

EL CUMPLIMIENTO DE LA OBLIGACIÓN DE OBEEDIENCIA AL LEVIATÁN: HOBBS, SKINNER, Y LA «MITOLOGÍA DE LA COHERENCIA» (1)

LUCIANO VENEZIA

Universidad de Buenos Aires

I. INTRODUCCIÓN.—II. EL CONTEXTUALISMO SKINNERIANO Y LA DENUNCIA DE LA MITOLOGÍA DE LA COHERENCIA.—III. EL ALCANCE DE LA MITOLOGÍA DE LA COHERENCIA.—IV. COHERENCIA SIN MITOLOGÍA.—V. LA RÉPLICA DE HOBBS AL NECIO Y LA TEORÍA DEL MANDATO: 1. *El desafío del necio y la réplica de Hobbes*. 2. *La teoría del mandato*. VI. LOS PROBLEMAS DE LA RÉPLICA DE HOBBS AL NECIO. 1. *Auto-interés y motivación moral*. 2. *Obligación moral y obediencia política*. 3. *Contractualismo y obligación*. 4. *La irracionalidad del necio*.—VII. CONCLUSIÓN.—VIII. BIBLIOGRAFÍA.

When it happeneth that a man signifieth unto us to contradictory opinions whereof the one is clearly and directly signified, and the other either drawn from that by consequence, or not known to be contradictory to it; then (when he is not present to explicate himself better) we are to take the former of his opinions; for that is clearly signified to be his, and directly, whereas the other might proceed from error in the deduction, or ignorance of the repugnancy. The like is also

(1) Una versión anterior de este ensayo fue presentado el 10 de agosto de 2009 en la *Asociación de Estudios Hobbesianos* con sede en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco las observaciones realizadas por los participantes. Asimismo, agradezco los comentarios y sugerencias de Claudio Amor, Javier Fernández Sebastián, María Lukac de Stier, Elías Paltí, Roberto Parra, Andrés Rosler, Pablo Stafforini y Uwe Steinhoff a diferentes versiones de este trabajo. Por último, agradezco las observaciones y sugerencias realizadas por las/los dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista de Estudios Políticos*. Por cierto, seguramente ellos no comparten muchas de las ideas del ensayo.

to be held in two contradictory expressions of a man's intention and will, for the same reason.

Thomas Hobbes, *The Elements of Law* (2)

RESUMEN

En este artículo discuto la «mitología de la coherencia» denunciada por Quentin Skinner por medio del análisis de la concepción hobbesiana de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política. La crítica skinneriana involucra una tesis descriptiva acerca de la coherencia de los textos filosóficos clásicos y una tesis normativa acerca de la forma en que deben leerse esos trabajos. El análisis de la concepción de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia al Estado de Hobbes parece a primera vista corroborar la tesis descriptiva de Skinner. Con todo, la validez de la tesis normativa de Skinner es dudosa y por tanto no debemos necesariamente interpretar que la obra política de Hobbes involucra una teoría incoherente en este respecto. La teoría hobbesiana de la racionalidad de la obligación política involucra elementos de juicio de diferente estatus y alcance argumental, en el sentido de que no todos ellos tienen el mismo peso o relevancia teórica en el argumento de Hobbes. Por ello, la teoría hobbesiana de la racionalidad de la obligación política no es verdaderamente incoherente después de todo.

Palabras clave: Hobbes; Skinner; coherencia; autoridad; prudencia.

ABSTRACT

In this paper I discuss Quentin Skinner's denouncement of the «mythology of coherence» through the analysis of Hobbes's doctrine of the rationale for political compliance. The Skinnerian critique involves a descriptive thesis regarding classical philosophical texts' coherence as well as a normative thesis regarding the way these works should be read. The analysis of Hobbes' conception of political obligation seems to corroborate Skinner's descriptive thesis. The validity of Skinner's normative thesis, however, is dubious. Therefore, we should not necessarily interpret that Hobbes' political work involves an incoherent theory in this respect. Hobbes' theory of the rationale for political obligation includes elements of different status and scope, in the sense that not all of them have the same weight or theoretical relevance in the context of Hobbes's argument. Consequently, Hobbes's theory of the rationale for political compliance is not truly incoherent after all.

Key words: Hobbes; Skinner; coherence; authority; prudence.

(2) HOBBS (2008): 77.

I. INTRODUCCIÓN

En este artículo discuto la «mitología de la coherencia» denunciada por Quentin Skinner por medio del análisis de la concepción hobbesiana de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política. La crítica skinneriana involucra una tesis descriptiva acerca de la coherencia de los textos filosófico-político clásicos y una tesis normativa acerca de la forma en que deben leerse estos trabajos. En este ensayo sostengo que el análisis de la concepción hobbesiana de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política parece en primera instancia corroborar la tesis descriptiva relacionada con la denuncia de la mitología de la coherencia. Sin embargo, la plausibilidad de la tesis normativa asociada con la denuncia skinneriana de la mitología de la coherencia es dudosa y por tanto no debemos necesariamente interpretar que la obra política de Hobbes involucra una teoría incoherente en este respecto. La racionalidad de la obediencia política está fundada en su teoría del mandato. La concepción rival que Hobbes introduce en la réplica al «necio» en el capítulo XV del *Leviathan* y en otros textos de la misma índole es patentemente incompatible con un conjunto de tesis medulares de la concepción filosófico-política hobbesiana y por tanto no conforma una verdadera teoría alternativa acerca de la racionalidad del cumplimiento político. Antes bien, las ideas que Hobbes desarrolla en la réplica al necio tienen el estatus de meras tesis periféricas. Por ello, la concepción hobbesiana de la racionalidad de la obligación política no es verdaderamente incoherente aun cuando Hobbes desarrolla dos concepciones incompatibles en el *Leviathan* —o al menos ello es lo que argumento en este ensayo (3).

El presente trabajo está organizado de la siguiente manera. En la sección 2 muestro la forma en que Skinner presenta la mitología de la coherencia y caracterizo la manera en que la denuncia skinneriana se relaciona con su concepción metodológica. En la sección 3 destaco el alcance de la denun-

(3) Por cierto, analizar el *Leviathan* haciendo abstracción de su contexto social, intelectual y lingüístico seguramente involucre de todos modos una forma de mitología para Skinner: «estudiar simplemente lo que cada autor clásico *dice* conlleva inevitablemente el riesgo constante de caer en varios tipos de absurdo histórico [...] los resultados no pueden en consecuencia calificarse en absoluto como historias sino más apropiadamente como *mitologías*». SKINNER (1969): 7, énfasis en el original. Todas las traducciones que no tengan referencias en español son mías. (Una versión revisada de «Significado y comprensión en la historia de las ideas» constituye el capítulo 4 de SKINNER (2002a). Aunque mantiene fundamentalmente las mismas tesis y argumentos, la versión revisada del artículo tiene un tono menos enfático que la versión original en la presentación de las tesis que trato en este trabajo. Por ello, a fin de hacer más patente la posición bajo consideración, en este trabajo utilizo la versión original del ensayo de Skinner.)

cia de la mitología de la coherencia. En la sección 4 propongo una distinción entre distintos tipos de elementos de juicio argumentativos y señalo la forma en que la apelación a esos diferentes elementos permite dar cuenta de la coherencia de un texto filosófico sin que ello conlleve la asunción de una posición interpretativa mitológica. En la sección 5 presento las dos teorías hobbesianas acerca de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia al Estado y muestro por qué ellas son *prima facie* incompatibles. En la sección 6 analizo tres problemas de la teoría prudencial a la luz del análisis de las tesis que conforman el núcleo de la concepción política de Hobbes y destaco que la evaluación de estos elementos brinda razones de peso para desestimar el carácter constituyente de las consideraciones auto-interesadas introducidas en la réplica al necio. Por último, en la sección 7 presento mis conclusiones.

II. EL CONTEXTUALISMO SKINNERIANO Y LA DENUNCIA DE LA MITOLOGÍA DE LA COHERENCIA

La importancia del trabajo de Skinner en el campo de la historia político-intelectual es difícil de minimizar. Skinner ha dedicado gran parte de su producción académica no sólo a la práctica historiográfica sino que también ha desarrollado posiciones teóricas sustantivas sobre la metodología de esta disciplina. De hecho, muchas de las ideas más fructíferas de Skinner corresponden a esta parte de su trabajo. Con todo, el propio Skinner no parece considerar que su labor en este campo sea realmente novedosa:

[...] no hay nada particularmente nuevo en mis argumentos sobre metodología historiográfica [...]. Una forma de describir mis ensayos originales [sobre esta disciplina] podría ser que yo meramente traté de identificar y reformular en términos más abstractos los supuestos en los que me parecía que estaba basado el trabajo de [J. G. A.] Pocock y especialmente el de [Peter] Laslett. En esta tarea, además, conté con la ayuda de los escritos filosóficos de J. L. Austin y, aún más inmediatamente, de R. G. Collingwood (4).

La forma en que Skinner minimiza la relevancia de sus ideas es exagerada. Por el contrario, la obra teórica de Skinner conlleva la introducción de

(4) SKINNER (1988): 233-234. [Una versión adaptada y desarrollada de la sección central de «A reply to my critics» constituye el capítulo 3 de SKINNER (2002a) y una versión adaptada y desarrollada de la sección final conforma el capítulo 6 de SKINNER (2002a). En este trabajo utilizo las versiones adaptadas y revisadas de este ensayo cuando corresponden a las partes incluidas en el primer volumen de *Visions of Politics*.]

numerosas tesis y argumentos originales que, además, tienen un papel destacado en el contexto del debate contemporáneo acerca de la metodología de la historia intelectual. De hecho, en este trabajo enuncio y critico una de las tesis fundamentales que Skinner formula contra la historia tradicional de las ideas que dominaba la disciplina en el momento en que él mismo comenzó a escribir y publicar sobre el tema (5) —la mitología de la coherencia— a la luz del análisis de la concepción hobbesiana de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán.

En el ensayo seminal «Significado y comprensión en la historia de las ideas», Skinner denuncia una serie de «mitologías» con la que estarían fundamentalmente comprometidos los investigadores de la disciplina y que atentaría contra el genuino carácter histórico de las interpretaciones realizadas a la luz de esas tesis (6). Una de las mitologías identificada por Skinner es la mitología de la coherencia:

[s]i el paradigma básico para la realización de la investigación histórica se concibió como la elaboración de las doctrinas de cada autor clásico sobre cada uno de los temas más característicos de la materia, será peligrosamente fácil para el historiador concebir que su tarea es dar a cada uno de esos textos la coherencia de la que tal vez parezcan carecer (7).

Skinner asegura que el esfuerzo por encontrar una unidad conceptual «da a las reflexiones de diversos autores clásicos una coherencia y una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado y ni siquiera hayan pretendido alcanzar» (8). De este modo, la adhesión a la mitología de la coherencia llevaría a los investigadores de la historia de las ideas a violentar el sentido de los textos que tienen delante de sus ojos. En realidad, quizá las consecuencias sean aún peores:

[...] la coherencia, o su falta, que se descubren muy fácilmente, dejan de ser una relación histórica de ideas que realmente se hayan pensado alguna vez. La historia así escrita no se convierte en absoluto en una historia de las ideas sino de abstracciones: una historia de pensamientos que nadie en realidad llegó a pensar nunca, en un nivel de coherencia que de hecho nadie nunca alcanzó (9).

(5) Véase TUCK (2001) para una reconstrucción del contexto intelectual contra el que reacciona Skinner.

(6) Enrique Bocardo Crespo señala que «[u]na mitología es el conjunto de presupuestos interpretativos egocéntricos que proyectamos sobre un texto y que invariablemente conducen a distorsionar el sentido del texto que queremos comprender». BOCARDO CRESPO (2007): 20.

(7) SKINNER (1969): 16.

(8) SKINNER (1969): 17.

(9) SKINNER (1969): 18. Véase también DUNN (1968): 87-88 para un argumento similar.

De esta forma, según Skinner, la búsqueda de una coherencia quizá inexistente conlleva la adhesión a una forma de mitología «en el sentido de que la historia escrita de acuerdo con esta metodología apenas puede contener información genuinamente histórica sobre ideas que se pensaron realmente en el pasado» (10).

La denuncia de la mitología de la coherencia está relacionada con la concepción interpretativa particular defendida por Skinner. De hecho, según Mark Bevir, «[l]a mayor parte de las conclusiones metodológicas de Skinner se derivan de su creencia de que debemos captar las intenciones ilocucionarias para comprender [el significado de] las expresiones» (11). Bevir muestra que este principio se cumple en el caso de la denuncia de la mitología de la coherencia, aunque, como señalo también más abajo, la tesis de Skinner también tiene un estatus independiente. Conviene entonces caracterizar la concepción metodológica skinneriana y dar cuenta de la forma en que la denuncia de la mitología de la coherencia se relaciona con ella.

En primer término, Skinner presenta su concepción metodológica de la siguiente forma:

[t]anto Wittgenstein como Austin nos recuerdan que si queremos comprender cualquier enunciado serio debemos captar algo que va más allá y que está por encima del sentido y referencia de los términos utilizados para expresarlo. Para citar la fórmula de Austin, tenemos que encontrar además los medios para recobrar lo que el agente podría haber estado *haciendo* al decir lo que dijo y por tanto comprender lo que el agente podría haber significado al emitir un enunciado con ese sentido y referencia precisos (12).

Skinner enfatiza que para comprender el significado de un enunciado, debemos comprender tanto los términos que lo componen como la fuerza ilocucionaria con que es pronunciado. Y Skinner considera que este enfoque austiniano de la filosofía del lenguaje conlleva una metodología contextualista de interpretación en historia intelectual. En efecto, según Skinner el intérprete debe centrarse «no meramente en el texto particular en el que está interesado sino también en las convenciones prevalecientes que gobiernan el

(10) SKINNER (1969): 22. Existe una ambigüedad en la formulación de la mitología de la coherencia. En efecto, la denuncia skinneriana puede interpretarse de una forma débil y de una forma fuerte. La tesis débil asegura que los diferentes textos escritos por un mismo autor pueden contener tesis incompatibles sin que ello involucre que esos textos sean necesariamente incoherentes tomados individualmente; la tesis fuerte sostiene que un mismo texto puede contener tesis mutuamente incompatibles y *a fortiori* conlleva la incoherencia de toda la obra. En este ensayo adopto la versión fuerte de la denuncia de Skinner.

(11) BEVIR (1997): 173.

(12) SKINNER (2002a): 103-104, énfasis en el original.

tratamiento de las cuestiones o temas de los que el texto se ocupa» (13). Consiguientemente,

[...] para comprender lo que un escritor puede haber estado haciendo al usar algún concepto o argumento particular, necesitamos antes que nada captar la naturaleza y gama de cosas que podría haber estado haciendo de forma reconocible al usar ese concepto particular, en el tratamiento de ese tema particular, en ese momento particular (14).

A juicio de Skinner, las intenciones ilocucionarias que el autor en cuestión puede haber tenido son convencionales (15). Consiguientemente, la labor interpretativa debe estar guiada por el conocimiento de las convenciones lingüísticas relevantes que permiten dar cuenta de la intención (no necesariamente consciente) que el autor tenía al realizar el acto de habla particular que hizo al escribir lo que escribió —lo que el autor estaba *haciendo* al escribir de la forma en que lo hizo. De esta forma, el conocimiento del contexto convencional es clave para comprender lo que el autor pudo haber hecho al escribir de la forma en que lo hizo (16). Con todo, según Skinner, este contexto no *determina* lo que un autor pudo haber hecho; más bien, *delimita* el conjunto de afirmaciones disponibles en un momento determinado: «[e]l «contexto» es erróneamente considerado como determinante de lo que se dice. Más bien, cabe considerarlo como un marco último para ayudar a decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en una sociedad de *tal* tipo, podría en principio haberle sido posible a alguien intentar comunicar» (17).

La denuncia de la mitología de la coherencia está articulada con esta concepción del lenguaje y la interpretación, aunque, por cierto, Skinner no

(13) SKINNER (2002a): 101-102.

(14) SKINNER (2002a): 102. La referencia al autor es clave en la concepción skinneriana. Holly Hamilton-Bleakley señala que «[e]sta noción de contexto pone al concepto de autor al frente de esta metodología, puesto que si un texto es escrito como una respuesta a un problema contingente particular, [entonces] lo que se convierte en [un factor] importante no es únicamente el texto en sí mismo, sino también lo que el autor, en tanto que agente, está haciendo al escribirlo». HAMILTON-BLEAKLEY (2006): 23.

(15) Quizá sea más preciso decir que las intenciones ilocucionarias son típicamente convencionales, pero que puede haber un cierto grado de innovación por parte del autor.

(16) Por cierto, Skinner asegura que centrar la atención en la intencionalidad no conlleva la asunción de una teoría correlativa acerca del significado de los textos. Por el contrario, Skinner asegura que «estoy lejos de suponer que los significados de los textos pueden ser identificados con las intenciones de sus autores; lo que debe ser identificado con tales intenciones es solamente lo que los autores quisieron decir con ellos». SKINNER (2002a): 113-114.

(17) SKINNER (1969): 49, énfasis en el original.

es explícito al respecto. Pero Bevir señala la conexión conceptual que existe entre la teoría skinneriana y la denuncia de la mitología de la coherencia (18). Bevir asegura que «[c]entrarse en las intenciones ilocucionarias tiene el efecto de minar el interés por la coherencia de las obras de un autor. Lo hace porque las restricciones de coherencia que aplicamos a las intenciones ilocucionarias son más débiles que las que aplicamos a las creencias» (19). Tal como son conceptualizadas por Skinner, las intenciones ilocucionarias son los deseos o creencias que constituyen una acción. Bevir señala que existen dos restricciones de coherencia que operan sobre las intenciones ilocucionarias así caracterizadas:

[e]n primer lugar, debido a que las intenciones ilocucionarias son tanto creencias como deseos, las restricciones de coherencia que se les aplican deben incluir la más débil de las que están asociadas con creencias o deseos, que son las [que están] asociadas con deseos. Las restricciones de coherencia asociadas con deseos son más débiles que las asociadas con creencias porque podemos tener deseos contrarios sin ser irracionales, mientras que las creencias racionales deben ser consistentes [...]. La segunda restricción de coherencia que opera sobre las intenciones ilocucionarias deriva de la forma de su relación con acciones particulares. Cuando actuamos, tenemos que actuar de una manera singular y, por tanto, tenemos que organizar las razones relevantes para actuar en forma jerárquica, y hacerlo impone una nueva restricción de coherencia sobre ella (20).

Sobre la base de esta caracterización de las restricciones de coherencia que están asociadas a las creencias y deseos, Bevir afirma que

[...] si dos acciones expresan intenciones ilocucionarias separadas, ellas tienen que ser coherentes sólo al punto de que lo sean los deseos; pero [...] si una acción expresa dos intenciones ilocucionarias separadas, ellas deben ser coherentes de una forma más fuerte. Por tanto, centrar la atención en las intenciones ilocucionarias lleva a una preocupación mayor con la coherencia de una expresión dada, pero [conlleva] solamente una preocupación débil con la coherencia de dos o más expresiones realizadas por un mismo autor (21).

(18) Por supuesto, algunos lectores podrían estar en desacuerdo con la conexión que hace Bevir entre la concepción metodológica general de Skinner y la denuncia de la mitología de la coherencia. Con todo, el propio Skinner parece reconocer la pertinencia (o al menos la plausibilidad) de esta interpretación al citar al artículo de Bevir en la versión revisada de «Significado y comprensión en la historia de las ideas». Véase SKINNER (2002a): 67 n. 67.

(19) BEVIR (1997): 173.

(20) BEVIR (1997): 174.

(21) BEVIR (1997): 174.

La reconstrucción de Bevir de la relación de la concepción teórica de Skinner con la mitología de la coherencia permite explicar la razonabilidad de la denuncia skinneriana. Las restricciones de coherencia juegan un papel débil en las intenciones ilocucionarias de un autor. Por tanto, asumir *a priori* un grado de coherencia quizá inexistente al analizar una obra política parece ciertamente involucrar una concepción mitológica de la interpretación. Después de todo, un agente puede ser perfectamente racional y tener deseos contrarios. ¿Por qué un autor tendría que articular una teoría totalmente coherente al *hacer lo que hizo* cuando escribió un texto o conjunto de textos determinados? La coherencia no constituye una restricción demasiado exigente en este respecto. Por ello, tomar como punto de partida la tesis de que los textos filosófico-políticos clásicos son fundamentalmente coherentes parece ciertamente conllevar una posición interpretativa mitológica (22).

La articulación de Skinner entre la concepción austiniana que toma como punto de partida para desarrollar su concepción metodológica y la denuncia de la mitología de la coherencia parece válida. Con todo, la teoría skinneriana misma es problemática. Bevir señala que «Skinner condena el interés por la coherencia en la historia de las ideas porque aplica a diferentes textos del mismo autor las restricciones de coherencia débiles que están conectadas con las intenciones ilocucionarias y no las restricciones más fuertes conectadas con creencias» (23). En efecto, Skinner parece aplicar injustificadamente las restricciones de coherencia débiles asociadas a las intenciones ilocucionarias a las propias creencias. Esto parece constituir un serio problema que afecta a la teoría skinneriana en su conjunto. Sea como fuere, quizá la denuncia de la mitología de la coherencia no se vea mayormente afectada por este problema general. La tesis de Skinner tiene un verdadero apoyo intuitivo y por ello también tiene un estatus independiente respecto de la concepción skinneriana general. Además, el propio Skinner articula explícitamente la denuncia de la mitología de la coherencia sobre la base de un argumento inductivo de forma independiente de su concepción metodológica general. Sin embargo, el alcance de estas consideraciones es mucho más limitado de lo que considera el propio Skinner.

(22) Véase igualmente TUCK (2001): 228-229 para una posible respuesta a este argumento.

(23) BEVIR (1997): 174. BEVIR (1999): 134-139 también critica la teoría skinneriana sobre la base de la interpretación de Skinner de la teoría de los actos de habla.

III. EL ALCANCE DE LA MITOLOGÍA DE LA COHERENCIA

Las dificultades asociadas a la teoría de la interpretación de Skinner son importantes. Con todo, la denuncia de la mitología de la coherencia también tiene una plausibilidad intuitiva. Este apoyo intuitivo de la mitología de la coherencia permite asignarle un estatus independiente de la concepción general de Skinner, por lo que no es necesario abocarse a la crítica y evaluación de esta teoría para dar cuenta del alcance de la denuncia skinneriana. En cambio, es más fructífero abocarse al análisis de esta tesis considerada de forma independiente de esa concepción metodológica general.

La denuncia skinneriana de la mitología de la coherencia conlleva en primer término la asunción de una tesis descriptiva. Según Skinner, «[p]uede suceder (y en efecto sucede muy a menudo) que determinado autor clásico no sea del todo consistente e incluso que omita por completo dar una descripción sistemática de sus creencias» (24). Sin embargo, la adopción de la mitología de la coherencia pone en cuestión este hecho. En este contexto, no parece necesario apelar a consideraciones de filosofía del lenguaje para dar cuenta del carácter poco plausible de esta afirmación. En cambio, alcanza con apelar a ciertas ideas intuitivas o de sentido común (fundadas en el estudio de los propios textos) (25).

La lectura atenta de muchos textos filosófico-políticos corrobora la tesis de que los mismos son muchas veces internamente incoherentes. De hecho, en este trabajo muestro que la concepción hobbesiana *parece* corroborar esta tesis aun cuando la teoría política de Hobbes conlleva la apariencia de conformar un verdadero «sistema filosófico» plenamente articulado. En particular, en este ensayo sostengo que el *Leviathan* hobbesiano parece involucrar dos teorías incompatibles acerca de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia al Estado aun cuando, según argumento más abajo, ello no sea el caso después de todo (26). De este modo, en principio asumo el hecho de que no sólo la obra de Hobbes en su conjunto, sino la concep-

(24) SKINNER (1969): 16.

(25) Por cierto, *contra* Skinner (y Pocock) BEVIR (1997): 180-187 considera que una teoría adecuada de la mente conlleva que el trabajo historiográfico deba adoptar una *presunción de coherencia* en las creencias de los autores estudiados. Con todo, a juicio del propio Bevir, esta presunción no conlleva la asunción de que en los hechos esas creencias sean perfectamente coherentes. Por su parte, Kari Palonen asegura que «hasta cierto punto una «mitología de la coherencia» es una condición necesaria para la inteligibilidad del perfil de una *œuvre*». PALONEN (2003): 7. Con todo, Palonen no está realizando una crítica a la posición de Skinner al señalar este punto.

(26) Véase *infra* § 5.

ción política desarrollada en el *Leviathan* es *prima facie* inconsistente. Por cierto, la denuncia de Skinner se vería corroborada a la luz de un ejemplo clave. De este modo, Pocock asegura que

[u]na cosa es ocuparse de Thomas Hobbes, quien afirmó desde el comienzo de sus publicaciones que estaba embarcado en una empresa filosófica de un tipo específico, y otra ocuparse de Edmund Burke, quien pronunció discursos y escribió panfletos en una diversidad de oportunidades a lo largo de una vida política activa. La afirmación de que las obras del segundo están informadas por una unidad conceptual y filosófica requiere un tipo de justificación diferente de la misma afirmación respecto del primero. No todas las grandes inteligencias que se ocuparon del discurso político se dedicaron, directa o indirectamente, a la teorización política sistemática (27).

Por su parte, el propio Skinner escribe en «Significado y comprensión en la historia de la ideas» que «[e]s seguramente cierto [...] que existen al menos *algunos* escritores (tal vez surja el nombre de Hobbes) de quienes puede decirse con justicia que articularon un conjunto plenamente coherente de doctrinas e incluso un «sistema de ideas»» (28). Por ello, por mi parte no tengo mayores problemas en aceptar la plausibilidad intuitiva de la crítica skinneriana de este aspecto de la mitología de la coherencia. En realidad, a mi juicio esta forma de interpretar la tesis de Skinner no es en absoluto controversial. En todo caso, los intérpretes que consideran que los textos filosófico-políticos son perfectamente coherentes por razones conceptuales o teóricas válidas *a priori* son quienes deberían dar cuenta de la racionalidad de la tesis opuesta.

Con todo, el alcance de la denuncia de Skinner de la mitología de la coherencia no se agota con la tesis descriptiva. La idea de Skinner de que una interpretación puede ser mitológica antes que genuinamente histórica conlleva asimismo la asunción de una tesis normativa o prescriptiva. En efecto, el término «histórico» y sus cognados tienen un valor normativo para Skinner (29). La otra cara de la moneda que está asociada a la denuncia de la mitología de la coherencia involucra una prescripción acerca de la forma que debe adoptar la investigación histórico-intelectual. Skinner dice en este sen-

(27) POCK (1985): 23-24. En este texto Pocock parece rechazar sólo la versión débil de la mitología de la coherencia.

(28) SKINNER (1969): 30, énfasis en el original. (Por cierto, este pasaje no figura en la edición revisada del ensayo.)

(29) Palonen escribe en este sentido que «[i]dentificándose a sí mismo como un historiador, él [Skinner] usa el adjetivo *histórico*, para usar su propio vocabulario posterior, como un término evaluativo-descriptivo. Al hacer ello, él desdibuja la distinción entre enfoques «puramente» filosóficos y «meramente» históricos, insistiendo en el valor de un argumento histórico para las cuestiones filosóficas de interpretación». PALONEN (2003): 19-20, énfasis en el original.

tido que «la naturaleza de la presente confusión en la historia de las ideas no señala meramente la necesidad de un enfoque alternativo sino que también indica qué tipo de enfoque debe adoptarse necesariamente si se pretende evitar dichas confusiones» (30). Skinner asegura que «la cuestión básica» con la que se enfrenta el historiador de las ideas es: «¿cuáles son los procedimientos adecuados que hay que adoptar cuando se intenta alcanzar la comprensión de una obra?» (31).

¿En qué consiste la prescripción skinneriana? Joseph V. Femia dice que «[s]i no existe un sistema coherente fácilmente accesible al exégeta, su deber, de acuerdo con esta «mitología», es encontrar uno —incluso si ello lo fuerza a hurgar en una obra tras otra, imponiendo [con ello] un alto nivel de consistencia en todo el *corpus*» (32). Ahora bien, en tanto esta forma de interpretación podría considerarse mitológica, pareciera que la prescripción correlativa consiste en que los intérpretes deben limitarse a dar cuenta de las contradicciones o incoherencias presentes en los textos filosófico-político clásicos; la búsqueda de una coherencia quizá inexistente puede tal vez llevarlos a prejuzgar y forzar la evidencia para que se adecue a parámetros mitológicos de interpretación, con la consecuencia de que ellos estarían violentando el sentido de los textos que estudian (33). La denuncia de Skinner una y otra vez en «Significado y comprensión en historia de las ideas» de lecturas erradas que apelan a la coherencia de los textos parece corroborar esta interpretación (34).

(30) SKINNER (1969): 4. La expresión «la presente confusión en la historia de las ideas» alude a la forma mitológica de interpretación que Skinner discute en «Significado y comprensión en historia de las ideas» de la cual la mitología de la coherencia constituye únicamente un aspecto. Allí, además de la mitología de la coherencia, Skinner denuncia la «mitología de las doctrinas», la «mitología de la prolepsis» y la «mitología del provincianismo».

(31) SKINNER (1969): 3.

(32) FEMIA (1981): 119.

(33) En otro contexto, Skinner asegura que los argumentos de Geoffrey Elton y Hans-Georg Gadamer constituyen un «saludable recordatorio sobre la necesidad de estar alerta ante nuestra inevitable tendencia a prejuzgar y a forzar la evidencia para que encaje en parámetros preexistentes de interpretación y explicación». SKINNER (2002a): 15.

(34) Existe una aparente complicación que conviene aclarar. En un artículo posterior a «Significado y comprensión en la historia de las ideas», Skinner señala que «[s]i como historiadores nos encontramos con creencias contradictorias, deberíamos asumir como punto de partida que, de alguna manera, habremos entendido o traducido mal algunas de las proposiciones a través de las cuales esas creencias fueron expresadas». SKINNER (2002a): 55. Esta afirmación parece contradecir la prescripción asociada a la denuncia de la mitología de la coherencia. Sin embargo, mi interpretación de la denuncia de Skinner no es realmente contradictoria con esta tesis. En efecto, Skinner señala en este contexto que deberíamos asumir un principio de coherencia «como punto de partida». Pero ello no conlleva que debamos asumir que los textos que estudiamos sean efectivamente coherentes. Además, Skinner no reformula las ideas relativas a la mito-

La tesis normativa asociada a la denuncia de Skinner de la mitología de la coherencia está pobremente fundada. Femia señala que

[...] en algunos casos, el deseo de detectar una coherencia interna ha degenerado en un intento equivocado de disolver incluso genuinas inconsistencias en nombre de un tipo de unidad superior. Pero el hecho de que estos intentos equivocados existan no significa, *pace* Skinner, que todos los intentos de encontrar una consistencia oculta tengan que ser equivocados (35).

Es claro que la inferencia, que toma como premisas la constatación de una práctica exegética que ha dado lugar a errores interpretativos y concluye con la prescripción de dejar de lado ese tipo de estrategia interpretativa involucra un patente *non sequitur*. El hecho de que algunos lectores hayan abusado de la idea de que los textos políticos clásicos conforman sistemas filosóficos perfectamente coherentes no implica que esos textos realmente sean o no sean coherentes. Sencillamente, esta cuestión no está relacionada con la práctica anteriormente descrita. Por supuesto, una lectura puede ser errónea por múltiples razones y ciertamente la asunción de la tesis de que los ensayos filosófico-políticos conforman verdaderos «sistemas» y por tanto son perfectamente coherentes puede entorpecer la lectura de textos complejos. Pero las consecuencias de la constatación de este fenómeno se limitan en todo caso a mostrar que las interpretaciones particulares criticadas por Skinner son efectivamente mitológicas antes que genuinamente históricas. Sin embargo, las consecuencias normativas *generales* que se siguen de este hecho son nulas. En particular, la detección de abusos interpretativos por parte de Skinner no conlleva que debamos adoptar a pie juntillas la prescripción de no hacer ningún esfuerzo para así dar cuenta de la (ahora) idea obvia de que los textos filosófico-político clásicos están plagados de inconsistencias de todo tipo; ello conllevaría la adopción de una «mitología de la incoherencia», una tesis acerca de la forma en que debemos interpretar estos textos que sería tan poco histórica como la que se guía por la idea contraria.

IV. COHERENCIA SIN MITOLOGÍA

En la sección anterior señalé que la tesis normativa asociada con la mitología de la coherencia está débilmente fundada. Pero ello no significa que

logía de la coherencia en el artículo que contiene esta recomendación, aun cuando la misma es discutida por algunos de los ensayos a los que él replica como, v.g., FEMIA (1981).

(35) FEMIA (1981): 131.

esta tesis sea equivocada, aunque sí tiene un alcance menor al que le asigna Skinner. La posición adoptada por Skinner involucra una saludable admonición a la prudencia al momento de analizar una obra política clásica. Ciertamente, parece sensato asumir que no deberíamos forzar (más allá de lo razonable) un texto para dotarlo de una coherencia que tal vez no tenga. Esta recomendación puede prevenir que se comenten errores interpretativos patentes como los señalados una y otra vez por Skinner en «Significado y comprensión en la historia de las ideas». Con todo, prudencia no significa quietismo. A mi juicio, un intérprete no debería contentarse meramente con la constatación de que el texto que tiene entre sus manos es incoherente en caso de verse frente a aparentes contradicciones. El lector de una obra política puede y debe ir un paso más allá, desmontando las estructuras conceptuales a las que se enfrenta y analizando detalladamente las tesis o argumentos con los que lidia. En todo caso, en virtud de esa labor analítica, el exégeta va a estar en condiciones de evaluar si los textos que está estudiando son efectivamente incoherentes o si únicamente una lectura más o menos superficial de los mismos puede dar lugar a esa conclusión. En cualquier caso, *a priori* no deberíamos vernos impedidos de valorar positivamente una interpretación sólo por el hecho de que su hipotético autor no se contenta con constatar la existencia de incoherencias en los textos que estudia. Tal vez una lectura novedosa permita disolver las aparentes contradicciones y por tanto pueda volver inteligibles tesis o argumentos que, de otro modo, quizá no estaríamos en condiciones de comprender cabalmente. Por ello, si la merece, la crítica a una interpretación de esta índole debería realizarse únicamente *a posteriori*.

La teoría expuesta en un texto político clásico puede contener tesis, argumentos, etc. de distinta índole y alcance. Mientras que algunas ideas, tesis o argumentos pueden ocupar un lugar central o medular, otras consideraciones pueden ser medianamente marginales, ser aducidas a modo tentativo, etc. En otras palabras: quizá no sea correcto asumir que todos los elementos de juicio introducidos en una obra filosófico-política tengan el mismo estatus teórico o peso argumentativo y, consiguientemente, que en caso de ser incompatibles involucren una genuina inconsistencia intra-teórica. Tal vez lo que parece una incoherencia patente entre concepciones alternativas no sea más que una incompatibilidad entre tesis o consideraciones «constituyentes», que tienen un peso relativo mayúsculo en la economía argumental de un texto filosófico-político, con elementos marginales o «periféricos», que tienen una relevancia relativa o directamente no tienen peso argumental alguno y sólo revisten un carácter idiosincrático en el sentido que forman parte de las consideraciones aducidas en un texto sin que ello conlleve que jueguen un

papel teórico destacado en la argumentación desarrollada (36). El punto clave es que no todos los elementos de juicio introducidos a lo largo de una argumentación compleja tienen necesariamente el mismo peso o relevancia conceptual. Por ello, tal vez la inconsistencia entre elementos heterogéneos no involucre una genuina incoherencia intra-teórica después de todo.

Quizá un ejemplo hobbesiano me permita presentar más claramente esta tesis (37). Hobbes afirma que no todos los argumentos que desarrolla en su obra política tienen el mismo peso o estatus. En efecto, las consideraciones introducidas por Hobbes, *v.g.*, a favor de la monarquía, tienen un carácter mucho menos concluyente (a los propios ojos de Hobbes y sin dudas a los ojos del lector) que sus argumentos, *v.g.*, a favor del carácter «supremo y absoluto» de la autoridad del Leviatán. En el *Prefacio* a la edición de 1647 del *De Cive*, Hobbes señala que

[...] aunque me haya esforzado, por medio de [los] argumentos [desarrollados] en el décimo capítulo, en persuadir a los hombres de que la monarquía es la forma de gobierno más ventajosa, confieso que en este libro es la única cosa que no he demostrado sino que he establecido de forma probable (38).

En efecto, Hobbes introduce consideraciones de mayor o menor peso de carácter tentativo en contraposición a argumentos definitivos a favor de esta forma de gobierno (39). En cambio, Hobbes argumenta en otros contextos de una forma mucho más concluyente. El llamado «argumento del regreso» a favor del carácter supremo y absoluto de la autoridad del Estado es sin dudas un ejemplo de este modo de argumentación:

[e]s por tanto evidente que en toda ciudad hay algún hombre o alguna asamblea o corte que por derecho tiene tanto poder sobre cada ciudadano como cada

(36) DWORKIN (1978): 116-117 plantea la distinción entre «posiciones políticas constituyentes» y «posiciones periféricas» o «derivativas». De todos modos, el significado que Ronald Dworkin le asigna a estos conceptos es diferente al que utilizo en el ensayo. Según Dworkin, «[u]na posición constitutiva es una posición política valorada por sí misma: una posición política tal que cualquier fracaso para asegurar completamente esa posición, o cualquier disminución en el grado en el que ella es asegurada, es *por tanto* una pérdida en el valor total del acuerdo político. Una posición derivativa es una posición que no es, dentro de la teoría en cuestión, constitutiva». DWORKIN (1978): 116 n. 1.

(37) Por cierto, el ejemplo es introducido con el fin de mostrar que Hobbes mismo es consciente de que no todos los elementos de juicio introducidos en un argumento complejo tienen el mismo peso o relevancia teórica. Pero ello no significa que las distinciones conceptuales introducidas entre posiciones constituyentes y periféricas sean meramente una forma de nombrar a la distinción hobbesiana entre argumentos definitivos y argumentos probables.

(38) HOBBS (1991): 104.

(39) Véase en general HOBBS (1991): cap. X y (1994): cap. XIX.

hombre tiene uno sobre sí mismo [cuando es] considerado fuera de la sociedad civil, es decir, [poder] supremo y absoluto, que es limitado por la fortaleza y fuerza de la ciudad misma pero por ninguna otra cosa en el mundo. Porque si su poder fuese limitado, ese límite debería necesariamente provenir de un poder mayor. Puesto que el que señala límites debe tener un poder mayor que aquel que es limitado por ellos. Y este poder limitador o bien carece de límites o está a su vez limitado por otro que es aún mayor que él; y así llegaremos finalmente a un poder que no tiene otro límite que el *terminus ultimus* de las fuerzas conjuntas de todos los ciudadanos. A éste mismo se le llama también poder supremo; y si es entregado a una asamblea, [se la llama] asamblea suprema, y cuando [se da] a un solo hombre, [se le llama] señor supremo de la ciudad (40).

La distinción hobbesiana entre argumentos definitivos que «demuestran» una tesis y argumentos «probables» que establecen una conclusión de forma provisoria constituye una analogía adecuada al punto que estoy señalando. No sólo no todos los elementos de juicio o razonamientos desarrollados tienen el mismo alcance sino que tampoco tienen el mismo peso relativo o relevancia argumental. Mientras que algunas consideraciones son genuinamente centrales o constituyentes, otros elementos de juicio tienen un estatus periférico. En este sentido, en este trabajo defendiendo la tesis de que en caso de que fuera cierto que consideraciones de distinto peso relativo se vean enfrentadas, es decir, que se generase una contradicción entre elementos constituyentes y meras consideraciones periféricas a favor o en contra de una posición particular, ello no constituye una genuina incoherencia argumental. La distinción analítica entre creencias periféricas sin mayor peso en una teoría filosófica e ideas, tesis o consideraciones constituyentes a favor o en contra de una posición particular que consiguientemente sí formarían parte del núcleo conceptual de la teoría expuesta en un texto clásico constituye una distinción relevante que puede usarse legítimamente en una interpretación para dotar de coherencia a un texto que de otro modo debería considerarse inconsistente. Por ello, según veo las cosas, la incompatibilidad entre elementos de distinto nivel o alcance no debería impedir que el lector se abstenga de dotar de (cierta) coherencia a los textos que está interpretando. Por supuesto, la distinción entre estos dos tipos de elementos argumentativos —tesis constituyentes y periféricas— para explicar un pasaje difícil o anómalo debería estar justificada por una interpretación general que les dé una cierta racionalidad antes que introducirse *ad hoc*. Por ello, el intérprete que apela a una distinción de esta índole no debería simplemente *postular* que lo que parece

(40) HOBBS (1991): 187-188. (Esta versión del argumento corresponde a la formulación que Hobbes desarrolla en el *De Cive*; Hobbes también desarrolla el mismo argumento en *The Elements of Law* y *Leviathan*.)

una genuina tesis constituyente o central no es más que un mero rasgo periférico medianamente irrelevante al momento de realizar una interpretación de la obra en cuestión para de esa forma salvar su lectura. Por el contrario, el exégeta debería *probar* fehacientemente que ello es el caso.

La tarea de exponer las razones por las cuales una tesis o elemento de juicio introducido en un texto filosófico-político clásico constituye un elemento periférico involucra problemas teóricos y metodológicos de toda índole cuyo análisis detallado debería ser parte de un trabajo más largo que excede lo que pueda señalar en este ensayo. De cualquier forma, en este contexto me permito sugerir una forma de lidiar con esta cuestión. Una manera de mostrar que lo que parece una tesis constituyente no es más que un rasgo periférico de una teoría política consiste en revelar que esa misma consideración o elemento de juicio tiene consecuencias patentemente incompatibles con las tesis medulares de la concepción política en cuestión establecidas de forma independiente de la disputa analizada. Si las consecuencias que se siguen de aceptar una tesis o elemento de juicio periférico son manifiestamente contrarias a (algunos de) los conceptos o tesis centrales de una teoría política, creo que podemos señalar de forma justificada que estamos lidiando con un elemento que tiene un estatus teórico marginal. Adicionalmente, ello permite señalar que si se generase una contradicción entre este elemento y una tesis considerada constituyente no estaríamos lidiando con un texto verdaderamente incoherente en este respecto; la contradicción se generaría entre elementos de juicio de estatus conceptual y peso relativo diferente y por tanto la teoría podría verse depurada del elemento periférico sin dañar con ello su carácter general.

V. LA RÉPLICA DE HOBBS AL NECIO Y LA TEORÍA DEL MANDATO

Sin dudas, la mejor forma de mostrar cuán fructíferas son las ideas introducidas en la sección anterior consiste en utilizarlas en el análisis de un caso concreto. En todo caso, ello nos va a permitir ver si esas consideraciones tienen algún valor o si en cambio deberíamos desecharlas. En línea con esta consideración, en lo que sigue hago uso de las herramientas conceptuales recién introducidas por medio del estudio de dos teorías *prima facie* incompatibles acerca de la racionalidad de la obediencia política desarrolladas por Hobbes.

En el *Leviathan*, Hobbes busca justificar un principio (casi) absoluto de obligación política. En efecto, Hobbes arguye que los ciudadanos tienen una obligación moral (casi) absoluta de obedecer al Estado: «los súbditos deben simple obediencia a los soberanos en todas las cosas en donde su obediencia

no repugne a las leyes de Dios» (41). Las consideraciones prudenciales que Hobbes introduce en la réplica al necio para dar cuenta de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política tienen el estatus de meras creencias periféricas y no constituyen una concepción «rival» a la teoría del mandato de Hobbes, que involucra una teoría de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política diferente. Las consideraciones auto-interesadas aducidas por Hobbes en el contexto de la réplica al necio no permiten acomodar las características del principio de obligación política hobbesiano. En cambio, la teoría del mandato es perfectamente compatible con las características del principio de obligación política de Hobbes. Por ello, la concepción de la racionalidad de la obligación de la obediencia al Estado hobbesiano no tiene un carácter incoherente, aun cuando Hobbes desarrolla dos concepciones incompatibles al respecto en el *Leviathan*.

1. *El desafío del necio y la réplica de Hobbes*

El desafío del necio desarrollado en el capítulo XV del *Leviathan* ape- la únicamente a elementos de corte prudencial o auto-interesado para dar cuenta de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia política:

«No existe la Justicia», ha dicho el necio en su corazón, y a veces también con su lengua, alegando seriamente que «habiéndose encomendado la conservación y contento de todo hombre a su propio cuidado, no podría haber razón alguna para que cada hombre no hiciera lo que considerara le condujera a ello

(41) HOBBS (1994): 234. Hobbes también escribe en el *Leviathan* que «las leyes divinas (tanto naturales como positivas) requieren de una observación inviolable». HOBBS (1994): 497). Asimismo, Hobbes afirma en el *Behemoth* que «[s]i fuera legítimo que los súbditos resistan al rey cuando él manda algo que es contrario a las Escrituras, es decir, contrario al mandato de Dios, y que fueran jueces del significado de las Escrituras, [entonces] sería imposible que la vida de cualquier rey, o la paz de cualquier Estado cristiano, pueda estar asegurada por algún tiempo. Ésta es la doctrina que divide al reino, sin importar que los hombres que escriben o predicán ello públicamente sean leales o rebeldes». HOBBS (1990): 50. El requerimiento de obediencia a Dios no es incompatible con el de obediencia al soberano, puesto que el soberano es finalmente el que señala qué es lo que Dios manda. En efecto, la cláusula de que se debe simple obediencia al soberano «en todas las cosas en donde su obediencia no repugne a las leyes de Dios» es en términos prácticos inocua. S. A. Lloyd afirma que «[e]l único caso que [la cláusula] excluye es el de obediencia a una autoridad política que declara cuáles son los deberes religiosos y luego prescribe que uno viole esos deberes; pero esto es extremadamente difícil de que ocurra, y constituye una posibilidad que uno en cualquier caso querría excluir». LLOYD (1992): 150-151.

y que, por tanto, hacer o no hacer, cumplir o no cumplir pactos no era contrario a razón cuando conducía al propio beneficio». Él no niega con ello que haya pactos, ni que a veces sean rotos, a veces cumplidos, ni que tal ruptura de los mismos pueda ser llamada injusticia, y la observancia justicia. Pero pregunta si la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (pues el mismo necio ha dicho en su corazón que Dios no existe) no puede a veces acompañar aquella razón que dicta a todo hombre su propio bien, particularmente cuando le conduce a un beneficio tal que coloque al hombre en condición de despreciar no sólo la censura y los insultos, sino también el poder de otros hombres (42).

El necio señala que no es irracional violar los pactos cuando ello es ventajoso para el propio agente. Hobbes escribe que «todas las acciones voluntarias de los hombres tienden hacia su propio beneficio y las acciones más razonables son aquéllas que mejor conducen a sus propios fines» (43). La razón prescribe actuar de una forma tal que redunde en la máxima satisfacción de los propios deseos. Tomando esta tesis como punto de partida, el necio entiende que la única fuente de razones para la acción es la consideración de su beneficio propio y, por tanto, que la razón definitiva para el cumplimiento de las leyes es que hacerlo resulta máximamente ventajoso. Sin embargo, ello no garantiza que siempre sea prudencialmente racional cumplir con las normas: quizá existan casos en los que la consideración del propio auto-interés recomiende violar antes que cumplir las órdenes del Leviatán. El necio asegura que en estos casos la razón prescribiría violar los mandatos del Estado aun cuando ello sea injusto; actuar de otra forma sería irracional.

En la réplica al necio, Hobbes sostiene que *ex ante* es razonable considerar que el cumplimiento de las normas en la sociedad civil tiene un carácter prudente o auto-interesado. A juicio de Hobbes, ello mostraría que es irracional incumplir con las leyes. De este modo, Hobbes arguye que el «razonamiento especioso» del necio es «falso»:

[p]orque no se trata de promesas mutuas en las que no hay seguridad de cumplimiento por ninguna de las partes (como cuando no existe un poder civil erigido sobre las partes que prometen), porque tales promesas no son pactos. Pero allí donde una de las partes ya ha cumplido o donde existe un poder capaz de forzarla a cumplir, existe el problema de si es contrario a razón, esto es, contrario al beneficio del otro cumplir o no [cumplir los contratos acordados]. Y yo digo que no es contrario a la razón (44).

(42) HOBBS (1994): 90.

(43) HOBBS (1994): 91.

(44) HOBBS (1994): 91.

El elemento característico de la respuesta hobbesiana radica en el tipo de consideraciones que tiene en cuenta para refutar el desafío planteado por el necio. Hobbes *no* sostiene aquí que el incumplimiento de las normas sea irracional porque el mero hecho de que el soberano prescriba un cierto tipo de conducta proveería a los agentes de razones suficientes para actuar a pesar de que quizá ellos no satisfagan máximamente sus propios deseos al hacerlo. En cambio, Hobbes señala que el error del necio radica meramente en no comprender que *ex ante* el auto-interés recomienda obedecer al Estado (aunque por cierto Hobbes reconoce que *ex post facto* las consecuencias de la desobediencia política puedan ser ventajosas para el propio agente en algunas circunstancias). De esta forma, Hobbes sostiene que en última instancia la razón del cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán tiene un fundamento prudencial o auto-interesado. En un escenario caracterizado por el riesgo, los ciudadanos no pueden tener la certeza de que la desobediencia política no sea descubierta y por tanto de que no sean castigados por el Leviatán. La evaluación de la posibilidad del sufrir la sanción estatal ponderada por la probabilidad de sufrirla inclinaría la balanza de razones a favor del cumplimiento político (45).

La razonabilidad de la respuesta de Hobbes al necio descansa en la consideración del poder motivacional de los castigos con que el Leviatán castiga el incumplimiento de las leyes. Ciertamente, el poder coercitivo del Estado es un elemento clave para mover a los hombres a cumplir con sus pactos en la concepción hobbesiana. Por tanto, parecería que agentes racionales deberían tener en cuenta los castigos asociados al incumplimiento de las leyes y las probabilidades de sufrirlos al momento de considerar la posibilidad de desobedecer al Estado. Ello inclinaría su balanza de razones definitivamente a favor del cumplimiento político.

Todo parece indicar que el elemento relevante clave que el necio debería tomar en cuenta al considerar la posibilidad de desobedecer es el poder coer-

(45) Estas consideraciones caracterizan sobre todo al primer argumento hobbesiano. Hobbes sostiene que cuando uno está interesado en maximizar la satisfacción de los propios deseos no es racional violar las normas y que por tanto no es racional actuar de una forma que «tiende a la propia destrucción» aun cuando accidentalmente los propios agentes se vean beneficiados de tales acciones; según Hobbes «tales eventos no vuelven razonable o inteligente a la acción realizada». HOBBS (1994): 91. Hobbes también desarrolla un segundo argumento donde afirma que aquél que incumple sus contratos «no puede ser recibido en ninguna sociedad que se une para la paz y la defensa sino por causa de error de aquellos que lo reciben, y cuando es recibido, no puede ser retenido en ella sin ver el peligro de su error». HOBBS (1994): 92. Este argumento también destaca el carácter probabilístico de la desobediencia política pero enfatiza sobre todo en la manera en que los propios conciudadanos puedan evaluar la cuestión antes que en la forma en que pueda hacerlo el Leviatán.

citivo del Estado. El miedo a ser castigado por el Leviatán haría que un cálculo costo-beneficio realizado en condiciones de riesgo incline la balanza de razones a favor de la obediencia política. Por tanto, contrariamente a lo sugerido por el necio, el cumplimiento de las normas en la sociedad civil sí tendría un carácter necesariamente auto-interesado. El rol del soberano sería precisamente tornar el cumplimiento de las leyes en una estrategia racional por medio de las sanciones con que penaliza su incumplimiento.

Así las cosas, la réplica de Hobbes constituye una crítica interna a la concepción prudencial desarrollada por el necio. En efecto, la disputa sustantiva entre Hobbes y el necio tiene lugar en el marco de consideraciones normativas compartidas. El elemento crítico de la respuesta de Hobbes es que el necio se equivocaría por la *conclusión* de su argumentación —quizá la prudencia recomiende desobedecer al Leviatán— pero no que el necio cometería un error por no tomar en consideración elementos distintos del mero auto-interés; en este punto Hobbes y el necio parecen coincidir. El punto crítico del argumento de Hobbes consiste en señalar que los ciudadanos que razonan en forma correcta bajo las condiciones que caracterizan a la sociedad civil *ex ante* van a concluir que cumplir con las leyes civiles siempre otorga un beneficio esperado mayor que no cumplir con ellas.

2. *La teoría del mandato*

Hobbes desarrolla la concepción rival a la teoría expuesta en la réplica al necio cuando expone su concepción de la ley y la autoridad política. En este caso, Hobbes sostiene que la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia se fundamenta en el reconocimiento de la autoridad del Estado antes que en la forma en que obedecer al Leviatán permite satisfacer los propios deseos. En efecto, según la teoría del mandato la racionalidad del cumplimiento político reside en la razón que los ciudadanos incorporan cuando consideran las normas autoritativas como el elemento clave para actuar. El cálculo prudencial que toma en cuenta la existencia de las penas con que el Leviatán castiga el incumplimiento de las normas para inclinar la balanza de razones a favor del cumplimiento político es sencillamente incompatible con este modelo.

Hobbes sostiene que «es manifiesto que la ley en general no es un consejo, sino un mandato» (46). Hobbes también afirma que «[u]n MANDATO es cuando un hombre dice *haz esto o no hagas esto*, sin que espere-

(46) HOBBS (1994): 173.

mos otra razón que la voluntad de aquel que dice tal cosa» (47). Al analizar la estructura de las leyes, Hobbes destaca que la racionalidad del cumplimiento reside en su carácter autoritativo —en el mero hecho de ser prescritas por la autoridad política, es decir, el Leviatán— y que ello excluye de la deliberación de los agentes a (algunos) otros elementos que en ausencia del mandato hubieran sido suficientes para actuar (en particular su propia evaluación de los meritos del caso). En efecto, Hobbes escribe que la razón del cumplimiento es la voluntad del soberano. Pero el propósito de la expresión de la voluntad del soberano no es funcionar como una razón adicional para realizar la acción ordenada —ni siquiera una razón particularmente «pesada», que inclinaría la balanza de razones—; en cambio, los mandatos del soberano se proponen interrumpir la deliberación de los ciudadanos al mismo tiempo que dar una razón para la acción. Por tanto, en este modelo la razonabilidad del cumplimiento político descansa en el reconocimiento del carácter práctico de los mandatos del Estado y no en el (supuesto) fenómeno de que el cumplimiento político permite que los agentes satisfacen máximamente sus deseos (en razón del modo en que el Estado penaliza su incumplimiento o, quizá, en virtud de la evaluación del contenido mismo de las normas).

De este modo, la teoría hobbesiana del mandato se vincula con la noción misma de autoridad práctica (48). En efecto, el elemento central del análisis de la noción de autoridad práctica consiste en mostrar que los agentes cumplen con la prescripción o mandato sobre la base de aquello que toman como autoritativo dice o prescribe. En particular, una persona trata a las órdenes o reglas de una persona o institución de forma autoritativa cuando considera que ellas le dan una razón suficiente para actuar de la forma indicada aun cuando no considere que ellas son buenas razones para actuar o hubiera actuado de una forma diferente en ausencia de la razón autoritativa o piensa que la autoridad está equivocada (49). Por ello, los mandatos de una autoridad tienen un carácter *excluyente*: las órdenes autoritativas excluyen de la deliberación de los agentes a (algunos) otros elementos que en ausencia de la

(47) HOBBS (1994): 165, énfasis y mayúsculas en el original. En este sentido, Hobbes también dice que «[t]oda ley es un mandato para *hacer* o *abstenerse* [de hacer]: ninguna de estas dos cosas es cumplida por medio del sufrimiento [de un castigo]». HOBBS (1990): 50, énfasis en el original.

(48) Véase GREEN (1989): 37, HART (1999): 100-101, MORRIS (1998): 175-176, 214 n. 101 y ROSLER (2001): 6 y (2005): 99 para diferentes trabajos que ligan la concepción hobbesiana del mandato al concepto de autoridad.

(49) Esta caracterización reproduce (casi) *verbatim* a la formulación de ROSLER (2005): 97. Por su parte, Rosler sigue a FINNIS (1980): 233-234.

orden hubieran sido suficientes para justificar un curso de acción determinado (tanto de acuerdo como contrario a la norma) (50).

De este modo, en el marco de una relación autoritativa las consideraciones de tipo prudencial son en principio dejadas de lado. En efecto, cuando existe una genuina relación autoritativa los ciudadanos cumplen con las normas porque ello les es exigido y no porque hacerlo sea máximamente beneficioso según su propia evaluación de los elementos relevantes del caso. En realidad, si ello fuera el caso, los propios ciudadanos y no la autoridad serían los que determinarían en última instancia cuándo y por qué cumplir con las leyes. Por ello, en el marco de la teoría del mandato el hecho de que las normas prescritas por el soberano tengan un carácter auto-interesado o, dicho de otra forma, que cumplir con ellas sea máximamente beneficioso para los propios agentes es, considerado en forma directa, irrelevante (51).

VI. LOS PROBLEMAS DE LA RÉPLICA DE HOBBS AL NECIO

La teoría prudencial de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia desarrollada en la réplica al necio y la teoría del mandato son incompatibles. ¿Debemos meramente contentarnos con dar cuenta de este fenómeno? ¿O podemos elegir entre ellas? ¿Abrazamos una forma mitológica de interpretación en este caso? En esta sección propongo una forma de decidir esta cuestión.

Sin dudas, la respuesta de Hobbes al necio es dudosa. En efecto, la tesis de que cumplir con las leyes *ex ante* tiene necesariamente un valor esperado mayor que desobedecer al Estado parece exagerada y, en última instancia, falsa. Pero allí no termina la cuestión. En realidad, los problemas de la réplica de Hobbes son fundamentalmente de otra índole. Las consideraciones prudenciales aducidas por Hobbes son patentemente incompatibles con las

(50) Existe un segundo elemento que caracteriza a una orden autoritativa: provee de una razón para actuar «independiente de contenido», es decir, una razón que no depende de la naturaleza o importancia de las acciones para las cuales ella es una razón.

(51) Por cierto, ello no significa que los mandatos de la autoridad puedan tener *cualquier* contenido o que sean necesariamente irracionales o arbitrarios un sentido peyorativo. Por así decirlo, la autoridad del Leviatán es opaca, pero no necesariamente irracional. En realidad, un elemento central de la concepción de Hobbes es que obedecer a la autoridad es prudencialmente racional. En efecto, según Hobbes, los ciudadanos presumiblemente vean mejor satisfechos sus intereses acatando la decisión del soberano antes que actuando en virtud de su propia evaluación de los méritos del caso. Por supuesto, Hobbes enfatiza este elemento en la réplica al necio. Asimismo, el análisis hobbesiano del arbitraje destaca el mismo fenómeno. Véase HOBBS (1994): 23.

características del principio de obligación política hobbesiano. Por ello, la evaluación detallada de la réplica de Hobbes al necio permite mostrar que las consideraciones prudenciales introducidas en ese contexto no conforman realmente el núcleo medular de la teoría hobbesiana de la racionalidad de la obediencia política sino que son meras consideraciones periféricas de un estatus teórico marginal, que en sentido estricto son irrelevantes respecto de la caracterización de la teoría genuinamente hobbesiana de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política.

1. *Auto-interés y motivación moral*

El primer problema de la réplica al necio es que conlleva la asunción de la tesis de que el único elemento motivacionalmente eficaz es la prudencia o el auto-interés racional. Sin embargo, ello está reñido con algunas de las ideas centrales de la teoría moral y política de Hobbes.

Hobbes considera que no es cierto que el auto-interés sea suficiente para mover a los agentes a obedecer a la autoridad o al menos que sea suficiente para garantizar el cumplimiento político en todos los casos. Por el contrario, Hobbes cree que otros elementos normativos son necesarios para dar cuenta del comportamiento de las personas y que consideraciones de índole moral tienen un rol relevante en este sentido. Hobbes escribe que «[s]i los hombres no conocen su deber, ¿qué puede forzarlos a obedecer las leyes? Un ejército, dirás. Pero, ¿qué forzará al ejército?» (52). El punto de este pasaje no consiste meramente en señalar que consideraciones auto-interesadas pueden ser insuficientes para hacer actuar a los ciudadanos. La posición hobbesiana es más ambiciosa. Hobbes parece comprometerse con la tesis de que una «tiranía perfecta» —un Estado en el que el *único* motivo para la obediencia a la autoridad es el miedo al castigo (53)— es literalmente incoherente. La prudencia no permite explicar el comportamiento de algunas personas. Por ello, el otro lado de la moneda del señalamiento de que el miedo al castigo es insuficiente consiste en señalar que al menos algunos individuos actúan de la forma prescrita por el Leviatán en virtud del mero reconocimiento de su obligación de obediencia antes que por el hecho de que hacerlo satisface sus deseos. De otra forma, no estaríamos en condiciones de explicar por qué es racional que algunos individuos actúen de la forma en que lo hacen cuando

(52) HOBBS (1990): 59.

(53) Véase KAVKA (1986): 254-266 para una caracterización de la «paradoja de la tiranía perfecta».

no tienen razones prudenciales para hacerlo (como es el caso de los oficiales de un ejército que *ex hypothesi* en el ejemplo hobbesiano no tienen oficiales superiores con capacidad para castigarlos en caso de incumplimiento). De esta forma, a juicio de Hobbes el reconocimiento de la obligación de obediencia es *suficiente* para hacer actuar a (al menos) algunos individuos. Este fenómeno conlleva que en la concepción hobbesiana haya espacio para acciones moralmente motivadas.

Por cierto, la tesis de que la moral puede ser intrínsecamente práctica o normativa no debería ser extremadamente controversial. En realidad, la idea misma de que la única razón para actuar es la consideración del propio auto-interés racional es difícilmente compatible con la caracterización de algunos de los deberes morales naturales considerados por Hobbes. Hobbes sintetiza el contenido de las leyes de naturaleza por medio de la formulación negativa de la regla de oro: «[n]o *hagas a los otros lo que no quisieras que te hicieran a ti*» (54). Ahora bien, cumplir con esta norma puede no tener un carácter auto-interesado. En efecto, cumplir con la regla de oro quizá exija que renunciemos a la ventaja que nos puede brindar poseer un poder de negociación superior, que nos permitiría obtener beneficios que, sin embargo, no aceptaríamos si nuestra situación fuera distinta.

Asimismo, cumplir con cada una de las leyes de naturaleza particulares especificadas por Hobbes puede no tener un carácter prudencialmente racional o auto-interesado. Para mostrar ello alcanza con analizar el caso más claro. En el repaso y conclusión del *Leviathan*, Hobbes asegura que la vigésima ley natural establece que «*todo hombre está obligado por la naturaleza, en todo cuanto puede, a proteger en tiempo de guerra a la autoridad mediante la cual él mismo es protegido en tiempo de paz*» (55). El contenido de esta ley natural es claro: prescribe a los ciudadanos luchar en defensa de su Estado independientemente de si pelear o no en ella es prudencialmente racional (56). Ahora bien, Hobbes entiende que los individuos tienen un deseo primordial en man-

(54) HOBBS (1994): 99, énfasis en el original. Hobbes también presenta a la regla de oro en forma positiva en el *De Cive*: «[h]as a los demás todo lo que quisieras que ellos te hagan a ti». HOBBS (1991): 162-163, énfasis en el original.

(55) HOBBS (1994): 490, énfasis en el original.

(56) Por cierto, Hobbes asegura que existen formas legítimas de cumplir con este deber sin realizar de hecho las acciones prescritas. Por ejemplo, Hobbes asegura que una forma de cumplir con este deber consiste en contratar un número suficiente de soldados para que luchan en el propio lugar: «un hombre a quien se le ordena pelear como soldado contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho suficiente para castigar su negativa con la muerte, puede sin embargo en muchos casos rehusar [cumplir con la orden] sin por ello cometer una injusticia, como cuando sustituye su lugar con [un número] suficiente de soldados; porque en este caso él no deserta del servicio del Estado». HOBBS (1994): 142.

tener su auto-preservación. Hobbes escribe que «todo hombre desea lo que es bueno para él y huye de lo que es malo, especialmente del mayor de los males naturales que es la muerte; y esto lo hace por un cierto impulso natural no menor que el que mueve a una piedra hacia abajo» (57). Por cierto, ello no significa que él crea que las personas valoran la preservación propia por encima de todas las cosas; de hecho, Hobbes explícitamente niega tal cosa: «la mayoría de los hombres preferiría perder su vida (y con más razón la paz) antes que soportar calumnias» (58) y asegura que «un hijo preferirá morir antes que vivir infame y aborrecido por todo el mundo» (59).

Con todo, de este tipo de consideraciones claramente no se sigue que luchar en una guerra tenga un fundamento prudencial o auto-interesado. De cualquier modo, en este contexto el elemento relevante a considerar no es el contenido particular de esta ley natural o la manera en que Hobbes puede dar cuenta de la misma. En cambio, el punto a destacar es que obviamente *ex ante* no es racional cumplir con esta ley de naturaleza. En efecto, desde el punto de vista del combatiente es seguramente irracional cumplir con una norma que prescribe un comportamiento que puede poner en juego su propia salud o supervivencia. La sola prudencia, sin dudas, recomendaría en cambio otros cursos de acción como, v.g., pasarse al bando contrario cuando las probabilidades de ganar la batalla o la guerra sean significativamente bajas, buscar refugio en un Estado neutral, etc. Después de todo, es probable que en una guerra las personas pierdan su propia vida o al menos que pongan en riesgo su salud y seguridad personal. De este modo, es claro que Hobbes considera que la moral puede mover a los agentes a actuar aun cuando hacerlo esté profundamente reñido con lo que la prudencia recomendaría en estos casos.

2. Obligación moral y obediencia política

La teoría expuesta en la réplica al necio tiene un segundo problema: no permite asignarle un genuino carácter moral a la idea misma de obligación política. Sin embargo, según Hobbes esta noción no es una mera obligación legal sino que constituye un genuino requerimiento moral.

(57) HOBBS (1991): 115. Hobbes también escribe que los seres humanos desean «lo que es bueno para ellos y [buscan] evitar aquello que es doloroso, pero más que nada [ellos desean evitar a] aquel terrible enemigo de la naturaleza, la muerte». HOBBS (2008): 79.

(58) HOBBS (1991): 142.

(59) HOBBS (1991): 183.

En el *Leviathan* Hobbes escribe que «nuestra obligación de obediencia civil, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, es anterior a cualquier ley civil» (60). Según Hobbes, la obligación de obediencia política no es una obligación convencional, interna al sistema legal mismo. En cambio, ella tiene un genuino estatus moral. Pero ello no es todo. Adicionalmente, Hobbes arguye que el requerimiento de obediencia política es extremadamente demandante o exigente. Como señalé más arriba, el principio de obligación política hobbesiano establece que «los súbditos deben simple obediencia a los soberanos en todas las cosas en donde su obediencia no repugne a las leyes de Dios» (61). Ahora bien, las consideraciones introducidas en la réplica al necio no permiten recoger el carácter extremadamente exigente de la concepción hobbesiana de la obligación política.

El primer elemento que debemos tener en cuenta es que la apelación al auto-interés que Hobbes introduce en la réplica al necio es incompatible con la idea misma de obligación moral y *a fortiori* no permite acomodar la existencia de una genuina obligación moral de obediencia al Estado. El punto crítico es que del mero hecho de que todas las leyes tengan un contenido auto-interesado no se sigue que los ciudadanos tengan la obligación moral de cumplir con ellas. A lo sumo, ello permitiría afirmar que agentes racionales tendrían *motivos suficientes* para cumplir con las normas. Pero ello no da cuenta de la *razón* que justifica el cumplimiento de la obligación de obediencia. Los motivos o causas que circunstancialmente pueden mover a los agentes a la acción no permiten afirmar que tales agentes tendrían la *obligación* de actuar de la forma ordenada por el Leviatán (62).

Además, como señalé más arriba, la tesis de que la prudencia garantiza el cumplimiento político es exagerada y en última instancia falsa. El punto se vuelve claro cuando tenemos en consideración el carácter particularmente exigente del principio de obligación política hobbesiano. La fundamentación del cumplimiento de las leyes en consideraciones prudenciales no es consistente con el principio hobbesiano de obediencia (casi) absoluta. En cambio, el caso es que esta concepción tiene un carácter auto-frustrante, en tanto el auto-interés puede ser la piedra de toque para justificar *tanto* la obediencia política *como* la desobediencia al Estado. En efecto, quizá los agentes satisfagan más eficientemente sus deseos desobedeciendo antes que cumpliendo lo que dice el Leviatán; la racionalidad del cumplimiento dependería únicamente de cuál sea el resultado del cálculo de valor esperado en la situación

(60) HOBBS (1991): 286.

(61) HOBBS (1994): 234.

(62) Véase GROVER (1989): 81.

particular en cuestión. *A priori* no parece haber razones para creer que *ex ante* los agentes no puedan considerar que violar los mandatos del Estado sea prudencialmente racional en algunas circunstancias. Por tanto, la supuesta plausibilidad de la prudencia para garantizar el cumplimiento de las normas es en realidad un arma de doble filo: si bien puede recomendar obedecer a la autoridad también puede ser el punto de partida para la desobediencia política y, sobre esa base, para la anarquía. De este modo, independientemente de la incompatibilidad intrínseca del concepto mismo de obligación moral y la noción de auto-interés racional, existe asimismo la dificultad de que consideraciones de índole prudencial son insuficientes para garantizar el cumplimiento (casi) absoluto a los mandatos del Leviatán que Hobbes busca establecer. Así las cosas, las consideraciones prudenciales aducidas en la réplica al necio parecen tener un carácter «anti-hobbesiano» antes que uno propio o característico de la concepción política de Hobbes.

3. *Contractualismo y obligación*

Las consideraciones introducidas en la réplica al necio poseen una última dificultad que conviene evaluar. En este pasaje del *Leviathan*, Hobbes adopta una concepción «welfarista» y consecuencialista que está reñida con el contractualismo político hobbesiano (63). En efecto, si debemos obedecer los requerimientos del Estado porque ello satisface máximamente nuestros deseos (tanto debida a cual es el contenido de las leyes como por la forma en que el Leviatán penaliza su incumplimiento) entonces la idea misma de pacto político se ve seriamente minada al punto de que no cumpliría papel alguno en la concepción política de Hobbes. El único elemento relevante sería cómo satisfacemos nuestros deseos o intereses en el presente y en el futuro, es decir, cumpliendo o incumpliendo los mandatos del Estado, de forma tal que qué hicimos o hubiéramos hecho en el pasado (64), es decir, si acordamos o hubiéramos acordado obedecer al Estado, no cumpliría papel normativo alguno. Sin embargo, esta tesis es patentemente incompatible con la manera en que Hobbes da cuenta de la obligación política de los ciudadanos.

Hobbes entiende que los contratos son normativos. A juicio de Hobbes, prestar consentimiento cambia radicalmente la relación moral de las personas —genera la obligación moral de cumplir con los mandatos del Leviatán.

(63) De cualquier forma, este fenómeno quizá no sea mayormente problemático para la lectura de Hobbes del propio Skinner. SKINNER (2002b): 302-307 y SKINNER y ZARKA (2001): 27-28 enfatizan los pasajes en los que Hobbes adopta una teoría *de facto* de la obligación po-

En efecto, el mero hecho de prometer obediencia o consentir al ejercicio de la autoridad del Estado obliga a las partes a mantener su palabra y regular su conducta por medio de la voluntad del soberano. Consiguientemente, el fundamento del cumplimiento de la obligación de obediencia tiene su basamento teórico en la *forma* en que los ciudadanos adquirieron o hubieran adquirido esa obligación (en particular, por medio de la auto-imposición voluntaria de la obligación de obediencia) y no por la forma en que el cumplimiento político satisface sus deseos o intereses.

Para fundamentar esta concepción tal vez sea útil detenerse en el análisis de Hobbes de la normatividad de los contratos. En realidad, de cualquier modo, la tesis de que actos performativos como formular una promesa o prestar consentimiento cambian el universo normativo es central en cualquier teoría contractualista. El contractualismo es una teoría que busca justificar la autoridad del Estado por medio de la apelación a algún tipo de acto de consentimiento, transferencia o renuncia de derechos. Parece crucial entonces que estos actos generen obligaciones morales nuevas; en realidad, de otro modo no tendría mayor sentido la realización de un acto cuyo objetivo consiste precisamente cambiar las relaciones que caracterizan al *statu quo*.

Por supuesto, la concepción hobbesiana se ajusta a este modelo teórico. Hobbes caracteriza a la obligación de obediencia al Leviatán como «aquella *obligación* que surge de un contrato» (65). Hobbes también dice que «[u]n *contrato* obliga en sí mismo, la *ley* mantiene a la parte obligada en virtud del contrato universal de obediencia» (66). Finalmente, Hobbes aclara que

[a] algunos les ha parecido que es lo mismo *obligarse y mantenerse obligado* y, por consiguiente, que si bien existe alguna distinción en las palabras, no existe distinción alguna en la realidad. Por tanto, digo esto más claramente: un hombre se obliga mediante sus contratos, es decir, debe cumplir en virtud de la promesa [que ha realizado]. Pero se mantiene obligado mediante la ley,

lítica, que Skinner interpreta a la luz de los sucesos políticos ocurridos en Inglaterra durante la «engagement controversy», la polémica acerca de la firma de un «compromiso» explícito de obediencia a la autoridad civil *de facto*. [Sin embargo, SKINNER (2002b): 232 señala que la mera posesión *de facto* del poder político es insuficiente para generar una obligación de obediencia.] Asimismo, SKINNER (2002b): 270-273 asegura que la posición *de facto* defendida durante la controversia de 1649 (y también durante 1689) acerca de los fundamentos de la obligación política asumía una teoría «hobbista» que era atribuida a la concepción del propio Hobbes.

(64) Utilizo la expresión «hicimos o hubiéramos hecho» a los efectos de evitar tomar partido respecto del tipo de contractualismo de Hobbes, es decir, si es real o hipotético.

(65) HOBBS (1991): 294, énfasis en el original.

es decir, está compelido al cumplimiento por miedo al castigo que está establecido en la ley (67).

Parece claro que las consideraciones aducidas por Hobbes en la réplica al necio están en tensión con el contractualismo político hobbesiano. El problema principal radica en que la apelación al auto-interés funda la normatividad de las leyes en la forma en que los agentes satisfacen sus deseos o intereses. Sin embargo, esta teoría no hace apelación alguna al hecho —crucial en la concepción hobbesiana— de que los ciudadanos tienen la obligación de obedecer porque (de alguna forma) han consentido a la autoridad del Estado.

4. *La irracionalidad del necio*

Las consideraciones aducidas en la réplica al necio son claramente incompatibles con algunos de los elementos centrales de la teoría política de Hobbes. Particularmente, las ideas que Hobbes introduce en la réplica al necio son conceptualmente irreconciliables con el contenido del principio de obligación política y con la manera en que Hobbes da cuenta del mismo. Así las cosas, una interpretación medianamente plausible de la concepción filosófico-política hobbesiana debería dejar de lado este tipo de consideraciones. Y la teoría del mandato permite acomodar sin mayor dificultad los problemas recién consignados.

En primer término, la teoría del mandato permite dar cuenta de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política aun en los casos en que ello es contrario a la prudencia o auto-interés racional. El punto clave es que la forma en que los agentes satisfacen sus deseos o intereses cuando cumplen normas autoritativas no constituye un rasgo crucial en este marco teórico; este elemento constituye un factor independiente que, en todo caso, es únicamente relevante cuando los ciudadanos desconocen la autoridad de la autoridad política. Asimismo, la concepción hobbesiana del mandato y de la autoridad del Estado permiten introducir sin mayores dificultades la tesis de que los ciudadanos tienen una obligación (casi) absoluta de obedecer a los dictados del Leviatán. En efecto, en tanto la noción misma de interés propio no juega un papel central en la racionalidad del cumplimiento de los mandatos autoritativos, los ciudadanos pueden ejercer su racionalidad sin por ello verse compelidos a actuar en virtud de la sola consideración de su auto-interés.

(66) HOBBS (1991): 274, énfasis en el original.

(67) HOBBS (1991): 273, nota al pie, énfasis en el original.

(68) Véase GREEN (1989): 37.

rés racional. Obedecer a los mandatos del Estado puede ser contrario al balance de razones de primer orden, pero no por ello es necesariamente contrario a razón (68). Por ello, la idea misma de que los ciudadanos tienen una obligación moral de cumplir los mandatos del Leviatán tiene pleno sentido en este marco argumentativo. Si, como cree Hobbes, la autoridad del Estado está moralmente justificada, la idea misma de que las órdenes deban tener un contenido auto-interesado pierde el lugar central que tiene en el marco de las consideraciones aducidas en la réplica al necio. En este contexto, la obligación moral de obediencia puede requerir que los agentes pongan en juego sus propios intereses, siempre y cuando ellos no pongan en juego su auto-preservación al cumplir con el requerimiento moral de obediencia al Estado. Por último, la teoría del mandato es plenamente compatible con el contractualismo de Hobbes, mientras que la concepción welfarista y consecuencialista introducida en el marco de la réplica al necio no tiene mayor relación con la teoría que Hobbes utiliza para justificar la autoridad del Estado. En efecto, el contrato social que autoriza al soberano encuentra un lugar privilegiado para justificar la capacidad fáctica y normativa del Leviatán, lo que tiene como contrapartida la obligación de los ciudadanos de cumplir con sus mandatos. De hecho, el contrato que justifica la autoridad política está parcialmente fundado en el miedo de los hombres a ser atacado por los demás en el estado de naturaleza o por las posibles consecuencias que el futuro soberano pueda realizar sobre los ellos (69). Pero este elemento es irrelevante en la evaluación de Hobbes respecto de la validez del contrato político. A juicio de Hobbes, las razones por las cuales una persona adquiere una obligación no tienen peso alguno en la evaluación de su validez. En cambio, a todos los efectos prácticos, el único elemento normativamente relevante es que el acto performativo haya sido efectivamente realizado.

En virtud de estas razones, estimo que debemos interpretar la concepción hobbesiana de la racionalidad de la obligación política a la luz de la teoría del mandato. Ahora bien, esta consideración no conlleva una forma de interpretación mitológica, en tanto el ejercicio analítico consistente en evaluar las consideraciones que Hobbes introduce en la réplica al necio mostró que esta concepción no puede tener un lugar destacado en la teoría política hobbesiana. Por ello, considero legítimo señalar que las consideraciones prudenciales introducidas en este pasaje tienen el estatus de meras tesis periféricas sin mayor peso relativo en la concepción filosófico-política de Hobbes.

(69) Véase HOBBS (1994): 127.

(70) Véase DYZENHAUS (2001): 496, RHODES (1992): 95-97 y HARVEY (2002): 85,

Con todo, el argumento no está terminado. Aún queda explicar por qué Hobbes le responde al necio de la forma en que lo hace, es decir, cargando las tintas en consideraciones auto-interesadas antes que subrayando el carácter autoritativo de los mandatos del Estado. Antes de finalizar el ensayo me permito introducir una hipótesis a título tentativo acerca de esta cuestión. A mi juicio, parece razonable considerar que las consideraciones introducidas por Hobbes en la réplica al necio no conllevan necesariamente que los contratos no tengan fuerza propia o que no cumplan papel normativo alguno o que los mandatos del Leviatán ofrezcan razones suficientes para actuar. En realidad, todo lo que permite afirmar el pasaje en cuestión es que Hobbes estima que *un necio* no reconoce tales cosas; ello sugiere que Hobbes utiliza en este contexto un vocabulario normativo que literalmente un tonto —un agente irracional *ex hypothesi*— puede comprender (70). Quizá ello ofrezca razones suficientes para desestimar la relevancia de las tesis aducidas por Hobbes en ese pasaje (71).

VII. CONCLUSIÓN

En este trabajo señalé que la denuncia de la mitología de la coherencia realizada por Skinner involucra una tesis descriptiva acerca de la coherencia de los textos filosóficos clásicos y una tesis normativa acerca de la forma en que deben leerse esos trabajos. El análisis de la concepción de la racionalidad del cumplimiento de la obligación de obediencia al Estado de Hobbes parece a primera vista corroborar la tesis descriptiva de Skinner, en tanto Hobbes desarrolla dos teorías *prima facie* incompatibles en este respecto. Sin embargo, en este ensayo argumenté que la teoría hobbesiana de la racionalidad de la obligación política involucra elementos de juicio de diferente estatus y alcance teórico y argumental. Las consideraciones aducidas en la réplica al necio son incompatibles con un conjunto de elementos centrales de la teoría política de Hobbes, mientras que la teoría del mandato no tiene esas características. Ello brinda elementos de juicio para considerar que las pri-

(2004a): 448 y (2004b): 43 para diferentes argumentaciones que enfatizan la irracionalidad del necio.

(71) De cualquier forma, el alcance de esta tesis es limitado. Además del pasaje del necio, existen otros textos del *corpus* donde Hobbes parece comprometerse con la tesis de que el único fundamento para cumplir con la obligación de obediencia es prudencial o auto-interesado. Véase HOBBS (1991): 99, 176 y 181, nota al pie, (1994): 76 y 106 y (2008): 112 y 113.

meras tienen un mero estatus de elementos marginales o periféricos, pero que las consideraciones introducidas en el marco de la teoría del mandato tienen un estatus constituyente. La consideración de esta diferencia de alcance teórico y argumentativo es la base que permite argumentar que las dos teorías de la racionalidad del cumplimiento de la obligación política desarrolladas por Hobbes no son realmente incoherentes, sin que ello involucre la adopción de una forma mitológica de interpretación.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- BEVIR, Mark (1997): «Mind and Method in the History of Ideas», *History and Theory*, vol. 36, n.º 2, págs. 167-189.
- BEVIR, Mark (1999): *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOCARD CRESPO, Enrique (2007): «Algunas mitologías en la historiografía reciente española», en Enrique Bocard Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, págs. 17-42.
- DUNN, John (1968): «The Identity of the History of Ideas», *Philosophy*, vol. 43, n.º 164, págs. 85-104.
- DWORKIN, Ronald (1978): «Liberalism», en Stuart HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 113-143.
- DYZENHAUS, David (2001): «Hobbes and the Legitimacy of Law», *Law and Philosophy*, vol. 20, n.º 5, págs. 461-498.
- FEMIA, Joseph V. (1981): «An Historicist Critique of «Revisionist» Methods for Studying the History of Ideas», *History and Theory*, vol. 20, n.º 2, págs. 113-134.
- FINNIS, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- GREEN, Leslie (1989): *The Authority of the State*, Oxford, Clarendon Press.
- GROVER, Robinson A. (1989): «Hobbes and the Concept of International Law», en Timo AIRAKSINEN y Martin A. BERTMAN (eds.), *Hobbes: War among Nations*, Aldershot, Averbury, págs. 79-90.
- HAMILTON-BLEAKLEY, Holly (2006): «Linguistic Philosophy and *The Foundations*», en Annabel BRETT y James TULLY con Holly HAMILTON-BLEAKLEY (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 20-33.
- HART, H. L. A. (1999): «Commands and Authoritative Legal Reasons», en Joseph RAZ (ed.), *Authority*, Oxford, Blackwell, págs. 92-114.
- HARVEY (2002): «A Defense of Hobbes's "Just Man"», *Hobbes Studies*, vol. XV, págs. 68-86.
- (2004a): «Hobbes and the Value of Justice», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLII, n.º 4, págs. 439-452.
- (2004b): «Teasing a Limited Deontological Theory of Morals out of Hobbes», *The Philosophical Forum*, vol. XXXV, n.º 1, págs. 35-50.

- HOBBS, Thomas (1990): *Behemoth or the Long Parliament*, Ferdinand TÖNNIES (ed.), Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- (1991): *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Bernard GERT (ed.), Indianápolis, Hackett.
- (1994): *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, Edwin CURLEY (ed.), Indianápolis, Hackett.
- (2008): *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico*, with *Three Lives*, J. C. A. GASKIN (ed.), Nueva York, Oxford University Press.
- KAVKA, Gregory S. (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- LLOYD, S. A. (1992): *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MORRIS, Christopher W. (1998): *An Essay on the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PALONEN, Kari (2003): *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press.
- POCOCK, J. G. A. (1985): *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RHODES, Rosamond (1992): «Hobbes's un Reasonable Fool», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXX, n.º 2, págs. 93-102.
- ROSLER, Andrés (2001): «Racionalidad y autoridad política», *Documentos de trabajo del CEMA*, n.º 206, págs. 1-18.
- (2005): *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- SKINNER, Quentin (1969): «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, vol. 8, n.º 1, págs. 3-53.
- (1988): «A reply to my critics», en James TULLY (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, págs. 231-288.
- (2002a): *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002b): *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- y ZARCA, Yves-Charles (2001): *Hobbes: The Amsterdam Debate*, Hans BLOM (ed.), Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- TUCK, Richard (2001): «History of Political Thought», en Peter BURKE (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, segunda edición, University Park, Pennsylvania State University Press, págs. 218-232.