



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
México

Marcone, Julieta

Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 1, núm. 2, junio, 2005, pp. 123-148

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62810206>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## HOBBS: ENTRE EL IUSNATURALISMO Y EL IUSPOSITIVISMO

Julieta Marcone\*

**RESUMEN.** En este trabajo revisaremos el pensamiento de Hobbes a luz de las dos grandes tradiciones jurídico-filosóficas de la Modernidad (el iusnaturalismo y el iuspositivismo) para mostrar que este autor no puede inscribirse estrictamente en ninguna de estas corrientes, pues si bien algunos elementos pueden llevarnos a considerarle un filósofo iusnaturalista, lo cierto es que otros aspectos nos orillan a reconocerlo precursor del iuspositivismo. Pero esta dualidad, en lugar de constituir un dilema para los intérpretes que se empeñan en ubicar a este autor en uno u otro punto cardinal de la filosofía del derecho, debería considerarse una virtud del pensamiento hobbesiano, pues veremos que gracias a ella Hobbes desarrolla una concepción plural del orden social.

**PALABRAS CLAVE:** Hobbes, iusnaturalismo, iuspositivismo, estado de naturaleza, pacto y Estado.

### INTRODUCCIÓN

Durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX, destacados intérpretes de Hobbes sostuvieron un debate que buscaba ubicar a este pensador en alguna de las dos grandes tradiciones jurídico-filosóficas de la Modernidad, a saber, el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Algunos preferían inscribir a Hobbes en la tradición iusnaturalista porque consideraban que los principios argumentativos con los que este autor explica el origen y el fundamento del poder político se asemejan bastante a los sugeridos por el iusnaturalismo del siglo XVII (Warrender, 2000). Otros, en contraste, destacaban la audacia hobbesiana de considerar al poder fundamento de la ley (*Autoritas non veritas facit legem*, “La autoridad, no

\* Cursa el doctorado en filosofía en la UNAM. Profesora-investigadora de tiempo completo de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la UACM. Correo electrónico: <marcone@servidor.unam.mx>.

la verdad, hace la ley") y con ello pretendían proclamarlo el padre del iuspositivismo<sup>1</sup> (Oakeshott, 2000).

En este trabajo me propongo revisar el pensamiento de Hobbes a la luz de ambas tradiciones para mostrar que, en realidad, ambas interpretaciones tenían razón de ser y por ende, en lugar de considerarse excluyentes como hasta ahora, deberían considerarse complementarias. En mi opinión, Hobbes es un filósofo que navega al mismo tiempo en las aguas del iusnaturalismo y en las del iuspositivismo. El derecho imprescriptible a la conservación de la vida nos permite ubicarlo en la tradición iusnaturalista, pero las atribuciones que otorga al soberano nos orillan a considerarlo precursor del iuspositivismo.

En lo que sigue examinaremos los aspectos fundamentales del iusnaturalismo y del iuspositivismo para, posteriormente, analizar el pensamiento político hobbesiano en el marco de ambas tradiciones y mostrar así que, contrario a lo que suponían Warrender y Oakeshott, este pensador no puede ubicarse estricta ni exclusivamente en ninguna de estas corrientes, sino en una especie de punto medio entre ambas.

#### ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL IUSNATURALISMO

El iusnaturalismo es una doctrina filosófica tan antigua como la disputa que tenían Sócrates y los sofistas por distinguir aquello que estaba dictado por la naturaleza (*physis*) de lo que era establecido y convenido por los hombres (*thesis*); pero a su vez es tan moderna como las teorías políticas de los siglos XVII y XVIII que explican el origen y el fundamento del poder político con base en la existencia de derechos naturales, anteriores a la conformación del Estado. Y aunque los representantes del iusnaturalismo han desarrollado diferentes interpretaciones, comparten no obstante una tesis básica: el derecho natural no sólo se distingue del derecho positivo,<sup>2</sup> sino que además es superior a éste porque emana de una naturaleza divina o racional (según los diferentes autores) que determina lo justo y lo válido en términos universales, esto es, con inde-

<sup>1</sup> En adelante utilizaré el término "iuspositivismo" como sinónimo de "positivismo jurídico".

<sup>2</sup> El derecho positivo es el derecho creado por los hombres, concretamente por el Estado.

pendencia de los dictados particulares de cada Estado (Bobbio, 1991: 836-837).

Para el iusnaturalismo la naturaleza es algo que existe *per se*, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra fuerza. Por eso, este derecho natural, que se supone supremo y trascendente, no depende en lo más mínimo de las consideraciones ni de las formulaciones humanas o estatales. Los derechos naturales existen por sí mismos porque vienen de la propia naturaleza humana. Esta naturaleza (divina o racional) es lo que determina la existencia y el contenido de esos derechos, los cuales, independientemente del reconocimiento que tengan en el derecho positivo (estatal), existen y resultan universalmente válidos y necesarios.

El iusnaturalismo sostiene que el derecho vale y, por ende, obliga, no porque lo haya creado un legislador soberano o porque tenga su origen en cualquiera de las fuentes formales, sino “por la bondad o justicia intrínsecas de su contenido” (García Maynez, 1968: 128). Su validez universal deriva del supuesto de que cualquiera que hiciera uso de su propia razón podría distinguir lo bueno de lo malo, y lo justo de lo injusto, conforme a un hipotético orden justo, racional, universal y necesario (que en ocasiones también es denominado orden divino). Dicho en otras palabras, los seres racionales pueden y deben conocer ciertos principios normativos de la conducta humana que, dado que están en su propia naturaleza, deben constituir el fundamento de sus acciones.

Alguien podría preguntarse cómo sabremos cuáles son esos principios fundamentales si, en una sociedad, distintas personas apelan a ellos para justificar reglas o acciones contrapuestas. A esto los iusnaturalistas responden que, dado que el derecho natural es trascendente (*i.e.* inmutable en el tiempo y uniforme en el espacio),<sup>3</sup> es imposible que dos seres racionales tengan nociones contrapuestas respecto de las normas naturales de conducta. Estas normas no se fundan en las determinaciones positivas de un Estado o en las consideraciones particulares de un sujeto sino en “la naturaleza”, en un orden (llámese racional o divino) anterior y superior a la contingencia humana. Orden que, podría decirse que “desde

---

<sup>3</sup> Algunos autores han considerado que con el paso del tiempo el derecho natural también puede sufrir algunas modificaciones pero, aun así, esto no altera el carácter trascendente con el que aquí hemos definido y caracterizado al derecho natural.

siempre”, ha determinado lo justo y lo bueno con independencia del tiempo y del espacio. Por eso algunos autores caracterizan al iusnaturalismo como “el intento de deducir de la naturaleza humana un conjunto de reglas de conducta humana, satisfactorio desde el punto de vista de su bondad y expresión definitiva de la idea de justicia” (Fernández, 1993: 57).

En resumen, el iusnaturalismo supone la existencia de un derecho trascendente y anterior al derecho positivo. Derecho que bajo la sombra de la razón, de la naturaleza, o de Dios,<sup>4</sup> es asumido como el único orden regulador de validez universal, al que los hombres, guiados por la “recta razón”, pueden aspirar. Independientemente de las diferencias que plantean los distintos representantes del iusnaturalismo en torno a la fuente de la legitimidad o al contenido concreto del derecho natural al que apelan, todos ellos coinciden en que el derecho natural es la única manifestación universalmente válida y necesaria de lo que debe ser un orden justo y racional; por ende, el derecho positivo no debe hacer otra cosa más que guardar celosamente el cumplimiento y el respeto de este derecho natural. El derecho positivo nunca debe contradecir al derecho natural y, llegado el caso, siempre debe prevalecer el derecho natural sobre el positivo pues, se debe suponer que pueden equivocarse los hombres pero no la naturaleza (divina o racional) en que se funda el derecho natural.

Sin embargo, el problema del iusnaturalismo, como lo señalan Kelsen (1993a: 69) y otros juristas contemporáneos,<sup>5</sup> es que se basa en la falacia lógica que consiste en inferir el “deber ser” (lo axiológico) del “ser” (lo ontológico). Apelan a un orden trascendente pero nunca señalan quién establece y determina los contenidos de esos supuestos dictados de la naturaleza o de la razón.<sup>6</sup> Por eso la pretensión de deducir el derecho natural (y, más aún, el derecho positivo) a partir de un supuesto orden

<sup>4</sup> No importa cuál sea la fuente de legitimidad del derecho pues en todos los casos el derecho natural opera de la misma manera.

<sup>5</sup> Ross (1997), Bobbio (1985) y Welzel (1977), entre otros.

<sup>6</sup> Algunos acuden a la idea de Dios para explicar el fundamento de sus planteamientos. Sin embargo, es evidente que la idea de Dios es utilizada de forma maniquea por diferentes representantes del iusnaturalismo en diferentes casos, con la finalidad de justificar su teoría en una verdad última supuestamente incuestionable.

justo y bueno, universal y trascendente, conlleva el riesgo de justificar, en nombre de ese mismo orden, leyes que a todas luces podrían resultar más peligrosas para la sociedad que las que dicta un Estado legal y legítimamente constituido.

Aunque algunas vertientes del iusnaturalismo en ocasiones han estimulado o acelerado “la consecución de los ideales humanistas de autonomía, libertad o igualdad, [...] otras veces han ayudado a mantener las injusticias del presente histórico convirtiendo ‘lo natural’ en cómplice de los intereses de los poderosos” (Fernández, 1993: 60). Aparentemente el iusnaturalismo puede servir de base a un discurso crítico del *statu quo* pues apela a un orden trascendente, distinto del presente, que permite pensar en la posibilidad de cambiar a este último. Sin embargo, el problema una vez más es: quién determina qué es lo justo y lo injusto cuando seres racionales contraponen conceptos excluyentes de justicia. En nombre de la razón, de Dios y de los derechos naturales muchos han cometido las peores atrocidades vistas en la historia.

El iuspositivismo sostiene que el único derecho válido es aquel que dicta el Estado. Por eso en primera instancia genera reacciones encontradas; a diferencia del iusnaturalismo, que en seguida se gana la aceptación de todos aquellos que lo consideran superior por apelar a una moral que trasciende la contingencia del derecho positivo (pues este último se supone en muchas ocasiones injusto). Sin embargo, como veremos en lo que sigue, muchos juristas<sup>7</sup> han advertido que esa confianza en la supuesta bondad del iusnaturalismo puede tener un efecto bumerán: el iusnaturalismo puede llegar a ser mucho más peligroso que el iuspositivismo en caso de que ambos constituyan el fundamento de un

<sup>7</sup> En palabras de Kelsen: “Si no se pone cuidado en distinguir claramente entre Derecho y justicia; si, por el contrario [...] se cae de lleno en la tendencia ideológica que caracteriza a la doctrina clásica del Derecho natural conservador: éste no llegó tanto a un conocimiento del Derecho válido, como a una justificación, una *transfiguración* del mismo, recurriendo a la prueba de que el derecho positivo no es más que un precipitado de un orden natural, divino o racional, es decir, en todo caso, de un orden absolutamente justo; mientras que la teoría del derecho natural revolucionario [...] perseguía el propósito opuesto: poner en tela de juicio la validez del Derecho positivo, por hallarse en contradicción con un orden de valor absoluto; y por eso, solía presentar la realidad jurídica a una luz mucho más desfavorable de la que en realidad le correspondía” (Kelsen, 1993a: 21).

orden injusto; si el fundamento de ese pacto estatal es iuspositivista, los individuos sabrán que de ellos, y de nadie más, depende que este orden persista por lo que, si les resulta insopportable, no tendrán ningún impedimento moral para intentar cambiarlo; en cambio, si el fundamento del pacto estatal es iusnaturalista, los individuos que pretendan modificar ese orden no sólo se encontrarán con los impedimentos legales, sino sobre todo con un gran impedimento moral (que son los supuestos dictados de la naturaleza, de la razón, de la historia o de Dios).

#### ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL IUSPOSITIVISMO

El iuspositivismo parte del supuesto de que el derecho no es más que la expresión positiva de un conjunto de normas dictadas por el poder soberano. Estas normas, que constituyen el derecho positivo, son válidas por el simple hecho de que emanen del soberano, no por su eventual correspondencia con un orden justo, trascendental, como pretendía el iusnaturalismo. Según García Maynez “el derecho positivo, por el simple hecho de su positividad, esto es, de emanar de una voluntad soberana, es justo” (García Maynez, 1968: 12). Dicho en otras palabras, para el iuspositivismo las normas que emanen de un Estado fundan su validez en este hecho y no en valores éticos trascendentales o en fines “socialmente valiosos” que supuestamente deben perseguir las normas (como podría ser el bien común, por ejemplo).

El iuspositivismo (o positivismo jurídico) se considera una doctrina libre de valores que establece lo justo y lo injusto con base, única y exclusivamente, en los dictados del poder soberano, y no en un derecho que se pretende superior por fundarse supuestamente en la naturaleza, en la razón, o en Dios. Para el positivismo jurídico, el derecho (que no es otro más que el derecho positivo) no persigue ningún fin inmanente y, por ende, ni se refiere ni está sujeto a ningún contenido preestablecido. El derecho emana de un procedimiento formal. Más aún, el derecho está históricamente determinado por el tiempo y el espacio de cada formación estatal, o sea, es contingente. Por eso desde esta perspectiva resulta inconsistente tratar de otorgar validez universal a un conjunto particular de normas por el solo hecho de que se pretenden universalmente

validadas por la naturaleza, la razón o Dios. En palabras de García Maynez, el iuspositivismo,

no incluye en la definición del derecho cuestiones de tipo teleológico, como la de que éste, para ser tal, deba realizar la justicia, la libertad o el bien común. Precisamente por ello no escatima el calificativo de jurídicos a preceptos que habiendo sido creados por órganos competentes, en la forma legalmente prescrita, no realizan, empero, tales o cuales ideales de justicia, de libertad o de común beneficio. (García Maynez, 1968: 10)

El derecho positivo funda su validez únicamente en las reglas y procedimientos establecidos por el Estado.<sup>8</sup> Por eso para el iuspositivismo, el derecho positivo es *formal*, porque no se define ni por las acciones que regula, ni por el contenido de tal regulación, ni por los fines que esta acción persigue; se define únicamente con relación a la autoridad que establece las normas, o sea, con respecto al poder soberano. En pocas palabras, para el iuspositivismo, detrás de la ley no hay nada más que la voluntad soberana: *autoritas non veritas facit legem*.

Por esta razón, se dice que otra de las características básicas del iuspositivismo (además del *formalismo*) es el *imperativismo*. Para el positivismo jurídico, el derecho es el conjunto de normas con las que el soberano ordena o prohíbe determinados comportamientos a sus súbditos; es un mandato. Ello explicaría (quizá de manera más contundente que como lo hace el iusnaturalismo) por qué todos los individuos acatan los dictados del derecho positivo: saben que, de no hacerlo, tendrían que enfrentarse a la pena y a la coacción que impone el Estado (monopolio de la violencia), bajo el amparo del derecho (fuente de su legitimidad), a quienes cometen actos ilícitos. No es el temor a un castigo divino ni a un reproche moral lo que condiciona y obliga la conducta de

<sup>8</sup> Según esta doctrina, la validez de la Carta Magna está dada por su fundamento en el Estado; y por su parte, la validez de las normas secundarias está dada por las normas superiores, *i.e.* por la Carta Magna.

los individuos; es el temor al uso de la fuerza en su contra, lo que les motiva a respetar la ley (Ellsheid, 1992: 145).

Ahora bien, para muchos juristas el iuspositivismo tiene más ventajas explicativas que el iusnaturalismo. Apelar a un orden natural y trascendente, como justificación última de la validez de las leyes civiles, es metafísicamente más difícil que reconocer la validez de las mismas únicamente por la fuente de su poder. Para los iuspositivistas, el motivo por el cual los sujetos evitan cometer actos ilícitos no es el temor al hipotético castigo que pudiera infligirles una supuesta “voluntad divina”, “moral” o “racional” (que, en última instancia, no es más que un asunto del fuero interno), sino el temor al castigo, al que podría condenarles *efectivamente* el Estado.

Por ello, aunque es cierto que el enunciado positivista “detrás de la ley sólo está el poder”<sup>9</sup> puede dar origen y justificación a regímenes autoritarios, también es cierto que la pretendida inocencia de apelar a un orden trascendente puede derivar, asimismo, en un régimen autoritario (aunque éste justifique su poder mediante criterios y argumentos supuestamente universales y trascendentales).

#### ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO HOBBESIANO

##### *El estado de naturaleza y sus leyes*

Al igual que la mayoría de los pensadores iusnaturalistas, Hobbes tiene como punto de partida la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil. El Estado civil es lo que comúnmente conocemos como Estado; pero para Hobbes los términos Estado, Estado civil y sociedad civil son sinónimos. De manera que en sus textos podemos ver que estos términos son utilizados indistintamente para significar lo mismo. En contraste, el estado de naturaleza constituye un hipotético estadio pre-político que se caracteriza por la ausencia de un poder común, regulador del orden social.

<sup>9</sup> *Autoritas non veritas facit legem.*

Según Hobbes, en el estado de naturaleza los hombres son libres e iguales: todos tienen el mismo *derecho*,<sup>10</sup> i. e. la misma *libertad*<sup>11</sup> de hacer u omitir, todo aquello que les permita utilizar su *poder*<sup>12</sup> para conservar el bien más preciado, la vida. Aunque en este estadio, reconoce nuestro autor, algunos hombres pueden ser más fuertes o más sagaces que otros, ninguna de estas diferencias es lo suficientemente significativa como para poner en duda el supuesto de que los hombres son iguales por naturaleza. En su opinión, estas diferencias se compensan de una u otra forma, porque si el más débil no es más sagaz que el más fuerte, puede al menos aliarse con otros que se encuentren en la misma situación de desventaja que él, para enfrentar al más fuerte en una situación más equilibrada.

Pero lejos de propiciar la armonía, la igualdad y la libertad naturales generan, a los ojos de Hobbes, una situación de inseguridad y temor recíproco. Si todos los hombres son libres e iguales, todos tienen la posibilidad de acceder a los mismos bienes; pero también tienen la misma posibilidad de destruirse recíprocamente. De manera que si dos hombres aspiran a un mismo bien que no pueden disfrutar de manera conjunta, ambos procurarán someterse mutuamente, incluso atentando contra la vida del otro. Por eso Hobbes sostiene que la igualdad genera desconfianza, y la desconfianza, la guerra (Hobbes, 1992: 101).

Para Hobbes hay fundamentalmente tres causas de conflicto en la naturaleza de los hombres: 1) la *competencia*, que hace combatir a los hombres por la posesión o control de otros hombres y bienes; 2) la *desconfianza*, que les impulsa a lidiar para alcanzar la seguridad; y 3) la *gloria*, que los incita a pelear por la reputación. Por cualquiera de estas tres causas los hombres, que en el estado de naturaleza carecen de un

<sup>10</sup> En palabras de Hobbes “el *derecho* consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la *ley* determina y obliga a una de esas dos cosas” (Hobbes, 1992: 106).

<sup>11</sup> “Por *libertad* —dice Hobbes— se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 1992: 106).

<sup>12</sup> El poder constituye el conjunto de “medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (Hobbes, 1992: 69), i. e. una ventaja futura, la cual puede ser natural o instrumental (Hobbes, 1992: 69 y ss.).

poder común, son capaces de procurarse el máximo mal: la muerte. Por eso Hobbes considera que el estado de naturaleza se traduce en un estado de guerra:

durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (Hobbes, 1992: 101)

El estado de naturaleza no refiere necesariamente una situación lejana en el tiempo, anterior a las sociedades modernas. Tampoco supone, exclusivamente, una situación de guerra actual. A los ojos de Hobbes, una situación de inseguridad (por la ausencia de un poder común) que amenaza permanentemente con convertirse en violencia, es un fiel retrato del estado de naturaleza. En otras palabras, y para decirlo con Macpherson (1970: 30 y ss.), el estado de naturaleza es una hipótesis lógica (con una base histórica) que tiene como propósito explicar qué sucede o qué sucedería si no existiera un poder común:

[el] estado [hobbesiano] de naturaleza es una formulación del comportamiento al que los hombres, tal como son ahora [...], se verían conducidos si se eliminara el cumplimiento [...] de la ley y de los contratos. (Macpherson, 1970: 30)

Por eso dice Hobbes que el estado de naturaleza no es una etapa pasada,<sup>13</sup> sino un riesgo (siempre presente) en todo orden civil. Para ejemplificarlo, nuestro autor menciona “las comarcas de América”, las guerras interestatales (donde no existe un poder coactivo supranacional) y las guerras

---

<sup>13</sup> “Acaso puede pensarse —dice Hobbes— que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo” (Hobbes, 1992: 101-102).

civiles, en las cuales la sociedad se escinde en partes antagónicas. Pero en todos los casos, lo que caracteriza al estado de naturaleza es que se trata de una situación “en la cual cada hombre es enemigo de los demás” (Hobbes, 1992: 101). Dicho de otro modo, hay una guerra (o una amenaza de guerra) de todos contra todos. Y esto no sólo repercute negativamente en el desarrollo de cualquier sociedad, sino que en palabras del propio Hobbes imposibilita, incluso, la existencia de toda sociedad:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, *ni sociedad* [el subrayado es mío]; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (Hobbes, 1992: 103)

La ausencia de un poder político común supone, en la opinión de Hobbes, la ausencia de sociedad pues, para él “lo social” es resultado de “lo político”. Y de manera análoga, si no hay sociedad, no hay propiedad ni dominio, “ni distinción entre *tuyo* y *mío*”, (Hobbes, 1992: 104), ni justicia ni injusticia, pues “donde no hay poder común, la ley no existe [...] y [...] donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 1992: 104). O sea que las ofensas sólo pueden ser redimidas mediante el castigo que cada hombre infinge a su ofensor. Y peor aún, lo más racional en ese caso es anticiparse a las ofensas dominando a los demás por la fuerza, la astucia o el apoyo de otros hombres. ¿Pero qué sucede si el supuesto ofensor considera no haber cometido ninguna ofensa o simplemente considera que el castigo que le ha propinado el ofendido es excesivo? Seguramente el ofensor tratará entonces de castigar al ofendido, ahora ofensor; y así termina generándose una escalada de violencia que tiene como único límite la muerte.

La muerte, dice Hobbes, es el peor de los males, por eso los hombres le temen más que a cualquier otra cosa. Los hombres desean poseer y gozar de las cosas necesarias para una vida confortable no sólo por un instante; por lo contrario, desean “asegurar para siempre la vía del deseo futuro” (Hobbes, 1992: 104). Tienen la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo pero, reconocen que en el estado de naturaleza, nada les garantiza poder gozar de ellas. Aunque no estén en una guerra efectiva, esa situación de permanente inseguridad y desconfianza constituye un estado de guerra, pues en cualquier momento una discrepancia puede convertirse en una lucha violenta que, al carecer de jueces o árbitros, termine en la muerte.

En el estado de naturaleza todos tienen el mismo derecho a todas las cosas (por eso los hombres son libres) pero nada garantiza que puedan seguir gozando de ellas en el futuro, pues hasta su propia vida está en permanente riesgo. Por ello sostiene Hobbes que los hombres, haciendo uso de su razón, seguramente concluirán (haciendo un cálculo) que es mejor poner ciertas limitaciones (leyes) a ese derecho natural a fin de preservar su vida.

A estas primeras limitaciones Hobbes les llama “leyes de la naturaleza”.<sup>14</sup> Pero las leyes de naturaleza no son las leyes civiles, o sea, no son las leyes que dicta el poder soberano. Por el contrario, son las normas a las que llegaría de manera independiente cualquiera que hiciera uso de su razón.<sup>15</sup> Por eso dice nuestro autor que las leyes de naturaleza no son leyes en el estricto sentido de la palabra, pues no obligan realmente.<sup>16</sup> Mientras no exista un poder común que obligue a su cum-

<sup>14</sup> “las leyes naturales son solamente dictámenes de la razón que aconsejan lo que se debe hacer o evitar para preservar la existencia. Hobbes subraya que las leyes que no se conocen no obligan; pero a su vez indica que las leyes naturales son conocidas por todos porque son deducibles de la naturaleza misma del hombre” (Fernández Santillán, 1992: 29).

<sup>15</sup> Para Hobbes, los hombres son racionales en tanto calculan siempre cuáles son los medios más adecuados para alcanzar sus fines.

<sup>16</sup> Respecto de las leyes naturales dice Hobbes: “Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás” (Hobbes, 1992: 131).

plimiento, las leyes de naturaleza son meros preceptos morales que los hombres pueden cumplir o no de acuerdo con su voluntad y sin temor a ningún tipo de castigo. Por ello podemos decir que las leyes naturales son más bien reglas de la prudencia: “obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación” (Hobbes, 1992: 130).

Las leyes de naturaleza tienen como finalidad prohibir a los hombres todo aquello que puede destruir sus vidas o privarles de los medios para conservarla. Ciertamente estas leyes limitan el derecho natural pero, como el bien máspreciado por los hombres es la vida, y en el estado de naturaleza ésta se encuentra en permanente riesgo, los hombres, haciendo uso de su razón, necesariamente concluirán que, para preservarla, lo mejor que pueden hacer es actuar conforme a esas leyes de naturaleza, *i. e.* buscar la paz.

La primera ley de naturaleza (la fundamental, dirá nuestro autor) es “buscar la paz, y seguirla”. La descripción que hemos dado del estado de naturaleza basta para inferir que sólo la paz puede garantizar de manera efectiva y permanente la conservación de la vida. Pero ello requiere que los hombres sigan también la segunda ley de naturaleza: renunciar, “si los demás consienten también [...] al derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (Hobbes, 1992: 107). En otras palabras, la segunda ley establece que si para alcanzar la paz todos deben renunciar a su libertad y a su derecho a todas las cosas, esto sólo pueden hacerlo si todos renuncian *de igual manera* y se comprometen a no hacer a los demás lo que no quieren que les hagan a ellos mismos; pues en caso contrario, quien renuncia sin que los demás también lo hagan, se pone a sí mismo como presa.

Por ello, la única forma de asegurar que también esta segunda ley se cumpla es garantizando el cumplimiento de una tercera ley: que todos se comprometan a respetar los pactos. De nada sirve que todos se comprometan a no hacer a los demás lo que no quieren que les hagan a ellos mismos si, después, no lo cumplen. Por eso es indispensable que también se respete esta tercera ley.

Sin embargo, Hobbes tiene claro que los pactos que no descansan en la espada son meras palabras. Si todos los hombres, guiados por su

razón, actuaran siempre conforme a las leyes de naturaleza, seguramente vivirán de manera armónica y no requerirían un poder común. Pero lo cierto es que, a menudo, los hombres se guían más por sus pasiones que por su razón y por ello, las leyes naturales no siempre son respetadas.<sup>17</sup> Esto lleva a Hobbes a considerar que, “no obstante las leyes naturales [...] si no se ha instituido un poder o [éste] no es suficientemente grande para [guardar] nuestra seguridad, cada hombre fiará tan sólo y podrá hacerlo legalmente sobre su propia fuerza y maña para protegerse contra los demás hombres” (Hobbes, 1992: 137-138). Las leyes de naturaleza no son suficientes para garantizar la seguridad (la vida). Además, si alguien optara por comportarse *siempre* de acuerdo con las leyes de naturaleza, sería sin duda el más perjudicado, pues nada garantiza que los demás sigan su ejemplo y, en cambio, hay muchas posibilidades de que los otros aprovechen esta situación en perjuicio del que sí sigue estas leyes.<sup>18</sup> Por ello los hombres necesariamente deben hacer un pacto<sup>19</sup> que les permita instituir un poder común, capaz de obligar<sup>20</sup> a todos a obedecer las leyes (ahora civiles) que contribuyan a resguardar la vida de todos los asociados.

---

<sup>17</sup> Dice Hobbes: “esa miserable condición de guerra [...] es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujeté, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza” (Hobbes, 1992: 137).

<sup>18</sup> “En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta” (Hobbes, 1992: 130).

<sup>19</sup> Hobbes marca la diferencia entre un pacto y un contrato: “la mera transferencia de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*... [pero] por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama *pacto* o *convenio*” (Hobbes, 1992: 109).

<sup>20</sup> Con la imagen del Leviatán enfrente, Hobbes no titubea cuando asegura que “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras” (Hobbes, 1992: 137-138).

### *El pacto estatal*

En el capítulo XVII del *Leviatán*, Hobbes señala que el único camino para evitar las injurias ajenas es instituir un poder común. Para ello es necesario establecer un pacto por medio del cual todos se comprometan entre sí a transferir su poder<sup>21</sup> y su fortaleza a un tercero, un hombre o una asamblea de hombres, que les represente de manera tal que todos sus actos y designios sean asumidos, por cada uno, como propios.<sup>22</sup>

Este pacto no es un pacto bilateral entre el pueblo y el soberano, como lo sería un estricto pacto de sumisión (*pactum subjectionis*); pero tampoco es exactamente un pacto de asociación (*pactum societatis*). Se trata más bien de un pacto multilateral que entraña tanto el pacto de asociación como el pacto de sumisión: los contratantes (los individuos singulares) se comprometen recíprocamente (*pactum societatis*) a someterse a un tercero (no contratante) de manera permanente con el fin de que este tercero resguarde sus vidas (*pactum subjectionis*). Al resultado de este pacto, mediante el cual una multitud se une en una persona<sup>23</sup> artificial, Hobbes le llama Estado:

[El Estado es] una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos contraídos recíprocamente por muchos individuos, debe considerarse como la voluntad de todos estos individuos; por lo cual puede servirse de las fuerzas y de los bienes de los individuos para la paz y defensa comunes.

(Hobbes, 1987: 15)

<sup>21</sup> Fernández Santillán explica este momento de la siguiente manera: “El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil es el paso que marca la desaparición de la pluralidad de los poderes individuales contrapuestos y la aparición de la unidad del poder político, al cual todos se someten” (Fernández Santillán, 1992: 32).

<sup>22</sup> En palabras del propio Hobbes, de manera tal que “sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio” (Hobbes, 1992: 140).

<sup>23</sup> Para Hobbes “persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea por verdad o por ficción* [...] Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria o artificial*” (Hobbes, 1992: 132).

Para Hobbes, el Estado es el representante de todos los que, asociándose, decidieron autorizarle y transferirle su derecho a gobernarse a sí mismos con la finalidad de alcanzar la paz (imposible de lograr con las leyes naturales solamente). De manera que, instituido el Estado, todos los actos de su titular deben ser autorizados por los asociados como si fueran sus propios actos. Por eso el Estado se hace de tanto poder y de tanta fuerza que, como aquel monstruo bíblico, el *leviatán*, consigue atemorizar a todos para obligarlos, por una parte, a ayudarse mutuamente frente a los enemigos extranjeros, y por la otra, a buscar la paz en el interior de su país. De ahí que Hobbes le considere un dios mortal al que los hombres deben la paz y la seguridad.

El Estado, según nuestro autor, suele originarse de dos maneras distintas. A los Estados adquiridos por medio de la fuerza o de la guerra, Hobbes les denomina “Estados por adquisición”. Y en contraste, a los Estados que son producto de un pacto por medio del cual los asociados deciden someterse a un hombre o a una asamblea de hombres les llama “Estados por institución”. En sus propias palabras:

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar a la persona de todos* (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres. (Hobbes, 1992: 142)

Al titular del Estado,<sup>24</sup> de esa persona artificial que representa a los contratantes, Hobbes le llama *soberano*; y a los hombres, que instituido

<sup>24</sup> “en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo” (Hobbes, 1992: 141).

el Estado, deben obedecer indefectiblemente las órdenes y disposiciones del soberano, los denomina *súbditos*. Y aunque él se inclina por la monarquía antes que por la democracia o por la aristocracia, subraya no obstante que el poder soberano puede residir en un hombre o en una asamblea de hombres. Por supuesto que en su opinión es mejor que resida en un solo hombre, pues un monarca no se expone a escisiones como le sucede a las asambleas cuando deben tomar decisiones en las que no pueden llegar a acuerdos. Pero en cualquier caso el poder del soberano es un poder ilimitado, *i. e. absoluto*.

El pacto implica la transferencia de todos los poderes individuales al soberano. El soberano es el único juez de lo que es necesario para la paz y defensa de sus súbditos; por ende, ningún particular puede protestar o atentar contra el soberano apelando a “la justicia”. Desde el momento en que se sella el pacto, el soberano es el único capaz de establecer las leyes civiles y de determinar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. En palabras de Hobbes,

Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos [...] Esas normas de propiedad y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son [las] leyes civiles. (Hobbes, 1992: 146)

Por ello quien se queja de una injuria de parte del soberano, en última instancia se queja de algo de lo que él mismo es autor; cosa que en su opinión es totalmente absurda.

El poder del soberano no está sujeto a la voluntad de los contratantes porque su poder no es resultado de un acuerdo gobernantes-gobernados (entre partes susceptibles de romper un contrato), sino que es resultado de un pacto dado entre los individuos libres e iguales que transfirieron su poder a un tercero. Por ello Hobbes sostiene que el pacto es *irrevocable*. Porque incluso si estos individuos, unánimemente, quisieran ponerse de acuerdo otra vez para revocar el mandato a ese tercero, necesitarían además el consenso de ese tercero al que también involucra el contrato.

El poder soberano representa la voluntad y el mando supremo del Estado. Ni siquiera la Iglesia puede constituir un poder superior a él. El soberano tiene las facultades de determinar los medios más adecuados para alcanzar la paz al interior del Estado, de decidir sobre la guerra y la paz con otras naciones (y dado el caso de guerra disponer y exigir todo lo que ella requiera), de dirimir controversias (derecho de judicatura), de recompensar o castigar a los súbditos con penas corporales o pecuniarias de acuerdo con la ley o con lo que él considere más pertinente, de conminar las penas, de juzgar qué ideas son peligrosas para el Estado y el bien público, de establecer las normas de propiedad, de determinar de qué modo deben llevarse a cabo todas las clases de contratos (compra, venta, cambio, préstamo y arrendamiento) y mediante qué palabras o signo se consideran válidos, de aprobar o desaprobar, los lugares y materias de comercio con el extranjero, de designar ministros y magistrados, de conferir títulos nobiliarios, de acuñar moneda, de establecer impuestos, de hacer levas de soldados, entre muchas otras (Hobbes, 1992: 142 y ss.).

De manera que para nuestro autor la titularidad y el ejercicio del poder deben recaer en una misma persona. La única forma de garantizar la paz y la unidad del Estado es estableciendo un poder soberano *invisible*. Esto es, un poder que concentre las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales en un solo representante. En su opinión, un poder dividido deja de ser un poder soberano para convertirse en un conjunto de atributos, funciones y órganos que se contraponen y limitan recíprocamente. Además, al dividirse el poder deja de ser soberano pues en su opinión es un contrasentido hablar de dos poderes soberanos. Por eso Hobbes, contrario a las propuestas liberales, considera que “dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro” (Hobbes, 1992: 267).

Al fundar un Estado, los hombres se vuelven súbditos del soberano y tienen por ende la obligación de obedecer todos sus dictados, aun cuando éstos vayan contra alguna ley natural.<sup>25</sup> Quien no se somete a

<sup>25</sup> A este respecto dice Hobbes: “Cierto es que un monarca soberano o la mayor parte de una asamblea soberana pueden ordenar que se hagan muchas cosas siguiendo los dictados de sus pasiones y contrariamente a su conciencia, lo cual es un quebrantamiento de la confianza y de la ley de naturaleza; pero esto no es bastante para autorizar a un

los dictados del soberano, entra en estado de guerra con el Estado, por lo cual el soberano puede y debe destruirlo. El único caso en el cual los hombres pueden desobedecer al soberano es cuando éste amenace su vida o su integridad física. Si hacemos un poco de memoria, recordaremos que para los contratantes el propósito del pacto era resguardar su vida; de manera que si el pacto no cumple su finalidad, el subdito tampoco tiene por qué respetarlo.

Pero conviene subrayar que éste es el único caso en el cual Hobbes justifica la desobediencia del subdito hacia los dictados del soberano. En todos los demás casos, incluso cuando el soberano se hace de los bienes de los asociados, estos tienen la obligación de obedecer sus mandatos, pues de lo contrario éste legítimamente podría castigarles. De manera que, como veremos en un momento, Hobbes podría ser considerado un filósofo iusnaturalista porque considera imprescriptible el derecho a la conservación de la vida y de la integridad física; pero las atribuciones que otorga al soberano también nos obligan a considerarle un precursor del iuspositivismo.

#### ENTRE EL IUSNATURALISMO Y EL POSITIVISMO JURÍDICO

Durante mucho tiempo Hobbes ha sido considerado “el teórico” del Estado absolutista. La revisión que aquí hemos hecho de las características y de las funciones del poder soberano, así como la inclinación hobbesiana hacia la monarquía absoluta, podrían constituir argumentos suficientes para coincidir con estas interpretaciones. Sin embargo, en mi opinión, el pensamiento hobbesiano nos ofrece elementos que, lejos de colocarle en la banca de los absolutistas, podrían situarle en un lugar cercano al de los liberales. Con esto no quiero decir, por supuesto, que Hobbes sea un filósofo liberal; pero sí considero que, independientemente de su predilección por la monarquía absoluta, los argumentos iusnaturalistas

---

súbdito ya sea para hacer la guerra por tal causa, o para quejarse de la injusticia, o para hablar mal de su soberano en cualquier otro sentido, ya que ha autorizado todas sus acciones, y al confiar en el poder soberano, hace propios los actos que el soberano realice” (Hobbes, 1992: 204).

y iuspositivistas de Hobbes nos permiten llegar a conclusiones muy cercanas al liberalismo.

A manera de resumen podemos decir que, para Hobbes, en el hipotético estado de naturaleza, los hombres concluyen (por medio de la razón) que el único camino para conservar la vida es buscar la paz y seguir las leyes de naturaleza (leyes morales). Sin embargo, como nada garantiza que todos los hombres actúen siempre conforme a la razón, y en cambio existen muchas posibilidades de que se dejen llevar por sus pasiones, concluyen (también mediante un cálculo racional) que la única forma de garantizar el cumplimiento de las leyes morales es instituyendo un poder común capaz de obligar a todos a cumplir estas leyes y las demás leyes civiles que este mismo poder dicte.

Pero para que este poder común garantice el cumplimiento de las leyes morales, es preciso que cuente con *todo* el poder de decidir y aplicar las leyes, pues de lo contrario cualquiera podría rebelarse y poner en riesgo la supervivencia del Estado. Por eso es necesario, según Hobbes, que todos los hombres transfieran a este poder (que se constituirá como poder soberano) su derecho a todas las cosas y su libertad de gobernarse a sí mismos. De esta manera el poder soberano reunirá en sí mismo el poder y la fuerza de todos para legislar, juzgar y aplicar la ley. Por eso dice Hobbes que la ley civil no es otra cosa que la razón del Estado, porque ésta únicamente puede ser creada por el titular del poder soberano (Hobbes, 1992: 222). El soberano, sea un hombre o una asamblea de hombres, es el único que tiene el poder de hacer, revocar e interpretar las leyes, por lo que en el Estado él es el único que no está sujeto a la jurisdicción de las leyes civiles. Si él las crea y las cambia, sería absurdo, según Hobbes, suponer que está ligado a algo que él mismo puede modificar a voluntad.

Este argumento de Hobbes que, en pocas palabras indica que la validez de la ley civil está dada por su origen en el poder soberano, es lo que puede llevarnos a considerarle precursor del iuspositivismo. Para nuestro autor “nadie puede hacer leyes sino el Estado, ya que nuestra subordinación es respecto del Estado solamente” (Hobbes, 1992: 218). Y dado que “las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto, no [podría] ser reputado injusto lo que no sea contrario a ninguna ley” (Hobbes, 1992: 218). De manera que, si lo justo y lo injusto lo establecen las

leyes, y las leyes las establece el soberano, entonces la justicia y la injusticia la determina también el soberano. Razón por la cual resulta absurdo, según Hobbes, juzgar de injustas a las leyes civiles. Antes de que éstas existan simplemente no existe la noción de lo justo y lo injusto por lo que apelar a un criterio de justicia, supuestamente anterior y superior a la ley civil sería una inconsistencia.

Para Hobbes la “ley civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley” (Hobbes, 1992: 217).

En una época de enorme convulsión social como la suya, Hobbes consideraba que el único camino para pacificar el Estado era defendiendo el poder exclusivo y absoluto del soberano de establecer las leyes y de hacer uso de la fuerza necesaria para obligar a su cumplimiento. Por eso el soberano no debía subordinarse ni a la Iglesia ni a los dictados del *common law* (del derecho consuetudinario). De otra manera el poder del soberano sería un poder limitado, lo cual, como hemos visto, sería un contrasentido para Hobbes.

Por eso Hobbes bien podría considerarse un precursor del iuspositivismo. Porque en su opinión, la única ley verdaderamente obligatoria es la ley civil (el derecho positivo), pues la ley natural no es más que una obligación moral que en cualquier momento puede ser violada. Lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, no está dado por un criterio o una apelación a un orden trascendente (llámese Dios, Razón o Naturaleza), que pueda o no coincidir con las leyes civiles (positivas) de un Estado determinado como pretendería el iusnaturalismo, sino que al contrario es necesariamente resultado de los dictados del poder soberano. Dicho de otra forma es el poder y no la verdad el que hace la ley (*Autoritas non veritas facit legem*). En palabras del propio Hobbes, “las normas de propiedad (o *meum y tuum*) y de lo *bueno* y lo *mal*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular” (Hobbes, 1992: 146).

No obstante, sería injusto soslayar aquí el hecho de que Hobbes sí establece un límite al poder soberano. Un límite que ciertamente podría considerarse resultado de una simple deducción lógica, pero un límite

al fin. El soberano puede quebrantar las leyes de naturaleza y el súbdito debe, aun así, obedecer.<sup>26</sup> Pero si el soberano (cuyo representante, conviene recordar, puede ser un hombre o una asamblea de hombres) atenta contra la integridad física o el derecho natural del súbdito a conservar su vida, entonces el súbdito puede desobedecer porque, en la opinión de Hobbes, ningún pacto puede quitar a los hombres el derecho a protegerse a sí mismos:

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, de la medicina, o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene la libertad de desobedecer. (Hobbes, 1992: 177)

Según Hobbes las leyes morales (como la equidad, por ejemplo) pueden ser trastocadas por el soberano, pero el derecho natural a conservar la vida, no. Si el soberano atenta contra la integridad física o la vida del súbdito, no tiene ningún sentido que este último continúe obedeciéndole pues el propósito del pacto era conservar su vida; si por alguna razón el soberano atenta contra la vida del súbdito (incluso, como castigo a un delito), entonces es absurdo que éste siga respetando el pacto. Por eso, aunque Hobbes no lo reconoce explícitamente, es evidente que el poder del soberano tiene un límite: la vida de los súbditos. Esto quiere decir que, a pesar de que el soberano tiene entre sus facultades la posibilidad de dictar el modo de vida de la colectividad que integra el Estado, no puede sin embargo atentar contra el derecho natural de los súbditos a conservar su vida sin que éstos rompan el pacto y entren en un estado de guerra con él.

Es cierto que las tesis de Hobbes acerca de las funciones y los alcances del poder soberano respecto a los súbditos (o gobernados) hoy día pueden estremecernos y consternarnos. Pero, para defender un poco a Hobbes, me gustaría destacar que cuando nuestro autor dice que la misión del

---

<sup>26</sup> Véase nota 25.

soberano es procurar la seguridad del pueblo, aclara que “por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado” (Hobbes, 1992: 275). De manera que Hobbes tiene claro que el soberano no puede limitarse a garantizar la vida de sus súbditos; también debe procurarles la seguridad que les permita gozar de “las excelencias” de la vida.

Evidentemente Hobbes suena autoritario, cuando no totalitario, al sostener que es el soberano quien determina lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto porque parece entonces que todos los integrantes de un Estado deben someterse a un único modo de vida que es el establecido por el soberano. Podría argumentarse en defensa de Hobbes que el soberano no necesariamente es un hombre sino que podría ser también una asamblea de hombres. Pero aún así, el argumento de Hobbes se caería ante la crítica tocquevileana a la “tiranía de la mayoría”. Sin embargo, en mi opinión, esta tesis de Hobbes que, por un lado, nos permite ubicarle entre los filósofos iusnaturalistas (pues finalmente reconoce que hay un derecho que limita el poder soberano, el derecho a la vida) pero, por el otro, nos permite considerarlo precursor del iuspositivismo (al indicar que es el soberano el único que determina el modo de vida) abre la puerta hacia una concepción más abierta de la sociedad, que no presupone verdades absolutas, sino que está siempre sujeta a la contingencia de la política.

Para Hobbes, apelar a una “recta razón” (o a cualquier otra idea trascendente) para explicar el origen de la ley, es sólo una forma de esconder el hecho de que, detrás de la ley, sólo está el poder soberano:

hay una cosa cierta, y es que, dado que la recta razón no existe, la razón de un hombre o de varios debe ocupar su lugar. [En ese caso] este hombre u estos hombres gozan del poder soberano [...] y, en consecuencia, las leyes civiles pasan a ser para todos los súbditos la medida de sus acciones, para determinar si éstas son correctas o incorrectas, provechosas o no, virtuosas o viciosas.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Thomas Hobbes, *Elementos del derecho natural* citado por Hans Kelsen (1993a: 77).

Hobbes tiene claro que “cuando los hombres [...] se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, [y] reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres sino por la suya propia” (Hobbes, 1992: 33). Por eso al señalar que detrás de la ley sólo está el poder, Hobbes no sólo está reconociendo una situación *de facto*, sino que además (involuntariamente) está advirtiéndonos sobre los riesgos de apelar a un orden pretendidamente trascendente que en última instancia enmascara y legitima regímenes autoritarios y hasta totalitarios.

Reconocer la tesis iuspositivista de que detrás de la ley sólo está el poder no representa en realidad, como piensan algunos, un riesgo para la democracia, sino todo lo contrario. Es preferible saber que el orden establecido es determinado por un poder soberano y que por ende es contingente (aunque en esto último Hobbes no estaría tan de acuerdo), que pensar que dicho orden está dado por la Naturaleza, por la Razón o por Dios y que por ende es inmutable. De manera que si se parte del principio iusnaturalista de Hobbes de que el derecho a la vida (y a una vida que no se limita a la subsistencia como hemos visto) es imprescriptible, resulta conveniente rescatar también su faceta iuspositivista que nos permite plantear que todo orden social es contingente porque es obra del soberano.<sup>28</sup> Y de esto podría deducirse que no existe *un* único modo de vida válido porque todos los proyectos están determinados por la circunstancia particular de cada Estado; pero eso sí, ninguno de estos proyectos puede atentar contra el derecho a la vida de cada hombre porque, en ese caso y como hemos visto con Hobbes, los hombres pueden desobedecer y con ellos se deshace el pacto y la obligación política.

Por tanto, a manera de conclusión, puedo decir que pese al estigma absolutista que pesa sobre Hobbes, esta dualidad que nos lleva a considerarlo un filósofo iusnaturalista que al mismo tiempo es precursor del iuspositivismo, abre la puerta a una concepción mucho más plural del orden

---

<sup>28</sup> En este mismo sentido señala Bobbio que “aunque [Hobbes] es un positivista para sus tiempos, es todavía un iusnaturalista en relación al positivismo estricto” (Bobbio, 1993: 59) por eso “Hobbes pertenece realmente al movimiento iusnaturalista y es realmente el iniciador del positivismo jurídico” (Bobbio, 1992: 103).

social que la de muchos otros que incluso en nombre de la libertad han cometido crímenes atroces. Por eso me atrevo a afirmar que el pensamiento hobbesiano está mucho más cerca del liberalismo y de una concepción abierta de la sociedad de lo que se podría suponer.

[Fecha de aceptación: 15/01/2005]

#### BIBLIOGRAFÍA

- BERNS, Laurence (1996), “Hobbes” en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, Norberto (1985), *Estudios de historia de la filosofía*. Madrid: Debate.
- \_\_\_\_\_(1993), *El positivismo jurídico*. Madrid: Debate.
- \_\_\_\_\_(1992), *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, Norberto y Michelangelo BOVERO (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_(1985), *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo.
- BOBBIO, Norberto, et al. (1991), *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- ELLSHEID, Günter (1992), “El problema del derecho natural” en Arthur Kaufman y Winfried Hassemer (eds.), *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Debate.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (1992), *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, Eusebio (1993), “El iusnaturalismo” en Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo (1968), *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-FFL.
- HOBBS, Thomas (1987), *Del ciudadano*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_(1992), *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KELSEN, Hans (1993a), *¿Qué es justicia?* Barcelona: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_(1993b), *La teoría pura del derecho*. México: Gernika.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1970), *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.

- OAKESHOTT, Michael (2000), *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- ROSS, Alf (1997), *El concepto de validez y otros ensayos*. México: Fontamara.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique (1987), “La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke)” en Luis Aguilar y Corina Yturbe (comps.), *Razón y poder*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHMILL, Ulises O. (1993), “El positivismo jurídico” en Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- STRAUSS, Leo (1953), *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TONNIES, Ferdinand (1988), *Hobbes: vida y doctrina*. Madrid: Alianza.
- WARRENDER, Howard (2000), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- WELZEL, Hans (1977), *Introducción a la filosofía del derecho: Derecho natural y justicia material*. Madrid: Aguilar.