

THOMAS HOBBS Y EL PROBLEMA DE LA VALIDEZ DEL CONTRATO EN EL ESTADO DE NATURALEZA¹

THOMAS HOBBS AND THE PROBLEM OF THE VALIDITY OF THE CONTRACT IN THE STATE OF NATURE

CARLOS ISLER SOTO²

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Bernardo O'Higgins
General Gana 1702, Santiago, Chile
carlos.isler@ubo.cl

RESUMEN

Thomas Hobbes es conocido ante todo por su teoría contractualista y su teoría del contrato celebrado en el estado de naturaleza por el cual se da origen al poder político. No se ha notado que hay una doctrina hobbesiana que parece hacer inválido dicho contrato. En el presente artículo exponemos i) dicha doctrina,

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de iniciación 11150285 "Fundamentos filosóficos de la teoría del contrato en Thomas Hobbes", del cual el autor es investigador responsable.

² Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad Austral de Chile, licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes, magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y doctor en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Bernardo O'Higgins.

ii) explicaremos cuál podría ser la solución que Hobbes da al problema, iii) veremos si ello es compatible con su teoría respecto de la relación entre filosofía política y Dios, iv) expondremos cuál es el conocimiento que de Dios tienen los hombres en el estado de naturaleza para luego sacar las correspondientes conclusiones.

Palabras clave: Hobbes, contrato, pacto, estado de naturaleza, Dios.

ABSTRACT

Thomas Hobbes is widely known specially because of his contractualist theory and his theory of the contract made in the state of nature by which political power is created. But it has not been realized that there is a Hobbesian doctrine that seems to make that contract void. In the present paper we expose that doctrine (I), in order to expose later the solution that Hobbes himself gives to the problem (II), and later we expose whether that solution is compatible with what he says regarding the relation of political philosophy and God(III), later we expose which knowledge men have of God in the state of nature (IV) in order to bring the necessary conclusions (V).

Keywords: Hobbes, Contract, Covenant, State of Nature, God

Recibido: 05/11/2018

Aceptado: 03/06/2019

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Thomas Hobbes es famoso por su teoría contractualista, con la cual quiere dar un nuevo fundamento al poder político. Es célebre su noción del contrato que se firma en un hipotético estado de naturaleza y mediante el cual se da origen al Estado. Sin embargo, poco se ha notado que Hobbes reconoce una serie de otros contratos celebrados en el estado de naturaleza, cuyas características son diferentes.

En efecto, Hobbes reconoce una serie de contratos en el estado de naturaleza, algunos de los cuales no presentan problema, como el contrato entre esposos para determinar quién tendrá el dominio del hijo³ o el contrato entre soberanos⁴. Sin embargo, es con el célebre contrato social con el cual parecen surgir problemas, dado que en ocasiones el propio Hobbes parece decir que es inválido. Esto no ha sido notado por los comentaristas, quienes no han enfrentado el problema de la validez del contrato por el cual se da origen al poder político.

Al respecto, es importante recordar qué es un contrato y qué es un pacto para Thomas Hobbes. Un contrato es la mutua cesión de derechos⁵. Más aún:

hay una diferencia entre transferir el Derecho a la Cosa, y la transferencia, o tradición, esto es, envío de la Cosa misma. Pues la Cosa puede ser enviada junto con la Transferencia del Derecho, como en la compra y venta con dinero en efectivo, o cambio de bienes, o tierras, y puede ser enviada un tiempo después. (L, XIV 204)

Como puede verse, el contrato puede ser tal que ambas partes cumplan sus obligaciones inmediatamente, como en la compraventa en efectivo⁶ o el intercambio de bienes⁷, o pueden cumplir después. Ahora bien,

³ “If there be no Contract, the Dominion is in the Mother. For in the condition of meer Nature, where there are no Matrimoniall laws, it cannot be known who is the Father, unlesse it be declared by the Mother: and therefore the right of Dominion over the Child dependeth on her will, and is consequently hers” (Hobbes, *Leviathan* –en adelante L– XX 310).

⁴ “If the Sovereign Banish his Subject; during the Banishment, he is not his Subject. But he that is sent on a message, or hath leave to travell, is still Subject; but it is by Contract between Sovereigns, not by vertue of the covenant of Subjection” (L, XXI 346). Recuérdese que los soberanos se encuentran entre sí en estado de naturaleza.

⁵ “The mutuall transferring of Right, is that which men call CONTRACT” (L, XIV 204).

⁶ Que no puede celebrarse en el estado de naturaleza, dado que en tal estado no hay dinero.

⁷ Que sí puede celebrarse en el estado de naturaleza.

uno de los Contratantes puede enviar la Cosa contratada por su parte, y dejar a la otra ejecutar su parte en un tiempo determinado posterior, y el en intertanto se confía en ella, y entonces el Contrato se llama, por su parte, PACTO o CONVENCION (COVENANT)⁸. (L, XIV 204)

Por ende, un pacto o convención es uno de los elementos de un contrato cuando una de las partes ha de cumplir su obligación en el futuro. Hay contratos que involucran pactos. Y en un contrato, quien cumple primero merece que el segundo cumpla con su obligación⁹.

Ahora bien, el conocido contrato por el cual se da origen al Estado es aquel que involucra una serie de pactos mutuos entre los individuos, pactos por los cuales se comprometen a obedecer a un tercero que será el soberano. Hobbes enuncia así el pacto social: “creada por Convención de cada hombre con cada hombre, de manera tal como si cada hombre dijese a cada hombre, *Autorizo y transfiero mi Derecho a Gobernarme a mí mismo a este Hombre, o esta Asamblea de hombres, bajo esta condición, que tú transfieras tu Derecho a él, y Autorices todas sus Acciones de la misma manera*” (L, XVII 260).

Lo verdaderamente asombroso es que Hobbes parece decir en otros pasajes que tal contrato es inválido en el estado de naturaleza, lo que imposibilitaría la generación del Estado y la consiguiente salida del estado de naturaleza. Hay textos que son particularmente claros:

⁸ La traducción natural de *covenant* es pacto, pero debemos traducirlo por convención, dado que antes Hobbes ha utilizado *pact*, que debemos traducir por pacto. El tono bíblico del uso de *covenant* por Hobbes ha sido estudiada por Luc Borot. Así, refiriéndose al *De Cive*, expresa que “ce qui semble constituer l’originalité du *De Cive*, c’est précisément la place du lexique d’origine consciemment biblique pour désigner la relation contractuelle et le droit de la souveraineté. L’usage de *foedus* et de *pactum*, de préférence à *contractus* (ou *promissio*), terme synonyme dans le lexique disponible à l’époque, me semble dénoter chez Hobbes l’intention d’inscrire sa réflexion sur le contrat socio-politique dans ce texte particulier dans une lignée particulière” (Borot 200).

⁹ “He that performeth first in the case of a Contract, is said to MERIT that which he is to receive by the performance of the other; and he hath it as *Due*” (L, XIV 208).

si se realiza una CONVENCIÓN en la cual ninguna de las partes ejecuta al presente, sino que confían la una en la otra, en la condición de mera Naturaleza (la cual es una condición de Guerra de cada hombre contra cada hombre), bajo cualquier sospecha razonable, es Nula; pero si hay un Poder común sobre ambos, con derecho y fuerza suficiente para obligar a la realización, no es Nula. Pues quien cumple primero no tiene ninguna seguridad de que el otro cumplirá después, porque las ligazones de las palabras son muy débiles para contener la ambición, avaricia, ira y otras Pasiones de los hombres, sin el miedo a un Poder coercitivo, que en la condición de mera Naturaleza, en la cual todos los hombres son iguales, y jueces de la razonabilidad de sus propios miedos, no puede suponerse. Y, consecuentemente, quien cumple primero se pone a disposición de su enemigo, de modo contrario al Derecho (que nunca puede abandonar) de defender su vida y medios para vivir.

Pero en un estado civil, donde hay un Poder constituido para constreñir a quienes de otro modo violarían su fe, tal miedo ya no es más razonable; y por tal causa, quien debe cumplir primero de acuerdo a la Convención, está obligado a hacerlo.

La causa de miedo que transforma a tal Convención en inválida debe ser siempre algo que surja después de que sea hecha la Convención, como un nuevo hecho, u otro signo de la Voluntad de no cumplirla; de otro modo no puede transformar a la Convención en inválida. Pues aquello que no pudo impedir a un hombre prometer, no debe ser admitido como un obstáculo para el cumplimiento. (L, XIV 210)

Del mismo modo expresa que

pero porque las Convenciones de confianza mutua, donde hay miedo de no cumplimiento por alguna parte... son inválidas: aunque la Fuente de la Justicia sea la celebración de Convenciones, sin embargo no puede haber Injusticia realmente hasta que la causa de tal miedo sea eliminada, lo que no puede tener lugar mientras los hombres estén en la condición natural de Guerra. Por ende, antes de que los nombres Justo e Injusto puedan tener lugar, debe haber algún Poder coercitivo para obligar a los hombres igualmente al cumplimiento de

sus Convenciones, por el miedo a algún castigo que sea mayor que el beneficio que esperan obtener por el incumplimiento de su Convención; y para hacer efectiva tal Propiedad que adquieren los hombres por Contrato mutuo en recompensa por el Derecho universal que abandonan; y no hay tal poder antes de la institución de una República. (L, XV 220)

Más adelante dice expresamente que “la Validez de las Convenciones no comienza sino con la Constitución de un Poder Civil suficiente para obligar a los hombres a cumplirlos” (L, XV 220). Finalmente, señala que “pues la cuestión no es de las promesas mutuas donde no hay seguridad de cumplimiento por cualquier parte; como donde no hay Poder Civil instituido sobre las partes que prometen, pues tales promesas no son Convenciones” (L, XV 224).

Más aún, en los previos *The Elements of Law* y *De Cive* había dicho exactamente lo mismo. Así, en el primero expone que

en los contratos que consisten en tal confianza mutua, que nada sea cumplido por ninguna parte al presente, cuando el contrato es entre tales que no son coercibles, el que cumple primero, considerando la disposición de los hombres de sacar ventaja de cualquier cosa para su beneficio, se traiciona a sí mismo a la codicia u otra pasión de aquél con quien contrata. Y por lo tanto tales contratos no tienen efecto. Pues no hay razón por la cual uno deba cumplir primero si el otro previsiblemente no va a cumplir después. Y si acaso es previsible o no, el que duda debe ser juez él mismo... Pero cuando haya un poder coercitivo sobre ambas partes, que pueda privar a ambas partes de su juicio privado en este punto, entonces pueden ser tales convenciones efectivas. (Hobbes, *The Elements of Law* –en adelante EL– XV 84-5)

Por su parte, en *De Cive* dice que “los pactos que son hechos en contratos donde hay confianza mutua, en los cuales ninguna parte cumplen al presente, en el estado de naturaleza, si surge un justo miedo para alguna parte, son inválidos” (Hobbes, *De Cive* –en adelante DC– II, XI 102).

Lo anterior es coherente con la distinción que Hobbes establece entre la vigencia *in foro interno* e *in foro externo* de las leyes de la naturaleza. Así expresa que

Las Leyes de la Naturaleza obligan *in foro interno*, esto es, vinculan a un deseo de que tengan lugar; pero *in foro externo*, esto es, a ponerlas en acción, no siempre. Pues quien fuese modesto y tratable y cumplierse todas sus promesas en tal tiempo y lugar en el cual ningún otro hombre lo haría, se transforma en presa de los demás, y procura su propia cierta ruina, de modo contrario al fundamento de todas las Leyes de la Naturaleza, que tienden a la preservación de la Naturaleza. (L, XV 240).

Y recuérdese que la obligación de cumplir los pactos es una de las leyes de la naturaleza, la tercera^{10 11}.

Ya se habrá captado el problema frente al que nos encontramos: pareciera que un especial tipo de contrato en el estado de naturaleza fuese inválido, el contrato por el cual se da origen al poder político. Este problema no se genera en los contratos entre esposos o los contratos entre soberanos, también celebrados en el estado de naturaleza, porque, en el primer caso, ambas partes cumplen al mismo tiempo, o nada tienen que temer del incumplimiento de la otra, en el segundo. Tampoco se genera problema alguno con el contrato de sumisión por el cual se da origen a la soberanía

¹⁰ “From that law of Nature, by which we are obliged to transfer to another, such Rights, as being retained, hinder the peace of Mankind, there followeth a Third; which is this, *That men performe their Covenants made*: without which, Covenants are in vain, and but Empty words; and the Right of all men to all things remaining, wee are still in the condition of Warre” (L, XV 220).

¹¹ Kody Cooper, después de explicar la distinción entre *in foro interno* e *in foro externo*, expresa que “The catalogue of natural laws does not always bind *in foro externo* in the state of nature... The situations Hobbes has in mind in which performance of a contract would lead to one’s own destruction are those contracts and covenants formed in a condition in which there is not a common power to keep everyone in awe, that is, where there is no immediate palpable threat of sanction for breach of the natural law. This is the condition of war” (Cooper 254). Pero, sorprendentemente, no se pregunta a continuación si esto no plantea problemas para la validez del contrato por el cual se crea el poder político.

por adquisición, porque quien cumple primero, quien se somete, no tiene nada que perder, desde que ya estaba en el poder físico de la otra parte¹². El problema parece surgir solo en el contrato por el cual se da origen a la comunidad política.

Nótese que esto es plenamente coherente con, y parece ser consecuencia de, dos supuestos antropológicos que son manifestación del por algunos llamado pesimismo antropológico hobbesiano¹³: su egoísmo psicológico y la concepción de la razón como cálculo. Ambas premisas llevan a concebir al hombre como esencialmente competitivo con sus congéneres.

Respecto del egoísmo psicológico, es necesario recordar que en repetidas ocasiones, Hobbes afirma que todo agente, en toda acción, busca un bien para sí mismo. Así en la temprana *The Elements of Law*¹⁴, en *De Cive*¹⁵, y

¹² Sobre los contratos de sumisión, véase L, XIV 212.

¹³ Así, Hobbes es llamado un pesimista por autores como Ernst Bloch: "Schriften wie 'De Cive' (1642), auch der wenige royalistische und durchaus antiklerikale 'Leviathan' (1651) preisen den Staat, de iure naturae, gerade als Ungeheuer. Diese Drehung wurde möglich durch eine scharf-pessimistische Fassung der menschlichen Natur vor und ausserhalb ihrer vergesellschaftung" (Bloch 60); o Carl Schmitt: "Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, dass alle echten politischen Theorien den Menschen als 'böse' voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als 'gefährliches' und dynamisches Wesen betrachten [...] Es genügt hier die Namen Macchiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte (sobald er seinen humanitären Idealismus vergisst), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine zu nennen" (Schmitt 61).

Por supuesto, Hobbes diría que su antropología no es pesimista sino realista. Y, conviene aclarar, cuando dice que el hombre es naturalmente egoísta, no quiere decir que sea malo en el sentido moral del término. El hombre, dice expresamente, puede reconocer no solo lo que le conviene o no, sino también lo que sea lo debido o no debido. Su actuación será buena si concuerda con el deber, y mala si no concuerda. Lo que sucede es que Hobbes cree que el contenido del deber es lo que le conviene al sujeto individual.

¹⁴ "Necessity of nature maketh men to wil and desire *bonum sibi*, that which is good for themselves, and to avoid that which is hurtful" (EL I, XIV 78-9); "we intend always our own safety and preservation" (EL I, XV 81); "For by necessity of nature man doth in all his voluntary actions intend some good unto himself" (EL I, XVI 90).

¹⁵ "Fertur enim vnusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, et ad Fugam eius quod sibi malum est, maximè autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae, non minore quam quâ fertur lapis deorsum" (DC I, VII 94); "nam vnusquisque naturali necessitate bonum sibi appetit" (DC I, XIII 96-7).

en *Leviathan*¹⁶, Hobbes va a sostener en repetidas ocasiones la doctrina del egoísmo psicológico.

Una anécdota expresa muy bien lo que piensa Hobbes: según cuenta Aubrey, cuando Hobbes se encontraba con él y con un teólogo, vieron a un mendigo, y Hobbes le dio una limosna. El teólogo preguntó a Hobbes: “¿Hubieses realizado esto, si no fuese el mandato de Cristo?” ‘Sí’, dijo él. –‘¿Por qué?’ preguntó el otro. –‘Porque’, dijo, ‘sufría al considerar la miserable condición del anciano: y ahora mi limosna, al darle a él cierto alivio, también me calma a mí’” (Aubrey, “The Brief Life” en EL 242)¹⁷.

¹⁶ “...to gain some other Good to himselfe; which (as I said before) is of every mans will the proper object” (L, XXV 400).

¹⁷ Se ha discutido mucho si Hobbes es un egoísta psicológico. Nosotros lo consideramos tal. También lo hacen Yves Zarka, Martin Rhonheimer y María Liliana Lukac de Stier. Cfr. Zarka 228; Rhonheimer 112; y Lukac de Stier, 182-8.

Zarka, Rhonheimer y Lukac creen que el egoísmo psicológico hobbesiano deriva de su teoría del conocimiento. Así, por ejemplo, Rhonheimer expresa que “Questa incapacit  naturale dell’uomo per qualsiasi trascendenza appetitiva verso il bene dell’altro in quanto tale (cio  non perch  il bene altrui serva a raggiungere il bene proprio), trascendenza che   come il seme della virt  della giustizia,   ovviamente fondata sull’antropologia o psicologia previamente elaborata” (Rhonheimer 112).

También considera a Hobbes un egoísta psicológico Alfred Edward Taylor, quien cree que su egoísmo psicológico deriva de un ejercicio de introspección: analizando sus propias acciones, habría concluido que todas se encontraban motivadas por la búsqueda de algún bien para sí. Cfr. Taylor, *Thomas Hobbes* 55-6.

Pero debe hacerse presente que no todos est n de acuerdo: hay intérpretes para quienes Hobbes no es un egoísta psicológico. Así, para Perez Zagorin, “notwithstanding his emphasis on the self-interested motives of human beings, Hobbes’s psychology and moral philosophy also allow for the possibility of unselfish and altruistic actions aimed at the good of others” (Zagorin 34). Así, Hobbes “Surely never meant to suggest that human beings are formed by nature that they are entirely limited in their desires by what is good only for themselves and can never be motivated to desire the good of others. Such a view, which excludes the possibility of altruistic behavior, is very obviously false, and Hobbes’s psychological naturalism would have been rejected if as completely counter to human experience and observation. Most individuals may perhaps act a good deal of the time according to what they deem their self-interest, as Hobbes believed, but they may also be influenced to act at times for non self-interested reasons, as he also understood, and make sacrifices for others” (Zagorin, 102).

Como comentario, podemos expresar que es cierto que Hobbes reconoce que se pueden realizar acciones por el bien del otro, pero lo importante es que no se realizan por el bien del otro en cuanto otro, sino en cuanto de algún modo me benefician a

Un segundo elemento del así llamado por algunos pesimismo antropológico hobbesiano es su concepción de la razón como cálculo. En efecto, “cuando un hombre *Razona*, no hace sino concebir una suma total, a partir de la *Adición* de grupos; o concebir un Remanente, de la *Sustracción* de una suma respecto de otra” (L, V 64). La razón es esencialmente calculadora, y llevado al tema de la ética, ello implicará que el contenido de la ley natural se determinará de acuerdo con el cálculo que la razón haga de lo que es conveniente al sujeto individual.

De este modo, el sujeto hobbesiano es calculador, egoísta –en el sentido psicológico y no peyorativo del término–, y consiguientemente competitivo con sus semejantes¹⁸. Ello llevará, en el estado de naturaleza, a una situación de guerra de todos contra todos. En tal estado –y solo en él– el hombre es un lobo para el hombre¹⁹. Y es ello, precisamente, lo que parece implicar que el contrato en el estado de naturaleza no fuese válido²⁰.

mí. El ejemplo del mendigo lo muestra gráficamente.

También niegan el egoísmo psicológico en Hobbes Bernard Gert, Sharon Lloyd y Susanne Sreedhar.

¹⁸ Sin duda el autor que más ha destacado el carácter competitivo y egoísta del sujeto hobbesiano es C. B. Macpherson, en su clásica *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke* (9-106), una obra de referencia obligada en la bibliografía hobbesiana. Sin embargo, Macpherson sostiene una tesis que no compartimos, esto es, que la visión del hombre hobbesiano como sujeto esencialmente competitivo no deriva solo de sus premisas filosóficas más generales sino también de la asunción de un modelo de sociedad, la sociedad de mercado posesiva. Nosotros, en cambio, creemos que la visión del hombre hobbesiano como sujeto esencialmente competitivo deriva de sus premisas filosófico-antropológicas más generales (egoísmo psicológico, concepción de la razón como cálculo).

¹⁹ Así, en la epístola dedicatoria del *De Cive*, dice que “Profecto vtrumque vere dictum est, Homo homini Deus, et Homo homini Lupus. Illud si conciuies inter se; hoc si ciuitates comparemus” (DC 73). Como se ve, Hobbes sostiene que los hombres son lobos para sus congéneres solo en el estado de naturaleza (los Estados se encuentran entre sí en estado de naturaleza), pero no en comunidad política.

²⁰ Nótese que este problema no se encuentra en otros contractualistas, como Rousseau o Locke, quienes no conciben al hombre como esencialmente egoísta. De hecho, Rousseau supone que mediante el contrato social se produce una sumisión incondicional respecto del soberano, algo que jamás Hobbes habría afirmado, dado que explícitamente expresa que hay acciones que el soberano jamás puede obligar lícitamente realizar a un súbdito, esto es, aquellas de las cuales se deriva un perjuicio para el súbdito (egoísmo psicológico). Por ello expresa, por ejemplo, que un individuo justamente condenado

Por otra parte, para complicar más la situación, Hobbes expresa en otras ocasiones que hay convenciones que son válidas en el estado de naturaleza. Así,

Convenciones a las que se entra por miedo en la condición de mera Naturaleza, son obligatorias. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, estoy obligado a ello. Pues es un Contrato en el cual uno recibe el beneficio de la vida, el otro ha de recibir dinero, o servicio por ello; y consiguientemente, donde ninguna otra Ley (como en la condición de mera Naturaleza) prohíbe el cumplimiento, la Convención es válida. Por lo tanto los Prisioneros de guerra, si se confía en ello para que paguen su Rescate, están obligados a pagarlo; y si un Príncipe más débil hace, por miedo, una paz desventajosa con uno más fuerte, está obligado a mantenerla, a menos que (como se dijo anteriormente) surja una nueva y justa causa de miedo para renovar la guerra. (L, XIV 212)

2. UNA POSIBLE SOLUCIÓN AL PROBLEMA

Ahora bien, ¿cómo se resuelve el problema? Nos parece que hay otro pasaje en el que Hobbes da la solución:

Siendo la fuerza de las Palabras (como noté anteriormente) muy débil para impeler a los hombres al cumplimiento de sus Convenciones, hay en la naturaleza humana solo dos ayudas imaginables para ayudarla. Y tales son, o un Miedo a la consecuencia de romper su palabra, o una Gloria u Orgullo en parecer no necesitado de romperla. Esta última es una Generosidad que se encuentra muy raramente como para ser presumida, especialmente en los buscadores de Riqueza, Mando o Placer sensual, los cuales son la parte más grande de la Humanidad. La Pasión con la cual se debe contar es el Miedo, del cual hay dos objetos generales: uno, El Poder de los Espíritus Invisibles;

a muerte tiene derecho a resistir el castigo del soberano.

el otro, El Poder de aquellos hombres a los cuales se va a ofender con ello. De los dos, aunque el primero sea el Poder más grande, sin embargo el miedo del segundo es comúnmente el Miedo más grande. El Miedo del primero es en cada hombre su propia Religión: la cual tiene lugar en la naturaleza del hombre antes de la Sociedad Civil. El segundo no; al menos no tiene lugar suficiente como para compeler a los hombres a mantener sus promesas; porque en la condición de mera Naturaleza la desigualdad de Poder no se discierne sino por el evento de la Batalla. De modo que antes del tiempo de la Sociedad Civil, o en la interrupción del mismo por la Guerra, no hay nada que pueda fortalecer una Convención de Paz acordado contra las tentaciones de la Avaricia, Ambición, Deseo u otro deseo fuerte, sino el miedo de aquel Poder Invisible que cada uno adora como Dios; y Miedo como Vengador de su perfidia. Por ende, todo lo que puede ser hecho entre dos hombres no sujetos al Poder Civil es ponerlos a jurar recíprocamente por el Dios al que temen: el cual *Jurar*, o Juramento, es una *Forma de Lenguaje añadida a una Promesa, por la cual aquel que promete significa que a menos que cumpla, renuncia a la misericordia de su Dios, o lo llama a tomar venganza sobre él*. Tal era la Fórmula Gentil: *Que Júpiter me mate, como yo mato a esta Bestia*. Así es nuestra Fórmula, *Actuaré así y así, que Dios me ayude*. Y esto, con los Ritos y Ceremonias que cada cual use en su propia Religión, de modo que el miedo a quebrar la fe sea más grande. (L, XIV 216)

De este modo, el pacto social sería un juramento hecho ante Dios. Entiéndase bien: no se trata de un pacto con Dios, porque “hacer una Convención con Dios es imposible, sino por Mediación de aquellos a quienes Dios hable, sea por Revelación sobrenatural, o por sus vicarios que gobiernan bajo Él, y en su Nombre; Pues de otro modo no sabemos si nuestras Convenciones son aceptadas o no” (L, XIV 210).

Hacer un pacto con Dios implica o revelación sobrenatural—lo que no cabe esperar se produzca de modo generalizado en el estado de naturaleza—, o hacerlo mediante su vicario—que no existe en el estado de naturaleza y surge recién con el poder político—. El vicario de Dios en la Tierra es, para Hobbes, el soberano (véase Isler).

Es un pacto de cada individuo con cada individuo, realizado ante Dios, por el cual cada uno se compromete a obedecer a un tercero, al cual nombran en ese acto, y hacer suyas sus órdenes. El pacto social tiene así un carácter religioso. Esto tiene consecuencias para la filosofía de la religión de Hobbes.

3. RELACIÓN ENTRE DIOS Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Se ha discutido mucho entre los autores qué relación hay entre Dios y la filosofía política de Hobbes. Hobbes expresa en repetidas ocasiones que las leyes de la naturaleza son mandatos divinos. Así, refiriéndose a ellas, señala que

Los hombres tienden a llamar a estos dictados de la Razón con el nombre de Leyes; pero impropriamente, porque no son sino las Conclusiones o Teoremas relativos a qué conduce a la conservación y defensa de ellos mismos; mientras que la Ley, propiamente, es la palabra de aquel que por derecho tiene mando sobre otros. Pero si consideramos los mismos Teoremas en cuanto revelados por la palabra de Dios, que por derecho manda todas las cosas, entonces son llamados propiamente Leyes. (L, XV 242).

Los comentaristas se han dividido respecto de cómo considerar estas palabras de Hobbes. Algunos creen que son una mera concesión a su tiempo, pues Hobbes habría sido realmente agnóstico o ateo, y si expresa, en repetidas ocasiones, que las leyes de la naturaleza son mandatos divinos, lo hace para ocultar un ateísmo peligroso de manifestar en aquella época. El exponente más famoso de esta tendencia interpretativa es Leo Strauss con su teoría de la persecución, expuesta por primera vez en 1934, en un manuscrito inédito hasta hace poco, *Die Religionkritik des Hobbes* (ahora en Strauss 263-369), donde expone que Hobbes no es un autor teísta, porque para él la posibilidad de la existencia de Dios pondría en riesgo el determinismo mecanicista que suscribe, desde que Dios podría intervenir

en el mundo y suspender las leyes causales que él estima necesarias. Otros comentaristas contemporáneos que ven en Hobbes un autor ateo son Stauffer, aparentemente Curley y Polin. Es el modo como Hobbes fue visto también por la mayoría de sus contemporáneos²¹.

Otros autores creen que deben tomarse las aseveraciones hobbesianas en serio, y que sin Dios las leyes de la naturaleza no tienen carácter normativo. El primer intérprete importante de esta línea fue Alfred Edward Taylor con su artículo seminal “The Ethical Doctrine of Hobbes”, donde señala que la ética hobbesiana es una deontología estricta, que tiene muchas similitudes con la kantiana. Más aún, Hobbes expresa en repetidas ocasiones que el soberano está sujeto a la ley natural, y que la ley es mandato, y nadie se manda a sí mismo. Por ende, solo se puede entender la doctrina hobbesiana si se toma en serio que Dios es el legislador de la ley natural. La línea interpretativa teísta ha sido seguida por Howard Warrender, Francis Hood, Aloysius Martinich y Kody Cooper.

Una tercera línea interpretativa cree que Hobbes no es necesariamente un autor ateo, pero que Dios no juega papel alguno en su filosofía moral. Así, por ejemplo, Stuart Brown señala que las consideraciones del autointerés bastan para crear el concepto de obligación en Hobbes. De modo muy resumido, su razonamiento es el siguiente:

que la obligación es una noción lógicamente condicional no solo es admitido; se exponen con considerable detalle las condiciones. Nuestro uso de deber, insiste Hobbes, es significativo solo si presuponemos o tomamos como garantizado que los hombres pueden cumplir con su deber y que los deberes en general son directa o indirectamente productivos de lo que los hombres mismos consideran como su propio bien. De ello se sigue que habrá una

²¹ “Hobbes was the *bete noire* of his age. The principal objection to him, the one to which all other criticisms of him can ultimately be reduced, was that he was an atheist. He was the ‘Monster of Malmesbury’, the arch-atheist, the apostle of infidelity, the ‘bug-bear of the nation’. His doctrines were cited by Parliament as a probable cause of the Great Fire of 1666. His books were banned and publicly burnt, and the ideas which Hobbes expressed in them in his lucid and potent style were the object of more or less continuous hostile criticism from 1650 to 1700” (Mintz vii).

obligación de someterse incondicionalmente al derecho solo si, en términos de lo que los hombres consideran su propio bien, el interés de cada hombre en la preservación del gobierno civil es de suprema magnitud. Hobbes intenta establecer que el interés es de este tipo. (Brown 316)

Stuart Brown reconstruye de modo muy detallado la argumentación de Hobbes para justificar la sumisión incondicional al derecho, y en ninguno de tales pasos aparece el concepto de Dios. El paso fundamental es el siguiente: “Cualesquiera reglas que establezcan las condiciones necesarias para que cualquier hombre pueda obtener bienes y que especifican los actos requeridos de igual modo por todos los hombres si se han de cumplir tales condiciones son leyes de la naturaleza” (Brown 318). La noción de obligación surge de la de regla, y las leyes de la naturaleza son las reglas que se deben seguir si se quiere alcanzar cualquier cosa que se desee. Y si bien Hobbes dice que no hay ley sin un superior que mande, las leyes de la naturaleza no serían, según Brown, leyes en sentido estricto, sino reglas morales. Así no se requiere un garante del carácter moral o vinculante de las leyes de la naturaleza:

Si estas leyes no obligasen con independencia de ser mandadas por Dios, no serían las leyes de la naturaleza. Dios, el creador y diseñador de la naturaleza, no podría de modo concebible ordenar la desobediencia a estas leyes o anular, mediante mandato, la obligación respecto de ellas. En el reino profético de Dios, admite Hobbes, Dios puede dar por mandato a la ley natural el estatus de leyes reveladas. Si nosotros como creyentes concebimos a Dios haciendo esto, entonces para nosotros la ley natural es ley en sentido estricto. Esto es posible, pero no necesario. (Brown 323)

Esta tercera línea interpretativa ha sido seguida por Martin Rhonheimer y Mark Murphy²².

²² “Although Hobbes does not provide an explanation for why the laws of nature always oblige *in foro interno*, I imagine he would say that having a ‘readiness of mind’ to act on the laws of nature if others were to do so as well places one in no danger and

Pues bien, si el pacto social es un juramente ante Dios, entonces hay una nueva razón para considerar que hay una vinculación entre la filosofía política de Hobbes y Dios, además de la posible vinculación que podría tener Dios como garante del carácter normativo de las leyes de la naturaleza: Dios es el garante del pacto por el cual se da origen a la comunidad política. Esto implica que en el estado de naturaleza los hombres deben tener un conocimiento relativamente adecuado de la existencia de Dios y de sus propiedades fundamentales. Veamos ahora si esto es concordante con el tratamiento de la religión de Hobbes y su teología filosófica.

4. EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL ESTADO DE NATURALEZA

Hobbes manifiesta en repetidas ocasiones que es posible conocer la existencia de Dios²³, y algunas de sus propiedades, por ejemplo, que es causa del mundo²⁴, que se preocupa de los hombres, que es infinito, que es inmóvil y que es único, entre otras (L, XXXI 564-6).

En *The Elements of Law*, por su parte, había expresado que

Pues los efectos que reconocemos naturalmente incluyen necesariamente un poder de su producción, antes de que fuesen producidos; y tal poder presupone algo existente que tiene tal poder; y la cosa que así existe con el poder de producir, si no es eterna, necesariamente debe haber sido producida por algo anterior; y esta de nuevo por algo anterior: hasta que llegamos a una eterna, es decir, al primer poder de todos los poderes, y primera causa de todas las causas. Y esta es lo que todos los hombres llaman con el nombre de DIOS: implicando eternidad, incomprehensibilidad y omnipotencia. (XI 65)

En *Leviathan*, por su parte, expresa que

that being willing to follow them in the right circumstances is a necessary condition for peace ever to be attained” (Murphy 869).

23 “First, it is manifest, we ought to attribute to him *Existence*” (564).

24 “For by God, is understood the cause of the World” (564).

la Curiosidad, o el amor por el conocimiento de las causas, lleva a un hombre de la consideración del efecto, a buscar la causa; y de nuevo, la causa de tal causa; hasta que por necesidad debe llegar a este último pensamiento, que hay una causa de la cual no hay causa anterior, sino que es eterna; que es a lo que los hombres llaman Dios. (XI 160)

Todo ello es coherente con lo que Hobbes expresa respecto de cómo usar el nombre de Dios:

el nombre de Dios no ha de ser usado a la ligera y sin ningún propósito, porque eso es tanto como en Vano: y es con ningún propósito, a menos que sea por la vía de Juramento, y por orden de la República, para hacer ciertos los Juicios, o entre las Repúblicas, para evitar la Guerra. (L, XXXI 568)

Nótese que Hobbes señala que el nombre de Dios debe usarse solo en juramentos, y entre las repúblicas cuando hacen un tratado. Recuérdense al respecto que los Estados están, según Hobbes, en estado de naturaleza. Ahora bien, aunque Hobbes señala que tales atributos de Dios son cognoscibles, nunca dice que lo sean en el estado de naturaleza; cada uno debe jurar en el estado de naturaleza por su propia concepción de Dios, que debe incluir que es todopoderoso, causa del mundo y que quiere castigar a los malos. ¿Es todo aquello conocible de Dios en el estado de naturaleza? ¿Cree Hobbes que en el estado de naturaleza la religión natural incluye la adoración a un Dios con tales características?

Hay dos motivos para dudar de lo anterior y, por lo tanto, para encontrar una contradicción en la filosofía de Hobbes: el primero es que Hobbes sostiene que el estado de naturaleza nunca fue un estado de ocurrencia general en la humanidad, y cree que en su época se ve instanciado solo por la vida de ciertas tribus salvajes en América. ¿Creía Hobbes que la religión de tales tribus incluía la creencia en un Dios –y no múltiples dioses– todopoderoso castigador y premiador? No lo sabemos, pero hay motivos para pensar que no.

El segundo motivo de aparente contradicción es que Hobbes encuentra muchas creencias irracionales en la religión de los gentiles, a la que critica

de modo extenso. Si creía que la religión de los gentiles, que no vivían en estado de naturaleza, era irracional, ¿no debería creer que la religión de los pueblos en estado de naturaleza debe serlo más aún?

De este modo, no escatima críticas a la religión de los gentiles al tratar sobre la religión en el *Leviathan*. Primero cuestiona su politeísmo, y segundo, su tendencia a ver en las fuerzas de la naturaleza y otros ítems mundanos algún dios. Así,

Y sobre aquella parte de la Religión, que consiste en la opinión relativa a la naturaleza de los Poderes Invisibles, casi no hay nada que tenga un nombre que no haya sido estimado entre los Gentiles, en algún lugar o en otro, un Dios o un Demonio; o expresado por sus poetas ser inanimado, habitado o poseído por algún Espíritu u otro.

La materia informe del Mundo era un Dios, bajo el nombre de *Caos*.

El Cielo, el Océano, los Planetas, el Fuego, la Tierra, los Vientos, eran tantos Dioses.

Hombres, Mujeres, un Pájaro, un Cocodrilo, un Becerro, un Perro, una Serpiente, una Cebolla, un Puerro, Deificados. Además de que llenaban casi todos los lugares con espíritus llamados *Demonios*... Han adscrito también Divinidad, y construido Templos, a meros Accidentes y Cualidades; tales como son el Tiempo, la Noche, el Día, la Paz, la Concordia, el Amor, la Contienda, la Virtud, el Honor, la Salud, la Sagacidad, la Fiebre, y similares... (L, XII 172)

Del mismo modo,

Los mismos autores de la Religión de los Gentiles, observando el segundo fundamento para la Religión, el cual es la Ignorancia de las causas por los hombres, y consiguientemente su tendencia a atribuir su fortuna a causas de las cuales no hay dependencia aparente, aprovecharon la ocasión de imponer en su ignorancia, en vez de causas segundas, un tipo de Dioses segundos y ministeriales; adscribiendo la causa de la Fecundidad, a *Venus*; la causa de las Artes, a *Apolo*; de la Sutileza y la Habilidad, a *Mercurio*; de las Tempestades

y tormentas, a *Eolo*; y de otros efectos, a otros Dioses, de modo que había entre los Paganos casi una tan gran variedad de Dioses, como de negocios. (L, XII 172-4)

Asimismo, en *Behemoth*, el personaje A, tras exponer las creencias de egipcios, etíopes y otros, expresa que “No pretendo con estas citas alabar ni la Teología (*Divinity*) o la Filosofía de aquellos pueblos paganos, sino mostrar únicamente lo que la reputación de tales ciencias puede causar entre las personas. Pues su Teología no era sino Idolatría...” (*Behemoth*, II 232). Así, entre los etíopes, “*los Reyes obedecían a los Sacerdotes, no como dominados por la fuerza y las armas, sino en cuanto su razón estaba dominada por la superstición*” (230). Los pasajes similares podrían multiplicarse.

Ahora bien, una posible solución al problema de la incoherencia entre el tratamiento que Hobbes hace de la religión de los gentiles y las propiedades de Dios –que parece suponer cognoscibles en el estado de naturaleza– surge si recordamos que el juramento de los gentiles, que Hobbes consideraba equivalente al de los cristianos, era por Júpiter. Así,

Tal era la Fórmula Gentil: *Que Júpiter me mate, como yo mato a esta Bestia*. Así es nuestra Fórmula, *Actuaré así y así, que Dios me ayude*. Y esto, con los Ritos y Ceremonias que cada cual use en su propia Religión, de modo que el miedo a quebrar la fe sea más grande. (L, XIV 216)

Hobbes está consciente de que Júpiter no es el Dios cuya existencia cree puede demostrarse. Pero si pone como equivalente un juramento a Júpiter con un juramento por Dios, sugiere que, para los efectos de la validez del contrato en el estado de naturaleza, no es necesario el conocimiento del Dios de los filósofos –que requiere el desarrollo de la teología filosófica en el estado civil–, sino la creencia en alguna divinidad con poder causal suficiente como para afectar la vida de los humanos negativa o positivamente. No el *conocimiento* de Dios, sino la *creencia* en la existencia de alguna divinidad vendrían a ser condiciones de la validez del contrato por el cual se da origen al poder político en el estado de naturaleza.

Lo anterior es coherente con lo que expresa respecto de la causa de la religión, la cual es “una opinión de la [existencia de] una Deidad, y Poderes invisibles y supernaturales, no puede ser abolida de la naturaleza humana” (L, XII 180). Si no puede ser abolida, dicha causa, dicha opinión de la existencia de una deidad y poderes invisibles, se da en el estado de naturaleza, y da lugar, al menos, a la creencia de alguna deidad suprema con poder para castigar y premiar. La entrada en el estado civil permite el desarrollo de las ciencias y artes y, con ello, de la teología filosófica, y el descubrimiento de la existencia de un Dios único con poder también para castigar y premiar.

5. CONCLUSIÓN

Hemos visto que hay una doctrina hobbesiana, derivada de su egoísmo sicológico, que parece invalidar a un especial contrato celebrado en el estado de naturaleza: el contrato por el cual se da origen al poder político. Hemos visto que la solución la da el mismo Hobbes: dicho contrato es válido si y solo si va acompañado por un juramento que ambas partes hagan por el Dios en el que crean de que cumplirán dicho contrato. Sin embargo, inmediatamente se genera un problema, y es que Hobbes parece suponer un conocimiento por las partes, en el estado de naturaleza, de la existencia de Dios y de sus propiedades, conocimiento que no afirma en ninguna parte de su obra y que parece incompatible con el desconocimiento que de las verdaderas propiedades de Dios atribuye a la religión de los paganos. Una posible solución a ello sería considerar que basta la creencia en alguna deidad con poder suficiente para castigar a los seres humanos en caso de que no cumplan sus pactos, y que tal creencia es operativa en el estado de naturaleza. Con ello, queda reforzada la relación entre filosofía política y religión en Hobbes, más allá de la discusión relativa a la relación entre Dios y las leyes de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- Borot, Luc. “Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l’alliance: quelques enjeux lexicaux”. *Hobbes et son vocabulaire*. Editado por Yves Charles Zarka. París: Vrin, 1992, pp. 187-205.
- Brown, Stuart. “Hobbes: The Taylor Thesis”. *The Philosophical Review*, vol. 68, n.º 3, 1959, pp. 303-23.
- Cooper, Kody. *Thomas Hobbes and the Natural Law*. South Bend: University of Notre Dame Press, 2018.
- Curley, Edwin. “‘I durst not write so boldly’, or How to Read Hobbes’s Theological-Political Treatise”. *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica*. Editado por Daniela Bostrenghi. Napoli: Bibliopolis, 1992, pp. 497-593.
- Gert, Bernard. “Hobbes and Psychological Egoism”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, n.º 4, 1967, pp. 503-20.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Editado por Paul Seaward. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . *De Cive*. Editado por Howard Warrender. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- . *Leviathan*. Editado por Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . *The Elements of Law*. Editado por J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hood, Francis Campbell. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Isler, Carlos. “Los fundamentos del erastianismo hobbesiano”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, n.º 3, 2015, pp. 577-94.
- Lloyd, Sharon. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Lukac de Stier, María Liliana. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Educa, 1999.

- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Ontario: Oxford University Press, 2011.
- Martinich, Aloysius. *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mintz, Samuel. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century. Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1962].
- Murphy, Mark. "Was Hobbes a Legal Positivist?", *Ethics*, vol. 105, n.º 4, 1995, 846-73.
- Polin, Raymond. "L'Obligation Morale et Politique chez Thomas Hobbes". *Hobbes-Forschungen*. Editado por Reinhert Koselleck y Roman Schnur. Berlín: Duncker & Humblot, 1969, pp. 133-52.
- Rhonheimer, Martin. *La filosofia politica di Thomas Hobbes: coerenza e contraddizioni di un paradigma*. Roma: Armando Editore, 1997.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot, 2002.
- Sreedhar, Susanne. *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.
- Stauffer, Devin. "'Of Religion' in Hobbes's *Leviathan*", *The Journal of Politics*, vol. 72, n.º 3, 2010, pp. 868-79.
- Strauss, Leo. *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008.
- Taylor, Alfred Edward. *Thomas Hobbes*. Londres: 1908. Reprint of the University of Michigan Library.
- _. "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, vol. 13, n.º 52, 1938, pp. 406-24.
- Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Zagorin, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Zarka, Charles Yves. *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. París: Vrin, 1999.