

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

*Javier Felipe Hernández**

* Abogado de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, magíster en Filosofía de la Universidad del Valle y profesor de cátedra de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Resumen

Uno de los aspectos de Thomas Hobbes que más ha suscitado debates ha sido su clasificación como defensor del iusnaturalismo o del iuspositivismo. Algunos autores ven en la obra del filósofo inglés el germen del iuspositivismo moderno, mientras que otros lo siguen considerando como una de las figuras principales en la edificación de la teoría moderna de los derechos naturales. En el presente trabajo, se hace un estudio del significado y uso que da Hobbes a las nociones de *ius naturale* y *lex naturalis* y se presentan los cambios fundamentales que introduce a dichas categorías con respecto a usos y significados anteriores. Dicho estudio permitirá concluir que la supuesta paradoja en que incurre Hobbes al llegar a una conclusión iuspositivista desde los fundamentos del iusnaturalismo obedece a que introdujo la idea de *ius naturale* como facultad ilimitada y a que da a la razón humana un carácter netamente utilitarista.

Palabras claves

Hobbes, derecho natural, derecho positivo, paradoja.

Abstract

One of the most controversial issues surrounding the study of Thomas Hobbes has been his classification as a proponent of either natural law theory or legal positivism. Some authors find in Hobbes the roots of modern legal positivism, while others think he is one of the main figures in the formation of the modern theory of natural rights. In this article, the author examines the way in which Hobbes understood and used the concepts of *ius naturale* and *lex naturalis*, and shows the fundamental changes he introduced to these concepts' previous uses and meanings. Finally, this paper will show that the alleged paradox in which Hobbes fell by using natural law theory to reach a positive law conclusion responds to the fact that he introduced the idea of *ius naturale* as an unlimited faculty and that he found human reason to be essentially utilitarian.

Keywords

Hobbes, natural law, positive law, paradox.



1. Introducción

Mucho se ha dicho con respecto a la afiliación del pensamiento de Thomas Hobbes a las corrientes principales de la teoría jurídica y, en especial, respecto de su vinculación con el iusnaturalismo o el positivismo jurídico. Un número considerable de autores incluye a este filósofo dentro de los representantes de la escuela del derecho natural moderno junto a Grocio, Pufendorf y Locke, entre otros (Hervada, 2009: 91). No obstante, también hay quienes lo consideran el anticipador del pensamiento positivista moderno y, en ese sentido, el verdadero iniciador del positivismo jurídico o iuspositivismo (Bobbio, 1992: 103). Para empezar a comprender la magnitud del problema, veamos en términos generales qué plantea cada una de estas corrientes filosófico-jurídicas.

Para la corriente iusnaturalista, existe una serie de principios ético-jurídicos universales, ahistóricos e independientes de la voluntad humana. Dichos principios, provenientes de la naturaleza divina o racional (según los distintos autores), pueden ser conocidos por el hombre mediante el uso de la razón y le deben servir de criterio de justicia en la creación de sus leyes. Así, el derecho natural no solamente puede distinguirse del derecho estatuido por los hombres (derecho positivo), sino que es superior a éste, pues, al establecer lo que es universalmente justo y válido, el derecho natural así mismo determina qué norma humana concreta es justa o no y, por tanto, si se le debe obediencia o no.

Para la corriente iuspositivista, por el contrario, el derecho es un fenómeno histórico cuyo contenido depende de las circunstancias concretas de tiempo y lugar donde se desarrolle. Así, los pensadores iuspositivistas niegan la existencia del derecho natural y afirman como único derecho el derecho positivo. De ahí que definan el derecho como el conjunto de mandatos emanados del soberano (Martínez y Fernández, 2005: 63). Para ellos, la validez de las normas, entonces, no está en función de contenidos valorativos que, como la idea de justicia, consideran por fuera del estudio científico, sino en función del cumplimiento de los requisitos formales para su creación. Una norma será válida, según la concepción positivista del derecho, si,

independientemente del contenido que regule, pertenece a un ordenamiento jurídico, esto es, si fue dada por la autoridad competente y siguiendo el procedimiento establecido por otra u otras normas superiores del ordenamiento jurídico. Esta es la concepción del derecho defendida por autores como Hans Kelsen (2009) y Alf Ross (1997).

Si iusnaturalismo y positivismo jurídico son, en principio, dos corrientes con tesis opuestas, ¿cómo es entonces posible que, sobre la concepción política y jurídica de un pensador, como en el caso de Hobbes, pueda existir tal controversia en cuanto a su vinculación con una u otra corriente? ¿Qué hace Hobbes, en su obra, que permite matricularlo dentro de la historia del derecho natural, pero que, al mismo tiempo, sirve como base y fundamento para defender el más puro y absoluto positivismo jurídico?

Debemos tener en cuenta que el principal objetivo de Hobbes con su propuesta es el de solucionar el problema de la guerra entre los hombres. Para esto, defiende la constitución de un Estado sin limitaciones para gobernar y en donde, consecuentemente, dicho Estado se reserve para sí el monopolio del derecho y elimine cualquiera otra fuente jurídica externa; esto es, cualquiera otra norma que no provenga de la voluntad del soberano. De ahí que, en el *Leviatán*, Hobbes (1989: 216) escriba lo siguiente:

En todos los Estados, el legislador es únicamente el soberano, ya sea éste un hombre, como ocurre en una monarquía, o una asamblea de hombres, como es el caso en una democracia, o en una aristocracia. Pues el legislador es el que hace la ley, y es sólo el Estado el que prescribe y ordena la observancia de esas normas a las que llamamos ley. Por tanto, el Estado es el legislador. Por la misma razón, nadie puede derogar una ley ya hecha, excepto el soberano, pues una ley sólo es derogada por otra ley que prohíbe que la anterior se ponga en ejecución.

Hasta este punto, no parece surgir ningún problema, pues pareciera que el modelo propuesto por Hobbes se adecua sin inconvenientes al modelo iuspositivista, donde sólo es ley la orden que proviene de la autoridad legítimamente establecida. La llamada “paradoja” hobbesiana aparece

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

cuando nos percatamos de que Hobbes funda todo su sistema jurídico positivo sobre la base del reconocimiento de la ley natural.

Hobbes comienza el capítulo 14 del *Leviatán* dando las definiciones de derecho natural, libertad y ley natural. La ley natural, dice, “es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios para conservarla, así como omitir todo aquello que, en su opinión, puede contribuir mejor a preservarla” (Hobbes, 1989: 110). Seguidamente, Hobbes enuncia la que considera la primera y fundamental ley natural, y que consiste en que “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra” (Hobbes, 1989: 111). De esta primera ley fundamental deriva la segunda, según la cual “un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (Hobbes, 1989: 111). Esta segunda ley natural, como se aprecia, lo que realmente hace es darle un fundamento racional a la constitución del Estado, esto es, al establecimiento de un poder común que tenga como su misión principal la de garantizar la seguridad de todos sus súbditos.

Si el papel tradicional que ha tenido el derecho natural en su historia es el de constituirse como límite del derecho estatuido por la autoridad, calificando de injusto todo aquel precepto que contradiga la ley natural descubierta por la recta razón, ¿cómo es posible entonces que Hobbes, en el intento de establecer un poder con el mínimo de limitaciones posible, funde toda su teoría jurídico-política sobre la base de la ley natural?

A continuación, se intentará dar una explicación plausible a la aparente “paradoja” que surge en el planteamiento jurídico de Thomas Hobbes y que consiste, fundamentalmente, en que parece haber llegado a una conclusión iuspositivista partiendo de premisas iusnaturalistas. Para esto, se analizará el uso que hace el filósofo inglés de las principales

nociones del iusnaturalismo —*ius naturale* y *lex naturalis*— y se identificarán los cambios que el filósofo introduce a estas ideas con respecto a teorías y usos anteriores. Luego, con base en los hallazgos de la primera parte, se propondrá una solución al problema planteado.

2. *Ius naturale* y *lex naturalis*: significados y usos anteriores al pensamiento de Hobbes

Abordar el estudio de la historia del derecho natural resulta una tarea en extremo compleja, pues corresponde a extensos y profundos debates teóricos. Por eso, para los efectos del presente trabajo, bastará con indicar algunas de las principales significaciones que han tenido las categorías iusnaturalistas en el transcurso de la historia.

Richard Tuck (1979) nos explica cómo, desde la Roma primitiva, un *ius* era algo objetivamente recto y susceptible de descubrimiento¹. Pero ese no era su único sentido, pues, como lo afirma Brian Tierney (2001: 25), *ius* también servía para designar un conjunto de preceptos morales o legales, como el *ius gentium*, y, por lo tanto, fue muchas veces utilizado de manera intercambiable con la palabra *lex* hasta principios de la modernidad. Ambos sentidos de la palabra se pueden apreciar claramente cuando Paulo, el jurista romano, afirma que *ius* significa “lo que siempre es justo o bueno” (*ius naturale*) o “lo que es mejor para todos, o para la mayoría, en determinada sociedad” (*ius civile*) (Tuck, 1979: 8).

Otro aspecto importante fue la fuerte relación que hubo, desde épocas remotas, entre los conceptos de *ius* y *dominium* (señorío o poder sobre personas o cosas). Tuck (1979: 11) cuenta cómo, pese a que en un principio algunos juristas, como Gayo, diferenciaban estas dos nociones, lo cierto es que posteriormente, y durante toda la Edad Media, el *dominium* fue tratado como una especie de *ius*. Precisamente una de las críticas que le hace Brian Tierney a Michel Villey es su insistencia en que los romanos tenían clara la distinción entre *ius* y *dominium*. Afirma Tierney (2001: 17): “[...] the separation between *ius* and *dominium* is crucial for Villey’s argument. But in classical literary Latin

¹ Es la idea de “lo que le es debido a alguien” (*ius suum*).

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

one could certainly refer to *ius* and *dominium* as inhering in the same subject. [...] In legal Latin too, from the fourth century onward, the two concepts were commonly confused in phrases like *iure domini possidere*”.

Los juristas medievales fueron quienes por primera vez, mediante la creación de la ciencia medieval del derecho romano, utilizaron la palabra *ius* con un significado parecido a lo que normalmente entendemos los modernos como derecho subjetivo (Tuck, 1979: 13); esto es, como una facultad o poder legítimo para realizar o exigir de alguien un determinado comportamiento. Esto, claro está, no significó la pérdida del sentido objetivo de *ius* (“lo que es bueno y recto”), que siguió operando conjuntamente con el sentido subjetivo. La teoría que emplearon estos juristas para dilucidar y extender el concepto de *ius* a la idea de “facultad” estaba, para la mayoría de ellos, contenida de forma clara en la famosa frase de Ulpiano: “Justicia es la constante y perpetua voluntad de darle a cada quien su *ius*” (Tuck, 1979: 14)², que fue entendida por los comentaristas medievales como la afirmación del deber que tienen las personas de reconocer y respetar las *exigencias legítimas* de los demás. Para los primeros glosadores, por ejemplo, la verdadera propiedad o *dominium* se definía como la exigencia o demanda de control total sobre algo frente a todas las demás personas (Tuck, 1979: 14). Con esto vemos, también, cómo la noción de *ius* le daba contenido real a la idea de justicia y, por tanto, servía como criterio para calificar como justa o injusta una acción.

El sentido objetivo que tenía la palabra *ius* en el derecho romano clásico se conservó durante mucho tiempo y puede identificarse claramente en la obra de Tomás de Aquino. Para Aquino, *ius* significa “lo justo” o “lo recto” (Tierney, 2002: 391). Y, aunque hay autores que sostienen que Tomás de Aquino usa las palabras *ius* y *lex* para designar ideas distintas, me parece, con Tierney (1997: 25), que en esto el filósofo medieval sigue el uso común de su época, es decir, que a veces utiliza *ius* y *lex* de manera intercambiable y otras veces diferencia un término del otro en sus significados más especializados.

² La frase en latín es esta: “*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”.

El tratamiento que da Tomás de Aquino a los conceptos de *ius* y *lex naturalis* resulta clave para entender el cambio que introdujo Hobbes en estos mismos conceptos. Veamos, entonces, a grandes rasgos, el pensamiento de Aquino en esta materia.

Tomás de Aquino (2001), en su *Tratado de la ley en general*, define ley de forma genérica al decir que es “una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”. Así, distingue tres especies de leyes: la ley eterna (*lex aeterna*), la ley natural (*lex naturalis*) y la ley humana (*lex humana*). La ley eterna es el plan de Dios, quien dirige todas las cosas hacia la persecución de sus fines. La ley natural es la parte de la ley eterna que es cognoscible de forma intuitiva e innata por los hombres. La ley natural, entonces, se refiere a los primeros principios morales, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico.

La forma en que se manifiesta lo bueno en el hombre es a través de sus inclinaciones naturales³, es decir, que todo hacia lo que el hombre tiene una inclinación natural es captado naturalmente por la razón como bueno y, por consiguiente, como algo a realizar en la búsqueda de la perfección. Según Tomás de Aquino (2001), todas las realidades que deban hacerse o evitarse tendrían carácter de ley natural en tanto la razón práctica las juzgue naturalmente como bienes humanos. La ley humana tiene su origen en la ley natural, que es normativamente superior a aquella. Esto significa que la ley humana, para ser ley, debe ser compatible con los preceptos de la ley natural y debe, o bien ser deducida de tal ley, o bien limitarse a completarla, determinando todo aquello que ésta deja indeterminado. Si la ley positiva humana contradice la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

³ Tomás de Aquino distingue tres inclinaciones fundamentales: 1. Aquella por la que se tiende a la conservación de la vida biológica y de sus elementos y que tiene como objeto el bien humano de la vida y la integridad física; 2. la que se ordena a la unión sexual entre el hombre y la mujer, cuyo objeto es el bien de la procreación; y 3. la que inclina al hombre a vivir en sociedad y a buscar la verdad, cuyos objetos son el bien del conocimiento y la socialidad.

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

Si bien en Tomás de Aquino parece no tener cabida la idea de *ius* como derecho subjetivo, esta idea sí aparece de manera mucho más clara en autores como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Hugo Grocio.

Francisco de Vitoria, en el marco de la discusión sobre el origen de la propiedad privada, visualizaba un estado natural donde cada individuo fuera dueño de todo y pudiera usar cualquier cosa como quisiera. Sin embargo, condicionaba el ejercicio de tal libertad a que con ella no se hiciera ningún daño a otras personas. Pensaba que, si bien la propiedad era común por ley natural, la ley natural podía ser preceptiva, consultiva o permisiva, y que en el caso de la propiedad común se trataba de una ley natural permisiva. Así, a los hombres les era lícito, si así lo decidían, reunirse y hacer acuerdos para establecer propiedades individuales, siempre que con esto no dañaran a alguien (Tierney, 2002: 402). Vemos, entonces, cómo la idea de la *permisividad* de la ley natural es la que realmente posibilita el surgimiento de lo que hoy llamamos derecho subjetivo, esto es, la facultad legítima de elegir entre distintos cursos de acción (Tierney, 2002).

Francisco Suárez, por su parte, explicaba que la ley natural permisiva no podía permitir conducta alguna que fuera mala en sí misma, pero podía definir una esfera de derechos naturales (*iure naturae*) en la cual los hombres fueran libres de actuar si así lo escogían. La ley permisiva, dijo, no podía estar totalmente separada de la ley preceptiva y la prohibitiva. De ahí que, mientras la ley natural permisiva permitía el ejercicio de ciertos derechos, la ley natural (*naturale legis*) preceptiva protegía esos derechos contra las violaciones perpetradas por otros (Tierney, 2002: 403).

Hugo Grocio presentó dos leyes que provenían de la voluntad divina y que eran accesibles a la razón humana. Ambas eran leyes permisivas: “Debe permitirse defender la propia vida” y “Debe permitirse adquirir aquellas cosas que son útiles para la vida”. Sin embargo, estas libertades no eran ilimitadas, ya que encontraban su límite en dos leyes preceptivas: “Nadie debe injuriar a su prójimo” y “Nadie debe aprovecharse de las posesiones que otro ha tomado antes” (Tierney, 2002: 403).

3. *Ius naturale* en Hobbes

Podemos empezar trayendo a colación la definición de *ius naturale* que presentó Hobbes. En *Leviatán*, Hobbes (1989: 110) dijo:

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba la más apta para alcanzar ese fin.

Esta libertad sin limitaciones —o, lo que es lo mismo, este derecho a todas las cosas— incluye el derecho de disponer del cuerpo del prójimo si se considera conveniente:

Y como la condición del hombre [...] es una condición de guerra de cada hombre con cada hombre en la que cada uno se gobierna según su propia razón y no hay nada de lo que no pueda hacer uso para ayudarse en la preservación de su vida contra sus enemigos, de ello se sigue que, en una condición así, cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo. (Hobbes, 1989: 111)

Lo primero que debemos anotar es que para Hobbes es claro que *ius naturale* tiene el sentido de derecho subjetivo, esto es, una facultad o poder natural. En esto, entonces, el filósofo no hace otra cosa que adoptar uno de los varios significados que, como vimos, tenía la palabra *ius*, y que encontramos claramente en autores como Vitoria o Grocio. La verdadera innovación que introduce Hobbes en el discurso filosófico y jurídico de su época, y por la que rompe con la tradición, fue haberle dado al *ius naturale* un carácter *ilimitado*. Veíamos en Vitoria y Grocio cómo el derecho tenía límites muy claros, pues su ejercicio estaba condicionado a que “no se hiciera daño a los demás”. En Hobbes, en cambio, el carácter ilimitado del derecho natural hace que éste no sirva ya como criterio de justicia, puesto que toda acción humana, inclusive aquella que atenta contra el cuerpo de otro hombre, permanece lícita (o al menos no puede considerarse injusta) en el estado de naturaleza. Un pasaje del *De cive* es muy dicente en este sentido:

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

La naturaleza ha dado a cada uno derecho a todas las cosas; es decir, que en el mero estado de naturaleza, antes que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno, y poseer y disfrutar todo lo que quisiera o pudiera conseguir. (Hobbes, 2000: 53)

El derecho natural en Hobbes se desliga totalmente de la idea de justicia. Para él la justicia es simplemente el cumplimiento de los convenios, y de ahí que diga que, “donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta” (Hobbes, 1989: 121).

En ese mismo sentido, se lee en el *De cive* lo siguiente:

El quebrantamiento de un contrato, o reclamar lo que ya se ha dado, ya consista dicho quebrantamiento en una acción o en una omisión, se llama injuria. Ahora bien, también se dice que esa acción u omisión es injusta; y esto es así porque una injuria y una acción u omisión injusta significan lo mismo y ambas vienen a ser un quebrantamiento de contrato y de confianza. (Hobbes, 2000: 82)

Tampoco hay en el concepto de *ius naturale* de Hobbes ningún tipo de relación con o asimilación a un derecho de propiedad o *dominium*, como en las teorías anteriores. Para él, la propiedad no existe en el estado de naturaleza, y el control de un hombre sobre una cosa dura tanto como de hecho logre conservarlo: “En una situación así, no hay tampoco propiedad, ni dominio, ni un *mío* distinto de un *tuyo*, sino que todo es del primero que pueda agarrarlo, y durante el tiempo que logre conservarlo” (Hobbes, 1989: 110).

Desligar *ius* de *dominium* tiene una consecuencia muy importante en la construcción teórica de Hobbes: la negación total de la posibilidad de concebir la propiedad como un derecho natural de los hombres. En el andamiaje jurídico hobbesiano, entonces, la propiedad como derecho civil nace con el Estado.

Examinemos ahora la idea de *lex naturalis* en Hobbes y veamos cómo dicha noción le sirve para justificar la constitución de un poder absoluto.

4. *Lex naturalis* en Hobbes

En el capítulo 14 del *Leviatán*, Hobbes (1989: 110) nos dice: “Una ley natural, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios para conservarla”. En el *De cive*, define la ley de la naturaleza como “el dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros” (Hobbes, 2000: 67). Dice, además, que ley (*lex*) no debe ser confundida con derecho (*jus*), pues el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de las dos cosas (Hobbes, 1989: 110).

Como vimos, en la condición natural del hombre, caracterizada por la guerra de todos contra todos, cada hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de su prójimo. Ahora bien, dado que en este estado natural de guerra de todos los hombres no hay seguridad para ninguno, por muy fuerte o sabio que sea, y dado que una ley natural es una regla general de la razón que nos obliga a preservar nuestra vida de la mejor forma, Hobbes dice que la primera y fundamental ley natural es la que obliga a cada hombre a buscar la paz y mantenerla. En otras palabras, según Hobbes, si el fin es la conservación de la vida, la razón nos indica que el medio para obtener este fin debe ser necesariamente el logro de un estado pacífico y el mantenimiento del mismo, pues el estado natural, que es la guerra, es precisamente la condición que imposibilita la seguridad en la vida humana.

El primer y más importante paso lógico para obtener la paz es, entonces, salir del estado natural. Sin embargo, la búsqueda de la paz está condicionada a que se tenga la esperanza de lograrla, pues, de lo contrario, la razón nos manda a que ejerzamos el derecho natural, esto es, a que busquemos y usemos todas las ventajas y ayudas de la guerra. Cómo un hombre busca la paz y cuándo puede tener la esperanza de lograrla son dos preguntas que Hobbes responde al enunciar la segunda ley de la naturaleza: “que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo,

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (Hobbes, 1989: 111). La razón de ser de esta ley es que, mientras los hombres hagan uso de su derecho a todo, la situación de guerra perdurará. No obstante, ningún hombre está obligado a abstenerse del uso de este derecho si los demás no hacen lo mismo, pues esto sería convertirse en presa para los otros, cosa a la que nadie puede estar obligado. Vemos, pues, que Hobbes responde el interrogante de cómo un hombre busca la paz: al abstenerse de usar su derecho a todo y al contentarse con tanta libertad en su trato con otros como la que él mismo les permitiría a los demás. Por otro lado, la respuesta a la pregunta de cuándo puede tener un hombre la esperanza de lograr la paz la da Hobbes diciendo que cuando los demás hombres se hayan privado, al igual que él, de este mismo derecho.

Una vez Hobbes ha enunciado y explicado las dos primeras leyes de la naturaleza, y ha expuesto su teoría de los contratos, utiliza y combina estas ideas para darle cuerpo a su justificación racional del Estado civil. Así, en el capítulo 15 del *Leviatán*, denominado “De otras leyes de naturaleza”, Hobbes demuestra cómo, siguiendo las premisas establecidas en los capítulos anteriores, necesariamente debe concluirse que la única forma de llegar al estado pacífico permanente, indispensable para la seguridad de los hombres, es mediante la constitución del Estado civil.

Lo anterior podemos constatarlo desde su enunciación de la tercera ley de la naturaleza, la cual le da base a su idea de justicia. Dicha ley preceptúa “que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho” (Hobbes, 1989: 121). La razón de ser de esta ley radica en que, sin ella, los convenios “se hacen en vano y sólo son palabras vacías” (Hobbes, 1989: 121), esto es, carecen de una fuerza coercitiva que los respalde y castigue su incumplimiento y, por tanto, permanece el derecho de todos los hombres a todas las cosas y persiste el estado de guerra. Además, esta ley establece el criterio para determinar lo justo y lo injusto porque, como lo explica este filósofo, “donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta” (Hobbes, 1989: 121).

De ahí que defina la injusticia como “el incumplimiento de un convenio” (Hobbes, 1989: 121).

Pero no todos los convenios son válidos. Como ha explicado Hobbes en el capítulo 14, al hablar de los contratos, y como vuelve y expone en el capítulo 15, los convenios de confianza, en donde uno o ninguno de los contratantes cumple en el momento de acordarlo, y que han sido pactados en un estado meramente natural, quedan anulados cuando exista algún temor de incumplimiento por alguno de ellos. Esto se debe a que quien cumple primero no tiene ninguna garantía de que el otro cumplirá posteriormente, toda vez que las palabras con las que se ha pactado, por sí solas, no son lo suficientemente fuertes como para impedir que pasiones como la ambición y la avaricia lleven a que un hombre viole la confianza de otro. Así, “quien cumple primero no hace otra cosa que entregarse en manos de su enemigo, lo cual es contrario a su derecho inalienable de defender su vida y sus medios de subsistencia” (Hobbes, 1989: 116). Por eso, aunque la fuente de la justicia sea la celebración de convenios, no puede hablarse de justicia o injusticia cuando estos convenios son inválidos, esto es, cuando se han pactado en el estado de naturaleza, en el cual el temor al incumplimiento no ha sido eliminado.

Es aquí, entonces, donde la constitución del Estado civil se erige como solución lógicamente necesaria al problema de la conservación y la seguridad de la vida de los hombres. La cadena de argumentos puede resumirse así: los hombres, iguales por naturaleza, tienen en el estado natural la libertad de usar su propio poder a voluntad, para la preservación y defensa de su vida, esto es, tienen derecho a disponer de todo (*ius naturale*), incluso del cuerpo de su prójimo, si lo consideran apto para la consecución de dicho fin. Por ello, en tal condición, existe un estado de guerra de todos contra todos, en donde no puede haber seguridad ni siquiera para el más sabio o el más fuerte. La ley natural, entendida como una regla general de la razón que nos prohíbe todo aquello que atente contra nuestra vida y nos manda a hacer lo más apto para conservarla, nos indica que la única forma posible de eliminar la inseguridad inherente a esta situación de guerra es buscar la paz y mantenerla. Pero, como no puede haber paz mientras los hombres conserven su derecho a todas las cosas, la ley natural nos dice que es

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

necesario que ellos se priven de tal derecho y se contenten con tanta libertad en el trato con los demás como la que ellos les permitirían a los demás. Sin embargo, es indispensable que todos los hombres realicen dicha abstención, pues ningún hombre está obligado a hacerlo si los demás no lo han hecho también, ya que esto sería ponerse como presa ante los otros, lo cual es contrario a su derecho inalienable de autoconservación y niega la esencia misma de la ley natural. Los hombres, entonces, en aras de conseguir la paz, deben establecer un convenio mediante el cual todos transfieran su derecho a todo a un hombre o a una asamblea de hombres. Pero, cuando no existe un poder común que atemorice y obligue coercitivamente a los hombres a cumplir, un convenio se invalida ante la primera sospecha de incumplimiento, pues quien cumple primero no tiene garantías de que el otro cumplirá después, lo cual significa ponerse en manos de los enemigos. Así, pues, la única forma de garantizar la validez del convenio necesario para alcanzar la paz es crear un poder que, por medio de la fuerza, obligue a los hombres por igual al cumplimiento de dicho pacto y que los atemorice de recibir un castigo que sea mayor que el bien que derivarían del incumplimiento. Un poder semejante sólo puede lograrse mediante la construcción del Estado.

Como se aprecia, la existencia del Estado, en la teoría de Hobbes, es un mandato de la ley natural. Como muy acertadamente anota Bobbio (1992: 108), “la primera ley de la naturaleza es la que prescribe la constitución del Estado. Lo que quiere decir que el Estado es el medio más eficaz para conseguir la paz (y por tanto para alcanzar el valor supremo de la conservación de la vida)”.

Una característica muy importante de las leyes de la naturaleza es que obligan en conciencia, esto es, nos ligan a un deseo de que se cumplan, pero en la práctica sólo obligan cuando existe la seguridad de que los demás también las van a cumplir. Las leyes naturales, dice Hobbes, son dictados de la razón, es decir, son sólo conclusiones o teoremas que conducen a la conservación de uno mismo, y por lo tanto, aunque suelen llamarse comúnmente leyes, este nombre es utilizado impropriamente, pues sólo es ley la palabra de quien, por derecho, gobierna sobre los demás. No obstante, aclara Hobbes (1989: 133) que, “[...] si consideramos esos mismos teoremas como algo que nos ha sido dado en

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

Miremos qué quiere decir Hobbes cuando afirma que las leyes de la naturaleza vienen dadas por Dios. En el capítulo 31 del *Leviatán*, denominado “Del reino de Dios por naturaleza”, Hobbes nos dice que, quiéranlo o no los hombres, ellos siempre están sujetos al poder divino. Sin embargo, dice que no es apropiado incluir como parte del reino de Dios a las bestias, a las plantas y a los seres inanimados, pues, aunque el poder de Dios también se extiende sobre ellos, sólo puede decirse que reina quien gobierna a los súbditos mediante la palabra y por la promesa de recompensar a quienes lo obedecen y la amenaza de castigar a quienes no lo hacen. De ahí que no sean súbditos ni los cuerpos inanimados ni las criaturas irracionales, pues no entienden los preceptos de Dios. En consecuencia, agrega Hobbes, tampoco son súbditos los ateos, ni los que no creen que Dios vigile las acciones humanas, pues no reconocen ninguna palabra como palabra de Dios y, por tanto, no tienen miedo de sus amenazas ni esperanzas en sus recompensas. Quienes así piensan, dice, deben ser considerados enemigos de Dios. Sólo son súbditos, por tanto, quienes reconocen el poder de Dios.

Dado que gobernar mediante palabras requiere que éstas se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no pueden tener el rango de leyes, Hobbes nos dice que Dios declara sus leyes de tres maneras: por los dictados de la razón natural, por revelación y por la voz de algún hombre a quien Dios acredita mediante la realización de milagros. De ahí que Hobbes diga que la palabra de Dios es triple: racional, sensible y profética. Y aclara que a cada una le corresponde una modalidad de oír: recta razón, sentido sobrenatural y fe.

Partiendo de la diferencia entre la palabra divina racional y la profética, Hobbes atribuye a Dios un doble reino: el natural y el profético. En el reino natural, Dios gobierna a todos aquellos que reconocen su providencia en los dictados de la recta razón. El reino profético fue aquel en el que Dios gobernó a un pueblo particular, al pueblo judío, a quien escogió como súbdito suyo.

Ahora bien, ¿de dónde se deriva el derecho de Dios a la soberanía? Este derecho se deriva, según el filósofo, no del hecho de que Dios creó a los hombres ni de que exige de ellos obediencia y gratitud por los beneficios recibidos, sino de su poder irresistible. Así, Hobbes dice que, ya que ha mostrado cómo el derecho soberano surge de un pacto, para explicar cómo ese mismo derecho surge de la naturaleza sólo debe mostrar en qué caso tal derecho no puede ser nunca desposeído. Lo que Hobbes argumenta es lo siguiente: dado que en el Estado de naturaleza los hombres tienen derecho a todo, inclusive a reinar sobre los demás, pero ningún hombre puede obtener este derecho por la fuerza, es necesario que hagan un pacto para establecer un poder común que pueda gobernarlos y defenderlos a todos. Sin embargo, dice, si hubiera existido desde un principio un hombre con un poder irresistible, no hay razón para que no hubiese usado ese poder para defender a los demás y defenderse a sí mismo. De ahí que afirme que, a quienes poseen un poder irresistible, va naturalmente anejo un poder sobre todos los hombres, en virtud de la excelencia de ese poder. Así, entonces, es sobre el fundamento de dicho poder que el reinado sobre los hombres y el derecho a actuar sobre ellos a su antojo pertenece de modo natural a Dios todopoderoso; no en cuanto es creador y generoso, sino en cuanto es omnipotente.

Resulta interesante, también, mirar la forma en la que Hobbes trata los castigos naturales de Dios. Comienza el filósofo su explicación diciéndonos que no hay acción humana en esta vida que no sea el comienzo de una tan larga cadena de consecuencias, y que no existe providencia humana lo suficientemente elevada como para permitir que el hombre vea el final. En esta cadena de consecuencias, dice, se eslabonan tanto los acontecimientos placenteros como los desagradables, de tal forma que quien haga algo buscando su propio placer tiene forzosamente que padecer todos los sufrimientos anejos a él. Y estos sufrimientos, agrega Hobbes, son los castigos naturales de esas acciones, que son más el comienzo de un daño que el comienzo de un bien. De ahí que sea naturalmente castigada la intemperancia con enfermedades, la precipitación con el fracaso, la injusticia con la violencia de los enemigos, el gobierno negligente de los príncipes con la rebelión y la rebelión con la matanza. Concluye la idea diciendo que, dado que los castigos son una consecuencia de infringir las leyes, los

castigos naturales deberán ser una consecuencia natural de infringir las leyes de la naturaleza.

Luego de haber esclarecido el significado de *lex naturalis* en la obra de Hobbes, y su función en la constitución del Estado civil, es necesario preguntarnos acerca de la relación entre la ley natural y el poder del soberano.

En el Estado civil, el único titular del poder de dictar normas jurídicas es el soberano. Sus mandatos se denominan leyes civiles, y a éstas se someten todos los ciudadanos. El soberano, en cambio, no está obligado a la observancia de tales leyes, puesto que, como tiene el poder absoluto de hacerlas y deshacerlas, puede librarse de su cumplimiento cuando le plazca mediante la derogación de las normas que le molesten y la promulgación de otras nuevas (Hobbes, 1989: 216).

Como vemos, el soberano no se ve limitado por ningún tipo de libertad o derecho de los súbditos, y tampoco por las leyes civiles. ¿Está, entonces, limitado por las leyes de la naturaleza? Hobbes (1989: 176) responde a esta cuestión en el capítulo 21, denominado “De la libertad de los súbditos”, donde afirma:

[...] ya se ha mostrado que nada de lo que el representante soberano pueda hacer a un súbdito, por las razones que sean, puede ser llamado injusticia o injuria. Pues cada súbdito es autor de todo aquello que el soberano hace. De tal modo que no le falta el derecho de hacer nada, excepto en la medida en que es súbdito de Dios, lo cual le obliga a observar las leyes de naturaleza.

El soberano, entonces, a pesar de no estar sujeto a las leyes civiles, y de no tener limitación alguna frente a la libertad de los súbditos, sí está obligado a observar las leyes naturales. Pero ¿en qué consiste esta sujeción del poder soberano a las leyes naturales? Hobbes nos aclara, unas pocas líneas más adelante, que la violación de una ley natural por parte del soberano no constituye una injuria contra sus súbditos, sino contra Dios. Así, por ejemplo, si el soberano da muerte a un súbdito inocente, dicha acción es contraria a la equidad y viola, por tanto, la ley natural. Sin embargo, como la injuria cometida en tal situación no es contra el súbdito, sino contra Dios, no puede nadie decir con razón que

el soberano no tenía el derecho de hacerlo, o que debe ser castigado por ello.

Distinta es la situación de los súbditos. Para estos, como también para el soberano, las leyes naturales obligan *in foro interno* o en conciencia, esto es, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero si las leyes naturales se convierten en leyes civiles, entonces obligan en la práctica a los súbditos, mas no al soberano, pues, como se vio, las leyes civiles tampoco son obligatorias para él.

Resulta interesante en este punto estudiar el apartado en el que Hobbes trata lo que él mismo denomina “los casos en que los súbditos son absueltos de su obediencia al soberano” (Hobbes, 1989: 181). Hobbes comienza su exposición diciéndonos que la obligación de los súbditos para con el soberano se entiende que durará lo que dure el poder del soberano para protegerlos, y no más. Esto se debe a que el derecho que por naturaleza tienen los hombres de protegerse a sí mismos cuando nadie más puede protegerlos es un derecho al que no puede renunciarse mediante convenio alguno. Así, pues, como la finalidad de la obediencia es la protección, cuando un hombre la ve, ya sea en su propia espada o en la de otro, sitúa allí su obediencia y su empeño de mantenerla.

Una lectura rápida de la idea anterior podría dar la impresión de que el súbdito tiene una justificación para desobedecer al soberano cuando éste no lo protege. Así, podría pensarse que, una vez se reconoce la falta de protección por parte del soberano, el súbdito tiene un derecho a la desobediencia y el soberano debe respetarlo. Esto claramente no es lo que nos quiere significar Hobbes. Cuando el filósofo habla aquí de los casos en que los súbditos son *absueltos* de su obediencia, no está aludiendo a una *absolución* de derecho, sino que simplemente está describiendo una posibilidad que, de hecho, se puede dar. Casi que está describiendo lo que naturalmente pasará cuando el poder del soberano sea ineficaz para desarrollar la finalidad para la cual fue erigido, de la misma forma en que describe la rebelión como el castigo natural para el gobierno negligente de un príncipe. Debe recordarse aquí que el soberano, en virtud del pacto, está autorizado por los súbditos a hacer cualquier cosa, por lo que ninguna acción que cometa contra ellos puede considerarse injusta o injuriosa.

En síntesis, puede concluirse que el poder soberano, según lo concibe Hobbes, no se encuentra condicionado a ninguna exigencia o reivindicación por parte de los súbditos. Es un poder tan grande como quepa imaginar, pues no se ve restringido por ningún tipo de libertad o derecho, ni está sujeto al cumplimiento de las leyes civiles que el mismo poder soberano promulga, así como tampoco está limitado por los preceptos de la ley natural, al menos en el sentido de que la violación de dicha ley pueda servir como justificación de la desobediencia civil o de algún tipo de restricción en sus acciones. Se puede, eso sí, pensar que tiene una limitación de hecho que viene dada por el cumplimiento de la finalidad para la cual fue instituido, de manera que, si los súbditos no ven en él una fuente de protección y seguridad, la consecuencia natural que se seguirá será la desobediencia y, luego, posiblemente, la muerte del Estado.

Según lo planteado, la pregunta que forzosamente debemos hacernos es la siguiente: ¿cuáles son los cambios que introduce Hobbes en el concepto de *lex naturalis*, que le permiten llegar a un resultado totalmente contrario al que llegaron los iusnaturalistas clásicos, esto es, que le permiten afirmar la necesidad de que el poder del soberano sea absoluto?

Lo primero que se debe reconocer es que la definición que hace Hobbes de la ley natural no difiere formalmente de las definiciones de sus predecesores (Bobbio, 1992: 105). Para Hobbes, al igual que para Tomás de Aquino, por ejemplo, la ley natural es un dictamen de la recta razón. El cambio sustancial material, como lo anota Bobbio (1992: 105), es el del concepto de razón:

Para Hobbes la razón es una operación de cálculo con la que derivamos consecuencias a partir de los nombres convenidos para expresar y registrar nuestros pensamientos. No tiene valor sustancial, sino sólo formal; no nos revela esencias, sino que nos hace capaces de recabar a partir de ciertos principios ciertas consecuencias; no es la facultad con la que aprehendemos la verdad evidente de los primeros principios, sino la facultad de razonar

Lo anterior lo constatamos en las palabras del propio Hobbes (2000: 67):

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

En el estado natural de los hombres, no entiendo por recta razón, como muchos hacen, una facultad infalible, sino el acto de razonar, esto es, el peculiar y verdadero razonamiento de todo hombre acerca de aquellas acciones suyas que pueden redundar en daño o en beneficio de sus prójimos

A partir de este cambio en el significado de la razón, se origina una diferencia fundamental entre la concepción que tuvo Hobbes de la ley y la que tuvieron sus predecesores. Según la concepción tradicional, la recta razón prescribe lo que es bueno o malo en sí. Para Hobbes, en cambio, la recta razón indica lo que es malo o bueno para determinado fin. Así, el problema fundamental para el entendimiento de la ley natural radica en su finalidad. Y es aquí donde Hobbes verdaderamente se aparta de las concepciones tradicionales. Para Hobbes, el fin supremo del hombre es la paz. Para los demás iusnaturalistas, el fin supremo es el bien. De ahí que, mientras para Tomás de Aquino, por ejemplo, la ley natural prescribe lo que es bueno y prohíbe lo que es malo, puesto que se puede hablar de algo bueno o malo en sí, para Hobbes la ley natural indica lo conveniente o inconveniente para la consecución de la paz, que representa la máxima utilidad (Bobbio, 1992: 106).

Examinemos ahora los cambios que introdujo Hobbes frente a la teoría tradicional en lo que respecta a la obligatoriedad de las leyes de la naturaleza por provenir éstas de Dios.

El lugar que se le da a Dios frente a las leyes de la naturaleza en la obra hobbesiana también es, formalmente, el mismo que en la teoría tradicional. Para Hobbes, las leyes de la naturaleza nos han sido dadas en la palabra de Dios, quien nos las pone de manifiesto a través de los dictados de la razón. Este planteamiento es similar al que presenta Tomás de Aquino, quien nos dice que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna (el plan de Dios) en la criatura racional. A pesar de esto, lo que dice Hobbes acerca de Dios es muy distinto a la concepción de Dios que se revela en el cristianismo y, por ello, no sorprende que muchos de sus contemporáneos lo hayan acusado de ateo.

Goldsmith (1988: 116) nos ofrece una explicación muy plausible de la singular concepción que Hobbes tiene acerca Dios. Para Goldsmith,

sería un error concluir que Hobbes, partiendo de una concepción de Dios como primera causa, ha llegado a la misma concepción de Dios del cristianismo, es decir, la concepción de un Dios de amor y misericordia que ordena recompensas y castigos después de esta vida para los que creen en él y que, en consecuencia, se esfuerza por hacer cumplir sus mandatos. Goldsmith sugiere que, en Hobbes, aquello de lo que los seres racionales toman conciencia cuando admiten su debilidad frente al poder de Dios no es de que haya un Dios cristiano que ha provisto lo necesario para un reconocimiento final, sino de que hay un Dios que es una primera causa, eterna y omnipotente. Este Dios es la causa primera de un mundo en el que hay vínculos necesarios entre causas y efectos que los hombres no pueden destruir. Por ello, dice, los bienes y males que llegan a los hombres no son consecuencias accidentales, sino necesarias.

Tal como lo dice Goldsmith, si el argumento esbozado anteriormente es correcto, difícilmente puede decirse que las leyes de la naturaleza son más obligatorias como mandatos divinos de lo que son como preceptos racionales. Su fuerza directiva se mantiene: son medios para un fin deseado.

5. La “paradoja” de Hobbes

Creo que no existe ninguna contradicción en el planteamiento hobbesiano de un poder absoluto basado en el reconocimiento de leyes naturales. Existiría si entendiéramos las ideas de *ius naturale* y *lex naturalis* de la manera en que se concebían en las teorías anteriores a Hobbes. Pero él, al cambiar sustancialmente el significado de estas ideas, construyó su teoría con base en esas modificaciones y mantuvo de esa forma el rigor lógico y la coherencia que descuellan en toda su obra.

En cuanto a la idea de *ius naturale*, el filósofo inglés descartó el sentido objetivo que había tenido esta expresión y recuperó el sentido subjetivo. Sin embargo, introdujo una modificación determinante: *ius naturale* dejó de ser la facultad legítima que otorga la ley natural, que es por tanto una facultad limitada, y se convirtió en una facultad o poder ilimitado para hacer todo aquello que contribuya a la mejor preservación de mi vida. Además, Hobbes desvinculó la idea de *dominium* de la de

El “iusnaturalismo” de Thomas Hobbes

ius naturale, lo cual no sólo negó la posibilidad de pensar en derechos naturales de propiedad, sino que excluyó al *dominium* como posible criterio de justicia.

La explicación de la paradoja hobbesiana, sin embargo, encuentra su centro en el concepto de *lex naturalis*. Hobbes definió la ley natural, al igual que Tomás de Aquino, como un dictado de la recta razón. Sin embargo, “razón” para Hobbes significó algo muy distinto de lo que significaba para Aquino. Para el filósofo inglés, la razón era una operación maximizadora de intereses, mientras que para el pensador medieval se trataba de una facultad con la que aprehendemos lo que es bueno en sí, de manera objetiva.

El cambio en el significado de la razón es, entonces, lo que permitió a Hobbes llegar a una conclusión iuspositivista partiendo de premisas iusnaturalistas. Como vimos, Hobbes llevó la argumentación hasta tal punto que demostró que la recta razón, expresada en las leyes de la naturaleza, nos señala la erección de un Estado con poder absoluto como la única vía posible de alcanzar y mantener la paz entre los hombres. En otras palabras, la ley natural en la edificación teórica de Hobbes tiene como única pero capital función la de darle un fundamento racional al Estado ilimitado. Usando el lenguaje de la teoría jurídica moderna, puede decirse que la ley natural en el sistema jurídico hobbesiano dota de validez formal a las leyes civiles, y en general al poder del soberano, pero desaparece —o, mejor, es inexistente— como fuente de contenido de las mismas.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de. *Suma de Teología*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos (2001).
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica (1992).
- Goldsmith, Maurice. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica (1988).
- Hervada, Javier. *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*. Navarra: EUNSA (2009).

- Hobbes, Thomas. *De cive*. Madrid: Alianza (2000).
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Alianza (1989).
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba (2009).
- Martínez, Luis y Jesús A. Fernández. *Curso de teoría del derecho*. Barcelona: Editorial Ariel (2005).
- Ross, Alf. *El concepto de validez y otros ensayos*. México: Distribuciones Fontamara (1997).
- Tierney, Brian. "Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches." *The Review of Politics* 64.3 (2002).
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Cambridge: Wm. Erdmans (2001).
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press (1979).