

CAUTOS, BRIBONES Y TONTOS

PRUDENT, RASCALS AND FOOLS

José Reinel Sánchez PhD.¹

Universidad del Quindío

Al profesor: Rodrigo Romero.

Resumen

El trabajo llama la atención sobre un problema poco atendido por los filósofos contractualistas el cual puede presentarse a manera de pregunta: ¿Cuál es la posición original de los individuos que pactan un acuerdo de fundación de la sociedad civilizada? Para efectos del presente trabajo recurriré a la propuesta de contrato social en *De Cive* (1642) y *Leviathan* de Thomas Hobbes (1651). El trabajo defenderá la tesis de que el camino sugerido por Hobbes apela a un recurso que, a pesar de ser presentado como de vital importancia en su teoría contractual, resulta inútil. Tal recurso es el que se refiere al *pacto de sociedad*. A pesar de que este paso fundamenta la vida civilizada finalmente es abandonado por el autor teniendo que recurrir a la fuerza coactiva del soberano para hacer cumplir lo prometido en el pacto. La razón es que los seres humanos son egoístas y tienden ineludiblemente a ser bribones: la fuerza coactiva del soberano tiene que corregir tales comportamientos. La conclusión que alcanzo a vislumbrar es que la mesa de negociación en la posición inicial sólo podría estar conformada por algunos individuos cautos, y, muchos bribones y tontos. Este conjunto de individuos con diferente percepción del significado del interés social justificaría el gran peso del argumento de la coacción gubernamental posterior al pacto de sociedad hobbesiano.

Palabras claves: contrato social, racionalidad, egoísmo, tonto, interés social.

¹ Universidad del Quindío. rsanchez@uniquindio.edu.co

Abstract

This work calls the attention over a rarely considered problem by philosophers of social contract and it can be presented in an interrogative manner: *Which is the original position of the individuals who pact an agreement on the foundation of a civilized society?* To answer this question, this essay considers Hobbes' social contract approach presented in his works *De Cive* (1642) and *Leviathan* (1651). In here, the author argues that Hobbes' appeal is worthless, despite the fact that it is presented as vital within his contractual approach. Such appeal is the *Social Pact*. Nonetheless that move grounds civilised life, it is abandon by Hobbes himself being forced to apply to the coercive force of the sovereign to accomplish the promises of the pact. The reason is that human beings are selfish and tend to be rascals: the coercive force of the sovereign has to correct such behaviours. The conclusion reached by this essay is that the negotiation table could be only conformed by some prudent people and many rascals and fools. This set of individuals with different perception about the meaning of social interest justifies the great weight of the argument of the coercion of the government time after the agreement reached by the Hobbesian society.

Key words: social contract, rationality, selfishness, fool, social interest.

Uno de los aspectos que John Rawls presentó en *A Theory of Justice* (1971) fue un problema poco atendido tanto por los filósofos contractuales modernos como por sus investigadores. Dicho problema refiere a la posición inicial de los individuos que hipotéticamente pactan el contrato originario y las características ontológicas y psicológicas de los individuos que harían el contrato. ¿Cómo son los individuos, según la teoría hobbesiana, en una posición inicial que tiene como objetivo la creación de un contrato social? A este problema ya había atendido David Hume en *Treatise on Human Nature* (1739) refutando parte de la teoría del contrato social presentada por Hobbes.

En *Leviathan* Hobbes considera que la pacificación de la sociedad se alcanzaría únicamente por la realización de un contrato social consentido por individuos que

encuentran motivos racionales para realizar tal empresa. Hay Tres aspectos de la propuesta que merecen especial atención.

1. La presentación del contrato es antecedida por una exposición de la ontología del individuo².
2. Hobbes presenta una primera fase caracterizada por el hecho de que los individuos –siguiendo la razón– se prometen mutuamente hacer todos los esfuerzos necesarios para vivir en sociedad; esta fase se caracteriza por la iniciativa individual y la buena fe que presuponen los individuos entre sí, culmina con el *pacto de sociedad*.
3. Para asegurar la estabilidad social esperada por ese contrato, Hobbes apela a la coacción impuesta por una fuerza externa a los sujetos contratantes como medida cautelar para que las promesas sean cumplidas. Esta segunda fase se conoce como la del *pacto de gobierno*. Este hecho se convertirá en el núcleo central de la vida social y en la garantía de la existencia de la sociedad civilizada. El soberano actúa porque la voluntad de los individuos –siempre débil– falla.

La solución planteada por Hobbes a esta debilidad de la voluntad sólo está mostrando un gran hueco en su teoría de la motivación interesada de los individuos y la ineficiencia de la obligación moral. Dada la descripción ontológica del individuo, el pacto inicial que fundamenta las bases para establecer el orden jurídico y político dado en la *fase I* resulta ser precario y un recurso inútil. El Estado resultará ser el ente que garantizará el cumplimiento de las promesas que mantienen a la sociedad unida y estable.

Me propongo demostrar el fracaso de la perspectiva contractual hobbesiana porque de acuerdo con la descripción de las características ontológicas y psicológicas de los individuos podría ser contrario a la razón que cualquier individuo se sostuviera alguna parte de su vida bajo una idea semejante. Una razón puedo argumentar a favor de mi tesis: desde muy temprano, Hobbes plantea que romper el pacto forma parte de los deseos de un ‘tonto’ (*Lev.* 111). Esto nos indica que, aunque el llamado de Hobbes sea a

² Capítulos I al XIII.

los hombres prudentes, al momento del pacto no son únicamente los prudentes los que ocuparán las sillas de la mesa de negociación. Pasos a seguir: 1. El individualismo ontológico y el contrato social; 2. Acción y pasión; y, 3. La mesa de negociación.

En el Cap. XIII de *Leviathan*, Hobbes afirma que la consecuencia forzosa de la naturaleza de los individuos es “una guerra de todos contra todos”. Esta situación es inferida por la descomposición del Estado en sus partes más simples: los individuos son caracterizados como autorreferidos, egoístas y altamente competitivos (*Lev.* p. 75). Hobbes percibe que los individuos, al estar desvinculados de la guía del Estado, vivirían de manera “triste, pobre, tosca, embrutecida y breve” (*Lev.* 96). La lectura oficial de Hobbes puede justificar esta actitud psicológica de los individuos de manera normal tras la debacle de la normatividad ordenadora. Sin embargo, es posible considerar que esta consecuencia corresponda directamente con lo que son: seres oportunistas y rapaces.

Tomaré al individuo hobbesiano y resaltaré el peso que tiene el hecho de que se motive a actuar según sus propios intereses y aspiraciones, luego lo contrastaremos con su ingreso a la vida social, considerado como el paso eficiente para la satisfacción de sus propios deseos. Según Hobbes, la vida en sociedad resulta contraria a la precaria que caracteriza la vida humana en estado de naturaleza. ¿De dónde saca esta conclusión? Ella surge de la constitución natural del individuo la cual es planteada justamente en el capítulo citado de *Leviathan* donde afirma que, como consecuencia de esta naturaleza, los seres humanos viven la peor de las guerras (*Lev.* 96); pero ésta no se refiere solamente a los hechos propios de una guerra declarada sino a la disposición ambiciosa y rapaz de los individuos. Ellos tienden a considerar que la mejor manera de alcanzar la satisfacción de sus deseos es expropiando lo ajeno y defendiendo a muerte lo propio. Pudiendo, inclusive, disponer de la vida de los otros (*Lev.*, 99). Para apreciar mejor esto es necesario aproximarnos a idea la acción pues en ella se encuentran elementos clarificadores sobre lo que un individuo puede encontrar deseable:

1. Los individuos son agentes (*Lev.* p. 39);
2. Actúan motivados por sus deseos (*Lev.* p. 39); y,

3. La razón, es una función mental que permite hacer cálculos sobre la forma más eficiente de alcanzar los mayores beneficios (*Lev.* p. 32)

Una teoría hobbesiana de la acción puede describirse de la siguiente manera: un individuo es estimulado por un deseo, el sujeto busca los medios adecuados para satisfacerlo y, si los medios son apropiados, el deseo será satisfecho.

Hobbes nos hace saber que el ser humano ejecuta dos tipos de movimiento (*Lev.* Cap. VI): los incondicionados y los voluntarios. Aquellos son los que ejecuta el cuerpo animal cuando se mueve hacia un lugar específico y/o mueve un miembro de su cuerpo con el fin de satisfacer el deseo. Este tipo de movimientos, por tanto, se ajusta a la descripción más simple de acción intencional:

Quiero esto → uso los medios adecuado → logro eso.

La dificultad comienza aquí. Pues sólo se pueden referir aquellos movimientos que tienden a satisfacer unos deseos específicos dentro del ámbito de lo posible, por ejemplo:

Tengo sed → recojo agua → bebo

Tales términos no aplican para deseos imposibles de satisfacer.

Insistir en un deseo imposible de satisfacer podría ser el resultado de un estado de enajenación, temporal o total (*De Cive*, 93-94) o la intención de un cretino. Ninguna de estas dos variables es una cualidad del prudente (*Lev.* 519). De ahí que la intención del agente no sea una garantía de que el deseo pueda ser satisfecho; dos impedimentos notables pueden presentarse: la carencia de materia y la insuficiencia de medios.

Es necesario plantear esta dificultad en lo que respecta al deseo que pueden sentir los individuos de vivir en una asociación de auto-interesados, tal como se plantea en la *fase I*. Miremos: hay un tipo de acciones que pueden denominarse naturales porque son motivadas por pulsiones naturales; en tales pulsiones encontramos las que pertenecen a la generalidad de los animales (*Sentir agresión → buscar los medios posibles para la*

defensa → *seguir vivo*) Nuestro autor las cataloga como “derecho natural” bajo la modalidad de “libertad natural.” (*Lev.* 99)

Resulta difícil comprender cómo podría ser posible la transformación radical de las motivaciones naturales que tiene un individuo para actuar de tal manera que su ser supere la unidimensionalidad propia de su naturaleza y quede facultado de manera permanente para una vida social. Hobbes señala que este paso es posible si los individuos acatan los mandatos de la razón (*Lev.* 99). Hobbes da forma de imperativo moral a este mandato, pues lo refiere como la disposición eficiente de la voluntad para cumplir una orden perentoria e ineludiblemente con el fin de alcanzar la paz. Sin embargo, el autor sabe que este requerimiento no se encuentra en ninguna de las motivaciones incondicionadas que tienen los seres humanos. Hobbes no ve la gran dificultad de lo que propone pues tal mandato implicaría una acción imposible de llevarse a cabo. Esto deja ver dos dificultades, ambas de origen humeano: 1. A pesar de que Hobbes plantea la posibilidad de un comportamiento racional en atención a fines, el rango de proyección de las ventajas de la acción es muy corto, los individuos son miopes (T. 419; Hampton 1986, 82). Y 2. (a) no puede haber una transformación sustancial en sus pasiones y (b) la razón, en sí misma, es absolutamente inerte en lo que respecta a los motivos para actuar.

(2-a) En libro II del *Tratado* Hume plantea el problema del *es-debe* el cual pone en sospecha la posibilidad de que pueda exigirse a un individuo una conducta que no esté dentro de su constitución natural. Esto quiere decir, que dada la invariable ontología del individuo planteada por Hobbes no podría haber una transformación sustancial en sus pasiones originales: de tal *individuo* no se podría derivar el mismo individuo con un comportamiento modificado por la idea de lo que *debería ser*. Hume está diciendo que de un *individuo egoísta por naturaleza* no se puede derivar un *individuo cooperador que actúe por deber*. No puede haber una modificación sustancial de esas actitudes planteadas por la necesidad de obrar de cierta manera sólo porque la encuentra, racionalmente deseable. Los mandatos de la razón, tal como Hobbes lo plantea, estarían a este nivel de imposibilidad. La vida en sociedad, que está enmarcada por una actitud cooperativa y en la que los individuos tienen que actuar en función de la palabra

empeñada, puede ser recomendable y buena pero realizarla es imposible porque los individuos no pueden salir del egoísmo. Hume podría acusar a Hobbes de que cuando apela a la razón lo hace con la conciencia de que la razón es perfectamente inerte como motivo para actuar.

Hobbes afirma en el Cap. X (*Leviathan*) que los individuos han de tener el poder suficiente para obtener los medios que los llevarán a la satisfacción plena de sus deseos. El poder ha de ampliarse a la posesión de los recursos:

Tengo sed → cojo el vaso → abro el grifo, etc. → bebo

Tanto el agua que se recoge, como el vaso en el que se recoge dicha agua, por extensión, han de formar parte del individuo. Esto se desprende sin mayor dificultad de su definición de poder: “THE POWER of a Man, (to take it Universally) is his present means, to obtain some future apparent Good.” (*Lev.* 66) Los individuos hobbesianos son posesivos (Macpherson 1962)

Si bien la percepción del poder es única, esta tiene dos sentidos próximos; su distancia sólo es apreciable en atención al objeto al que se aplica. (1) el *poder* es tomado como el dominio que un individuo tiene sobre todos los medios. (2) En otro sentido, es el dominio que un individuo puede tener sobre los otros. Según Hobbes ésta es la mayor demostración de poder de un hombre y, por tanto, indica la mayor satisfacción que pueda alcanzar un individuo *aquí en la tierra*:

The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will; such as is the Power of a Common-wealth: Or depending on the wills of each particular; such as is the Power of a Faction, or of divers factions leagued. Therefore to have servants, is Power; To have friends, is Power: for they are strengths united. (Lev. 66 Cursivas añadidas)

De individuos, con esa propensión motivacional, ha de surgir la vida social pacífica, industriosa y agradable. La razón [cálculo (*Lev.* 29)] sugiere al individuo lo que debe hacer para que, eficientemente, alcance sus objetivos. El principal de objetivo es la preservación de su vida, en esto consiste la Primera Ley de la Naturaleza.

No se sabe cómo pero un individuo entre todos acatando la Segunda Ley de naturaleza (*Lev.* 100) propone a los otros hacer un pacto; les dice: *prometo no tocar las posesiones de nadie siempre y cuando todos hagan lo mismo*. Las ventajas, agrega, son evidentes: *Al asociarnos aseguramos nuestras posesiones, trabajamos menos, disfrutamos más del placer que depara la comodidad, el arte y la ciencia, etc.* (Cfr. *Lev.* 96–97)

La propuesta puede resultar comprensible y atractiva para los otros, quienes tienen las mismas características racionales. Hobbes deduce que los otros individuos se sumarán a la propuesta con relativa facilidad puesto que lo que *I* propone es racionalmente bueno para todos. Justamente de ahí es donde surge el primer pacto, el de sociedad, el cual, dadas las razones y la disposición de esa voluntad que obra conforme a la razón, moralmente (*De Cive*, 96). Aquí debería estar el verdadero fundamento de la sociedad. La iniciativa de *I* y la respuesta satisfactoria de los otros implicaría la obligación de respaldar la palabra empeñada y, por tanto, debería tener una importancia mayor. Por ese motivo cuando *I* plantea la propuesta, con sus palabras está manifestando la intención de actuar de manera conforme a lo que está diciendo: un compromiso moral.

En un segundo momento, Hobbes plantea el pacto de gobierno cuya función es asegurar el cumplimiento colectivo de la promesa inicial. Parece lógico que lo prometido deba ejecutarse y que para eso los pactantes erigen un ente que tiene la obligación primaria de hacer cumplir lo pactado³. El valor de este hecho es mucho mayor porque lo que aquí se ha construido realmente es la sociedad. Con este acto fundante la sociedad empieza a

³ Tercera Ley de Naturaleza:

FROM that law of Nature, by which we are obliged to transferre to another, such Rights, as being retained, hinder the peace of Mankind, there followeth a Third; which is this, *That men performe their Covenants made*: without which, Covenants are in vain, and but Empty words; and the Right of all men to all things remaining, we are still in the condition of Warre. (*Lev*, 110)

existir, no desde el momento anterior. La confianza mutua exigida como garantía del pacto, es reconocida como insuficiente; en el Cap. XIV Hobbes afirma que la fuerza del Estado es la única garantía de cumplimiento de las promesas:

But in a civill estate, where there is a Power set up to constrain those that would otherwise violate their faith, that feare is no more reasonable; and for that cause, he which by the Covenant is to perform first, is obliged so to do. (*Lev.* 105)

Dos preguntas puede plantearse el lector: ¿Por qué Hobbes, tan inmediatamente, acude al pacto de gobierno, si ya todos acordaron no agredirse? ¿Qué es lo que ha pasado para que Hobbes recurra a la coacción estatal como recurso para hacer cumplir los pactos? Hobbes cae en cuenta muy rápidamente que las características naturales de los individuos corresponden a las de seres astutos y depredadores y, que, no podrían ser confiables. El autor hábilmente percibe que ese instante de euforia, en el que estos individuos se comprometieron a autorrestringirse era efímero, una reforma a su naturaleza no les es permitida. Además, las acciones con carácter moral están absolutamente limitadas al fuero interno de los individuos:

Debemos, pues, concluir que la ley de la naturaleza siempre obliga en el foro interno, que es el de la conciencia; pero no siempre en el foro externo, sino solamente cuando puede hacerse sin riesgo. (De Cive, 95 cursivas añadidas)

Dada la inconsecuencia que hay entre estos dos motivos para actuar, propios de cada fase conducente a la vida civilizada se hace necesario tratar de dilucidar quién está en la mesa de negociación. Podemos hacer el ejercicio de imaginar quién podría estar en la mesa de negociación en la que el pacto de sociedad es un propósito ineludible. De esta manera se hace más comprensible el modelo.

Sin exagerar, la mesa en general reúne individuos que tienen que hacer alto despliegue de racionalidad para comprender que aquello que impulsa *I* vale la pena. Dado que naturalmente todos tienen una ‘autoestima’ exagerada, los azares de la vida cotidiana y las confabulaciones necesarias para ejercer el poder sobre las cosas y los otros es difícil

pensar que los que concurren a la mesa se hayan despojado de su característica esencial de depredadores (*De Cive*, 124–5): ¿Tiene la idea de cooperación la fuerza suficiente como para que tales individuos cambien sus inclinaciones naturales? ¿Cómo tomarán los otros I_s la propuesta de I ?

Si consideramos que el paso de una situación propia del (DP) a la vida asociada (DIP) lo rompa un temerario I amable, también tenemos que considerar que bajo esas circunstancias, los otros pueden, legítimamente, pensar: *¡I está debilitado, quiere tomar aliento!* Seguidamente, ellos tratarían de aprovechar la ocasión para sacar el mayor partido a la ‘hipotética’ precaria situación de I . Los que no vean esta posible oportunidad pueden ser vistos como tontos, pues no aprovecharían la debilidad de I . La mera propuesta de I puede ponerlo en desventaja absoluta.

Según Hobbes esto no sucederá porque la mesa estará compuesta solamente por individuos que tienen un alto componente de actitud prudencial (*Lev.* 21). Sin embargo, puedo reafirmar mi tesis considerando que es posible deducir que la mesa esté integrada por una variedad de seres que pueden ser catalogados como racionales por su *capacidad* limitada de obrar intencionalmente. La referencia al tonto está implicando que en tal mesa podría estar, al menos, ese tonto. ¿Quién es quién? Resulta, entonces, que en la mesa sólo puede reinar la incertidumbre en lo que se refiere a las dimensiones de la ganancia que se pueda alcanzar. La mesa difícilmente puede estar compuesta por personas que tienen el mismo sentimiento positivo al momento de negociar y las mismas expectativas sobre la sociedad. Supongamos que el cauto no tiene problemas de ningún tipo ni más aprensiones que las que la prudencia manda, y lanza la proposición porque realmente desea disfrutar de lo que le produce su trabajo. Él, sinceramente, ha percibido que la mejor manera de disfrutar de la vida es actuar cooperativamente. A pesar de que los otros perciban que I es bien intencionado y que sólo lo motiva dicha pasión, Hobbes admite que ellos no necesariamente tienen en mente lo mismo, podemos enunciar al menos tres actitudes:

- a) Percibir oportunidades para mejorar su posición;
- b) Considerar que su situación empeoraría;
- c) Considerar que aún sin que la situación ofrecida pueda llevar a su propio detrimento, mejoraría la posición de otro, lo cual al futuro sí puede ser un problema (*Lev. Cap. VI*). Esto nos hace recordar las objeciones a las leyes generales ofrecidas por Trasímaco y Calicles. Según Platón, el primero objetaría el contrato porque podría ser el recurso con el cual los fuertes aseguran el poder (Platón, *La República* L. II, p. 672). El segundo lo objetará porque ve el contrato como el recurso de los débiles para contener a los fuertes.

Se puede inferir que no es posible considerar la efectividad del pacto por la natural insuficiencia en la capacidad moral del individuo humano, se desprende, tal como parece que Hobbes lo percibió. La precariedad del pacto de sociedad puede apreciarse en el hecho de que Hobbes considera que:

1. Las leyes de naturaleza no tienen efectos reales en la conducta de los individuos:

For the Lawes of Nature (as *Justice, Equity, Modesty, Mercy*, and (in summe) *doing to others, as wee would be done to,*) of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. (*Lev. 154- Cap. XVII, 137*)

2. Los tontos siguen existiendo después del pacto (*Lev. 111*)
3. Hobbes ve necesario que haya un tercero que obligue al cumplimiento de los pactos. No hay la menor razón para considerar que en el primer pacto la desconfianza será eliminada y la deslealtad erradicada.
4. Finalmente, el individuo, sagazmente logra que el contrato social tenga prohibiciones explícitas a su favor impidiéndole hacer cualquier cosa que vaya en contra de su vida y libertad.

¿Quién es realmente el tonto? Y ¿Cómo identificarlo? Este es uno de los problemas más relevantes de los planteados por Hobbes. Resulta importante porque pone en entredicho

algo que parecía claro: la racionalidad humana. Con el ‘tonto’ advierten los límites de la racionalidad con relación a las proyecciones que los individuos hacen para satisfacer sus propios deseos. El ejemplo describe a un individuo que no se comporta de acuerdo con su condición de ser racional. Las leyes de naturaleza en su conjunto le sugieren al individuo sacrificar una parte notable de sus intereses en beneficio de los otros y, asegurar, de esa manera, una parte de los suyos. Pero él actúa de manera contraria:

Es propio de un tonto pensar que los convenios se pueden *abandonar* y, como en una situación propia del DP, le es legítimo pensar que puede quedarse él sólo con la mejor paga:

The Foole hath sayd in his heart, there is no such thing as Justice; and sometimes also with his tongue; seriously alleaging, that every mans conservation, and contentment, being committed to his own care, there could be no reason, why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make, or not make; keep, or not keep Covenants, was not against Reason, when it conduced to ones benefit. He does not therein deny, that there be Covenants; and that they are sometimes broken, sometimes kept; and that such breach of them may be called Injustice, and the observance of them Justice: (*Lev.* 111)

El uso de la expresión “tonto”, al menos en la referencia citada, parece metafórico como en nuestro presente, se refiere a actuar erráticamente, aunque tal como lo usa Hobbes puede llevarlo a conclusiones contradictorias.

En sentido general, “tonto” hace referencia a una persona que, por motivos diversos, actúa con un deficiente uso de la razón: “a silly or stupid person; a person who lacks judgment or sense.” (1651) Tal carencia de sentido común asocia a tal individuo con los niños, los locos, los cuales a su vez están asociados, por incapacidad de comprensión, con los animales: “Over naturall fooles, children, or mad-men there is no Law, no more than over brute beasts” (*Lev.* 208, *De Cive*, 54 nota 4) Tales individuos no pueden vivir dentro del mundo de la normatividad: “nor are they capable of the title of just, or unjust; because they had never power to make any covenant, or to understand the consequences

thereof”. (*Loc. Cit.*) Este defecto lo incapacita para llevar una vida social en unión con otros y ser socialmente útil.

Hobbes usa, al menos, tres significados de tonto:

1. El primero, se refiere a una incapacidad natural que tiene un individuo para usar la razón de manera normal:

A naturall foole that could never learn by heart the order of numerall words, as *one*, *two*, and *three*, may observe every stroak of the Clock, and nod to it, or say one, one, one; but can never know what houre it strikes. (*Lev. 27*)⁴

2. El segundo se refiere a aquellas formas de insensatez ocasionadas por una enajenación circunstancial debida al consumo del alcohol o algunos alimentos:

Pues no puede entenderse cómo la borrachera o la crueldad, es decir, la venganza que no mira hacia el logro de un bien futuro pueden contribuir a la paz o a la preservación de hombre alguno (*De Cive*, 94n).

La consecuencia es el deterioro de las funciones mentales y motrices del cuerpo.

3. El tercero y último significado del concepto de ‘tonto’ refiere a las actitudes que asume un individuo con un autointerés miope: considera que una determinación suya es buena, sin percatarse de su inconveniencia. Hobbes refiere tres casos:

- 3.1. El de quien vive de la vanagloria (*Lev. 228*) la cual es una sobre valoración de sí. Hobbes lo considera, el peor de los defectos humanos por las consecuencias negativas en las relaciones humanas:

Of the Passions that most frequently are the causes of Crime, one, is Vain–glory, or a foolish over–rating of their own worth. (*Lev. 228*)

⁴ En el Cap. VIII de *Leviathan* (p. 53) Hobbes considera la estupidez como una reducción en la capacidad imaginativa del individuo:

On the Contrary a slow Imagination, maketh that Defect, or fault of the mind, which is commonly called DULNESSE, *Stupidity*, and sometimes by other names that signifie slownesse of motion, or difficulty to be moved.

3.2. El segundo caso, el más famoso, se refiere a un individuo que está tentado a alterar el orden institucional a cambio del beneficio propio tangible aunque pequeño, sin percibir que su beneficio es mayor cuando actúa de acuerdo con los principios de justicia.

(1) y (2) causan interdicción para la vida pública porque los individuos están incapacitados para establecer acuerdos civiles. Ellos estarían excluidos definitivamente de la mesa de negociación.

El caso (3.2) el cual podríamos considerar ocasional y no patológico. Esta modalidad de actitud insensata tiene dos variables, aunque sólo una de ellas lo hace evidente y censurable, a los ojos de los otros. La primera es la actitud de una persona que para sus adentros piensa que ‘la justicia no existe’ y que tienen que sacarle el mayor provecho a las oportunidades; Hobbes piensa que se trata de una notable insuficiencia de la razón motivada por el perpetuo sueño asegurar su bienestar; el mayor temor con él podría ser que el individuo sucumbiera a la tentación de quebrantar los mandatos de la justicia, aunque esto no tiene por qué ocurrir necesariamente. Siendo consecuentes con el modelo psicológico del individuo hobbesiano, esta es la actitud de cualquier persona en muchos de los momentos de su vida. Dicha persona pasa desapercibida porque exceptuando que piense en el fraude y acaricie sus posibilidades de éxito, no necesariamente actúa. No puede haber recriminación alguna por parte de los otros hacia él porque nadie puede saber ni comprobar exactamente lo que este individuo tiene en mente. Siguiendo a Kinch Hoekstra (1997) llamaremos *Tonto Discreto* (T_d) al individuo que piensa y actúa de esa manera.

La segunda actitud del tonto es la que reprueba Hobbes. Esta hace alusión a la actitud desafiante del individuo que no se resiste a sus motivaciones internas contra la justicia, ni quiere hacerlo, y, además, abiertamente lo confiesa “con su lengua”. Como bien lo señala Hoekstra, tal actitud trae desconfianza en el orden instituido e impone una dinámica que conspira contra la difícilmente alcanzada estabilidad de la sociedad. Hoekstra lo cataloga como el *Tonto Bulloso* (T_b).

Si bien la imprudencia del T_b permite establecer una simpatía con el T_d hay que considerar que en entre *uno y otro* hay rasgos comunes que los harían desconfiables. Dada la disposición emotiva y racional, el supuesto T_d estaría a la espera de oportunidades menos riesgosas y podría quebrantar sus propósitos públicos en cualquier momento; el T_b también las esperará pero de antemano ha hecho notar a los otros que él no es confiable. Esta es la actitud con la que Hobbes definiría la insensatez propia del tonto ¿Cómo puede, tal individuo, esperar un beneficio mayor si le informa a todo el mundo de las desventajas que tienen de negociar con él? Según Hoekstra éste es el verdadero problema de Hobbes con el tonto, su falta de discreción, más que alguna posibilidad de contradecirse: “A related possibility is that Hobbes is referring to the folly, that identifies especially with lack of discretion”. (*Lev. VIII, I-3*, Hoekstra, 622)

Sin embargo, el asunto no puede concluir con una condena a la torpeza de alguien que por satisfacer un deseo cometió una equivocación. El tipo de tonto que hace malos cálculos está legitimado en la teoría porque un individuo no puede desprenderse de los deseos naturales de poseer: tal deseo “sólo cesa con la muerte” (*Lev. 75*). Esto ya constituye un problema mayor para el proyecto de socialidad fundado en la moralidad pues a juicio de Hobbes el deseo de poder, la capacidad competitiva y el deseo de gloria, siempre perennes, harán que un individuo que *prefiera ser gobernado* podría ser tildado de tonto: For there are very few so foolish, that had not rather governe themselves, than be governed by others: (*Lev. 141*); Igualmente, no sólo se puede calificar de tonto a quien prefiera ser gobernado sino que también podría aplicarse el mismo concepto al humilde y *pusilánime* (*Lev. 43*)⁵.

Estas afirmaciones nos llevan por una especie de avenida circunvalar al estado de naturaleza, pues, a partir de ellas se puede cuestionar la verdadera satisfacción que la socialidad y el orden institucional le puede representar al individuo, y deja ver la adversa disposición mental de éste para con aquella. He aquí la contradicción: uno puede *a)* ser tonto porque no ve las ventajas de mantener una sociedad basada en la justicia y prefiera

⁵ “*Desire* of things that conduce, but a little to our ends; And fear of things that are but of little hindrance”.

no estar gobernado; y, *b*) serlo, igualmente, porque prefiera obrar en justicia y ser gobernado.

Es posible que el uso del concepto “tonto” sea el problemático. Hume aborda un caso similar al del tonto discreto de Hobbes que estimo conveniente explorar. Se trata del *Sensible Knave* o *bribón sensato*, el cual, a mi juicio podría ser más preciso que el de tonto. El caso lo plantea Hume en *Enquiries* (1777). Aunque es un concepto negativo no tiene la carga que tiene la expresión hobbesiana y, es quizás, más apropiado: el *sensible knave*. Que refiere a alguien que *piensa* para sus adentros en sacar mayor beneficio a los negocios mientras sus socios duermen⁶:

[A] sensible knave, in particular incidents, may think that an act of iniquity or infidelity will make a considerable addition to his fortune, without causing any considerable breach in the social union and confederacy. (Hume, 1777)

A pesar de lo tentado que esté, Hume considera que el bribón, finalmente, se autorrestringe porque teme que al futuro las puertas de los negocios le sean cerradas. El bribón descrito por Hume actúa a favor de la vida civilizada porque teme que le pase lo que le pasó al pastorcito mentiroso: *la honestidad es un buen negocio*, concluye Hume. La expresión de Hume parece más apropiada que la de Hobbes porque alude más a alguien que tiene como característica cometer fraude con sigilo, actúa de manera moderada y tiene en cuenta la importancia de las interacciones futuras. Al *Sensible Knave* se ve levemente limitado por la ‘sombra del futuro’ –Robert Axelrod– esto es, por la expectativa negativa que advierte al saber que podría verse excluido de los beneficios del trabajo cooperativo. Esta interacción intencional de individuos egoístas y posesivos dominada por el miedo a encontrarse en mala situación y sin el apoyo de los otros, obliga a que *I* juegue limpio, que piense en su futuro, se describe en el juego del Dilema del Prisionero Iterado.

⁶ Véase “The Tragedy of Commons”, Hardin (1968, 1244)

Considerando la posibilidad de que al futuro I_1 se encuentre con I_2 y éste le cobre la acción tramposa pasada, ambos jugadores deben actuar prudentemente –con un grado notable de honestidad o lealtad– permitiéndose ganar proporcionalmente. En la lógica de la racionalidad económica, al igual que el T_d , el *sensible knave* se autorrestringe por miedo a las represalias.

La inevitabilidad de pensar y obrar como T_d , *Bribón Sensato*, o de actuar torpemente como T_b me lleva a considerar que a la lista de los posibles participantes en dicha mesa de negociación se deba agregar otras actitudes manifiestas de bribón. Por ejemplo, aquel que recibe los beneficios de la vida en sociedad pero que no aporta al sistema cooperativo: el gorrón o *free rider*. Igualmente, Hobbes anuncia, otra modalidad de ‘tontería’: el *prometedor empedernido* que “debe ser condenado por irresponsable”: aquel “individuo que promete muy a menudo y luego da pocas veces” (*De Cive*, 71)

Exceptuando al tonto escandaloso quien será expulsado de la mesa tan pronto hable, y al prometedor empedernido tan pronto se destape a prometer, todos los otros interlocutores han de considerarse válidos para una negociación. Ellos serán rechazados sólo por su indiscreción. En principio la mesa de negociación exigiría discreción y una aparente voluntad de cumplir con lo propuesto. La circunstancia demandaría una aparente y pública conducta de prudencia⁷, caso que sólo confirmaría la condición astuta del ser humano: un interlocutor elocuente puede hacer creer a los otros que él es de una manera diferente a la que en su ‘interior’ realmente es. Exceptuando los dos especímenes citados no hay otra razón para que alguien repruebe a quien esté en la mesa pues nadie sabe quién es quién. Pero todos han de suponer que los demás interlocutores son confiables porque el principio de amabilidad ha de ampararlos y así lo habrán expresado. De otra manera nadie se habría sentado a dicha mesa. Sin embargo, la razón manifiesta por Hobbes para justificar la existencia del Estado resulta clara, coherente y tiene validez argumentativa al plantear la construcción de la vida civilizada: aunque el llamado sea a los hombres prudentes para la conformación de la mesa de negociación propia de una

⁷ “*Eloquence is power; because it is seeming Prudence.*” (*Lev.*, 67)

posición original con vistas construir el contrato social sólido, todos han de presumirse bribones, porque tal actitud, todos lo sabrían, es consustancial a su propia existencia.

Bibliografía

Hardin, Garrett. (1968) "The Tragedy of Commons" en *Science*, v. 162, pp. 1243–1248

Hobbes, Thomas. (1651) *Leviathan*. London: Oxford University Press.

Hoekstra, Kinch. (1997) "Hobbes and the Foole." *Political Theory*, Vol. 25, No. 5. Oct., pp. 620–654.

Hume, David. (1978) *A Treatise of Human Nature*. Editado por L. A. Selby–Bigge. Oxford: Clarendon Press., 1985 (reprinted of edit 1978).

Rawls, John. (1997/1971) *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México.