte de los individuos de las razones aducidas por aquella entidad que detenta el poder es la condición de posibilidad del gobierno. La autorización que de los gobernados deviene, en relación con las diversas leyes que caracterizan el mando, constituye el pilar sobre los cuales descansa aquello que se ha llamado “legitimidad política”, y frente a la cual, creemos, tenemos el deber moral de obedecer. Las razones que se aducen para justificar por qué debo cumplir un determinado mandato se convierten en morales en Thomas Hobbes, cuando es por ellas que se respeta el pacto, es decir, cuando son lo suficientemente importantes como para que, en ausencia de un poder coercitivo, el individuo se sienta obligado a obedecerlas. Lo que he dicho, en otros términos, significa que lo que distingue a una obligación moral de otra obligación es que, a pesar de no haber una fuerza externa que obligue al individuo a obedecer, esta se torna ante el individuo como ineludible por la fuerza de las razones en las que se funda, y en el caso de Hobbes la razón fundamental por la que el hombre debe respetar el pacto es porque de él depende el bien máspreciado para el hombre que es la vida. De esta manera, para hablar de la fundamentación de la obligación política no se requiere solo de la existencia de un dispositivo formal (promesa) como fuente de los deberes existentes entre los contrayentes; no es solamente el compromiso adquirido entre las partes el elemento último de donde deviene la fuerza de la obligación. Porque un convenio arbitrario o convencional no determina por su instauración el carácter inviolable del pacto y, por ende, la obligación de respetar lo establecido. El fundamento hace referencia a un principio último (como, por ejemplo, la conservación de la existencia) que determina más allá de lo que por sí mismo el compromiso establece. Es en esta perspectiva que creemos que se puede hablar de un carácter moral de la obligación política en la concepción hobbesiana del Estado.

El problema que se presenta en este tipo de obligación radica en que no es lo suficientemente vinculante, ya que las razones por las que se respeta no son tenidas siempre en cuenta por la generalidad de los hombres como norma inviolable de conducta. Algunos podrán reconocer la importancia de sus fundamentos, pero los hombres no son amantes del deber por el deber; se requiere un poder que haga efectivo el cumplimiento de la obligación, ya que su reconocimiento racional no es para todos motivo suficiente de respeto.

Por ello, quien cumple, primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia. Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero tiene el deber de hacerlo así (Hobbes, 1982, p. 112).

La exigencia de su cumplimiento está fundada en la necesidad de asegurar aquello que la inseguridad del cumplimiento del pacto podría poner en peligro, esto es, la preservación de la vida, que es el derecho natural, por cuya defensa el hombre se hace obediente o irrespetuoso de los pactos.

La condición de posibilidad de la sociedad es el cumplimiento de los pactos, pero en el fondo de toda actividad humana se esconde el principio de la conservación de la existencia, que no es sino la propensión al único bien más grande para el hombre por encima del cual no existe un bien mayor que no le esté subordinado.

La vida del hombre es la expresión del movimiento vital que lo constituye como ser pasional; es la expresión de lo que es el hombre y por cuya satisfacción el hombre vive: “pasión”. Lo que, en otras palabras, significa que toda obligación se convierte, cuando existe “una condición validatoria” (Warrender, 1936, como se citó en Watkins, 1957, pp. 105 y ss.) en presencia de la cual no haya razones para su incumplimiento, en obligación moral, entendida como aquella obligación ineludible que frente a sí mismo el hombre asume por razones de su propia sobrevivencia.

El deber moral que tiene el hombre de permanecer en movimiento, establecido por las leyes de la naturaleza, constituye norma inalienable por encima de la cual no puede pasar el poder soberano. Veamos, en esta perspectiva, la forma como la conservación de la existencia es un derecho moral inalienable.

Hobbes conoce que los pactos sin el respaldo de la voluntad son meras palabras sin fuerza vinculante alguna; la intervención de una fuerza exterior que obligue al hombre a obrar conforme a su razón es el único elemento no natural del que sí se puede fiar. La maleabilidad de la pasión humana no permite que la realización de una promesa determine su seguro cumplimiento; es la solidificación de una ley objetiva que reprima el carácter contingente de la pasión lo que determina la conformidad de la conducta en lo que a compromiso se refiere.

El súbdito no tiene ningún derecho que pueda utilizar en contra del ilimitado poder del soberano, ya que él puede legítimamente hacer lo que su caprichosa

voluntad le dicte, sin que juicio moral alguno pueda oponerse al ejercicio legítimo de sus funciones, pues él es el resultado de todos los poderes individuales. Representa las voluntades de los asociados y, por tanto, puede utilizar el poder sin restricción alguna por la autoridad y el poder a él conferidos.

En consecuencia, el Estado es un individuo con derecho natural y puede utilizarlo en cualquier momento y en la forma que estime conveniente, para su defensa o para la defensa de aquellos que como unidad lo constituyen. Así como el individuo acepta cercenar una parte de sí mismo para el beneficio de su vida, el Estado puede aniquilar cualquiera de las partes que como individuo lo conforman; es decir que, entendiendo el Estado como cuerpo, la vida de sí mismo es más importante que el funcionamiento particular de una de sus partes.

A pesar de que el hombre accede *voluntariamente* a someterse bajo las leyes de su soberano, no es lógico pensar que en algún momento accede a ser artífice de su propia muerte, pues el hecho de aceptar el resultado de acción no significa que en su *fuero interno* no vaya contra su razón; porque la legitimidad de las cosas que el soberano establece no tienen por qué gozar de la aceptación incondicional del súbdito.

Es legítima cualquier cosa que tenga que ver con el ejercicio legal de los derechos del soberano, por ser el hombre uno de los elementos responsables de su constitución, y por haberlo autorizado a hacer uso libre de su poder en relación con las penas a que su conducta diere lugar. Sin embargo, esto no significa que por encima del derecho natural se encuentra el soberano, y que el hombre no puede obrar por respeto a él, conforme a los dictados que el mismo derecho natural establece; lo que de otra forma significa que el hombre, por respeto al derecho natural, no debe obediencia a su soberano en deterioro de la protección del derecho a la vida, para cuya protección el mismo soberano fue instituido.

Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no trasfiere derecho alguno ni es obligatoria en ningún pacto (Hobbes, 1982, p. 114).

Si intentamos establecer una semejanza entre esta situación y las leyes del movimiento que se presentan en la física, podríamos decir que, así como es imposible que una partícula intempestivamente por sí misma entre en reposo,

ya que la inercia es una ley que rige la conducta de los cuerpos y se verifica cada vez que estos chocan, el movimiento propio del hombre no entrará jamás en reposo, a no ser que algo lo detenga; y, aun así, se presentará en él el efecto de la inercia, es decir, su deber a conservarse eternamente en movimiento.

Conclusiones

De los análisis precedentes creemos finalmente poder extraer las siguientes conclusiones:

1. La cuestión de la obligación moral en Thomas Hobbes solo se perfila a partir de la aparición de la sociedad civil, en la que la idea de contrato es el elemento que inaugura los conceptos de deber y de derecho. Es imposible pensar en una obligación moral individual como virtud, dada la naturaleza pasional del hombre que solo atiende a su propio beneficio y que no tiene para nada en cuenta el interés general, pues es el interés particular el que el individuo privilegia por sobre todo tipo de interés.
2. La negación de la teleología en la existencia particular del hombre inaugura una forma de comportamiento moral que permite la afirmación del apetito individual como la única fuente *moral* posible de la conducta, en la que el bienestar individual es lo único que se tiene como importante y por encima del cual no existe un valor que se deba entender como supremo.
3. El mecanicismo hobbesiano permite concebir al hombre como un cuerpo en movimiento, y la obligación política, es a nuestro juicio, parte de ese movimiento natural. Es por ese impulso que el movimiento de su existencia lleva a que el individuo asuma una relación de obediencia con el soberano; el hombre como todo cuerpo en movimiento no puede intempestivamente por sí mismo entrar en reposo porque siempre se presentará en él el efecto de la inercia; de igual manera, el hombre no entrará en el reposo de la muerte porque la inercia de su movimiento (el pacto) permitirá que se conserve en movimiento.
4. Hobbes intenta prescribir describiendo (según el criterio de algunos autores) y es aquí donde muchos autores establecen que en Hobbes existe un salto de lo que es a lo que debe ser, asunto que se ha prestado a diferentes y distintas polémicas que han dividido las ideas que, en torno al

problema de la obligación política en Thomas Hobbes, hasta el momento se han presentado. Nosotros hemos sostenido que Hobbes solamente describe la forma como en la vida del hombre ocurren los hechos, y es esto lo que nos permite concluir que en Hobbes solo se puede hablar de una obligación moral, pero de carácter político, es decir, que solo se presenta como moral aquella obligación que el hombre asume como resultado del contrato.

5. Hobbes inaugura un pesimismo ético al describir un vacío moral en la naturaleza del hombre: este solo atiende a la satisfacción irracional de sus pasiones en ausencia de un poder civil que regule su conducta. El hombre por sí mismo es incapaz de obrar conforme a los preceptos de la razón; no hay nada en él que desde sí lo impulse a tener un control sobre sus propios apetitos. Al ser consciente de la determinación pasional que en él opera y que lo aleja progresivamente de su bienestar, él establece un contrato con una fuerza exterior (soberano) que lo dirija y le asegure que su existencia se siga conservando; la razón le aconseja que sea una fuerza exterior la instancia que lo rija para poder cumplir con el lineamiento moral que a sí mismo se ha propuesto. Al ser el deber algo coactivamente impuesto, violentará la tendencia natural del hombre, que solo busca la satisfacción inmediata de sus apetitos, y es este esfuerzo el que creemos se toma moral, porque va más allá de la satisfacción de los intereses inmediatos.
6. El hecho de que el hombre reconozca que, dado el carácter de su naturaleza, necesita utilizar un dispositivo para no alejarse del fin que le asegurará la vida es, en nuestro análisis, una de las formas en que Hobbes concibe el aspecto ético del hombre.
7. Hay un principio constitutivo de la naturaleza humana (la defensa de la vida) cuya importancia y deseo de protección ha llevado al hombre a la celebración de pactos y a la conformación de leyes naturales encaminadas a preservar el principio de la vida como movimiento. Y, para que esta situación sea posible, se han establecido los diferentes valores *morales*, no porque propendan hacia la dignificación del hombre, ya que no son criterios de excelencia individual, o porque reafirmen la parte superior que en él existe, pues nada tienen que ver con las virtudes heroicas; son simples condiciones para el mejor desplazamiento del movimiento de la vida, es decir, son los factores que permiten que no haya rozamiento u

obstrucción en la trayectoria del hombre. Así, pues, no es posible hablar en Hobbes de *valores morales* en la acepción cristiana o kantiana del término, porque en Hobbes el concepto de *naturaleza humana* no tiene un valor axiológico; el valor que para el hombre la vida representa no está determinado por ninguna instancia metafísica, sino porque dentro del movimiento natural no existe una razón lógica para que el movimiento natural de la existencia se tenga que ver interrumpido.

8. Esta necesidad de movimiento continuado es uno de los factores causales del deber que asume el hombre en relación con el Estado; o, lo que es lo mismo, Hobbes deriva los fundamentos de la obligación política de los elementos que cree están presentes en la naturaleza del hombre. Dicho en otros términos: toda la diversidad de los valores que a lo largo de la historia han configurado el ser específico del hombre son alejados de la realidad con que Hobbes pretende caracterizar al hombre. Se opera por primera vez en la historia una transformación sustancial del concepto de naturaleza humana: el hombre no buscará ya en Dios las razones para su propio obrar y sus deberes no hallarán en él su fundamento, sino en la necesidad misma del hombre de perpetuar su propio movimiento; es decir, la moralidad pensada para el hombre tendrá que ser deducida de su propio movimiento, y es este el criterio en el que creemos se funda la obligación política en la concepción hobbesiana del Estado.
9. En Hobbes la raíz misma de la obligación se encuentra en el contrato; la moralidad estaría ligada a elementos contractuales de convivencia entre los hombres y todo aquello que se realizare al margen de la jurisdicción del soberano no podría decirse que es moral. En este sentido, la obligatoriedad moral estaría ligada a la legalidad, de tal forma que todos los pactos sancionados jurídicamente obligan ante Dios y se convierten, por lo tanto, en obligación moral. Todo pacto que se realizare ilegalmente no obligaría ni siquiera ante Dios, a pesar de que en su configuración se hubiese celebrado un juramento. El soberano es la instancia última que reglamenta las diferencias entre el bien y el mal, y no existe para el hombre otra fuente de donde puedan proceder tales distinciones. Es desde el soberano donde todo concepto moral deviene; sin él no es posible una supuesta eticidad en el hombre, ya que solo es él quien les da el color moral a las acciones.

10. La obligación moral descansa sobre la base moral de la promesa, y dado que el hombre es una de las partes constitutivas del pacto, debe, por lo tanto, obrar conforme a los criterios que determinaron su constitución. Fue un acto de su voluntad lo que originó los pactos y es, en consecuencia, en el criterio de Hobbes, obligación cumplir aquellos compromisos que voluntariamente el hombre en determinado momento celebró.
11. A pesar de la concepción mecanicista bajo la cual Hobbes concibe al hombre, en la que hay ciertos factores que determinan su conducta, el hombre puede contrarrestar la fuerza de una determinación que en él se opera por otra cuya magnitud opaque en fuerza a la anterior. En este sentido, el temor es el elemento apaciguador de la fuerza irracional de la pasión, encargado de desvanecer la fuerza de los imperativos que la sensibilidad establece con miras a un afán de goce desmedido y que amenazan la existencia. Este temor del hombre hacia la muerte es otro de los factores por los cuales él acepta la obligación de respetar el pacto en procura del bien más grande para sí: la vida, concebida por Hobbes como el único bien moral posible para el hombre, por encima del cual no existe otra que se le pueda comparar. Por tanto, en su criterio, todas aquellas reglas que puedan mostrarse necesarias para asegurar la mayor posibilidad del movimiento continuado (la vida) tienen un carácter específicamente moral.
12. Creemos finalmente que el problema de la obligación política en la concepción hobbesiana del Estado asume un carácter moral al constituirse en la única alternativa que se le presenta al hombre para la preservación de su existencia. Es este el único bien al que creemos se le puede denominar *moral*, por el carácter supremo con que en su teoría Hobbes lo concibe (este es, en su criterio, el bien más grande por encima del cual no existe otro). Podemos, a manera de síntesis, decir que el amor a sí mismo es el fundamento último de lo que se puede entender como moral en Hobbes. No sabemos si ese criterio egoísta con que Hobbes concibe la relación entre los hombres (y que está presente en los fundamentos de una obligación política) pueda fundar una moral; en otros términos, no nos atrevemos a pensar si se pueda hablar propiamente de una ética en Hobbes, como tampoco sabríamos responder por las consecuencias de una posible ética basada en el egoísmo como fundamento de la acción moral.

Nos limitamos a pensar que Hobbes intenta hacer coincidir el interés racional con el deber moral, y en este sentido creemos es más apropiado hablar, en relación con su teoría de la obligación, de una obligación racional o prudencial, entendida como aquella que el individuo asume en dirección a la mejor consecución de sus propósitos. No reivindicamos el egoísmo ético de Hobbes para la convivencia social; creemos que el egoísmo no es una base lo suficientemente *moral* para garantizar una vida segura y feliz; aceptamos que debe ser otro tipo de fundamento distinto al utilitarismo egoísta, en el que se apoya Hobbes para fundar la obligación política, el que debe servir de base para un mejor entendimiento en la relación política entre el hombre y el Estado.

Referencias

- De Jouvenel, B. (1957). *La Soberanía*. Ediciones Rialp.
- Friedrich, C. F. (1968). *El hombre y el gobierno*. Tecnos.
- Garmendia, G. y Schnaith, N. (1973). *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*. Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1839-45). *The English works of Thomas Hobbes (obras en inglés de Thomas Hobbes) (Sir W. Molesworth ed.) (vol. 11)*.
- Hobbes, T. (1982). *El Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, C. A. (2009). *Libertad negativa y libre desarrollo de la personalidad en John Stuart Mill (Tesis de maestría)*. Universidad del Valle. <http://hdl.handle.net/10893/15161>
- Jaramillo, C. A. (2013). Libertad negativa y libre desarrollo de la personalidad en la jurisprudencia constitucional colombiana: un análisis desde la perspectiva de John Stuart Mill y Thomas Hobbes. *Precedente*, 3, 71-120. <https://doi.org/10.18046/prec.v3.1726>
- Kant, E. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe S. A.
- MacPherson, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanela.
- Romero, R. (1982). *Dos teorías contractuales, Hobbes y Rousseau*. Fundación para la promoción de la filosofía en Colombia.
- Watkins, J. W. (1957). *The political philosophy of Hobbes*. The claredon press.
- Watkins, J. W. (1972). ¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes? Doncel.