

Derecho, moral y racionalidad: el caso Hobbes*

Juan Ormeño Karzulovic

Eran un solo hombre, no treinta. Como la única nave que los albergaba –hecha con toda clase de materiales, roble, hierro, pino, brea, cáñamo, pero unidos en un casco compacto que sigue su rumbo equilibrado y dirigido por la larga quilla central-, todas las individualidades de la tripulación –el valor de uno, el miedo de otro, la culpa, la culpabilidad misma-, todas las diferencias se fundían en una unidad y se encaminaban hacia ese blanco fatal que Ahab, su único señor, su quilla, les presentaba.

Herman Melville, *Moby Dick*

I. Tres modos de concebir la relación entre derecho y moral

Que el derecho y la moral tengan alguna relación no parece haber sido controvertido por nadie, aunque ciertamente resulta mucho más controvertido tratar de determinar específicamente en qué consiste esa relación y cuál es su importancia, si es que la tiene. Mientras la doctrina del “derecho natural” ha sostenido que la estructura del derecho positivo debe reflejar la estructura del bien moral –independientemente establecido- para ser legítimo, los autodenominados “positivistas” han sostenido que la relación entre moral y derecho es contingente y que el derecho positivo no necesita recurrir a ningún argumento moral para determinarse. Aunque esta es una manera de poner la controversia, no es claro que sea la única. Para tratar de ilustrar el carácter del problema sin tener que hacer, de momento, fatigosas referencias, representémonos a la moral y al derecho de acuerdo a la función que ambos parecen cumplir, cuando son considerados “exteriormente”. Desde este punto de vista, ambos pueden ser representados como sistemas de reglas que establecen obligaciones mutuas entre los miembros de una comunidad dada. Si se concede esto, entonces podemos obtener dos casos básicos:

- a) moral y derecho constituyen dos partes continuas de un mismo sistema de reglas, que se diferencian porque funcionan a distintos niveles y por las distintas formas de sanción a la conducta desviada. Así, por ejemplo, tanto la moral como el derecho prohíben el robo. Si bien la moral puede involucrar algún tipo de sanción social informal, lo característico de ella es la sanción “interior” –en este caso en forma de culpa-, que se extiende tanto al quebrantamiento efectivo de la regla como a la mera intención de infringirla. El derecho, en cambio, castiga el acto “exteriormente”, a través de una sanción social establecida, mientras que castiga la intención de cometer el acto sólo en la medida en que ésta se expresa en actos preparatorios para la comisión del delito.
- b) moral y derecho constituyen dos sistemas distintos y potencialmente antitéticos, porque difieren esencialmente en qué es lo que debemos a los demás. Así, por ejemplo, ambos sistemas podrían prohibir el robo, pero considerar como tal a

* Una versión anterior de este trabajo tuvo observaciones críticas de Diego Pardo, Lucas MacClure, Marcos Andrade, M. E. Orellana, Ernesto Rizzo y Cristóbal Astorga. En particular, los comentarios de este último me han mostrado la necesidad de reelaborar y aclarar puntos de mi interpretación de Hobbes que, en la versión anterior, eran erróneos u oscuros. Hago constar mi reconocimiento hacia él aquí porque me sería imposible hacerlo en cada uno de los lugares pertinentes.

hechos distintos: mientras el derecho sanciona la interferencia de terceros en la propiedad legalmente adquirida de alguien, la moral podría promover, digamos, que todos deben tener un mínimo de subsistencia, aún si para lograrlo haya que despojar a los propietarios.

El resultado *b* es, seguramente, el menos deseable, simplemente porque una comunidad dada en la que sus miembros experimentan de modo sistemático que “no se les hace justicia” y, por tanto, está alienada del sistema Derecho, es potencialmente inestable. Sin embargo, *b* ha sido históricamente frecuente; por ejemplo, en los casos en los que la comunidad exige de sus miembros un tipo de conducta que varios de ellos consideran que viola sus conciencias –el juramento a la diosa Roma y al emperador, exigido a judíos y cristianos- o, también, cuando el derecho consagra como legítimas actividades que los agentes consideran contrarias a un sentido “natural” de justicia –las revueltas contra el alza en el precio del pan y contra el cercamiento de tierras en la Inglaterra del s. XVIII tuvieron ese carácter. Esto también puede ocurrirle a la moral positiva –esto es, convencional-, cuando lo que se proclama como obligación, en público, es desdeñado y desobedecido en privado, logrando en cambio el Derecho aquiescencia sólo por temor a la sanción.

El resultado *a*, en cambio, puede ofrecer otro tipo de problemas. El primero es el que denominaré “problema de la sobredeterminación”. Si moral y derecho cumplen la misma función (a distintos niveles y con distintas formas de sanción), entonces el papel de la moral en el aseguramiento del cumplimiento de las reglas debe ser considerablemente menor que en el caso *b* y estar, en principio, subordinado al rol del derecho (es decir, en caso de conflicto entre las exigencias de la moral y las exigencias del derecho, estas últimas tienen prioridad; o bien, el derecho simplemente no toma en cuenta las exigencias de la moral). Sin embargo, para que esta consecuencia no degenera en el resultado *b*, el derecho de esta comunidad debería *expresar*, masivamente, las convicciones morales de sus miembros.

Ahora bien, una concepción *expresivista* del derecho abre un segundo tipo de problemas: ¿debe el derecho expresar las convicciones morales actuales de los miembros de la comunidad o debe expresar las convicciones morales razonables de los mismos –es decir, las que sería razonable que los miembros de la comunidad tuviesen? Este “dilema”, creo, no tiene ninguna solución definitiva en los parámetros en los que lo he situado. Pues, según *a*, el propio derecho constituye la “vara” según la cual medir la razonabilidad de las convicciones morales de los miembros de la comunidad –o, al menos, de la variabilidad aceptable de esas convicciones.¹

El resultado *a* parece llevarnos a una especie de relación “dialéctica” entre derecho y moral, que reproduce, en cierto modo, el inacabable flujo de etiquetas entre los muchos positivismo jurídicos posibles (es decir, nos conduce a la oscilación entre la posición que niega toda relación necesaria entre moral y derecho, hasta la posición que admite alguna relación entre ambos). Quizás podríamos abordar el asunto desde otro lado:

- c) moral y derecho tienen funciones distintas, pues mientras el derecho es el sistema que asegura expectativas normativas entre agentes libres, la moral tiene que ver, más bien, con la configuración de la agencia individual (o, de modo más clásico, con el cultivo de sí). Y si bien los conflictos entre ambos sistemas no están excluidos, ambos pueden ser perfectamente complementarios.

¹ Esto equivale a decir que el Derecho constituye el “rango abierto, pero acotado” de respuestas socialmente aceptables. Cfr. Orellana Benado, este volumen.

La hipótesis *c* se hace cargo del carácter eminentemente formal del derecho, que concibe a los miembros de la comunidad como individuos que tienen intereses cualesquiera, que desean ver protegidos. En esta hipótesis, al derecho no deben interesarle cuáles sean esos intereses, siempre y cuando su satisfacción sea compatible con igual satisfacción para los demás agentes. La moral, en cambio, tiene que ver con el cultivo de los intereses característicos de mi propia agencia (es decir, con el tipo de persona que quiero ser y el tipo de vida que quiero llevar). En esta conexión, derecho y moral pueden ser complementarios, pues el cultivo moral de sí sólo es posible en sociedades en las que el peso de la estabilidad normativa no descansa –ni sólo ni principalmente– en la conciencia de los individuos y porque el derecho es más estable allí donde el agente es moralmente responsable.

Sin embargo, por capaces que estos modelos abstractos sean de representar las relaciones posibles entre derecho y moral, puede que no le hagan justicia al modo en el que efectivamente tal relación ha sido pensada en la tradición filosófica. Con todo, éste no es un defecto exclusivo de estos modelos. Las actuales controversias entre teóricos del derecho natural y los autodenominados positivistas nos muestran esa misma tradición en una perspectiva que tampoco parece hacer justicia al modo en el que en ella se pensó la relación entre derecho y moral. Esto es particularmente visible en el caso de Hobbes –supuestamente, el “protopositivista” por excelencia–, pero puede ser también cierto de otros. Siguiendo un camino trazado por David Dyzenhaus en un importante artículo², en este trabajo me propongo explorar el modo en el que Hobbes trata la relación entre derecho y moral, en particular teniendo a la vista la relación establecida por él entre ley civil (aquella cuya validez deriva de la autoridad del Soberano) y las “leyes de naturaleza” (aquellas cuya validez deriva de consideraciones prácticas orientadas a la mantención de la propia vida, de las que no podemos presumir exento a ningún ser humano si es que es racional). De acuerdo con Hobbes, la principal diferencia entre ambas es su ámbito de validez: las últimas obligan sólo en conciencia, en tanto las primeras regulan las acciones a través de la amenaza del castigo para los infractores. Si agregamos a lo anterior que el propio Hobbes llama a la exposición de las “leyes de naturaleza” la “verdadera filosofía moral”, no me parece abusivo establecer la analogía entre ley civil y ley natural, por un lado, y derecho y moral, por el otro. La tesis que quiero defender aquí es que la ley civil hobbesiana (el derecho) está estructurada internamente por la racionalidad que expresan las leyes de naturaleza (la moral), aún cuando estas últimas no determinen independientemente de la ley civil el modo en el que el bien moral supremo (la conservación de la vida y, por ende, la mantención de la paz) deba ser especificado en cada comunidad jurídica dada. Tanto en el caso de la ley natural como en el de la ley civil se trata de lo que podríamos llamar una “racionalidad imparcial”, opuesta al cálculo de costos efectuado por los individuos en el estado de naturaleza y opuesta al razonamiento del “insensato” (el *free rider*) en el estado civil³.

² Dyzenhaus (2001). Según Dyzenhaus, la lectura tradicional que se hace de Hobbes lo toma como “fundador” del positivismo jurídico. Sin embargo, Dyzenhaus pretende mostrar que para Hobbes el orden legal sostenido por el soberano se encuentra constreñido por las “leyes de la naturaleza”, en particular, aquellas que determinan las reglas para la adjudicación de conflictos. No haber visto esto, según Dyzenhaus, es el fallo fundamental de la lectura tradicional. Dada la restricción del derecho por la ley natural, la teoría de Hobbes revela poseer contornos “antipositivistas” que tendrían el potencial de hacer cambiar los términos del debate entre teóricos del derecho natural y positivistas jurídicos. En general, tiendo a estar de acuerdo con su enfoque, a pesar de que la calificación de Hobbes como “antipositivista” me parece anacrónica.

³ Las obras de Hobbes utilizadas en este trabajo se citan de la siguiente forma:

II. La racionalidad de la moral y la racionalidad del derecho en Hobbes

En la tradición de la reflexión político-jurídica y moral de los tiempos modernos la fractura entre los imperativos políticos de la vida en común y los imperativos ético-morales de la misma se hace evidente. Maquiavelo es de los primeros en mostrar la cesura entre la comprensión tradicional de la moral política (vgr. que la política debe procurar el bien común) y una nueva comprensión de la política, al interior de la cual no hay espacio para esa moral, cuando sostiene que quien debe procurar la mantención del orden (el príncipe) no puede, sin riesgo fatal para ese mismo orden y para su lugar en él, seguir los dictados de la moral tradicional (pues procura su ruina tratando de ser bueno, entre medio de tantos que no lo son)⁴. Si con esta actitud “realista” frente al poder Maquiavelo estaba, simplemente, develando los “*arcana imperii*” –los secretos del poder revelados sólo a quienes lo ejercen, como lo interpreta Rousseau en el *Contrato social*⁵-, en cuyo caso el discurso tradicional no pasa de ser la mascarada retórica del abuso institucionalizado; o si por el contrario, estaba tratando de discernir y dar forma discursiva a un tipo de racionalidad –la de las instituciones públicas-, que no puede medirse por el rasero de la razón de los individuos sometidos por el poder, es algo que no puedo discutir aquí. Sin embargo, algo de esto último está, en mi opinión, contenido en la afirmación de Hobbes, según la cual el Soberano es el único juez acerca de cuáles sean los mejores medios para la conservación del orden jurídico y político, condición necesaria y suficiente de la seguridad y protección de los individuos que le están sometidos⁶. Con ello, las razones que el titular del poder estatal tiene para actuar de un modo determinado, según Hobbes, no están sometidas a los

- *Tratado sobre el ciudadano* (en delante *De cive*), según el número de capítulo (números romanos) y número de artículo (p.e. n. 25), para facilitar el cotejo con el original latino, la traducción inglesa u otra edición en español.

- *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, según el número de capítulo y número de página de la versión en español. La versión original en inglés está disponible en la página de libros digitalizados de la biblioteca de la University of Adelaide, Australia (<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h681/>).

Las ediciones usadas de las obras clásicas se indican en la bibliografía.

⁴ “...hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad”. Maquiavelo, *Príncipe*, cap. 15, p. 83. También Hobbes utiliza expresiones parecidas, pero no aplicadas al príncipe, sino a cualquiera: “Porque el que es hombre modesto, tratable y cumple con todo lo que promete en un tiempo y lugar en que nadie hace lo mismo, sólo logrará convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción, lo cual es contrario al fundamento de todas las leyes de naturaleza, las cuales tienden a la preservación de la naturaleza.” *Leviatán*, Cap. 15, p. 132

⁵ “En feignant de donner des leçons aux Rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains” *Du contrat social*, libro III, cap. VI, p. 111.

⁶ “Y como la finalidad de esta institución del estado es la paz y la defensa de todos, quienquiera que tenga derecho a procurar ese fin, lo tendrá también de procurar los medios. Pertenece al derecho de cualquier hombre o asamblea que tenga la soberanía el juzgar cuáles han de ser los medios de alcanzar la paz y de procurar la defensa, así como el tomar las medidas necesarias para que esa paz y esa defensa no sean perturbadas, y el hacer todo lo que crea pertinente para garantizar la paz y la seguridad, tanto en lo referente a medidas preventivas que eviten la discordia entre los súbditos y la hostilidad que pueda venir del exterior, como para recuperar esa paz y esa seguridad cuando se hayan perdido.” *Leviatán*, Cap. 18, p. 149.

misimos cánones de razonabilidad a los cuáles deben ceñirse las razones de cada uno de sus súbditos.

Precisamente esta diferencia entre los criterios para juzgar las decisiones del Estado y los criterios para juzgar las de los súbditos es lo que suele invocarse a la hora de interpretar a Hobbes como un teórico de la mal afamada “razón de Estado” –aquél tipo de consideración relevante para la toma de decisiones públicas que está, en principio, sustraída del juicio de quienes están sometidos al poder del Estado-, que se presta para justificar cualquier arbitrariedad⁷. Semejante interpretación de la teoría política de Hobbes no me parece del todo falsa, pues él mismo predica contra aquellos que creen ser más sabios que los demás y, envanecidos, ponen en peligro la paz pública. Con todo, es el propio Hobbes quien también sostiene que los fundamentos sobre los que se basan las obligaciones tanto civiles como políticas de cada uno pueden ser conocidos por cualquiera, toda vez que cualquier agente es capaz, a ratos, de juzgar su propio caso imparcialmente⁸. Esto sugiere que, para Hobbes, los cánones de razonabilidad del Estado y los de los súbditos son, en principio, los mismos; es decir, una misma racionalidad imparcial. Este último término no es, por cierto, de Hobbes, y su sola introducción contradice la interpretación tradicional. Pero es posible justificar su uso para interpretar a Hobbes si nos fijamos en su análisis de la racionalidad prudencial.

En el caso de Hobbes, la diferencia entre las razones de los individuos y las del Estado se remite al análisis de la racionalidad prudencial puramente individual. Según Hobbes, un individuo actúa voluntariamente cuando por medio de su acción pretende obtener un fin que él mismo considera que es bueno para él⁹. Esta es una determinación clásica y al mismo tiempo mínima de la racionalidad práctica, en la que gran parte de la tradición anterior habría concordado. Sin embargo, desde el punto de vista de Hobbes la noción de “bien” que es determinante para la racionalidad práctica de cada agente es irremediamente subjetiva, parcial y arbitraria (en lo que la tradición no habría podido concordar, pues distinguía claramente entre aquello que a un agente particular en ciertas circunstancias le *parecía* bueno y aquello que *es* bueno en sí mismo para cada agente y para cualquier agente). Por lo pronto, de acuerdo con Hobbes, el agente individual considera “bueno” cualquier objeto o evento hacia cuya consecución o realización se incline y de los que crea más o menos razonablemente –más, si se basa en su experiencia anterior, menos, si se trata de algo nuevo y desconocido- que le dará placer (sea porque lo da efectivamente, porque lo promete o porque es un medio útil para conseguirlo). No quiero sugerir con esto que para Hobbes el placer o el dolor constituyan criterios suficientes para guiar la acción. Según él, en rigor, la sensación de placer no es sino el correlato mental conciente del

⁷ Nótese que las decisiones públicas tomadas por expertos o por un consejo de sabios –es decir, quienes cuentan con un saber, una “expertise” o con informaciones que no son accesibles al ciudadano común- tiene un “parecido de familia” con la razón de Estado que es innegable.

⁸ “...es verdad que la esperanza, el miedo, la ira, la ambición, la avaricia y demás perturbaciones del espíritu impiden que se puedan conocer las leyes naturales mientras estas pasiones prevalecen. Pero todos, alguna vez, se encuentran con el ánimo tranquilo. Y en esos momentos nada es más fácil de conocer, incluso para el rudo y sin letras, que la ley natural; mediante esta sola regla: que cuando dude de sí lo que va a hacer a otro está de acuerdo con el derecho natural o no, se ponga en su lugar. En ese mismo instante aquellas perturbaciones que le instigaban a hacerlo, como si se hubieran pasado al otro platillo de la balanza, le disuadirán de lo mismo. Y esta regla no sólo es fácil sino que ya desde antiguo se viene celebrando con estas palabras: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”. *De cive*, cap. III, n. 27. Véase también en el mismo sentido *Leviatán*, cap. 15, p. 131 s.

⁹ “...y, en todo hombre, la realización de actos voluntarios tiene por objeto la consecución de un bien para sí mismo”, *Leviatán*, Cap. 14, pp. 112 s.

apetito o *deseo*: un micro-movimiento en el cuerpo y la imaginación del agente, que se dirige hacia aquello que lo causa –esto es, el objeto o estado de cosas que ‘gatilla’ el deseo; mientras el *desagrado* es el correlato del micro-movimiento que se aparta de su causa (la *aversión*). Placer y displacer son, por tanto, nada más que las sensaciones de lo bueno y lo malo, respectivamente, que acompañan a todo apetito y a toda aversión¹⁰. De modo que sería incorrecto decir que, según Hobbes, los agentes desean esto o aquello simplemente *porque* esperen placer de ello (o, correlativamente, que sientan aversión por esto o por aquello simplemente *porque* temen que les cause dolor, malestar o daño). Lo que ocurre, más bien, es que los agentes sienten placer *porque* imaginan que aquello que desean es agradable, lo que no es necesariamente el caso o no en la medida imaginada, del mismo modo en que temen aquello por lo que sienten aversión *porque* imaginan que eso les causará molestia o daño. El placer (o el dolor) no constituyen por sí mismos, en consecuencia, criterios capaces de guiar la deliberación de los agentes ni de determinar su deseo¹¹.

Ahora bien, que los objetos o eventos deseados por el agente sean efectivamente agradables depende, en cada caso, de las condiciones variables en las que el sujeto se encuentre en cada momento; por lo que no es razonable esperar que las mismas cosas o el mismo tipo de cosas sean siempre consideradas buenas por el agente. Esta circunstancia hace imposible que distintos individuos concuerden de modo estable en considerar buenas las mismas cosas, el mismo tipo de cosas o el mismo estado de cosas¹². De modo que la idea de que algo es “bueno” se refiere sólo a aquello que el individuo desea en cada caso, en tanto el concepto abstracto de una vida que es ella misma buena –una vida feliz- queda reducida a la idea de tener siempre satisfechos todos los deseos que el agente contingentemente tenga ahora o los que crea que puede llegar a tener en el futuro –de los que él no sabrá nada con seguridad por anticipado. Ni la noción de “bien” ni la de “felicidad” pueden, por tanto, proveer alguna guía determinada para la deliberación¹³. Dado que las acciones son medios para alcanzar algún cierto fin (en el caso de Hobbes, la satisfacción de algún deseo), las consideraciones prácticas del agente se limitan a determinar qué tipo de acción será la más apropiada para alcanzar el fin deseado. Pero debido a que los fines del agente son múltiples y no es posible establecerlos de antemano, el agente actúa racionalmente cuando procura tener a su disposición constante todos los medios que él crea necesarios para satisfacer sus deseos actuales y sus deseos futuros. Contrariando a la tradición de la filosofía moral, Hobbes determina la *pleonexía* como el carácter distintivo de la racionalidad prudencial individual. En su prosa inimitable: “De manera que doy como primera inclinación natural

¹⁰ Cfr. *Leviatán*, Cap. 6, pp. 49 – 52.

¹¹ Ernesto Rizzo me hizo notar la necesidad de no intelectualizar la teoría hobbesiana de la acción.

¹² “Bueno y malo son términos que sirven para significar nuestros apetitos y aversiones, los cuales varían según los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas de los hombres. Y los diversos hombres difieren entre sí, no sólo en sus juicios sobre las sensaciones de lo que es agradable o desagradable al gusto, al olfato, al oído, al tacto y a la vista, sino que difieren también en lo que, en las acciones de la vida común, se conforma o no se conforma con la razón. Incluso un mismo individuo, en épocas diferentes, difiere de sí mismo; y unas veces ensalza, es decir, llama bueno, lo que otras veces desprecia y llama malo. De ahí el que surjan disputas, controversias y, en último término, la guerra.” *Leviatán*, cap. 15, p. 133.

¹³ “Porque estas palabras de bueno, malo y desdeñable siempre son utilizadas en relación a la persona que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas. Tampoco hay una norma común de lo bueno y lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana” *Leviatán*, cap. 6, p. 81.

de toda la humanidad un perpetuo e insaciable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”¹⁴.

Dadas ciertas circunstancias razonables (vgr. la existencia de muchos individuos que compiten por recursos escasos, con distintas opiniones acerca de qué sea lo bueno, ninguno de los cuáles se considera menos que los demás) la actitud prudente de cada uno de los agentes conduce a la controversia y, eventualmente, a la guerra. En el escenario ficticio de la guerra de todos contra todos, la única regla –o el único límite *intrínseco*– en la que el agente individual puede apoyarse para orientar su acción es hacer todo lo que esté en su mano para procurar su propia conservación. Pero el modo de hacer esto depende, en cada caso, del juicio, las creencias y deseos del propio agente, de modo que esa regla, en lugar de constreñir su acción, le abre, en cambio, todas las posibilidades. En semejantes circunstancias, cualquier consideración que rebase las razones prudenciales de cada agente es forzosamente incierta.

Esta caracterización de la racionalidad prudencial individual, dominada por los apetitos y el miedo, no es sin embargo la última palabra de Hobbes. Los individuos son capaces de llegar a conclusiones (o teoremas) razonables respecto de las reglas que hacen posible la vida en común (las “leyes de la naturaleza”), que incluyen un sentido de lo que es justo e injusto, bueno o malo –precisamente el ámbito propio de la reflexión moral–, que van mucho más allá del cálculo prudencial individual, aun cuando se deriven, también, de lo que es necesario hacer u omitir para procurar la conservación constante de la propia vida¹⁵. Estas “leyes naturales”, en la exposición que Hobbes hace de ellas en el *Leviatán*, son de tres tipos: a) las que establecen las condiciones sólo bajo las cuales la justicia (y la injusticia) son posibles (leyes 1 – 3); b) las que establecen las actitudes o rasgos de carácter que deben tener los miembros de una sociedad justa para que ésta pueda ser estable en el tiempo (las virtudes, leyes 4 - 11); y c) las que establecen las condiciones formales para la resolución justa de los conflictos (leyes 12 – 19)¹⁶. Desde el punto de vista de Hobbes, el agente prudencialmente racional situado fuera de la “sociedad civil”, que juzga las acciones propias y de los demás de acuerdo a su propio mejor juicio, es capaz –si razona rectamente– de llegar a la conclusión de que la paz es la mejor condición para la propia conservación, y que ésta, a su vez, sólo puede ser obtenida de modo duradero si existen obligaciones mutuas entre los individuos en competencia: esto es, que una limitación igualitaria y recíproca de las libertades de las que cada uno goza es el medio más seguro para alcanzar el fin que todo individuo racional necesariamente tiene. Hobbes considera que para que esta limitación igualitaria y recíproca pueda tener lugar, es necesario, primero, que todos los agentes en competencia renuncien de común acuerdo a su derecho natural a todo y lo transfieran a un tercero, y segundo, que los convenios sean respetados. El respeto a la fe empeñada, sin el cual no puede haber paz, es el origen de la justicia. Este modo de razonar contrasta notablemente con el modo en que los agentes se comportan, si son racionales, en el estado de guerra, pues en éste cada individuo trata de maximizar su propio bienestar y seguridad, si es necesario, a costa de los de los demás. Pero allí donde se han establecido

¹⁴ *Leviatán*, cap. 11, p. 87.

¹⁵ “...los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la observación y defensa de uno mismo” *Leviatán*, Cap. 15, p. 133.

¹⁶ En el *De cive* el recuento de las leyes, que son sustancialmente las mismas en contenido, es ligeramente distinto. Allí distingue Hobbes entre una ley fundamental de la naturaleza (vgr. buscar la paz cuando sea posible, de lo contrario, prepararse para la guerra) de las demás leyes naturales, a las que Hobbes llama “leyes especiales”. Cfr. *De cive*, caps. II y III, pp. 22 – 42.

convenios mutuos que son condición de la paz, el razonamiento prudencial puramente privado deja, a ojos de Hobbes, de ser prudente; pues el intento de maximizar el propio bienestar a costa de los demás en tales condiciones –en el lenguaje de Hobbes, la supeditación del cumplimiento de los convenios al propio juicio acerca de si es beneficioso hacerlo en este caso- priva al agente de la ayuda que podría esperar de los demás y lo pone en situación de guerra con ellos, haciendo, de este modo, menos probable la propia conservación. Las “leyes de naturaleza” que establecen las condiciones para la existencia de la justicia expresan, así, un tipo de racionalidad prudencial “imparcial” o pública, que considera al agente y a su bienestar y seguridad como un caso entre otros muchos casos similares. Lo mismo puede decirse de las leyes de naturaleza referidas a las virtudes de los individuos en una sociedad “pacificada”: la gratitud, la sociabilidad, la misericordia, el reemplazo de la venganza por el castigo y la justificación de éste sólo atendiendo al bien futuro, la prohibición de manifestar odio y desprecio a los demás, la consideración de todos los demás como iguales en dignidad a mí mismo, la modestia en los fines; todas estas virtudes son recomendables porque sus contrarios estimulan la belicosidad entre los individuos, para cada uno de los cuales la paz y las condiciones que la hacen posible siguen siendo el mejor escenario para maximizar la propia seguridad y bienestar. La equidad, a la que se refiere la ley número 11, es una virtud especial, pues es la actitud que deben poseer no (sólo) los simples ciudadanos, sino aquellos que deben dirimir conflictos entre ellos (los jueces, árbitros y quienes detentan el poder soberano en la comunidad); en efecto, adjudicaciones que no sean equitativas estimulan la desconfianza en las instituciones necesarias para la convivencia pacífica. Por último, las condiciones formales mínimas para la resolución de conflictos (vgr. el uso igual de los bienes comunes, los modos apropiados para la adjudicación de la propiedad, la existencia de mediadores y árbitros que gocen de un estatuto especial y cuyas decisiones sean acatadas, la prohibición de ser, al mismo tiempo, juez y parte y la admisibilidad del testimonio de terceros imparciales) están todas orientadas a evitar que semejantes controversias minen la paz social y degeneren en guerra¹⁷.

Estas reglas naturales, según Hobbes, obligan siempre y en todas partes en el fuero interno (es decir, en la conciencia), pero no siempre en el fuero externo, sino únicamente cuando pueden cumplirse con seguridad¹⁸. Este último requisito hace de la existencia de una autoridad e instituciones públicas condición esencial para que la observancia de tales reglas pueda traducirse en acciones¹⁹. Pero no la hace por ello condición de la validez de estas leyes²⁰ (sobre esto volveré más adelante, en III).

¹⁷ En el catálogo de las leyes de naturaleza del *De cive* se incluye, además, la condena de las conductas que impiden el uso de la razón (cap. III, n. 25).

¹⁸ *De cive*, cap. III, n. 27; *Leviatán*, cap. 15, p. 132.

¹⁹ “...se entiende que las leyes naturales no proporcionan la seguridad de su observancia por el solo hecho de que se las conozca; y en consecuencia, mientras no se tenga la garantía de los demás de que no van a incumplirlas, todos retienen el derecho originario de defenderse por los medios y con las fuerzas que tuvieren, esto es, el derecho a todo o derecho de guerra; y basta para cumplir la ley natural con tener el ánimo dispuesto para hacer la paz siempre que se pueda” *De cive*, cap. V, n. 1. “Por eso, por ser necesario el ejercicio de la ley natural para conservar la paz, y por ser necesaria la seguridad para el ejercicio de la ley natural, conviene considerar qué es lo que puede proporcionar tal seguridad.” Id., n. 3. “...el consenso de muchos...no proporciona a los consentientes o socios la seguridad que buscamos de ejercitar entre ellos las leyes naturales mencionadas, sino que se requiere algo más: que los que se han puesto de acuerdo para buscar la paz y la ayuda mutua por el bien común, se vean imposibilitados por el miedo para discutir nuevamente cuando más adelante algún bien privado entre en colisión con el bien común”, Id., n. 4. “...el acuerdo o la sociedad que se

El derecho de cada uno a hacer lo que esté en su mano para, según su propio juicio, proteger su vida y sus miembros es el común origen de la ley natural y del Estado. Ambos establecen las condiciones necesarias y suficientes para obtener las condiciones más favorables para la propia conservación: la primera, a través de la disposición a buscar la paz allí donde ella sea posible; el segundo, a través de la amenaza del castigo a todos quienes a través de sus acciones pongan en peligro la paz. Ambos son conclusiones de un cierto tipo de razonamiento orientado a la propia preservación, que van más allá del cálculo privado de utilidad, en el que la razón de los individuos se ve “alterada” por afecciones como la esperanza o el miedo. En ese sentido, obrar según la ley natural y entrar en un estado civil implican renunciar al juicio estrictamente privado respecto de cuáles sean los mejores medios para preservarse. Logran, así, el fin u objetivo de las acciones de todos a través de razones o consideraciones imparciales, que se aplican a todos a pesar de no coincidir necesariamente con el juicio privado de cada uno.

Evidencia adicional, que respalda la aplicación de la idea de racionalidad imparcial a las consideraciones que Hobbes hace en torno a las leyes de naturaleza y a la ley civil, parece estar sugerida por el uso que hace de la expresión “recta razón”. Al inicio del capítulo segundo del *De cive*, Hobbes rechaza las interpretaciones de la “ley natural” que la hacen equivalente al “parecer de las naciones más sabias y eruditas” o al “consenso de todo el género humano” con tres argumentos: a) el juicio sobre la erudición y sabiduría de las naciones, que servirían como patrón de medida de lo que es conforme o contrario a la ley natural, puede ser materia de controversia, toda vez que no existe un solo juez imparcial en este asunto cuya autoridad sea universalmente reconocida; b) el consenso del género humano incluye a todos los hombres que tienen uso de razón, de modo que sólo los niños y los locos podrían pecar contra la ley natural, cuestión que vaciaría a dicha expresión de todo sentido; c) por último, si llamamos “consenso” a aquello que los hombres hacen de hecho más frecuentemente, entonces su opinión acerca de lo que es conforme o contrario a la ley natural suele contradecir, como cuestión de hecho, lo que hacen y parece ser, más bien, el resultado de las afecciones del ánimo antes que de la razón. Inmediatamente después, Hobbes agrega que “al conceder que se hace con derecho lo que no va contra la recta razón, debemos reconocer que lo que repugna a esa recta razón se hace contra derecho (esto es, contradice alguna verdad obtenida de principios verdaderos mediante un raciocinio correcto)”, esto es, según Hobbes, contra alguna ley. El concepto mismo de ley, dice Hobbes, es una “cierta recta razón”. De lo que concluye que la ley natural es “un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera, de la vida y de los miembros”²¹. Ahora bien, en el estado natural de los hombres, la “recta razón” es “el raciocinio propio de cada uno y verdadero en lo que se refiere a las

consigue sin un poder común que gobierne a cada uno por miedo al castigo, no es suficiente para conseguir la seguridad necesaria para el ejercicio de la justicia natural” id., n. 5.

²⁰ “Las leyes naturales son inmutables y eternas: lo que prohíben nunca puede ser lícito ni lo que mandan ilícito. Pues nunca serán lícitas la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos (o injuria), la inhumanidad, la contumelia, ni serán ilícitas las virtudes contrarias, en cuanto se consideran como disposiciones del ánimo, esto es en cuanto respectan al fuero interno y a la conciencia, único ámbito en el que obligan y son leyes”. *De cive*, Cap. III, n. 29. En el mismo sentido en *Leviatán*: “Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, la acepción de personas y todo lo demás, nunca pueden legitimarse. Pues jamás podrá ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya” cap. 15, p. 132.

²¹ *De cive*, cap. III, n. 1.

propias acciones”. “Propio” porque en tal condición lo que a cada uno le parece razonable es la medida de la razonabilidad de los demás; y es “verdadero” si se sigue “de principios verdaderos y rectamente contruidos”. Las conclusiones o teoremas a los que puede llegar quien razona rectamente, considerando las trabas que el predominio del juicio privado, la igualdad y la competencia imponen a la conservación de la propia vida cuando no hay un poder civil que los someta a todos por igual, constituyen las “leyes de naturaleza”.

Esta caracterización de la “recta razón” sugiere que el raciocinio propio y verdadero es aquél que conduce a consideraciones que cada agente concibe como igualmente válidas tanto para sí mismo como para todos los demás –esto es, como válidas para cualquiera empeñado en conservar duraderamente la propia vida. En algún sentido, esto podría aplicarse a toda consideración puramente privada. En una competencia universal por bienes escasos, cada uno de los agentes, si es racional, querrá hacerse con los bienes que más desea o con una cantidad de ellos suficiente para tener una posición lo más ventajosa posible. En este caso, sin embargo, lo que cada uno de los agentes cree que es mejor para sí es incompatible con lo que cada uno de los otros cree que es mejor para sí mismo, cuestión que exacerba la competencia y termina por hacer menos posible la satisfacción de ese deseo para cada uno. Una consideración “verdadera”, para utilizar el giro de Hobbes, en cambio, sería aquella cuya aplicación a todos fuese, al mismo tiempo y en la misma medida, compatible con la persecución individual de lo que cada uno considera mejor para sí. Semejante “raciocinio” consideraría, pues, a cada uno, incluido el propio agente que razona al respecto, como un caso entre otros muchos²².

Por otra parte, en el *Leviatán*, luego de haber expuesto que la razón consiste en un “calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos”, Hobbes nos ofrece otra caracterización de la “recta razón”, que me permito citar *in extenso*:

La razón misma es siempre una recta razón, lo mismo que la aritmética es un arte cierto e infalible; pero no es la razón de un hombre, ni la razón de muchos, lo que hace esa certeza. Y un razonamiento no es correcto simplemente porque muchísimos hombres lo hayan aprobado unánimemente. Por lo tanto, igual que cuando hay una controversia en un asunto los participantes deben apelar de común acuerdo, y a fin de descubrir cuál es la recta razón, a la razón de un árbitro o juez a cuya sentencia habrán de someterse ambas partes si no quieren que la controversia se resuelva a golpes o quede sin resolverse por falta de una recta razón naturalmente constituida, así también debe ser en cualquier tipo de debate.²³

Lo más peculiar de este pasaje, si se lo compara con el anterior, es el cambio de énfasis: no hay una “recta razón” naturalmente constituida, o al menos no la hay para resolver materias sometidas a controversia; y el concepto de recta razón no parece tener ninguna conexión con el establecimiento o deducción de las leyes de naturaleza (el pasaje se encuentra en el capítulo 5 del *Leviatán*, es decir, 9 capítulos antes del dedicado a las dos primeras leyes naturales). Además, en el pasaje se hace evidente que la recta razón –allí donde ésta no es “natural”– sólo puede ser descubierta cuando las partes en conflicto se someten a la razón de un juez con autoridad. Con todo, Hobbes parece querer seguir afirmando que el concepto de “recta razón” tiene sentido: la comparación de la “razón misma” con la matemática “cierta e infalible”, no excluye que los matemáticos a veces yerren, hagan inferencias falsas, resultado de las cuales surja entre ellos la controversia, pero supone la posible

²² Para el uso de “raciocinio verdadero”, véase la nota al pie de Hobbes al n. 1 del capítulo III del *De cive*.

²³ *Leviatán*, cap. 5, p. 43. Traducción ligeramente modificada.

apelación de los matemáticos al tipo de demostración característico de su disciplina. Dicho en otras palabras, la existencia de yerros y controversias no hace imposible el uso correcto de la razón. La contraposición de la certeza e infalibilidad de la matemática (y de la “razón misma”) con los juicios privados de los agentes, y la contraposición de la corrección de los razonamientos con el mero consenso entre ellos, son el reflejo especular del rechazo hobbesiano de la apelación a las costumbres de las naciones sabias y eruditas y al consenso entre los hombres para determinar si una acción es conforme o no a la ley natural. Tales contraposiciones evidencian, además, la continuidad con la anterior caracterización de la recta razón: el raciocinio es correcto cuando parte de principios verdaderos y rectamente contruidos. Por último, la apelación a una autoridad pública para descubrir la recta razón cuando hay controversia, es consistente con la idea de Hobbes de que los “dictados de la razón” (esto es, las leyes de la naturaleza) obligan sólo en conciencia. Y es igualmente consistente con la idea de una “razón imparcial”.

III. Preeminencia de la ley civil y autonomía de la ley natural

La ley natural (la moral) establece qué es lo que todos y cada uno le debemos a los demás y las virtudes y arreglos que permiten la preservación del propio bienestar. El Estado (el derecho) establece las condiciones sólo bajo las cuales es posible el ejercicio actual de la “justicia natural”²⁴. Mirado desde esta perspectiva, parece bastante difícil catalogar a Hobbes como un “protopositivista” o como un teórico deseoso de defender la “razón de Estado” sin más. El Estado, la autoridad pública, se presenta, pues, como la condición sólo bajo la cual es posible el imperio de una racionalidad imparcial, que es el común origen tanto de la validez de la ley natural (de la moral) como de la autoridad del derecho. Sin embargo, la determinación tajante en este punto puede ser prematura.

Según Hobbes, la ley civil no tiene un contenido distinto de la ley natural; puede decirse que ambas ordenan lo mismo. Pero dado que esta última sólo obliga en conciencia, el contenido de los mandatos de la ley natural es indeterminado e implícito mientras no exista una autoridad pública que lo determine. La ley natural manda respetar los pactos y abstenerse de lo ajeno, prohíbe el asesinato y las uniones carnales indebidas; ordena abstenerse de la mentira y de la impiedad. Pero, arguye Hobbes, donde no existe autoridad pública no se han hecho, aún, pactos, ni se ha determinado qué es tuyo y qué mío; por ser una condición de guerra, la prohibición de matar está subordinada a la siguiente condición: a menos que sea necesario para defender tu vida; allí donde no hay un estándar público de juicio, no puede haber distinción entre mentir o decir la verdad; y mientras no existan leyes que determinen quiénes, cómo y dónde adorarán a dios, tampoco hay impiedad. Si un Estado surge de un pacto de obediencia, y dado que la ley natural ordena respetar los pactos en general, entonces la ley natural ordena observar todas las leyes civiles. Pero el contenido de la ley civil no está previamente acotado por la ley natural, toda vez que es la primera la que tiene que establecer qué es tuyo y mío, para que tenga sentido abstenerse de lo ajeno. De esto se sigue “que ninguna ley civil [...] puede ir contra la ley natural. Porque aunque la

²⁴

Cfr. nota 18 supra.

ley natural prohíba el hurto, el adulterio, etc., sin embargo, si la ley civil ordena ocupar algo, entonces eso no es hurto, ni adulterio, etc.”²⁵.

Según esto, la autoridad pública no se limita, simplemente, a proveer la seguridad necesaria para poder ejercitar la justicia natural al “positivizar” la ley natural y al castigar su quebrantamiento, sino también determina y especifica el propio contenido de la ley natural. Mirado así, la impresión de que el Estado obtiene algún grado de justificación adicional por el hecho de hacer posible el imperio de lo que todos los seres humanos consideran justo y bueno –esto es, una justificación basada en razones no sólo del Estado, sino razones cuya “autoridad” todos los agentes podrían reconocer si son racionales-; esa impresión, digo, queda en una posición extremadamente débil. Podría sostenerse que la ley natural establece marcos amplios, sólo al interior de los cuáles sería razonable para cualquiera y cada uno de los seres humanos someterse al poder estatal. Pero al ser estos marcos demasiado amplios, cualquier restricción que la ley natural pudiese ejercer sobre la legislación del Estado queda minimizada. El tipo de argumentación llevada a cabo por Hobbes a este respecto tiene que ver con su sentido del realismo en política y con su pretensión de establecer una teoría universal acerca del poder de la autoridad pública *überhaupt*. En efecto, si la ley natural ejerciera restricciones determinadas al alcance o a la legitimidad del poder estatal, haciendo de este modo que sólo algunos Estados reales (o ninguno) fuesen compatibles con ella, entonces la ley natural constituiría un estándar independiente de la autoridad del Estado, según el cuál este último podría ser juzgado (y criticado), sea por parte de los propios súbditos, sea por parte de otros Estados. Una autoridad pública limitada de este modo no estaría en condiciones, según Hobbes, de evitar el tipo de disputas características del “estado de naturaleza”. Por otro lado, al ser el poder público el encargado de especificar, siempre y en cada caso, el contenido de la ley natural, entonces cualquier poder público y cualquier legislación civil serían compatibles con ella.

Sin embargo, lejos de sostener sólo esto, que constituye el corazón de la interpretación tradicional que hace de Hobbes un antecedente del positivismo jurídico, su teoría deja todavía espacio para una cierta autonomía de la ley natural respecto de la ley civil:

Las leyes naturales son inmutables y eternas: lo que prohíben nunca puede ser lícito ni lo que mandan ilícito. Pues nunca serán lícitas la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos (o injuria), la inhumanidad, la contumelia, ni serán ilícitas las virtudes contrarias, en cuanto se consideran disposiciones del ánimo, esto es, en cuanto respectan al fuero interno y a la conciencia, único ámbito en el que obligan y son leyes. Pero las circunstancias y la ley civil pueden diversificar las acciones de tal modo que lo que en un tiempo es justo, en otro no lo sea; y lo que en un tiempo es conforme a razón, en otro sea contrario. La razón, sin embargo, es siempre la misma y no cambia su fin, que es la paz y la defensa, así como tampoco los medios, a saber las virtudes de las que hablamos hace un momento y que ninguna costumbre ni ley civil puede abrogar²⁶.

Como se ha visto, la ley civil determina o especifica el contenido implícito o indeterminado de la ley natural, pudiendo, por tanto, o bien modificar (aparentemente) el significado de lo que en cierta interpretación de la ley natural es bueno y justo, o bien conferirle recién un significado, en una sociedad civil dada, a las palabras “bueno” y “justo”. Creo que el Hobbes histórico habría rechazado esta última afirmación, porque su radicalidad implicaría que la noción de “recta razón” (o razón imparcial) no tendría contenido alguno, lo que, como hemos visto, está en contradicción con varios pronunciamientos suyos al respecto –o,

²⁵ *De cive*, cap. XIV, n. 10. Véase también *De cive*, cap. VI, n. 16: “El hurto, el homicidio, el adulterio y cualquier injuria están prohibidos por la ley natural, pero es la ley civil la que debe determinar a qué se deba llamar hurto, a qué homicidio, a qué adulterio, a qué finalmente injuria en cada caso”.

²⁶ *De cive*, cap. III, n. 29. Para el texto correspondiente de *Leviatán*, véase supra nota 20.

para decirlo con otras palabras, Hobbes no es Kelsen. Pero creo que tampoco habría estado satisfecho con la primera afirmación, a menos que la modificación del “significado” de lo que es justo y bueno tuviese ciertas restricciones. El pasaje citado, a mi juicio, sugiere el tipo de restricciones a las que tendría que estar sujeta cualquier “especificación” que la ley civil haga de la ley natural.

Para ver esto, consideremos en primer lugar el enunciado según el cual la ley civil puede modificar qué se considera justo atendiendo a las circunstancias y, en consecuencia, puede “diversificar las acciones”, es decir, determinar qué conductas contarán como justas o buenas. Las conductas “externas” que sean conformes a la ley civil de una comunidad dada serán civilmente buenas o justas, con independencia de si la intención con la que tales acciones se hayan realizado haya sido conforme a la ley natural²⁷. Pero no está en manos del legislador recortar el significado de lo justo y lo bueno, según la ley natural, sólo al sentido que tales expresiones tengan civilmente en una comunidad dada, pues esto implicaría hacer totalmente vana la distinción entre leyes que obligan sólo en el fuero interno y leyes que obligan públicamente. Que esta distinción es relevante para la filosofía política de Hobbes puede inferirse, primero, del rol que el miedo al castigo cumple en la sujeción continua de los súbditos a la voluntad política del soberano –de lo contrario, tendríamos razón para esperar que la mera consideración de las ventajas que trae consigo la ley civil bastase para obedecerla-²⁸; segundo, puede inferirse de los casos en los que el súbdito, según Hobbes, puede lícitamente desobedecer al poder soberano –por ejemplo, cuando la orden del Soberano viola la conciencia del súbdito-²⁹; y parece evidente, en tercer lugar, en la conexión que, según Hobbes, debe haber entre ley civil y castigo³⁰. Más aún, la distinción es importante para Hobbes, porque le permite caracterizar el tipo de obligaciones a las que están sometidos quienes detentan el poder soberano en el Estado. Dada la lectura tradicional de Hobbes, esto último parece contraintuitivo, pues, por sí misma, la ley natural no constituye un criterio para juzgar la ley civil, pues lo que es justo en una comunidad

²⁷ “Las leyes que obligan en conciencia se pueden violar no sólo por un hecho que sea contrario a ellas sino incluso por uno que esté de acuerdo con ellas, siempre que el que lo hace crea lo contrario. Pues aunque la acción sea conforme a las leyes, sin embargo la conciencia no.” *De cive*, cap. III, n. 28.

²⁸ Hablando de los requisitos de la seguridad indispensable para el ejercicio de las leyes naturales en circunstancias sociales, afirma Hobbes que es necesario “que los que se han puesto de acuerdo para buscar la paz y la ayuda mutua por el bien común, se vean imposibilitados por el miedo para discutir nuevamente cuando más adelante algún bien privado entre en colisión con el bien común.” *De cive*, cap. V, n. 4.

²⁹ “Al derecho absoluto del soberano le corresponde tanta obediencia por parte de los ciudadanos cuanto sea necesaria para el gobierno del Estado, es decir, toda la necesaria para que el derecho no se le conceda en vano. A esta obediencia, aunque a veces y por ciertas causas nos asista el derecho de negarla, la llamaré simple, porque no puede prestarse otra mayor [...] Porque una cosa es decir: te concedo el derecho de mandar cualquier cosa, y otra: haré todo lo que mandes. Ya que el mandato puede ser de tal género que se prefiera morir antes que cumplirlo. Y como a nadie se le puede obligar a aceptar su muerte, mucho menos a lo que es peor que la muerte [...] Hay otros muchos casos en los que unos pueden obedecer y otros negarse con derecho, porque lo mandado para unos es de hecho deshonesto y para otros no; y esto quedando a salvo el derecho concedido al gobernante, que es absoluto. Porque en ningún caso se suprime el derecho de matar a los que se niegan a obedecer. Por otra parte, quienes matan en esos casos, aunque lo hagan por el derecho que les ha concedido quien lo tiene, sin embargo no usan este de ese derecho como lo pide la recta razón y pecan contra las leyes naturales, esto es, contra Dios.” *De cive*, cap. VI, n. 13.

³⁰ Según Hobbes, la justicia distributiva y la penal “no son dos clases de leyes sino dos partes de una misma ley” [...] “la ley que no contenga ambas partes: la que prohíbe injuriar y la que castiga a los que lo hacen, es inútil” *De cive*, cap. XIV, n. 7. “De lo cual se deduce que toda ley civil lleva anexo un castigo, explícita o implícitamente.” *Id.*, n. 8.

dada sólo es establecido por esta última (La autoridad, no la verdad, hace la ley). La autoridad del Soberano proviene del hecho de que todos los ciudadanos pactan entre sí renunciar a la propia defensa y transferir todos al mismo hombre o grupo de hombres ese derecho, autorizándolo de este modo a usar el poder de todos para mantener la paz interna y la seguridad externa. Como ese pacto es únicamente entre los súbditos, no puede entenderse que obligue al soberano de manera alguna. El resultado de esta argumentación es conocido: quienes detentan el poder supremo en el Estado no están sometidos a las leyes civiles, como sí lo están todos los súbditos. ¿Cómo, entonces, podría Hobbes hablar de obligaciones o deberes del Soberano, si éstos no son civiles? La solución es relativamente simple en el caso de Hobbes si asumimos, como sostengo debemos hacer, que el significado de la ley natural no se reduce a la ley civil: las obligaciones del soberano son aquellas que establece la ley natural (vgr. el soberano no debe ser ni cruel ni vengativo, debe tratar a todos sus súbditos como iguales o, al menos, equitativamente, etc.). La ‘sujeción’ del soberano a la ley natural sería imposible si todo su significado dependiese de las leyes civiles. Esta conclusión es, además, consistente con, por una parte, la identificación que hace Hobbes de las leyes de naturaleza con la ley divina (en *De cive* IV) y, por otra, con la sujeción del Soberano en la tierra sólo al Soberano celeste.

En segundo lugar, el derecho tampoco puede cambiar los fines a los que está ordenada cualquier legislación racional, sea ésta meramente “natural” o civil, que son la paz y la defensa. La primera “ley natural” –o, si se prefiere el precepto moral supremo– obliga a buscar la paz donde pueda darse y ayudas para la guerra donde no³¹. La deducción de este primer precepto se sigue del derecho de cada uno a proteger su vida y su integridad física. Allí donde no existe una autoridad pública ni, por tanto, tampoco ley civil –“la razón de la misma sociedad”, como la llama Hobbes en una nota al pie–, cada uno es dueño de decidir cuáles son los mejores medios para protegerse exitosamente. Los individuos que razonen verdaderamente (es decir, rectamente) y no sean “insensatos” (es decir, que no supediten el cumplimiento de la justicia civil según si los beneficia) verán que el mejor medio para la propia conservación consiste en la existencia de obligaciones mutuas entre ellos. El Estado y la ley civil son, según Hobbes, las condiciones sólo bajo las cuales tales obligaciones mutuas son posibles. Aunque el Estado no se constituya como resultado de la ley natural (no existe, en Hobbes ninguna obligación moral de entrar en un estado jurídico –o, en otras palabras, Hobbes no es Kant), aquél es la única condición para que ésta pueda ser satisfecha. De modo que un Estado y una ley civil que no garanticen paz y seguridad a los que están sometidos a ellos son injustos e inútiles, precisamente a la luz de la razón natural. En consecuencia, la ley natural misma parece determinar una agenda de fines para el Estado, que es consistente con la justificación contractual de su autoridad: la razón de ser de las instituciones del Estado está en los ciudadanos, no meramente en la propia conservación del Estado. Consecuentemente, éste “cumple con su deber si trata con todo empeño, a través de medidas útiles, de que le vaya bien al mayor número y durante el mayor tiempo posible; y de que no le vaya mal a nadie salvo por culpa suya o por un accidente imposible de prever”³². Y añade, seguidamente, con cierta sorna: “Pero es útil para la salvación de la mayoría que de vez en cuando les vaya mal a los malos”. Mediante la ley natural, por tanto, el Estado adquiere un cierto compromiso con el bienestar de sus súbditos. Mención aparte merece la pregunta por la extensión cuantitativa de la garantía de

³¹ *De cive*, cap. II, n. 2; *Leviatán*, cap. 14, p. 111

³² *De cive*, cap. XIII, n. 3.

paz y seguridad que el Estado debe ofrecer a sus súbditos³³. ¿Cuántos tienen que ser aquellos a los que “les va bien” para que el sometimiento a la autoridad pública no se haga injusto e inútil? ¿Cuántos la mayoría, cuya salvación exige que le vaya mal a los malos “de vez en cuando”? ¿El 60 %, el 50 % + 1, la mayor parte de los ricos o la de los pobres, etc.? ¿Puede la teoría de Hobbes proporcionar herramientas para determinar esa mayoría y los criterios para considerarla? Yo creo que no. Sin embargo, también creo que Hobbes podría proporcionar una respuesta cualitativa razonable, basándose, precisamente, en la ley natural. Hobbes podría suponer razonablemente que allí donde hay una ley civil acorde con la ley natural –esto es, una ley civil imparcial–, en el sentido de que hace menos posible una vida que no se ajuste a las virtudes por ella establecidas y, correspondientemente, un poder político que no abuse de su poder absoluto aún cuando lo ejerza continuamente, los ciudadanos estarían no sólo obligados a la obediencia al poder político, sino también más dispuestos a ella³⁴. En tal caso, sería razonable pensar que la mayor parte de los ciudadanos no se comportará “neciamente”.

En tercer lugar, podría pensarse que, si bien no cambian los fines de la razón, las circunstancias hacen que la ley civil procure, cada vez y en correspondencia con ellas, distintas acciones que sirvan como adecuados medios para lograr paz y defensa, en cuyo caso las variaciones de la ley civil con respecto a la natural serían de gran alcance. Pero a este respecto Hobbes es explícito en el pasaje citado: los medios que la razón procura para alcanzar ese fin tampoco cambian y son, precisamente, las virtudes contrarias a la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos (o injuria), la inhumanidad, la contumelia, etc. Está claro que el mandato de la ley natural en orden a respetar los pactos equivale, implícitamente, al mandato de respetar las leyes civiles; en consecuencia, este precepto no puede restringir el tipo de ley civil. Pero ese no parece ser el caso, por ejemplo, del precepto que manda tratar a todos como iguales por naturaleza, ni del que manda pagar el beneficio de modo que el donante no se arrepienta de haberlo hecho, ni del que prohíbe la venganza o del que prohíbe evidenciar odio o desprecio hacia otro. La violación de estos preceptos conduce, inevitablemente, a la guerra y su observancia constituye, pues, el medio más apropiado para evitarla. Todos los preceptos relativos a la igualdad, la equidad, etc., constituyen restricciones “formales” a las que debe ceñirse cualquier ley civil racional³⁵. Es decir, aún cuando las restricciones que la ley natural “impone” a cualquier legislación civil pudiesen ser compatibles con altos grados “substantivos” de injusticia (regulando, por ejemplo, de acuerdo a la ley natural, el trato entre iguales bajo criterios de equidad, pero restringiendo esta igualdad sólo a los varones adultos, libres y en edad militar, hijos a su vez de ciudadanos libres y excluyendo, por tanto, a todas las mujeres, los niños, los ancianos, los extranjeros y los esclavos), representarían, con todo, aspectos importantes del “imperio de la ley”, sin el cual ninguna justicia substantiva es posible. En este contexto, hasta la obligación de cumplir los pactos juega un rol central, pues contribuye a que la ley

³³ Hart hace una pregunta análoga en relación al hábito de obediencia en Austin. **Cfr. Astorga y Green, ambos en este volumen.**

³⁴ El soberano debe, según Hobbes, instruir a sus súbditos en doctrinas “sanas” –es decir, acordes con la preservación de la paz–, que incluyen la obligación de honrar a los padres y evitar cometer injurias –es decir, respetar las leyes civiles. Y agrega: “Por último, debe enseñársele al pueblo, que no sólo los hechos injustos, sino también los propósitos e intenciones de cometerlos son una injusticia que consiste en la depravación del acto”. *Leviatán*, cap. 30, p. 273.

³⁵ Tomo la idea de constricción formal y su importancia de Rawls (1999), pp. 50 – 51.

civil no sea arbitraria³⁶. Varios ejemplos de aplicación de estas restricciones pueden encontrarse en los capítulos 27 y 28 del *Leviatán*, que tratan de la imputación y del castigo, pero baste aquí con citar el más notorio de ellos que es la condena al castigo del inocente, precisamente, porque es contrario a la ley natural. Para Hobbes, la única justificación de la justicia penal es el bien futuro –esto es, que contribuya o bien a la paz, o bien a la defensa. Y se pregunta qué bien puede recibir el Estado de castigar a un inocente. Hobbes no responde a esta pregunta, pero una respuesta hobbesiana posible implicaría aplicar al propio poder soberano consideraciones análogas a las que, en la discusión acerca del valor de la justicia en el *Leviatán*, se aplican al “insensato”: aunque podamos imaginarnos una serie de ventajas que el Estado pudiese devengar en el corto plazo de la práctica de castigar inocentes, es obvio que, a la larga, el castigo de inocentes debilitaría la confianza de los súbditos en las instituciones y leyes. Semejante consecuencia se seguiría, en mi opinión, incluso en el caso de que el castigo de inocentes no fuese una práctica estatal sistemática, sino simplemente una práctica que, de ocurrir, fuese tolerada (pues, en éste último caso, en lugar de tener a un señor despiadado y arbitrario, tendríamos a un señor que resultaría igualmente arbitrario, pero sólo por torpeza o negligencia). Si la analogía que estoy proponiendo es plausible, entonces ni siquiera el poder soberano podría, si es que se comporta racionalmente, supeditar el significado, valor e importancia de la justicia a la consideración de si en este caso le es beneficioso hacerlo o no. Pero en el caso del Estado, la “justicia” de la que hablamos no puede ser aquella determinada por la ley civil, como tampoco puede analizarse en términos de incumplimiento de un pacto, como en el caso de los particulares, pues el Soberano que hace la ley no está sometido a ella y porque no ha hecho pacto alguno con los súbditos, y no puede, por tanto, cometer injuria en su trato con ellos. Tomando esto en consideración, el Soberano no debe castigar al inocente, simplemente, porque ello infringe algunas de las leyes de naturaleza a las que está subordinado. Y son esas obligaciones “naturales” las que el poder soberano no debe supeditar a su cálculo prudencial “privado”. En una vena similar a la lectura que acabo de proponer, Hobbes agrega en el mismo pasaje que si el Estado castigara a un inocente –bien de intento, bien por error-, violaría la ley natural que le prohíbe a todos, incluso al Soberano, devolver mal por bien –el que el inocente le ha hecho al transferirle, junto con otros, todo su derecho y todo su poder. Pues semejante acto le daría razones al súbdito para pensar que nunca debió haber hecho esa transferencia, en primer lugar. Aunque semejantes consideraciones, por parte de los súbditos, nunca puedan justificar la rebelión, el propio Estado, si es racional, debe estar comprometido con las mismas virtudes que la “razón imparcial” recomienda a cada uno de los particulares. Por último, dice Hobbes que si el

³⁶ “There is no contradiction in supposing that a slave or caste society, or one sanctioning the most arbitrary forms of discrimination, is evenly and consistently administered, although this may be unlikely. Nevertheless, formal justice, or justice as regularity, excludes significant kinds of injustices. For if it is supposed that institutions are reasonably just, then it is of great importance that the authorities should be impartial and not influenced by personal, monetary, or other irrelevant considerations in their handling of particular cases. Formal justice in the case of legal institutions is simply an aspect of the rule of law which supports and secures legitimate expectations. One kind of injustice is the failure of judges and others in authority to adhere to the appropriate rules of interpretations thereof in deciding claims. A person is unjust to the extent that from character and inclinations he is disposed to those actions. Moreover, even where laws and institutions are unjust, it is often better that they should be consistently applied. In this way, those subject to them at least know what is demanded and they can try to protect themselves accordingly; whereas there is even greater injustice if those already disadvantaged are also arbitrarily treated in particular cases when the rules would give them some security”. Id, p. 51.

Estado castiga a un inocente viola la equidad, pues no distribuye equitativamente la justicia³⁷.

Pienso que estas consideraciones se ajustan a lo que Hobbes dice explícitamente en torno a las relaciones entre derecho y moral y me parece, por tanto, que esta interpretación nos ofrece una visión más rica y más matizada que la que hacen las interpretaciones tradicionales. Si esto es así, la comparación entre el Soberano hobbesiano y el capitán Ahab, sugerida por el epígrafe, es inapropiada en el mismo sentido en que sería inapropiado comparar a un individuo racional con un agente irracional, arbitrario o desenfrenado. Es cierto que, con todo, el capitán Ahab moviliza nuestras simpatías de un modo en el que nunca podrá hacerlo el Soberano de Hobbes. Pero esto se debe, tal vez, a que la consecución de la paz y la seguridad públicas no requiere la fusión de los miembros de la comunidad bajo una sola voluntad como si parece requerirlo la persecución de la ballena blanca.

IV. Evaluando la ambigüedad de Hobbes en torno a la ley natural

Si esta lectura es correcta, el caso de Hobbes parece no corresponder del todo al tipo de relación entre moral y derecho que definimos anteriormente como la situación de tipo *a*. Ciertamente es que la moral establece qué es lo que le debemos a los demás —esto es, cuáles son las obligaciones mutuas que constituyen las mejores condiciones para la propia conservación—, aunque sólo lo hace “formal” o indeterminadamente, quedándole al Estado la “tarea” de especificar y determinar el contenido de tales obligaciones por medio del derecho. De este modo, moral y derecho tienen, efectivamente, el mismo contenido. Por lo mismo, no pueden entrar en conflicto; de hecho, la existencia del derecho es la condición de “existencia” de la moral, en el sentido de que el primero hace posible que la acción de los individuos se corresponda con la segunda. Sin embargo, Hobbes parece asumir que la moral tiene cierta autonomía, tanto respecto del derecho como de las costumbres, de modo que ninguno de estos últimos puede disminuir en absoluto la validez de la primera. Además, la “moral” determina las obligaciones del Soberano y las funciones del Estado, provee la guía para “instruir” al pueblo y contribuye a que cualquier gobierno se haga según reglas y siguiendo formas imparciales de administración de justicia.

La insistencia de Hobbes en la autonomía de la ley natural expresa su convicción respecto del carácter contingente, y por tanto, perecedero del orden jurídico-estatal particular³⁸. A diferencia de otros ‘animales políticos’, cuya naturaleza empuja a los individuos de la especie respectiva a la agrupación social, la agrupación humana ordenada bajo leyes es producto del artificio (es decir, de los pactos realizados entre determinados grupos de hombres en determinados tiempos y lugares para su mutua seguridad). En consecuencia, las disposiciones civiles que una comunidad dada ha creído ser las mejores para ese fin no tienen por qué coincidir con las de otras comunidades. Si Hobbes identificara la ley natural

³⁷ *Leviatán*, cap. 28, p. 253.

³⁸ “Aunque nada de lo que hacen los mortales puede ser inmortal, si, a pesar de ello, los hombres hicieran uso de esa razón que pretenden poseer, sus Estados podrían estar a salvo, por lo menos, de perecer por causa de enfermedades internas. Pues, por la naturaleza de su institución, están designados a vivir mientras viva la humanidad, o mientras vivan las leyes naturales, o la justicia misma, que es la que les da vida. Por tanto, cuando se disuelven, no por violencia externa, sino por desórdenes internos, la falta no está en los hombres en cuanto estos son su materia, sino en cuanto que son los hacedores y organizadores de ellos [los Estados]”. *Leviatán*, cap. 29, p. 256.

con un conjunto concreto de leyes civiles, su teoría sería incapaz de dar cuenta de la variabilidad observada, históricamente, entre distintos órdenes jurídico-estatales. Puede que la naturaleza del poder soberano en cada una de esas comunidades no varíe (vgr. que debe poder someter a todos a la ley civil por medio del temor al castigo o que en todas partes este soberano debe tener poder absoluto), como tampoco la función que, a ojos de Hobbes, debe cumplir cualquier Estado en todo tiempo y lugar (a saber, procurar la seguridad de los ciudadanos mediante la mantención de las instituciones políticas y jurídicas)³⁹. Pero tanto las leyes como las formas de gobierno varían suficientemente. Por lo demás, entre los variados arreglos políticos que la humanidad ha encontrado en la historia para resolver el problema del “estado de naturaleza”, hay algunos que serán más estables que otros y cumplirán mejor su función que los otros. Pero ningún arreglo político puede contar con garantías de eternidad, ni siquiera la mejor legislación posible –esto es, la más racional. Pues, al fin y al cabo, el Estado no es sino el “dios mortal”. Esto no implica que, a ojos de Hobbes, la humanidad tenga una alternativa a la organización estatal –al menos no mientras exista interés en la justicia. Pero todo lo anterior sugiere que para Hobbes ningún orden jurídico-estatal particular puede ‘encarnar’ perfectamente (o si se prefiere, llevar completamente a la existencia de modo estable y duradero) a la ley natural. La ‘necedad’ de los súbditos, la arrogancia de los poderosos, la inequidad en la distribución de las cargas y los beneficios de la cooperación social, el incumplimiento de sus deberes por parte del príncipe o la asamblea soberanos, la invasión extranjera; todo ello contribuye a debilitar, directa o indirectamente, a los Estados.

Hay otra consideración que ilumina el modo en que Hobbes trata la relación entre derecho y moral. Para Hobbes la razón no es por sí misma práctica –es decir, la consideración puramente imparcial de las ventajas permanentes que los individuos podrían obtener de la cooperación con otros bajo normas legales no es, por sí misma, un motivo que lleve a los agentes a actuar según ella. Si no hay una autoridad pública que respalde el cumplimiento de las leyes con la amenaza del castigo para quienes no las cumplen, entonces ningún individuo podría librarse del temor del ataque de otros, o rechazar como infundada la esperanza de imponer su voluntad por sobre los demás, aún cuando vea muy bien que una vida común de obligaciones mutuas sería el escenario más adecuado para la propia conservación⁴⁰. Dado que los motivos que los hombres tienen para actuar (vgr. esperanza y

³⁹ *Leviatán*, cap. 30, p. 267. “Todos los deberes de los gobernantes se encierran en este único: la ley suprema es la salvación del pueblo. Y aunque los que detentan el poder supremo entre los hombres no pueden someterse a leyes propiamente dichas, esto es, a la voluntad de los hombres [...] sin embargo es su deber obedecer a la recta razón, que es ley natural y divina, en la medida de sus fuerzas.” *De cive*, cap. XIII, n. 2. “Se entiende aquí por pueblo [...] la multitud de ciudadanos que son gobernados [...] Y tampoco se ha de tener en cuenta a éste o aquél; porque el gobernante en cuanto tal no se ocupa de la salvación de los ciudadanos más que por medio de las leyes, que son universales” (*De cive*, n. 3). “Por salvación debe entenderse no sólo la conservación de la vida de cualquier forma sino, en la medida de lo posible, de la vida feliz. Porque esa fue la razón por la que los hombres se agruparon voluntariamente en Estados instituidos, para poder vivir lo más felices posible en la medida en que lo permite la condición humana” (id., n. 4). “Los soberanos no pueden contribuir más a la felicidad de los ciudadanos, que protegiéndolos de la guerra exterior y de la civil para que puedan disfrutar de la riqueza creada con el trabajo” (id., n. 6).

⁴⁰ “Pues cuando los hombres se cansan al fin de empujarse y de herirse mutuamente, desean de todo corazón convivir ordenadamente acogiéndose a la protección de un edificio firme y duradero. Mas cuando les falta el arte de hacer leyes adecuadas por las que puedan guiarse sus acciones, y paciencia y humildad para sufrir que elimine de la grandeza presente los puntos rudos y ásperos, no pueden, sin la ayuda de un arquitecto extremadamente capacitado, construirse un edificio que no sea defectuoso y que, aunque consiga mantenerse

miedo) no son racionales, entonces siempre es posible que los hombres se comporten neciamente y aleguen, precisamente en nombre de la justicia y de la moral, contra la existencia del Estado y las leyes civiles o, guiados por “doctrinas sediciosas”, impulsen reformas a las instituciones políticas o rebeliones contra el poder, que lo debiliten de modo tal que aceleren su ruina. Tras el derrumbe del Estado, desde el punto de vista de Hobbes, la única guía para la acción racional que puede quedar es la ley natural.

Dado, entonces, que la ley natural sólo obliga en conciencia, la autonomía de la misma respecto de la ley civil no puede servir ni para la reforma del Estado, ni para “forzar” al soberano a cumplir con sus obligaciones. Hobbes podría haber prescindido de los rasgos más notables de esa autonomía y parecerse más al retrato que hacen de él quienes lo califican de “protopositivista”. La preeminencia del discurso acerca de la ley natural en Hobbes puede deberse a su cercanía con la tradición que él mismo está reformando de modo radical. Sin embargo, una razón interna plausible de su ambigüedad respecto de la relación entre moral y derecho es que él mismo ha visto el problema que llamé “de la sobredeterminación” sin decidirse del todo a resolverlo a favor del derecho (es decir, basar la justificación del Estado sola y exclusivamente en el pacto social y en consideraciones de eficacia en la resolución de conflictos). Las dos consideraciones inmediatamente anteriores (vgr. el carácter “mortal” de las construcciones humanas y la incapacidad de la sola razón, por recta que ésta sea, para determinar las acciones) sugieren un cierto escepticismo –si Uds. quieren, un cierto fatalismo– de Hobbes, no sólo respecto de la condición humana, sino también de los medios que la razón, pero también el Estado, pueden arbitrar para evitar los que, a ojos de Hobbes, son los mayores males: la guerra civil y la guerra externa.

Bibliografía

Dyzenhaus, David (2001). “Hobbes and the Legitimacy of Law”, *Law and Philosophy* 20, pp. 461-468.

Hobbes, Thomas (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, (traducido por Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.

Hobbes, Thomas (1999). *Tratado sobre el ciudadano*, (traducido por Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Trotta.

Maquiavelo, Nicolás (1984). *El Príncipe*, (traducido por Miguel Ángel Granada). Madrid: Alianza.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice* (edición revisada). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.

mientras ellos vivan, se derrumbará inevitablemente sobre las cabezas de quienes les sucedan en la posteridad” *Leviatán*, cap. 29, pp. 256 s.