

Mario Salas

Hobbes: sobre la naturaleza de la obligación política

Abstract: *This paper examines the problem of the foundation of political obligation in hobbesian thought; it reviews critically some solutions that have been given to this problem and proposes an alternative solution, grounded on the searlean theory of speech acts.*

Key Words: *Hobbes, natural law, political philosophy, speech acts.*

Resumen: *En el presente artículo se examina el problema del fundamento de la obligación política en el pensamiento de Thomas Hobbes -la obligación moral que tendrían los súbditos de obedecer al soberano-, repasando críticamente algunas de las diversas soluciones que se han pretendido dar a dicho problema y, finalmente, proponiendo una solución alternativa, deudora de la teoría searliana de los actos de habla.*

Palabras clave: *Hobbes, iusnaturalismo, filosofía política, actos de habla.*

Un problema que ha ocupado a los estudiosos de Hobbes durante décadas es el de los fundamentos de la obligación política¹: ¿por qué no sólo estamos constreñidos –en virtud de la fuerza que el Estado posee- a obedecer al soberano, sino también *moralmente obligados* a hacerlo? ¿Por qué la dominación política ejercida por el Estado es no sólo efectiva, sino también *legítima*, y por lo tanto no sólo es imprudente desobedecer a quien ostenta la soberanía, dadas las consecuencias que de ello se siguen para el trasgresor, sino también *injusto*?

La respuesta que surge casi inmediatamente de una primera lectura de la obra hobbesiana es que la obligación política tiene su fundamento

en el pacto que instituye el Estado: los humanos, aguijoneados por las incertidumbres de un “estado de naturaleza” en el cual la vida es, inevitablemente, “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”², se apresuran a renunciar a un ilimitado derecho natural que les resulta más una carga que una bendición y, así, cada uno transfiere su derecho a un “hombre o a una asamblea de hombres”³, siempre que los demás hagan lo mismo. De esta manera asumen voluntariamente la *obligación* de obedecer a aquél –o aquellos- a quienes han obsequiado su originaria libertad; y si ahora nos preguntamos cuál es el fundamento último de esta obligación, parece evidente que éste reside en la *ley natural*: la tercera ley de naturaleza, tal y como la consigna el *Leviatán*, prescribe, en efecto, “*que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho*”⁴.

El problema sin embargo se complica por el hecho de que Hobbes, después de haber definido la ley natural al principio del capítulo 14 de su *Leviatán* como “un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le *prohíbe* hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla”⁵, nos dice –en las últimas líneas del capítulo 15 de la misma obra- que:

Los hombres han solido dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley, propiamente hablando, es la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás. No obstante, si consideramos esos mismos teoremas como algo que nos ha sido dado en la palabra de

Dios, el cual tiene, por derecho, mando sobre todas las cosas, entonces sí podemos darles propiamente el nombre de leyes⁶.

Si la ley natural no es ley, ¿cómo puede entonces considerarse como fuente de una *obligación*? ¿Dependería entonces la legitimidad del orden político, en último término, del hecho de que Dios nos *ordena* respetar los pactos, de modo que si prescindimos de esta hipótesis la obligación política desaparece? Y si la ley natural sólo llegara a ser ley en virtud de una sanción divina, ¿cómo podemos saber que esos “teoremas y conclusiones” son algo más que eso: meros teoremas y conclusiones?, ¿cómo sabemos que son efectivamente mandatos de Dios? Y aun suponiendo que lo fueran, ¿en qué se fundaría nuestra *obligación* de obedecer a Dios?

Son estas las cuestiones que nos proponemos examinar aquí. Iniciaremos nuestra indagación de la mano de Norberto Bobbio, discutiendo un capítulo de su obra sobre Hobbes⁷ en el cual busca esclarecer la función que la ley natural desempeña en la construcción teórica hobbesiana (I); esto nos ayudará a examinar los diversos matices del vínculo existente entre ley natural y legitimidad política. Luego consideraremos críticamente diversas respuestas que se han dado al problema que aquí consideramos (II) y, finalmente (III), nos aventuraremos a proponer una solución alternativa.

I

En el capítulo cuarto de su obra *Thomas Hobbes* (que lleva por título *Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes*), Bobbio llama la atención sobre el hecho –paradójico– de que Hobbes pertenezca tanto a la historia del iusnaturalismo como a la del positivismo jurídico. En otras versiones del iusnaturalismo, tanto anteriores como posteriores, la ley natural sirve como instancia crítica para juzgar sobre la justicia o injusticia de la legislación positiva: ninguna ley o institución humana puede considerarse justa si está en contradicción con la eterna ley de la naturaleza; mas para Hobbes no es concebible una justicia que sea independiente de las leyes positivas:

no hay justicia natural a la que apelar por encima de los decretos del soberano. ¿Cuál es entonces la función de la ley natural en su sistema?

La argumentación que Bobbio desarrolla en este capítulo puede resumirse así: la ley natural fundamental –aquella en la cual están contenidas todas las demás como consecuencias o especificaciones suyas– prescribe buscar la paz; la primera ley natural *derivada*⁸ –la primera especificación de la anterior– es la que prescribe la renuncia al derecho natural ilimitado: el derecho que nosotros los humanos tendríamos a todas las cosas y que sería la fuente de la guerra, en la medida en que conlleva una colisión de los diversos derechos; renuncia que implica la *transferencia* de parte de (o de todo) este derecho a otros. Esta primera ley se concreta en la existencia del Estado –pues sólo en virtud de la espada del soberano existe garantía de que los contratos, mediante los cuales se efectúa aquella transferencia, serán respetados–. Puede entonces decirse –Bobbio lo hace– que la primera ley de naturaleza (derivada) es la que prescribe la constitución del Estado. En vista de lo anterior, la ley natural fundamental: buscar la paz, se concreta en obedecer al Estado, “lo que significa que el hombre alcanza mediante el Estado –lo que equivale a decir mediante el órgano encargado de producir leyes positivas– el fin supremo planteado por la ley natural⁹”. La ley que prescribe respetar los pactos¹⁰ (tercera ley de naturaleza según el Levitán, segunda ley natural derivada) es, señala Bobbio con razón, un corolario de la ley que prescribe la renuncia al derecho ilimitado y se refiere, también, a la constitución del Estado civil.

Pero son las otras dieciséis leyes naturales¹¹ las que parecen plantear un problema, pues éstas prescriben comportamientos válidos por sí mismos, necesarios para mantener o restablecer la paz: la gratitud, el acomodo mutuo, la disposición al perdón, la búsqueda en los actos de venganza del bien futuro antes que de la satisfacción de dañar al otro, la evitación del orgullo o la arrogancia, la equidad, el uso igual de cosas comunes y otras. Si las tres primeras leyes naturales anteriormente consideradas se traducen –se agotan, podríamos decir– en la obediencia a las leyes positivas, ¿no podrían entrar estas otras leyes en conflicto con las leyes positivas? Y si es así, ¿qué pasa en caso de conflicto? ¿Han de

subordinarse las leyes positivas del soberano a las leyes naturales?

Bobbio argumenta –y nosotros coincidimos con él– que estas leyes no tienen validez fuera del Estado civil: el mismo Hobbes admite que tales leyes sólo obligan en conciencia¹², pero que en el estado de naturaleza sólo deberían seguirse si hubiera seguridad de que los demás también se avienen a comportarse de acuerdo con ellas –de lo cual, siendo la naturaleza humana como es, nunca hay garantía–. Pero ¿qué sucede en el Estado civil? Bobbio analiza las diversas alternativas, algunas de las cuales parecen sustentarse en varios pasajes de Hobbes: una de ellas es que en el Estado civil la ley positiva proporciona la *forma* –esto es, la forma de la ley: la forma de un mandato que no obliga, entonces, sólo “in foro interno”, sino que obliga sin más–, mientras que la ley natural proporciona el contenido¹³. Bobbio muestra, sin embargo, que esto es problemático, pues en realidad *el contenido mismo de la ley natural –y no sólo la forma– vendría determinado por la ley civil*, por lo cual aquella no tendría en sí misma un contenido independiente¹⁴: “Las leyes naturales existen, pero son tan indeterminadas que son inaplicables¹⁵”. Otra alternativa, también avalada por pasajes de la obra de Hobbes, atribuye a la ley natural la función de rellenar las lagunas del ordenamiento jurídico: las leyes naturales son obligatorias *cuando callan las leyes positivas*¹⁶. Bobbio muestra, sin embargo, basándose en otros pasajes de la obra hobbesiana, que la ley natural misma no puede aplicarse en un caso imprevisto *sin ser interpretada*; ahora bien, ¿quién es el intérprete de la ley natural? El Estado es el único juez de lo que la ley natural prescribe: la autoridad del Estado, personificada en el juez, es el único intérprete autorizado¹⁷. Así, depende sólo del juez –es decir, en último término del soberano– establecer si en el caso concreto una ley positiva ha de ser regulada o no por la ley de naturaleza, y, en caso afirmativo, qué es lo que la ley natural dispone.

Por último Bobbio considera el problema de la sumisión del soberano a las leyes naturales: el *Leviatán* afirma que el soberano ha de respetar esas leyes¹⁸. Bobbio muestra cómo esta obligación desaparece de hecho en las relaciones entre los diversos soberanos, pues éstos se hallan entre

sí –en tanto que no sometidos a un poder humano superior– en estado de naturaleza, y ya vimos que en tal situación las leyes naturales no obligan realmente. Y en lo que respecta a las relaciones entre el soberano y sus súbditos, Hobbes es siempre enfático al establecer que, aunque aquél debe acatar la ley natural, el súbdito no puede en justicia reclamarle nada, pues ha avalado de antemano –mediante el pacto fundacional del Estado– todas sus acciones. De este modo la ley natural tampoco sirve como instancia de apelación para que los súbditos puedan reclamar algún derecho frente al Estado o juzgar su modo de actuar; sólo Dios puede juzgar los actos del soberano.

Así llega Bobbio al núcleo de su argumentación: la única función que la ley natural cumple en la construcción teórica hobbesiana es la de servir de fundamento al ordenamiento jurídico positivo, que de este modo se convierte en el único ordenamiento jurídico válido, no subordinado a ninguna instancia exterior. La ley natural no ordenaría, en último término, otra cosa que la obediencia a las leyes positivas, cualesquiera que estas sean; ella sólo proporcionaría –y en ello agotaría su papel– el fundamento último sobre el que descansa la *legitimidad* del poder político: el fundamento de la *obligación* que tienen los súbditos de someterse al Estado. La genialidad de Hobbes estribaría, entre otras cosas –así lo afirma Bobbio–, en haberse servido de las armas de los adversarios del absolutismo para defender tesis absolutistas¹⁹: el iusnaturalismo y el contractualismo eran, en efecto, las correas con las que los adversarios del poder absoluto habían pretendido embridarlos; Hobbes, en cambio, habría utilizado el contractualismo para apuntalar el absolutismo, y el iusnaturalismo... ¡para fundamentar el positivismo jurídico!

Pero aquí surge un problema: las leyes naturales, según ya hemos visto, no son para Hobbes propiamente leyes, sino “teoremas de la razón”. En palabras de Bobbio:

no son normas jurídicas sino principios científicos. No mandan, sino que demuestran. No obligan (o constriñen), sino que tienden a convencer. No pertenecen a la esfera del deber ser (para adoptar también aquí la terminología kelseniana) sino del ser. Las leyes

naturales no tienen validez como normas jurídicas sino como demostración, que dan, de la validez de un determinado sistema de normas jurídicas. Pero, una vez más, esto significa la disolución del derecho natural en el sentido clásico del término, es decir, en el sentido de un sistema de normas jurídicas válidas. Pero aunque sea con la reducción del sistema de las leyes naturales a sistemas de proposiciones científicas con valor no normativo sino demostrativo, el sistema jurídico positivo ha de quedar normativamente fundado y no sólo racionalmente justificado²⁰.

Si las leyes naturales no son propiamente leyes, esto es, *mandatos* obligatorios de una autoridad con potestad para ordenar, son, a lo sumo, imperativos hipotéticos que nos muestran las consecuencias que se siguen de actuar de cierta forma, pero que nos dejan en libertad de seguir, una vez informados sobre dichas consecuencias, el curso de acción que queramos. Recurriendo a una distinción hobbesiana, bien podríamos decir que serían más bien *consejos* de la razón y no mandatos, pues, dejando aparte el hecho de que hablar de la razón (o de la naturaleza) como una instancia que prohíbe y cuya "palabra", en consecuencia, es un mandato, implica un imperdonable abuso del lenguaje —precisamente de aquel tipo contra el cual Hobbes ya nos ha prevenido en el capítulo cuarto de su *Leviatán*—, cabría decir al menos que tales "conclusiones y teoremas" serían más asimilables a los *consejos* (counsels)²¹ que a los mandatos (commands), pues un consejo es algo que estamos en libertad de seguir o no seguir, ya que tiene como fundamento nuestro propio beneficio y no, como el mandato, el beneficio de quien lo formula²². Ahora bien, como todo imperativo meramente hipotético, las "leyes" naturales pertenecerían al ámbito de lo descriptivo y no de lo normativo²³; pero un sistema de normas no puede tener como fundamento un principio no normativo²⁴. Para resolver este problema, Bobbio afirma que la reducción de las leyes naturales a teoremas en Hobbes no es completa, que al menos una de las leyes naturales —la segunda (primera ley natural derivada), que prescribe renunciar al derecho natural, lo que en opinión de Bobbio se traduce, como hemos visto, en la necesidad de

instituir un poder soberano— ha de tener un carácter normativo y no meramente descriptivo; en otras palabras, ha de ser una ley en sentido propio:

Pero, aunque sea con la reducción del sistema de leyes naturales a sistemas de proposiciones científicas con valor no normativo sino demostrativo, el sistema jurídico ha de quedar normativamente fundado y no sólo racionalmente justificado. Como para Kelsen, también para Hobbes el ordenamiento jurídico remite a una norma fundamental. Y esta norma fundamental no es para Hobbes una mera hipótesis normativa, sino una ley natural. Lo que significa que la reducción de las leyes naturales a²⁵ teoremas no está completa y que el derecho natural tiene valor normativo al menos en un punto, que es el punto de apoyo de todo el sistema. Se puede añadir que esta norma fundamental natural que establece un contrato en favor de terceros como fundamento normativo del ordenamiento jurídico estatal implica por su propia validez también la validez de otra norma, de la norma sobre cuya base han de respetarse los contratos (*pacta sunt servanda*)²⁶.

La norma que ordena respetar los pactos es, como ya vimos, un corolario de la norma que ordena renunciar al derecho natural en favor de la paz; sólo estos dos preceptos serían —según Bobbio—, leyes en sentido estricto, esto es, principios *normativos* que, como tales, generan obligación. Las demás "leyes" naturales serían sólo meros "teoremas de la razón" —meras *reglas prudenciales*, por decirlo así— que no generarían obligación alguna.

Pues bien, *la solución que propone Bobbio nos parece antojadiza*. ¿Por qué considerar precisamente la segunda ley natural como ley en sentido estricto y no la primera —la que ordena buscar la paz y en la cual se hallan contenidas todas las demás—? ¿Cómo conciliar esto con el hecho de que Hobbes afirma que las leyes naturales —todas sin excepción— son llamadas impropriamente leyes, pues se trata de meros teoremas o conclusiones de la razón relativos a los medios para preservar mejor la propia vida, o con el hecho de que sólo las podemos llamar propiamente leyes si las consideramos —a todas sin excepción y no sólo a la

segunda y tercera- como mandatos de Dios? Bobbio no fundamenta suficientemente su conclusión en el texto hobbesiano; hay sólo un tímido intento de fundamentación –insuficiente desde nuestro punto de vista-: Bobbio argumenta que:

Para Hobbes, tanto la norma que establece el contrato de unión como la norma *pacta sunt servanda* son leyes naturales. Lo confirma el hecho de que el delito de lesa majestad, como se nos presenta en un pasaje del *De Cive*, un delito que consiste no en desobedecer esta ley o aquella sino en la infracción del pacto inicial, se considera un pecado contra la ley natural, “transgresión de la misma ley natural, no de la civil”, lo que tiene como consecuencia que el culpable de lesa majestad no deberá ser castigado según el derecho civil, sino según el natural, es decir, no como un mal ciudadano, sino como un enemigo del Estado²⁷

Pero en el contexto de la obra hobbesiana no es sólo la infracción de la ley que ordena respetar los pactos –o de la que ordena renunciar al derecho natural- la que aparece caracterizada como un *pecado*, sino el acto –o intención- de infringir la ley (natural o positiva) en general²⁸. El soberano que trata a su pueblo de manera arbitraria y cruel peca contra la ley que ordena la gratitud, esto es, contra aquella ley de naturaleza, la cuarta, que busca que los humanos no se arrepientan de los regalos que han hecho –pues el soberano ha recibido el poder como un don o gracia de su pueblo²⁹-. David, ciertamente –afirma Hobbes-, no cometió injuria alguna contra Urías cuando tomó no sólo su mujer, sino también su vida, pero sí pecó contra Dios “porque David era súbdito de Dios”³⁰. Los soberanos que actúan de manera inicua y arbitraria, satisfaciendo sus propias pasiones en vez de velar por lo que es útil al Estado, han de responder ante Dios, pues han violado la ley natural. Bobbio dice que el conjunto de los preceptos denominados “leyes naturales” ha de tener carácter de auténtica ley *al menos* en un punto –el que sirve de fundamento a la legitimidad del orden legal positivo-. Si lo interpretamos con generosidad, nos deja abierta la posibilidad de que los demás preceptos que constituyen la “legislación” natural también

tengan ese carácter; pero ya sean sólo dos o diecinueve las leyes naturales, Bobbio no aclara dónde estaría, para Hobbes, el fundamento de nuestra obligación de acatar tales preceptos, es decir, de dónde le vienen a estos “teoremas y conclusiones” su carácter de ley. Admitir que *al menos* la segunda y tercera leyes naturales han de ser leyes en sentido propio se vuelve necesario, desde su punto de vista, para fundamentar normativamente el orden jurídico positivo; pero ¿qué hace que la ley natural sea efectivamente una ley y no un mero “teorema de la razón”?

En lo que hemos dicho acerca del *pecado* pareciera estar ya la respuesta: actuar contra la ley de naturaleza sólo puede ser pecado si ésta es efectivamente una ley. Hobbes ha caracterizado la ley natural como meros “teoremas y conclusiones”, sin carácter vinculante *a menos que los consideremos como mandatos de Dios*; de hecho Hobbes parece asumir siempre que tales leyes –todas ellas- son efectivamente mandatos divinos y, en consecuencia, su carácter de auténticas leyes tendría ahí su fundamento. No obstante, esto –que parece una solución conveniente a la cuestión que aquí consideramos y que puede, además, apoyarse en innumerables pasajes de la obra hobbesiana- plantea, como veremos a continuación, problemas todavía más arduos que los que hasta ahora se han discutido aquí.

II

A partir de la década de los treinta del siglo pasado, y a contrapelo de una exégesis tradicional que pretendía encontrar en Hobbes una filosofía sin solución de continuidad entre el materialismo mecanicista de *De Corpore* y la teoría moral y política expuesta en *De Cive* y en el *Leviatán*, aparecieron nuevas líneas interpretativas que pretendían resaltar la autonomía de la filosofía práctica de nuestro autor frente a su física. Leo Strauss, en su obra de 1935 *The Political Philosophy of Thomas Hobbes, its Basis and its Genesis*, nos presenta un Hobbes más dependiente en cuanto a su teoría moral y política de una apropiación crítica de la tradición humanista de los clásicos –por los que se apasionó en su juventud- que

de la nueva física de Galileo. Las líneas generales de su pensamiento moral y político estarían ya fijadas, según Strauss, con anterioridad a su interés por las matemáticas y la ciencia natural: serían el producto de un ajuste de cuentas con la tradición del humanismo clásico, y se sostendrían con independencia de su doctrina acerca de la naturaleza, no debiéndole a ésta nada esencial sino sólo una mera forma expositiva. El método de la investigación concerniente a temas morales y políticos debería más a una observación de la naturaleza humana fundamentada, entre otras cosas, en sus estudios históricos y humanísticos –Tucídides, la retórica de Aristóteles– y en la observación introspectiva –la experiencia que cada quien tiene de sí mismo– que a su concepción mecanicista del mundo. La observación de las pasiones mostraría una inclinación ínsita en el ser humano a obtener precedencia sobre sus semejantes: el orgullo, la vanidad, la aspiración al reconocimiento; inclinación que fatalmente conduce a la guerra de todos contra todos. Y esta *hybris* sólo sería contrarrestada por una pasión de signo contrario generada por la experiencia de la posibilidad de la muerte a manos de otros –el miedo a la muerte violenta– que sería, así, el fundamento del impulso moral que nos lleva a buscar la paz y a fundar el orden político. En su interpretación de la filosofía práctica hobbesiana, Strauss recalca la primacía del *derecho* –básicamente del derecho de autoconservación, expresión de la pulsión más básica y universal de los humanos– frente a la ley y al deber: no existe un orden moral suprahumano, fundado en la naturaleza de las cosas, sino sólo un orden producido por nosotros; y los deberes y obligaciones sólo empiezan a existir a partir de los pactos que realizamos motivados por el miedo a la muerte violenta. Todo el orden social descansaría únicamente en la voluntad, siendo así el derecho anterior a la ley.

Pero el carácter deontológico de la filosofía moral hobbesiana, así concebida, sigue siendo problemático. En otro intérprete de este período –en A.E. Taylor–, encontramos una concepción bastante diferente de la moral hobbesiana; en un célebre ensayo titulado *The Ethical Doctrine of Hobbes*³¹, enuncia la que desde entonces se conoce como “la tesis de Taylor”: la filosofía moral de Hobbes no sólo no depende de su física mecanicista, sino que tampoco depende de su psicología

de las pasiones. Su ética es una ética estrictamente deontológica basada, en último término, en la voluntad divina. Otro autor que ha seguido esta línea de interpretación es H. Warrender en su libro de 1957 *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. His Theory of Obligation*.

Y en este punto empalma entonces la historia de las interpretaciones del pensamiento hobbesiano con el resultado al que habíamos llegado al final del apartado anterior. No es este el lugar para extendernos en los detalles de la tesis de Taylor –algunos de ellos bastante discutibles, como es el caso con su casi asimilación de la ética hobbesiana a la ética kantiana–. Pero sí hay un punto importante a considerar para lo que aquí nos concierne: Taylor se pregunta cómo podríamos saber que los “teoremas de la razón” son mandatos de Dios; nos dice que la respuesta de Hobbes a esta cuestión parece variar de una exposición a otra: en los *Elements of Law*, el carácter divino de la ley natural parece derivarse del hecho de que se hallan consignados como mandamientos en la Sagrada Escritura; pero si esta fuera la única razón, podría argumentarse que las leyes naturales permanecerían siendo simples “teoremas” sin carácter obligatorio, excepto para quienes se hallan incluidos en el “reino de Dios por pacto”, esto es, para los judíos y cristianos, quienes reconocen la autoridad de las Escrituras. En *De Cive*³² aparece sin embargo otra explicación –que también se encuentra en el capítulo 31 del *Leviatán*–: Dios tiene un doble reino: el natural, en el cual gobierna según los dictados de la recta razón, y el profético, en el cual gobierna mediante la *palabra profética* (mediante la cual da leyes positivas a su pueblo particular)³³. En el reino natural, Dios gobierna sólo en virtud de su *poder irresistible*; en el reino profético, gobierna en virtud de un pacto. De acuerdo con esta versión, la ley natural es ley para todos los humanos, excepto para los ateos³⁴, quienes serían extranjeros y estarían fuera del reino (natural) de Dios. Por lo tanto, concluye Taylor, el conocimiento de que la ley natural es un mandato de Dios debería poder alcanzarse con independencia de nuestra familiaridad con las escrituras judías y cristianas. Taylor declara no saber si hay alguna manera de conciliar los diversos pasajes. Hobbes supondría que los seres humanos no familiarizados con la

Escritura han descubierto que la ley natural es un mandato de Dios, pero no queda claro por qué medios. En una nota al pie de página³⁵, Taylor confiesa además que encuentra difícil entender cómo puede Hobbes sostener, como de hecho hace, que el mero poder irresistible de Dios –su omnipotencia– pueda ser la fuente de una obligación moral (sobre esto volveremos dentro de poco, aunque anticipamos nuestro pleno acuerdo con Taylor en este punto). Taylor sugiere en la misma nota que el carácter legal de la ley natural, fundado en la autoridad divina, debería entonces, en contra de lo que Hobbes propone, restringirse a los israelitas y cristianos, y tendría su razón de ser solamente en virtud del pacto. Como señor omnipotente de todas las cosas –apunta Taylor con razón– Dios reinaría sobre los “infieles” en el mismo sentido en el cual reina sobre las bestias, cuya sujeción a su poder irresistible no se supone que dé origen a *obligación* moral alguna³⁶.

Si los argumentos a favor del fundamento divino de la ley natural no son tan incommovibles, ¿por qué la existencia de tal fundamento habría llegado a parecerle tan evidente a Hobbes³⁷? Taylor sugiere que tal evidencia residiría para nuestro autor en el testimonio interior de la obligación imperativa (en nuestro sentido del deber, para hablar en términos kantianos), además de residir en la coincidencia de los “teoremas de la recta razón” con los preceptos de la Escritura. La razón principal sería, en opinión de Taylor, la “inusual profundidad de su propio sentido –el de Hobbes– de la obligación moral”, pues, para un hombre así, “el pensamiento de que tal deber es un mandamiento divino es tan natural que es casi imposible no llegar a tenerlo”³⁸.

La teoría del fundamento divino de la ley natural, que como ya dijimos ha sido también defendida por Warrender en la obra arriba mencionada, ha sido sometida a crítica por Michael Oakeshott en su ensayo de 1962 *La vida moral en la obra de Thomas Hobbes*³⁹. Oakeshott señala que es dudoso que nuestro conocimiento natural, si nos atenemos a la manera en como Hobbes lo concibe, incluya o pueda incluir un conocimiento de Dios *como autor de leyes imperativas*. La existencia de Dios, en efecto, es para Hobbes una exigencia de la razón humana *en tanto ésta se pregunta por las causas de los fenómenos*.

Remontando la cadena de causas tenemos que llegar, piensa Hobbes, a la conclusión de que existe una causa primera; la palabra “Dios” no designa otra cosa que esa primera causa y nuestro conocimiento racional de él se agota ahí⁴⁰. Hobbes, en efecto, es enfático al afirmar que no podemos tener ninguna idea positiva de la divinidad, que no puede haber una *teología racional* –para no hablar de la teología de los escolásticos que no es, para él, más que una colección de absurdos–. Siendo esto así no podemos saber por medios puramente racionales si a esta causa primera le interesa el destino humano o si, más bien, le somos indiferentes. No podemos saber, en consecuencia, *mediante la sola razón*, si Dios ha dado o no leyes a la humanidad –sí aquellos “teoremas y conclusiones” que Hobbes nos ha presentado en el capítulo 14 del *Leviatán* son además mandatos divinos, y por lo tanto leyes en sentido propio–. Oakeshott señala –acertadamente, creemos– que la idea de un Dios providencial –un Dios que se ocupa de nosotros– no sería un fruto de la razón, sino del deseo: precisamente de aquel deseo que es la fuente de donde brotan todas las religiones: el deseo de seguridad frente a lo incierto del futuro⁴¹.

De este modo, al no ser la creencia en un Dios *providencial* manifiestamente común a todos los humanos –como lo sería si efectivamente tuviese una base racional– los *súbditos naturales* de Dios, argumenta Oakeshott convincentemente, serían sólo aquellos que –equivocados o no– han decidido *reconocer* un Dios con estas características: un Dios interesado en nuestra conducta, cuyas recompensas esperan y cuyos castigos temen. Son estos súbditos los que se han obligado a sí mismos a obedecer las leyes de naturaleza –que, así, devienen para ellos más que meros “teoremas y conclusiones”–. Son ellos, y sólo ellos, quienes no sólo juzgarían conveniente a sus intereses buscar y mantener la paz, sino que, además, tendrían el *deber* de hacerlo.

Pero otra cuestión a considerar es no sólo cómo podemos *saber* que hay un Dios dador de leyes, sino también establecer –una vez admitido esto– en qué se basaría su autoridad para legislar, es decir, en virtud de qué estaríamos *moralmente obligados* a obedecerlo. La argumentación de Oakeshott apunta a establecer que el único

fundamento de esta obligación, no sólo en lo que respecta a lo que Hobbes llama reino de Dios por pacto, sino incluso en lo que denomina reino de Dios por naturaleza, únicamente podría residir en un pacto, esto es, en el *reconocimiento* por parte de los humanos de la autoridad de Dios. No obstante, como ya anticipamos, Hobbes nos dice otra cosa: en el capítulo 31 del *Leviatán* afirma que el derecho de Dios para regirnos se basa en el hecho su poder es irresistible:

El derecho de naturaleza por el cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, se deriva, no del hecho de que Él los creo y de que exige de ellos obediencia y gratitud por los beneficios recibidos, sino de su *poder irresistible*. He mostrado antes cómo el derecho soberano surge de un pacto. Para mostrar cómo ese mismo derecho puede surgir de la naturaleza, sólo hace falta mostrar en qué caso tal derecho no puede ser nunca desposeído. Considerando que todos los hombres, por naturaleza, tenían derecho a todas las cosas, también tendría cada uno el derecho de reinar sobre los demás. Pero como ese derecho no pudo ser obtenido por la fuerza, fue conveniente para la seguridad de cada uno renunciar a su derecho particular y entregárselo, por común consentimiento, a unos hombres que, con autoridad soberana, pudieran gobernarlos y defenderlos. Mas si hubiera existido desde un principio un hombre con poder irresistible, no hay razón para que no usase de ese poder para defenderse a sí mismo y a los demás según su propia discreción. Por tanto, a quienes poseen un poder irresistible, va naturalmente anejo el dominio sobre todos los hombres, en virtud de la excelencia de ese poder⁴².

Así entonces, si nos atenemos a la letra de Hobbes, el derecho de Dios para gobernar en el “reino de Dios por naturaleza” no se basaría en pacto alguno, sino solamente en su poder irresistible. Ya hemos visto cómo Taylor se mostraba perplejo ante esta explicación. Oakeshott argumenta, basándose en las razones que ya hemos expuesto, que esta conclusión es incompatible con los supuestos fundamentales del sistema hobbesiano. Señala que la omnipotencia es la

característica de Dios *en tanto que primera causa de todas las cosas*; pero Dios, así entendido, no es un legislador o gobernante: el mismo Hobbes admite que hablar de Dios como rey del universo es hablar metafóricamente, pues sólo es rey aquel que gobierna mediante la palabra (lo cual supone que sus súbditos son seres que pueden *entender* la palabra). Para Oakeshott:

El Dios que aparece como un “gobernante” en el sentido apropiado (el que impone obligaciones auténticas) no es el “gobernante” de todos y todo el mundo, sino sólo de los “seres humanos que reconozcan su providencia”. En el reconocimiento de Dios como su gobernante se conoce a Dios como el autor de la ley propiamente dicha; este reconocimiento es el “acto” necesario del que “surge” toda obligación, porque es el acto sin el cual el gobernante permanece desconocido. Así pues, la fuente de la autoridad de Dios para hacer leyes en sentido apropiado no es la omnipotencia sino un convenio o un reconocimiento⁴³.

Más allá de las razones que da Oakeshott creemos que, aún si admitiéramos que los humanos en el “reino de Dios por naturaleza” pudieran conocer de algún modo que las leyes naturales son decretos divinos que pretenden imponérsenos *solamente* en virtud del poder irresistible de su autor, la obligación moral por parte de los humanos de obedecer esas leyes no podría fundamentarse coherentemente en el contexto del sistema hobbesiano. Para entender el por qué, permítanos primero algunas consideraciones previas.

Recordemos la forma en cómo Hobbes justifica la autoridad paterna (habría que decir más bien *parental*) en el capítulo del *Leviatán* dedicado a este tema⁴⁴. Nos dice ahí que la autoridad del padre –o de la madre– sobre el hijo no se deriva del hecho de haberlo engendrado –no hay, en efecto, ningún vínculo lógico entre la premisa (fáctica) “A engendró a B” y la conclusión (normativa) “por lo tanto B debe obediencia a A”⁴⁵-. Hobbes establece, por el contrario, que la única fuente de la obligación que tienen los hijos de prestar obediencia a sus padres o tutores radica, por sorprendente que pueda parecer, en la aceptación voluntaria de este vínculo por parte de los hijos: siendo el infante

incapaz de sobrevivir por sí mismo, al aceptar la protección del progenitor (o del tutor) renuncia a su libertad a cambio de esa protección. La autoridad parental se fundaría entonces en el *convenio* mediante el cual los hijos, libremente, transferirían a sus padres o tutores el derecho a gobernarlos. De modo similar, la obligación que tendríamos los humanos de obedecer a la legislación divina no podría basarse en el hecho de que Dios nos hubiese creado –de lo cual tampoco podría derivarse la conclusión *normativa*: “por lo tanto le debemos obediencia”. Sin embargo, parece que la analogía con el caso del derecho parental sobre los hijos termina aquí, pues la obligación –moral- de obedecer la legislación divina parece basarse solamente en la circunstancia de que su poder no puede ser resistido, y no en convenio alguno. Examinemos esto ahora con mayor detalle⁴⁶.

El derecho natural, según Hobbes lo concibe, consiste en nuestro derecho a hacer todo aquello que consideremos que contribuye a la preservación de nuestra naturaleza. Esto puede interpretarse en el sentido de que no hay ninguna razón por la cual estemos obligados a no hacer lo que queramos⁴⁷; pero tal derecho no conlleva, en modo alguno, la *obligación* por parte de los demás de dejarnos hacer nuestra voluntad sin oponer resistencia. En este sentido, como bien lo admite Hobbes en el pasaje anteriormente citado, tengo derecho a reinar sobre todos mis congéneres, es decir, no hay nada que pueda obligarme a no pretender imperar sobre el resto de la humanidad; pero ello no implica que los demás –quienes también tendrían ese derecho- deban someterse a esa pretensión mía. En el contexto del pensamiento hobbesiano –y en esto se diferencia Hobbes de un autor como Spinoza con quien, por otra parte, tiene tanto en común-, una cosa es tener derecho a algo y otra es tener el *poder* de hacer efectivo ese derecho⁴⁸. La igualdad natural de los seres humanos, tal y como Hobbes la piensa, consiste precisamente en el relativo equilibrio de poderes que éstos tienen para realizar el derecho *absoluto* de cada uno a todas las cosas. Si hubiera alguien tan poderoso que pudiera imponerse sobre todos los demás, su derecho a imperar sobre la humanidad no podría ser resistido –y, en este caso, el poder y el derecho coincidirían-; pero ello no implicaría que los demás tuvieran el *deber* de obedecerlo:

simplemente se verían *forzados* a hacerlo, pero no por ello estarían *moralmente obligados* a ello.

La distinción que hace Hobbes –en el capítulo 20 del *Leviatán*- entre el *esclavo* y el *siervo*, es útil para aclarar este punto: el esclavo es aquel que se ve forzado a obedecer, pues se halla a merced de quien lo ha capturado, pero no está *obligado* (moralmente) a obedecer a su amo: si le desobedece o, incluso, si intenta fugarse o aun matarlo, se atiene a las consecuencias, *pero no comete ninguna injusticia*: no falta por ello a ninguna obligación o deber para con su amo, *pues no ha adquirido con él ningún compromiso*. El siervo, en cambio, es aquél que, para obtener libertad de movimientos, ha *reconocido* a su amo como su señor, es decir, ha renunciado a su derecho natural transfiriéndoselo al amo. Por esta razón ha asumido una *obligación* para con él, de suerte que si le desobedece, o intenta fugarse o matarlo, comete una injusticia.

Estas consideraciones, nos parece, pueden aplicarse al caso del derecho divino a reinar sobre los humanos: un Dios todopoderoso no sólo tendría un derecho natural a someter a la humanidad –como lo tendría también cualquiera de nosotros-, sino que, en vista de lo irresistible de su poder, éste coincidiría con su derecho: él sí podría –a diferencia de nosotros, débiles mortales- hacer efectivo ese derecho; pero –y este es el punto que nos interesa defender aquí- *esto no implicaría un deber por parte nuestra de obedecerle*. Un Dios así concebido podría, ciertamente, herir o destruir a quienes se opongan a su voluntad (o incluso a quienes no se le opongan: recordemos las penas del justo Job), pero estaría en este caso en igual posición que el amo que tiene *derecho* a azotar o matar al esclavo rebelde, sin que ello implique, por parte del esclavo, una obligación –un *deber*- de dejarse azotar o matar. Sólo estarían *moralmente* obligados a obedecer los mandatos divinos aquellos que, previamente, hayan *reconocido* a Dios como su señor, es decir, aquellos que, para evitar su ira y para obtener las recompensas que, al parecer, se seguirían de someterse, se hubiesen comprometido mediante *convenio* a convertirse en sus súbditos.

El reino de Dios por naturaleza del que nos habla Hobbes resultaría así, en nuestra opinión, una variedad del Estado por adquisición⁴⁹:

aquellos que temen el poder de Dios, es decir, aquellos que *creen* (pues tal cosa no sería objeto de demostración racional) que Dios puede destruirlos si no le obedecen, le transfieren su derecho natural a gobernarse *a cambio de que no los destruya*, esperando además las recompensas que, según creen, Dios les dará como premio a su obediencia. Sólo para estos congéneres sería ley la ley natural; sólo para ellos sería un acto de injusticia —una falta a sus *obligaciones*— no seguir aquellos “teoremas y conclusiones” que conducen a la paz; sólo para quienes han *reconocido* a un Dios como su señor y, además, creen que los preceptos racionales que producen y mantiene la paz son mandatos de su voluntad, es ley en sentido propio la ley natural. Para el resto de la humanidad se trataría solamente, por decirlo así, de “consejos” de la propia razón; no de mandatos.

Parece entonces que la obligación de obedecer a un Dios de quien, además, no tenemos la seguridad, sino solamente la *creencia* de que su voluntad coincide con la “ley” de naturaleza, existiría sólo para quienes creen que, aparte de ser la causa primera, es también un Dios providencial que se interesa por nuestra conducta. De esto se seguiría entonces que para los ateos, o para quienes no crean que a Dios le preocupe en lo más mínimo lo que hagamos o dejemos de hacer, las pretendidas leyes naturales seguirían siendo meras recomendaciones de la razón y no preceptos obligatorios. Pero si la obligación de obedecer al soberano se funda en la supuesta obligación de respetar los pactos, y si el precepto que nos prescribe respetarlos no es una auténtica ley —algo que estemos moralmente *obligados* a cumplir—, entonces la obligación de obedecer al Estado no existiría para los ateos ni para quienes no creen en un Dios providencial: ellos podrían, libremente, obedecer o desobedecer al soberano según su conveniencia, sin cometer por ello injusticia alguna⁵⁰.

Pero hay más —y con ello llegamos al final de nuestro examen del posible fundamento divino de la obligación política—: afirmamos que tampoco para quienes creen en un Dios que se ocupa de nosotros y que, además, han *convenido* reconocerlo como su amo y señor, existiría *obligación* alguna, pues tal reconocimiento sería un pacto, y la validez de los pactos depende de la ley natural que nos prescribe respetarlos; pero si esta ley lo

es solo en virtud de ese mismo pacto por el cual hemos reconocido un Dios como señor nuestro —y que nos ha llevado a reconocerla como su mandato—, estamos entonces ante una petición de principio: resultaría en efecto que dicha ley sería un supuesto de su propia fundamentación. Buscando fundar la validez normativa del precepto que prescribe respetar los pactos (de la cual parece depender toda posible autoridad legítima, *incluida la divina*) en el carácter de ley en sentido propio de la ley natural, hemos llegado así al resultado —paradójico— de que tal carácter sólo podría derivarse del mismo precepto cuya validez, mediante él, se pretendía fundamentar.

III

El intento de fundar el carácter obligatorio de la ley natural en la voluntad de un supuesto legislador divino parece habernos llevado a un callejón sin salida. Cabría sin embargo considerar una nueva posibilidad, a saber: que el precepto que prescribe respetar los pactos no necesite de fundamentación —que sea de algún modo autosuficiente—. Si así fuera, quizá no andaría del todo desencaminada la intuición de Bobbio de que al menos tal precepto, junto con el que prescribe la renuncia al ilimitado derecho natural, serían los únicos que poseerían el carácter de una auténtica ley. Pero ¿cómo podría un precepto ser *autosuficiente* en cuanto a su fundamentación?

Nuevamente es Hobbes quien parece darnos una pista: en el capítulo 14 del *Leviatán*, después de haber introducido la segunda ley de naturaleza, nos dice que

Mediante la TRANSFERENCIA de un derecho se intenta que el beneficio recaiga sobre alguna persona o personas en particular. Y cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho de una de estas dos maneras⁵¹, se dice entonces que está OBLIGADO a no impedir que aquellos a quienes se ha cedido o dejado este derecho, se beneficien de él; y que *debe* y es su *deber* no anular este acto suyo que ha realizado por propia voluntad; y que si causa algún impedimento, incurre en INJUSTICIA e INJURIA.

Ahora bien ¿Cuál es el fundamento de esta obligación? Hobbes continúa:

Pues está ya *sine iure* al haber renunciado o transferido antes su derecho. De modo que *injuria* o *injusticia* en las controversias del mundo, es algo así como lo que en las disputaciones de los escolares es llamado *absurdo*. *Pues lo mismo que se dice que es un absurdo contradecir lo que uno mismo ha mantenido en un principio, así también se dice en el mundo que la injusticia y la injuria consisten en deshacer voluntariamente lo que voluntariamente se ha hecho en un principio*. El modo por el cual un hombre simplemente renuncia o transfiere su derecho, es una declaración o significación, mediante un signo voluntario y suficiente, de que efectivamente renuncia o transfiere, o de que ha renunciado o transferido ese derecho a otro que lo ha aceptado (la última cursiva es nuestra)⁵².

El absurdo es algo que pertenece al ámbito del lenguaje; Hobbes apela aquí a la significación de las palabras: renunciar *significa* obligarse a no reclamar nuevamente aquello a lo que se ha renunciado. Si renuncio a algo y aún así pretendo que sigo teniendo derecho a lo que renuncié, entonces mi emisión es sólo un conjunto de sonidos huecos sin significado, un *absurdo*⁵³. El precepto en cuestión —el que obliga a respetar los pactos— es, así, análogo a una proposición analítica y, en tanto que tal, carece de alternativa: *no sería posible negarlo sin incurrir en contradicción*.

Ahora bien, ¿estamos realmente aquí ante una contradicción? La contradicción es un vicio del lenguaje, no de las cosas o de los actos humanos; la contradicción es una relación entre dos *proposiciones*. Si le digo a alguien, por ejemplo, “mañana te pagaré lo que te debo”, y no obstante luego no se lo pago, no estoy, estrictamente hablando, ante una contradicción, aunque en un sentido que Hobbes identificaría inmediatamente como *metafórico* nos inclinemos a decir que nuestros actos “contradicen” nuestras palabras. Si, en cambio, después de decir “ayer prometí pagarte lo que te debo” yo *dijera* “ayer no prometí pagarte lo que te debo”, estaríamos, ahora sí, ante

una patente contradicción, pues la segunda proposición es la negación de la primera.

Sin embargo, ninguno de estos casos es relevante para entender la relación entre la emisión de una promesa y la *obligación* que se deriva del hecho de emitirla. Pero supongamos que digo ahora:

“mañana te pagaré lo que te debo, pero decir esto no me obliga a pagártelo”.

Parece que ahora sí estamos ante una contradicción; hay sin embargo un nivel del uso del lenguaje —el nivel meramente descriptivo— en el que esto *todavía* no es una contradicción. La *proposición* “mañana te pagaré lo que te debo”, aislada de cualquier otra consideración, describe un estado de cosas que bien podrá tener lugar o no. Será *verdadera* si, efectivamente, el día de mañana ocurre el pago que ella describe, y, en caso contrario, *falsa*. “Decir esto no me obliga a pagártelo” podría también considerarse como la descripción de un estado de cosas —en este caso, perteneciente al ámbito de las *obligaciones*, sin entrar a considerar ahora cuál pueda ser el estatus ontológico de éstas. Ahora bien, si consideramos “mañana te pagaré lo que te debo” *solamente* como la descripción de un estado de cosas, entonces no hay ninguna contradicción entre esta proposición y la que afirma que no existe en este caso la obligación de pagar lo que se debe: esta última proposición podría ser verdadera o falsa, independientemente de que la primera —que solo describe la *ocurrencia* de un hecho el día de mañana— lo sea o no.

Pero si ahora consideramos las circunstancias en la cual la proposición es emitida —si desviamos nuestra atención del *contenido* de la proposición a la *emisión* misma, entonces todo aparece bajo otra luz: esta emisión cuenta, *en estas circunstancias*, como una *promesa*. Y ahora es cuando se hace patente la contradicción: ésta sólo aparece cuando atendemos a la estructura *ilocucionaria* de la emisión, esto es, cuando la consideramos no sólo como la mera descripción, gramaticalmente impecable, de un posible estado de cosas, sino —siguiendo a Austin y a Searle— como un *acto* de habla, es decir, como un género de *acción* que tiene consecuencias en el

ámbito del mundo social. Cuando digo “prometo que *p*” (donde *p* es la descripción de un estado de cosas), no sólo emito un conjunto de sonidos gramaticalmente correctos y significativos –no sólo *digo* algo–, sino que esta emisión constituye por sí misma una acción: mediante ella *hago* una promesa, esto es, asumo un compromiso, *contraigo una obligación*. Y la existencia de esta obligación no necesita derivarse de ninguna autoridad exterior –divina o humana–, ni de ninguna otra circunstancia: ella se halla contenida en el *significado* del acto mismo de prometer.

Hablar un lenguaje, nos ha dicho Searle, es participar en una forma de conducta gobernada por reglas⁵⁴; reglas que no atañen sólo a la manera en como se combinan las palabras o a cómo unas palabras pueden sustituirse por otras equivalentes, sino que atañen también a las consecuencias sociales, a una trama de actividades y expectativas dentro de las cuales –y sólo dentro de las cuales– las palabras adquieren su significado; y algunas de estas reglas son *constitutivas* del significado mismo de la emisión. Consideremos esto más detenidamente.

Emisiones lingüísticas como las promesas, y no solo ellas, sino también las aseveraciones, las órdenes, las peticiones, las preguntas y una gran variedad de actos de habla, pueden parafrasearse mediante una oración compuesta que contiene una oración principal y una subordinada⁵⁵. La oración principal explícita el sentido *pragmático* de la emisión –afirmación, promesa, orden, prohibición, ruego, expresión de sentimientos, etc.⁵⁶–; la oración subordinada, por su parte, presenta un estado de cosas posible en el mundo objetivo –el estado de cosas afirmado, ordenado, prohibido, pedido, etc.–. Por ejemplo:

Por la presente afirmo que mañana se publicará el artículo (afirmación)

Por la presente ordeno que mañana se publique el artículo (orden)

Por la presente pido que mañana se publique el artículo (petición).

Por la presente prometo que mañana se publicará el artículo (promesa)

Siguiendo a Searle, mediante la emisión de la oración subordinada –en este caso “mañana se publicará el artículo”⁵⁷– se realizan los actos *proposicionales* de referir (identificamos una entidad en el mundo, en este caso, un artículo) y predicar (decimos *del* artículo que se publicará mañana); mientras que mediante la oración principal se *realiza* un acto ilocucionario, esto es, mediante ella se determina el tipo de *acción* que yo ejecuto con mi emisión (afirmar, ordenar, pedir, prometer, etc.)

Ahora bien, hay reglas *constitutivas* de estos diversos géneros de acción –reglas sin las cuales ellas no serían lo que son–. Por ejemplo, es una regla constitutiva del acto de afirmar el que yo efectivamente crea lo que afirmo, lo cual se revela en el sinsentido de una expresión como “afirmo que Dios existe, pero no lo creo”: resulta obvio que la segunda parte de mi emisión cancela la afirmación, pues en estas condiciones no puede ser tomada en serio: es esencial al acto de afirmar una *pretensión* de veracidad, incluso si mi secreta intención es engañar acerca de lo que realmente creo, pues tal engaño sólo es posible *pretendiendo* que sí creo lo que afirmo. Es también constitutivo del acto de afirmar la pretensión de verdad para lo afirmado, lo cual se revela cuando consideramos una emisión como “afirmo que Dios existe, pero lo que afirmo es falso”. También en este caso la aseveración de que lo que digo no es verdad cancela la afirmación.

En el caso de la promesa –y los *pactos*, para volver al tema del presente artículo, pueden considerarse como una especie del género de las promesas⁵⁸–, es una regla constitutiva del acto de prometer –una regla sin la cual una promesa no puede ser entendida como tal– el asumir el *compromiso* de cumplirla. Decir “por la presente prometo que mañana te pagaré lo que te debo, pero afirmo que no por ello estoy obligado a pagártelos”, es anular la promesa como tal: equivale a *no hacer una promesa*. La emisión se vuelve ininteligible –*absurda*, diría Hobbes– pues alberga una contradicción: la que se da entre la proposición “no estoy obligado a pagarte lo que te debo” y una de las condiciones *constitutivas* para que la emisión “por la presente prometo que te pagaré mañana lo que te debo” cuente efectivamente como una promesa, a saber, que

quien promete algo se *compromete* a –asume la *obligación* de- cumplirlo. Una contradicción de este tipo entre el contenido de un *acto proposicional* y las reglas constitutivas del significado de un acto ilocucionario, es lo que se llama una *contradicción realizativa*⁵⁹.

Hobbes, filósofo analítico *avant la lettre*, no disponía en su época del aparato teórico para tratar apropiadamente esta especie de la contradicción –esta variedad del *absurdo*–, pero en su obra está contenida la intuición de que la validez de la tercera ley de naturaleza –la raíz de la toda obligación– se basa de algún modo en el principio de no contradicción y éste, a su vez, en la significación de las palabras⁶⁰. Hacer un convenio *significa* “asumir la obligación de...”; así que, ante la pregunta: “¿por qué estamos obligados a cumplir los pactos?”, la única respuesta posible es: “porque hacer un pacto *significa* asumir la obligación de cumplirlo”⁶¹. Y en el contexto de la obra hobbesiana la inversión de esta afirmación es verdadera: tener una obligación –de cualquier género que sea– significa “haberse comprometido (mediante un convenio) a hacer u omitir algo”. En ninguna otra parte se hallaría, para Hobbes, la fuente, no sólo de la obligación política, sino de toda obligación⁶².

Contra Hobbes y su gramática de la sumisión cabría decir, sin embargo, que las condiciones para que una promesa sea aceptable dependen de otras consideraciones normativas. Él mismo admite límites a aquello a lo que uno se puede comprometer; nuestros límites hoy en día serían mucho más amplios: no puede, por ejemplo, justificarse mediante un *discurso práctico* –uno que pretenda dilucidar la cuestión de la *rectitud* de una norma– aquello que pone fin a los discursos prácticos⁶³; no puede fundamentarse racionalmente lo que pondría fin a la racionalidad misma, esto es, a la posibilidad de examinar argumentativamente las pretensiones de validez –teóricas o prácticas–. Pero esto va más allá de los límites del presente artículo.

Notas

1. Sobre todo a partir de la década de los treinta del siglo pasado. Hitos en el tratamiento de este tema lo constituyen las obras de Leo Strauss, A.

E. Taylor, Howard Warrender, Michael Oakeshott, Norberto Bobbio y C. B. Macpherson, entre otros.

2. Cf. Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 108.

3. Cf. Hobbes, Thomas, op.cit, p. 145.

4. *Ibíd.*, p. 121. En *De Cive* la numeración de las leyes naturales muestra diferencias con la que aparece en el *Leviatán*: la primera ley natural –la que prescribe buscar la paz cuando se puede conseguir (y cuando no, prepararse para la guerra)– es idéntica en ambas obras, aunque en *De Cive* recibe, además, la denominación de *ley fundamental*. Sin embargo, la que en el *Leviatán* se consigna como *segunda ley natural* –aquella que prescribe la renuncia al derecho originario a todas las cosas– es llamada en *De Cive* “primera ley natural derivada”. Asimismo, aquella que para el *Leviatán* es la tercera ley natural –la que ordena respetar los pactos– es denominada en *De Cive* “segunda ley natural derivada”.

5. *Ibíd.*, p. 110. *Cursiva nuestra*.

6. *Ibíd.*, p. 133.

7. Bobbio, Norberto: *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

8. Cf. la nota número 4 del presente artículo.

9. Bobbio, Norberto, op. cit., p. 108.

10. Precisamente en esto consiste para Hobbes la *justicia*. No hay justicia ni injusticia antes de los convenios, pues “donde no ha tenido lugar ningún convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta.” (*Leviatán*, ed.cit. p. 121).

11. Siguiendo la numeración del *Leviatán*.

12. “Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica, no siempre es así. Porque el que es hombre modesto, tratable y cumple con todo lo que promete en un tiempo y lugar en que nadie hace lo mismo, sólo logrará convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción, lo cual es contrario al fundamento común de todas las leyes de naturaleza, las cuales tienden a la preservación de la naturaleza.” (*Leviatán*, ed. cit., p. 132). Ahora bien, como en el estado de naturaleza no existe garantía de que los convenios –condición *sine qua non* de la paz– serán efectivamente cumplidos, la ley natural nunca tiene verdadera vigencia en ese estado previo a la constitución del orden político.

13. Hobbes afirma en el capítulo 26 del *Leviatán* (De las leyes civiles) que la ley natural y la ley civil –la ley positiva– “están contenidas la una en la otra,

- y tienen igual extensión. Pues las leyes de naturaleza, que son la equidad, la justicia, la gratitud y demás virtudes morales que de ellas dependen en una condición meramente natural, no son, como ya dije al final del capítulo 15, propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Una vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes, y no antes (...) En las querellas entre individuos particulares, para declarar qué es la equidad, qué es la justicia y qué es la virtud moral, y para hacer que estos principios tengan fuerza obligatoria, son necesarias las ordenanzas del poder soberano” (Hobbes, T. *Leviatán*, ed. cit., p. 217). Este pasaje parece apoyar la interpretación que aquí se discute: el contenido de la ley positiva sería aportado por la ley natural, pero ésta, al no ser propiamente una ley, sólo obtendría su carácter de auténtica ley de la legislación positiva.
14. En la misma cita que aparece en la nota anterior se dice que “en las querellas entre individuos particulares, para declarar qué es la equidad, qué es la justicia y que es la virtud moral, y para hacer que estos principios tengan fuerza obligatoria, son necesarias las ordenanzas del poder soberano”: el contenido concreto de la ley natural parece ahora quedar determinado por la ley positiva. A esto se añade el hecho de que la *interpretación* de la ley –natural o positiva– depende en último término del poder soberano, pues por el pacto fundacional del Estado, los individuos renuncian también a su juicio privado: en el capítulo 18 del *Leviatán* se afirma que el soberano es “juez de doctrinas” (Cf. *Leviatán*, ed. cit., p. 147). Véase al respecto también la cita contenida en la nota 17 del presente artículo.
 15. Bobbio, Norberto, op.cit., p. 115.
 16. Cf. *Leviatán*, ed. cit., p.p. 220-221.
 17. Cf. *Leviatán*, ed. cit., p. 224: “La interpretación de la ley de naturaleza es la sentencia del juez que ha sido constituido por la autoridad soberana, y al que se le ha dado la misión de escuchar y decidir acerca de toda controversia que dependa de dicha ley (...) Y esa interpretación es auténtica, no porque sea su sentencia personal, sino porque él la dicta por autoridad del soberano, lo cual la convierte en sentencia del soberano mismo”.
 18. En el capítulo 30 del *Leviatán* se afirma que la función del soberano consiste en procurar la seguridad del pueblo, “a lo cual está obligado por ley de naturaleza, así como a rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él. (*Leviatán*, ed. cit., p. 267).
 19. Cf. Bobbio, N., op cit., p.p. 108-109.
 20. *Ibíd.*, p. 125.
 21. Se trata por supuesto de un uso metafórico de la palabra consejo, pues tanto el consejo como el mandato suponen un ser dotado de razón y voluntad que ordena o aconseja, y ni la naturaleza ni la razón llenan estos requisitos. Pero se trata no obstante de una metáfora iluminadora. Lo más que se puede decir es que estos “teoremas de la razón” son análogos a los consejos, en tanto que carecen de carácter obligatorio y sólo muestran las consecuencias, deseables o indeseables, que se siguen de determinado curso de acción.
 22. Cf. Hobbes, T., *Leviatán*, ed.cit., p. 208.
 23. En tanto que sólo *describirían* las consecuencias que se seguirían de actuar de cierta forma; describirían en último término una regularidad de la naturaleza: “si se quiere que se produzca la situación X (que haya paz, por ejemplo), se debe actuar –tal y como lo enseña la experiencia– del modo Y”. Pero no habría ninguna norma –ningún principio vinculante– que nos *obligara* a actuar de ese modo.
 24. Pues de otro modo se incurriría en la falacia naturalista: de una mera *descripción* de cómo las cosas son, no se puede derivar –como ya lo notaba Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*– p. 469, una *prescripción* de cómo las cosas *deberían* ser.
 25. En este punto la traducción de Manuel Escrivá de Romaní contiene la conjunción “o” en vez de la preposición “a”: “lo que significa que la reducción de las leyes naturales o teoremas no está completa”. Creemos, basándonos en el sentido total del pasaje, que se trata de un error de imprenta.
 26. Bobbio, N., op.cit, p. 125-126.
 27. Bobbio, N., *fbid.*, p. 126.
 28. Más allá de la connotación predominantemente religiosa que ha adquirido este término (aunque incluyéndola), *pecado* es para Hobbes tanto la transgresión efectiva de la ley –humana o divina– como la intención de transgredirla: “Un PECADO no sólo es una transgresión de la ley, sino también un desprecio al legislador. Pues tal desprecio constituye un quebrantamiento de todas sus leyes a la vez. Y, por tanto, puede consistir no sólo en la *perpetración* de un hecho, o en pronunciar palabras que la ley prohíbe, o en la *omisión* de lo que la ley ordena, sino también en la *intención* o propósito de transgredirla.” (*Leviatán*, ed. cit., p. 234). En cuanto a la transgresión de la ley natural, Hobbes afirma expresamente que se trata de un pecado: “allí donde la ley desaparece,

desaparece el pecado. Pero como la ley de naturaleza es eterna, la violación de convenios, la ingratitud, la arrogancia y todos los hechos que son contrarios a alguna virtud moral, nunca dejan de ser pecado.” (ibíd., p. 235).

29. “Todo castigo de súbditos inocentes, ya sea que se trate de un castigo grande o pequeño, va contra la ley de naturaleza porque el castigo es sólo debido a una transgresión de la ley, y, por tanto, no puede castigarse al inocente. Ello es, en primer lugar, una violación de esa ley de naturaleza que prohíbe a todos los hombres, en sus venganzas, poner los ojos en otra cosa que no sea un bien futuro; y el Estado no puede recibir ningún bien de castigar a un inocente. En segundo lugar, es también una violación de esa ley de naturaleza que prohíbe la ingratitud, pues si consideramos que todo poder soberano es originalmente dado por el consentimiento de cada uno de los súbditos a fin de que, mientras sean obedientes, sean protegidos por dicho poder, el castigo de un inocente constituye una devolución de mal por bien.” (*Leviatán*, ed. cit., p. 253).
30. “No fue aquella una injuria contra Urías, sino contra Dios. No fue contra Urías, porque el derecho de David para hacer lo que quisiera le había sido concedido por Urías mismo; pero sí fue una injuria contra Dios, porque David era súbdito de Dios, y por la ley de naturaleza le estaba prohibido cometer toda iniquidad. Esta distinción la confirmó el propio David de manera manifiesta cuando, al arrepentirse de su acto, dijo: *Sólo contra ti he pecado.*” (*Leviatán*, ed. cit., p. 176).
31. Publicado en 1938. El ensayo de Taylor aparece incluido en K.C. Brown (compilador) *Hobbes Studies*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p.p. 35-55.
32. Concretamente en el capítulo 15.
33. Este es precisamente el *reino de Dios por pacto* que se acaba de mencionar, es decir un reino en el cual los súbditos se han *comprometido* con Dios a reconocerlo como su soberano y a obedecer sus mandatos positivos. Estrictamente hablando, tal reino es, para Hobbes, el antiguo Estado hebreo. Éste tendría su origen en el pacto entre Dios y Abraham, renovado después por Moisés en el monte Sinaí, mediante el cual el pueblo de Israel reconoció a Dios como su soberano, y terminaría en el momento en que los hebreos reconocieron a Saúl como su rey (cf. *Leviatán*, capítulo 35). Contrariamente a lo que dice Taylor, los cristianos no pertenecerían al reino de Dios por pacto (ni tampoco los judíos a partir de Saúl): la *obligación* para los cristianos de reconocer la autoridad de las Escrituras tendría, para Hobbes, su fundamento en el hecho de que sus soberanos han impuesto a sus súbditos ese reconocimiento (cf. el capítulo 33 del *Leviatán*).
34. Pues “hablando con propiedad, sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos mediante la palabra, y por la promesa de recompensar a quienes le obedecen, y por la amenaza de castigar a quienes no lo hacen así”, pero los ateos “no reconocen ninguna palabra como palabra de Dios, ni tienen esperanza en su premio o miedo de sus amenazas.” (*Leviatán*, cap. 31; ed. cit, p. 283)
35. Cf. K.C. Brown (editor), op. cit, p. 50.
36. Para Hobbes, cuando la palabra ‘reino’ se aplica al dominio de Dios sobre las bestias y sobre los seres inanimados, se usa en sentido metafórico, pues, como señalábamos en la nota 34, sólo reina aquel que gobierna a sus súbditos mediante la palabra, cosa que no sucede en el caso de los animales y los objetos inanimados. Este poder irresistible –la divina omnipotencia– “gobernaría” también sobre los infieles como lo hace sobre los animales y objetos inanimados: mediante la mera constricción física, de la cual no se puede derivar ninguna obligación moral.
37. Suponiendo que lo fuese, cosa que otros autores, como Oakeshott, ponen en duda.
38. “The unusual depth of his own sense of moral obligation (...) To such a man the thought that duty is a divine command is so natural that it is almost impossible not to form it”. A. E. Taylor: *The Ethical Doctrine of Thomas Hobbes*, en K.C. Brown (editor), op. cit, p. 53.
39. Incluido en *El racionalismo en política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p.p. 276-325.
40. Cf. el capítulo 11 del *Leviatán*: “La curiosidad o el amor al conocimiento de las causas, lleva a un hombre a buscar una causa partiendo de la consideración de un efecto; y una vez encontrada esa causa, a buscar la causa de ésta. Y así, hasta llegar al pensamiento de que debe haber necesariamente alguna causa primera, incausada y eterna. A esto es a lo que los hombres llaman Dios.” Y luego añade “sin embargo, no podemos tener de Él ninguna idea que nos diga algo de su naturaleza, pues lo mismo que un ciego de nacimiento, cuando oye hablar del fuego y es llevado hasta el calor producido por éste, puede concebir fácilmente que hay allí algo que los hombres llaman fuego y que es la causa del calor que él siente, no puede,

- sin embargo, imaginar cómo es, ni tener de ese fuego una idea como la que tienen los que ven, así también, partiendo de las cosas visibles de este mundo (...) puede un hombre concebir que esas cosas tienen una causa, que es lo que llamamos Dios; pero no tiene en la mente una idea o imagen de éste. (Cf. *Leviatán*, ed.cit., p. 92).
41. Hobbes identifica, en el capítulo 12 del *Leviatán* la ansiedad por el tiempo venidero como la causa natural de la religión. (Cf. *Leviatán*, ed.cit., p. 94).
 42. Hobbes, T., *Leviatán*, ed. cit., p. 284.
 43. Oakeshott, M. *La vida moral en la obra de Thomas Hobbes*, en *El racionalismo en política y otros escritos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000. p. 305.
 44. El capítulo 20. La observación que aquí hacemos acerca de que debería hablarse más bien de dominio parental remite a la circunstancia de que Hobbes no privilegia especialmente el papel del progenitor varón: señala por el contrario que en el estado de naturaleza, si no hay contrato matrimonial, el dominio sobre el hijo pertenece naturalmente a la madre, pues en tal condición, donde no hay leyes matrimoniales, “no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare”. (*Leviatán*, ed.cit., p. 167).
 45. Como tampoco lo habría –para volver a la cuestión de la omnipotencia como fundamento de la obligación– entre la premisa “A es todopoderoso” y la conclusión “por lo tanto, B le debe obediencia a A”.
 46. El mismo Hobbes parece contraponer en el pasaje citado la autoridad originada por convenio a la autoridad natural. Sin embargo, aquí nos valemos de lo que nos gustaría llamar la lógica profunda del sistema: aquí argumentamos con Hobbes contra Hobbes.
 47. Macpherson señala, en *La teoría política del individualismo posesivo*, que, para Hobbes, la igualdad de derechos de que disfrutaban los humanos en el Estado de naturaleza se sigue del hecho de que los hombres tienen igual capacidad e igual expectativa de satisfacer sus deseos: “Se sostiene que de la señalada igualdad se sigue que los hombres *deben* admitir entre ellos la igualdad (...) que *no hay razón alguna* para que un hombre se considere superior a los demás (...) que un hombre no puede *pretender* (con derecho) un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar”. Hobbes “no prueba que el hecho implique derecho; supone simplemente que lo implica *porque no hay razón alguna en sentido contrario*” (Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Fontanella, Barcelona, 1970, p. 72; la última cursiva es nuestra). El *onus probandi* recaería sobre quien defiende la existencia de una obligación; el derecho, entendido como *libertad para hacer u omitir*, sería así más básico que la obligación, que sólo podría surgir de la limitación voluntaria del propio derecho.
 48. “Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se deduce, por tanto, que cada individuo tiene un derecho sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder determinado.” (Spinoza: *Tratado teológico-político*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, capítulo 16, apartado 4, p. 276).
 49. En el capítulo 20 del *Leviatán*, Hobbes define el *Estado por adquisición* como “aquél en el que el poder soberano es adquirido por la fuerza; y se adquiere por la fuerza cuando los hombres, ya singularmente, ya unidos por una pluralidad de votos, o por el miedo a la muerte o a la esclavitud, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tenga en su poder el salvar sus vidas y su libertad”. Y luego añade “Esta clase de soberanía o dominio difiere de la soberanía por institución en esto: que los hombres que eligen a su soberano –se refiere aquí al caso del Estado por institución–, lo hacen porque tienen miedo unos de otros, y no de quien es instituido; en este segundo caso –el Estado por adquisición– se someten a aquel a quien temen”. (*Leviatán*, ed. cit., p. 165).
 50. Oakeshott propone la tesis de que en Hobbes habría dos doctrinas acerca de la ley natural, una “esotérica”, compatible con sus supuestos filosóficos generales y con su interpretación de la naturaleza humana, y otra “exotérica”, motivada por la intención de mostrar a sus contemporáneos dónde residen sus deberes civiles, la cual solo podía tener éxito si se asimilaba a los prejuicios corrientes acerca de la conducta moral. La doctrina del fundamento divino de la ley natural pertenecería a la doctrina “exotérica” (Cf. Oakeshott, M., op. cit, p. 309 ss.).
 51. La otra manera es la simple renuncia, sin declarar el beneficiario. Cf. *Leviatán*, ed. cit., p. 112.
 52. *Íbid.*, p. 112.
 53. Podría objetarse entonces que la validez del precepto *pacta sunt servanda* no se fundamenta en sí misma, sino que pende de un principio *normativo* superior, aunque no jurídico ni ético, sino lógico: el principio de no contradicción; pero habría que aclarar que, en todo caso, tal principio no opera como una *premisa* de la cual pueda derivarse

- lógicamente, junto con otras, la tercera ley de naturaleza, pues este mismo principio estaría supuesto en tal derivación.
54. Cf. Searle, John: *Actos de habla*. Cátedra, Madrid, 1990, p. 31.
 55. Esto sería una consecuencia del *principio de expresabilidad* postulado por Searle: "Podríamos expresar este principio diciendo que para cualquier significado X y para cualquier hablante H, siempre que H quiere decir (intenta transmitir, desea comunicar) X entonces es posible que exista alguna expresión E tal que E es una expresión exacta de, o formulación de X. (Searle, J., op. cit., p. 28-29). "Dondequiera que la fuerza ilocucionaria de una emisión no sea explícita, puede siempre hacerse explícita. Constituye esto una instancia del principio de expresabilidad" (Ibíd., p. 76).
 56. La oración principal presenta explícitamente lo que Searle denomina *indicador de fuerza ilocucionaria*. Este indicador muestra cómo ha de tomarse la proposición expresada en la oración subordinada: si como afirmación, promesa, orden, ruego, etc. (Ibíd., p. 39).
 57. Para los efectos del análisis, el uso de los diferentes tiempos y modos verbales es indiferente.
 58. Cf. *Leviatán*, Capítulo 14. (Ed. cit., p. 113).
 59. Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas se han ocupado de este tipo de contradicción en relación con la posibilidad de una fundamentación última de la *ética del discurso*. Cf. Apel, K.O.: *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“*. En Bernulf Kanitscheider (editor): *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60 Geburtstag*. Amoe, Innsbruck, 1976, p.p. 55-82.
 60. La negación del principio de no contradicción brinda un claro ejemplo de contradicción realizativa, pues negarlo equivale a *afirmar* que es falso, y no que es a la vez falso y verdadero –falso y no falso–; con lo cual no puede menos que reconocerse el principio que se pretende negar.
 61. De nada vale acudir, como hemos visto, a cualquier género de autoridad –humana o divina–, pues ello genera nuevamente la pregunta por el fundamento de legitimidad de esa autoridad.
 62. Otra manera de abordar el problema del fundamento de la obligación política es negando un supuesto que estaría implícito en las posiciones que hemos discutido en las secciones I y II, a saber, que no es posible derivar obligaciones de hechos –la prevención contra la falacia naturalista-. Macpherson, en *La teoría política del individualismo posesivo*, ha defendido la tesis de que la obligación moral se deriva directamente del *hecho* de que los seres humanos desean la paz, siendo las llamadas "leyes naturales" las condiciones sin las cuales no es posible alcanzarla; es decir, que aquella obligación que a ojos de otros autores sería meramente prudencial es de hecho una obligación moral. Macpherson rechaza el punto de vista de que una obligación basada en el interés propio no pueda considerarse una obligación moral, punto de vista que supondría que una "obligación moral" es, por definición, algo cuyo fundamento no puede ser el interés propio. Macpherson se pregunta: "¿hay más razones para aceptar esta definición que para rechazarla, y rechazar con ella la distinción estricta entre obligación moral y regla prudencial así como la implicada superioridad de la obligación moral?" Arguye que el alegato de los moralistas a favor de la distinción "parece basarse en una diferencia supuestamente sería en la efectividad probable de ambas clases de obligaciones. Se dice que una obligación basada solamente en el interés propio ilustrado no puede considerarse vinculante cuando entra en conflicto con un interés propio a corto plazo, mientras que una obligación propiamente moral no está sujeta a esta debilidad porque se basa en algún principio situado más allá del interés egoísta"(Macpherson, op. cit., p.70) ; pero, a menos que pueda mostrarse que la obligación "moral" no encierra igual o mayor debilidad que la "prudencial", esta distinción, afirma Macpherson, no es significativa; la fuerza de una u otra forma de obligación descansaría solamente, para él, en su capacidad de conseguir aceptación. En un momento de su exposición, Macpherson se refiere al pacto que instituye la soberanía y señala que la obligación política se crea por la cesión de los derechos naturales: "Esta cesión de derechos es la que crea la obligación para con el soberano" (ibíd., p. 69). Creemos sin embargo que Macpherson no comprende la lógica propia del concepto "obligación" cuando se utiliza en contextos éticos: el tránsito de la "obligación" meramente prudencial basada en el interés propio –estratégica en último término- a la obligación basada en la *aceptación* de un pacto permanece inadvertido para él. Ciertamente creemos –y en esto concordamos con Macpherson- que sí se pueden derivar obligaciones de hechos; pero sólo de un tipo particular de hechos, específicamente de un tipo particular de hechos *sociales* que tienen que ver con la

naturaleza lingüístico-comunicativa de los seres humanos, pues el lenguaje es, como dice Apel, “la metainstitución (trascendental) de todas las demás instituciones humanas”. (Cf. Apel, K.O.: *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*. En Apel, K.O. (editor): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976, p.p. 102.

63. Hobbes mismo admite que un pacto por el cual alguien se comprometa a no oponer resistencia a quien lo ataca o a permitir cualquier daño físico o, incluso, a ser reducido voluntariamente a prisión no es válido; pues todo ser humano actúa buscando algún bien para sí mismo y no se ve qué ventaja pueda seguirse de no resistirse a este tipo de cosas. Locke y Rousseau van más allá y rechazan -por diversos motivos- la validez de cualquier pacto que implique la sumisión incondicional de un ser humano a otro, ya se trate de un individuo privado (esclavitud) o de un pueblo (despotismo), con la única excepción, en el caso de Locke, de aquel o aquellos que se han hecho merecedores de la muerte por atentar contra la vida o libertad de otros. Los límites de aquello a lo que legítimamente podamos comprometernos estarían establecidos por los límites de una vida humana digna -aunque el concepto de qué cosa sea una vida humana digna varía según el horizonte histórico de los seres humanos y los proyectos específicos de las fuerzas sociales que conforman ese horizonte histórico-. No obstante, la referencia que aquí hacemos a los discursos prácticos -en el sentido en que Habermas utiliza este término- tienen que ver con el intento -paradójico- por parte de Hobbes de justificar racionalmente una forma de vida que implica la renuncia a la racionalidad, esto es, al *examen crítico* de las pretensiones de validez (verdad, veracidad, rectitud normativa) implícitas en la actividad comunicativa y en la vida social de los seres humanos, algo que desde nuestro horizonte histórico consideramos incompatible con una vida humana digna. El pacto de sumisión de Hobbes, que implica que el soberano es juez de doctrinas y que todo juicio privado ha de avenirse al suyo, conlleva una renuncia de este tipo.

Bibliografía

- Apel, K.O.: *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“*. En Bernulf Kanitscheider (editor): *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60 Geburtstag*. Amoe, Innsbruck, 1976, p.p. 55-82.
- Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*. En Apel, K.O. (editor): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976, p.p. 102.
- Bobbio, Norberto: *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Hobbes, Thomas: *Del Ciudadano*. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, 1966.
- Elementos de derecho natural y político*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- Leviatán*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Collier Macmillan Publishers, Londres, 1962.
- Macpherson, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Fontanella, Barcelona, 1970.
- Oakeshott, Michael: *La vida moral en la obra de Thomas Hobbes*. En Oakeshott, Michael: *El racionalismo en política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p.p. 277-325.
- Searle, John: *Actos de habla*. Cátedra, Madrid, 1990.
- Spinoza, Baruch: *Tratado teológico-político*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- Strauss, Leo: *On the Spirit of Hobbes Political Philosophy*. En K.C. Brown (editor): *Hobbes Studies*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.
- The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*. Clarendon Press, Oxford, 1936.
- Taylor, A.E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. En K.C. Brown (editor) *Hobbes Studies*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.
- Warrender, Howard: *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*. Clarendon Press, Oxford, 1957.