

Capítulo 3

Leyes de Naturaleza sin Orden Natural

María L. Lukac

La ley es regla y medida de los actos por medio de la cual se induce a obrar o dejar de obrar.

Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q.90. a.1, c

La Ley de Naturaleza que yo pretendo definir es el dictado de la razón recta acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que depende de nosotros.

Thomas Hobbes, *De Cive*, E.W. II, 16

Los dos textos puestos como Epígrafes no parecen diferir demasiado, no obstante mi intención en esta comunicación es mostrar el significado diverso atribuido a los mismos términos por uno y otro filósofo, que conduce a dos posiciones disímiles.

La hipótesis que me propongo demostrar es que las Leyes de Naturaleza en la doctrina hobbesiana no pueden generar real obligación debido a cuatro factores principales:

1. La negación de la teleología.
2. La reductiva noción de razón.
3. Su peculiar interpretación negativa de la razón recta.
4. La negación de la convertibilidad entre ente y bien.

Presupuestos de la Ley Natural en la filosofía tomasiana

Para el Aquinate, el primero de los presupuestos es el de la Providencia Divina. Dios como el creador y supremo gobernante del universo posee un plan, una razón de gobierno que se identifica con la Ley Eterna.¹ En el *corpus* Tomás sostiene que la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Como todas las cosas que están sometidas a la Divina Providencia son reguladas y medidas por la Ley Eterna, participan de la misma de alguna manera en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional está sometida a la Providencia de una manera especial, ya que por su condición es providente en ella misma y para los demás. Es decir, le compete proveer y gobernarse a sí misma y a los demás.² Participa de este modo con su razón natural de la razón eterna que la inclina naturalmente a la acción debida y a su fin perfectivo. Esta participación de la Ley Eterna en la criatura racional se llama Ley Natural.³ Así, pues, cuando el hombre expresa esos mandatos divinos en proposiciones racionales universales formula la Ley Natural. Por eso decimos que el hombre como criatura racional participa de un modo especial, es decir, intelectual y racionalmente, de la Ley Eterna. De este modo su participación puede llamarse con propiedad Ley Natural, pues la ley es obra de la razón; en cambio, la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna solo impropriamente puede denominarse *ley*.⁴ Esa misma Razón Eterna, identificada con la Ley Eterna, establece un orden en lo que crea.

1 *S.Th.*, I-II, q.91, a.1, c.

2 *Contra Gentes*, 3, 113.

3 *S.Th.*, I-II, q.92, a.2, c.

4 *Ibid.*, q.91, a.3, ad 3.

El Aquinate sostiene: “todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin. Como dice el Apóstol (San Pablo) en *Rom. 13, 1*: Lo que viene de Dios está ordenado”.⁵

Por esto puede decirse que el mundo está perfectamente ordenado al poseer cada ente una estructura inteligente, participación de la Sabiduría Divina, llamada naturaleza (como esencia específica), que determina en cada ente una estructura que lo especifica y distingue del resto, a la vez que posee dinámicamente una naturaleza entendida como fuente de operaciones orientada a sus fines perfectivos, lo que constituye la teleología.⁶ De esta noción de naturaleza, predicable analógicamente de todo ente, surge la idea de Orden Natural creado,⁷ que se convierte en fundamento del Orden Moral. En el *Contra Gentes* Tomás afirma que se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen. A una cosa le conviene naturalmente todo lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Hay, por lo tanto, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no solo por ser mandadas por la ley. Concluye Tomás “lo bueno y lo malo

5 *Ibid.*, I, q.22, a.2, c.

6 Cfr. Donadio M. de Gandolfi, M. C. (2008: 119).

7 *De Pot.* 7, 11. Cfr. Caturelli, A (2011: 101): “Las naturalezas forman, pues, una suerte de tejido, porque entre ellas existe cierta relación que es, precisamente, el orden. En su magistral obra sobre el orden el P. Ramírez distingue dos modos de consideración del orden, según se atiende a los entes ordenados, o a la misma ordenación. Respecto de lo primero, para que exista orden, se requiere, ante todo, que se trate de entes reales, que sean ordenables entre sí o respecto de un tercero; que sean varios, por lo menos dos, puesto que el orden es una relación y que sean desiguales y distintos, porque, de lo contrario, no habría grados ni algo primero ni algo postrero; todo esto se requiere para que exista orden y, al mismo tiempo, es necesario que convengán en algo. En cuanto a lo segundo (la ordenación misma), se requiere algo primero o máximo respecto del cual los entes ordenados constituyan una serie por su mayor o menor proximidad a aquel uno principal”.

en los actos humanos no solo lo son de acuerdo al precepto de la ley sino según el Orden Natural”.⁸ Observamos del texto transcrito que este Orden Natural de la filosofía tomasiana resalta el carácter ejemplar que tenía la *physis* para Platón, permitiendo a la razón humana ordenar los medios en relación al fin, del que obtiene su valor normativo y su virtud coercitiva. De este modo, la ley como producto y función de la razón, en cuanto esta mide y regula, se presenta como un principio de orden y una fuente de obligación.⁹

Presupuestos de la Ley de Naturaleza en la filosofía hobbesiana

Thomas Hobbes, como heredero de la tradición por su formación clásica, utiliza a lo largo de su obra términos que pertenecen tanto al aristotelismo como a la escolástica, pero los vacía parcial o totalmente de contenido, expresando conceptos totalmente nuevos.

Antes de referirnos a su noción de *Leyes de Naturaleza*, debemos examinar, en primer lugar, el concepto mismo de naturaleza, uno de los pilares de toda su doctrina. Hobbes rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma:

8 *Contra Gentes*, III, 129.

9 *Cfr.* Lachance (1948).

Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes.¹⁰

El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Solo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado.¹¹ El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental.¹² Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto solo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles. Huelga decir que sin teleología no hay Orden Natural.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana* y también a la expresión *Leyes de Naturaleza*.

10 Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966. *De Corpore*, E.W. I, 131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

11 *De Corpore*, E.W. I, 407: "But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion".

12 Cfr. Wolin (1990:33): "'Nature' is identified with abstraction rather than with the 'natural' differences apparent to common observation".

Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento.¹³ Para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. Por eso en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón.¹⁴ Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial sino hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes, el hombre, de hecho, no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aun que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas, y el hombre no es una excepción.¹⁵ La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias, propia de la an-

13 *Leviathan*, E.W. III, IX: "For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within".

14 *E.W.* IV, 2.

15 *Cfr. The Elements of Law*, E.W. IV, 247: "Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing".

tropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología tomasiana, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología hobbesiana. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y estos son tales en la medida en que se ejercitan.

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*:

... la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquél cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro.¹⁶

Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital,

16 *Leviathan IX, E.W. III, 85.*

tal como lo afirma en *Leviathan* VI.¹⁷ En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Después de enumerar diferentes comportamientos de los hombres, manifestativos de sus pasiones naturalmente desordenadas, Hobbes sostiene:

Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. El deseo y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe.¹⁸

El texto nos permite entrever la difícil compatibilidad entre los conceptos de naturaleza y ley, a tal punto que la Ley Natural a la que hace referencia Hobbes no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función de cálculo y previsión, que es algo artificial por ser metódico. Esto es lo que se observa en el texto del *De Cive*, que hemos usado como epígrafe:

Por tanto la ley de naturaleza, que yo puedo definir, es el dictado de la razón recta, acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que dependa de nosotros.¹⁹

17 Cf. *Leviathan* VI, E.W. III, 42: "That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in apparence [...] so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion...This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion...."

18 *Leviathan* XIII, E.W. III, 114.

19 *De Cive*, E.W. II, 16.

Posteriormente, en el *Leviathan* define la Ley Natural en términos semejantes:

Una ley de naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual a un hombre le es prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida, o quitarse los medios de preservarla y omitir aquello por lo cual él piense que puede ser mejor preservada.²⁰

Si bien aún no se ha terminado de examinar la noción de ley en Hobbes, tampoco la noción de Ley de Naturaleza, no obstante es inevitable introducir la aclaración referida al sentido que los términos *razón* así como *recta ratio* tienen en los textos que se acaban de citar.

En el *Leviathan* Hobbes define la razón como cálculo.²¹ Seguramente estaba convencido de presentar una definición innovadora que reflejara la influencia del método matemático de Euclides, que tanto le había deslumbrado y que, a la vez, significara una ruptura con la tradición filosófica. Sin negar fundamento a esa convicción hobbesiana, acotamos que el cálculo ya había sido considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón.²² En la *Ética Nicomaquea*, el “*to logistikón*” es traducido por los ingleses Ross y Barnes, así como por el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Tanto la versión inglesa, como la francesa, continúan el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. El giro semántico, en este caso, consiste en subrayar que la razón “no es ninguna otra cosa más que

20 *Leviathan* XIV, E.W. III, 116-7.

21 *Cfr. Leviathan* V, E.W. III, 30: “For reason in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting”.

22 *Cfr. Aristóteles, Eth. Nic. L.VI, 1139 a 12.*

cálculo”, es decir, se identifica con una noción reduccionista de la razón, pues a diferencia de la filosofía clásica la razón hobbesiana no admite otras partes, es solo cálculo. No reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al “*nous*” aristotélico, o al “*intellectus*” escolástico que abren a la posibilidad de una intuición intelectual.²³

Puede ocurrirnos preguntar ¿qué motivo impulsó a Hobbes adoptar el paradigma del cálculo para la racionalidad toda? Creo que el motivo es claro: universalizar el procedimiento de cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias a fin de garantizar dos aspectos fundamentales de la nueva ciencia moderna: la certeza y el poder práctico.²⁴ Convencido del credo baconiano “*knowledge is power*”, Hobbes lo transforma en “*knowledge is for the sake of power*” (*scientia propter potentiam*).²⁵ En función de esto, la razón hobbesiana deja de ser una “luz natural” del hombre, una potencia, tal como era presentada por la filosofía clásica, reduciéndose a un simple instrumento en función del poder, una operación o función previsora y calculadora que se reduce a su ejercicio, como se desprende de su definición de razonamiento en el *De Corpore*:

Por razonamiento yo entiendo cómputo. Ahora bien, computar o calcular es o bien reunir la suma de muchas cosas que están añadidas, o bien conocer el resul-

23 Cfr. *Summa Theologiae* I, q.79, a.8.

24 Cfr. Borrelli (2009: 223): “Sheldon Wolin [*Hobbes and the Culture of Despotism*] rivolge una critica radicale al complesso della teoria hobbesiana, considerata come il punto di partenza di una nuova forma di cultura dispotica che utilizza una razionalità geometrica ormai assunta a spiegazione dell’universo umano. A modo di vedere di Wolin, gli effetti perversi di questa metodologia meccanicistica di interpretazione dei soggetti e degli eventi sarebbero centralmente quelli di operare una sorta di eliminazione di tutte quelle differenze che producono incertezze e pericolo”.

25 *De Corpore*, O.L. I, 6.

tado que queda cuando algo ha sido restado de otro. Raciocinio, por lo tanto, es lo mismo que adición y sustracción.²⁶

Siguiendo el método resolutivo-compositivo propuesto por Hobbes, la suma equivaldría a la síntesis o composición y la resta al análisis resolutivo. La noción de razonamiento, reducida a las dos operaciones fundamentales de suma y resta, también es expresada en el *Leviathan*, en el que agrega:

... si es hecho con palabras, es concebir las consecuencias de los nombres a partir de cada una de las partes con respecto al todo, o desde el todo calcular las consecuencias con respecto a cada una de las partes.²⁷

Esta razón-cálculo es solo un cierto relacionar, como se desprende de los textos citados, y ya no se le reconoce ningún carácter intelectual.

Una vez que Hobbes ha presentado la condición natural de la humanidad en el *Leviathan*, o bien el estado de naturaleza en el *De Cive*, propone la salida de esta condición enferma por dos vías, a saber, mediante las pasiones que inclinan a la paz y mediante la razón que calcula la conveniencia de deponer nuestros derechos a todas las cosas en orden a la autopreservación.²⁸ Se observa, entonces, como la razón, en su función de cálculo y previsión, se aplica a la naturaleza para ordenar las cosas que debemos hacer u omitir en orden a la preservación de la vida. De este ordenamiento proviene la Ley de Naturaleza cuya definición,

26 *De Corpore*, E.W. I, 3.

27 *Leviathan* IV, E.W. III, 25.

28 *Cfr. De Cive* I, E.W. II, 1-13; *Leviathan* XIII, E.W. III, 115-116.

tanto en el *De Cive* como en el *Leviathan*, hemos transcritto previamente. Esto nos permite sostener que la llamada Ley de Naturaleza, paradójicamente, no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función calculadora y previsor. El orden y la medida establecidos por la razón son, para Hobbes, algo artificial (con el sentido positivo que el filósofo de Malmesbury atribuye a este carácter)²⁹ pues sobrevienen y se imponen, desde fuera, a lo natural. Como acertadamente afirma Cruz Prados, “que la ley es de la naturaleza significa que es lo natural, impulso sin orden, lo sometido por ella a regla. Esta reglamentación es obra de la razón que solo ofrece capacidad de dominio”.³⁰ La misma falta de finalidad en la naturaleza, a la que antes hicimos referencia, trae como consecuencia considerar como no-natural, vale decir artificial, todo lo que implique una orientación, orden o reglamentación. En definitiva, la racionalización de la naturaleza es artificial porque es extrínseca, es decir, lo natural es la materia sobre la que actúa la razón calculadora y no el fundamento del orden. Solo a la luz de estas consideraciones puede entenderse la oposición entre Leyes de la Naturaleza y nuestras tendencias naturales a las que Hobbes se refiere en el *Leviathan* al afirmar:

... pues las Leyes de la Naturaleza como la justicia, equidad, modestia, misericordia y en suma el hacer a otros lo que deseamos que nos hagan, por sí mismas,

29 A diferencia de la filosofía clásica, para la que el arte puede tomar como modelo la naturaleza y usar sus principios para consumir la propia obra, sin pretender superar la perfección de la naturaleza, Hobbes considera el arte y lo artificial, precisamente, como superior, ya que proporciona una certeza que no podemos obtener de la naturaleza, pues solo tenemos conocimientos absolutamente ciertos, según Hobbes, de aquellas cosas que nosotros mismos fabricamos. Para ampliar este tema véase Lukac, María L. “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico” en Lukac, M.L comp. (2008: 173-184).

30 Cruz Prados (1986:137).

cuando falta el terror hacia algún poder que obligue a observarlas, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, orgullo, venganza y cosas por el estilo.³¹

Acabamos de ver cómo la negación de la teleología, a la que se suma la noción reductiva de razón, dan al concepto de orden y medida un sentido totalmente diverso del usado por Tomás de Aquino.

Ahora bien, estas Leyes de la Naturaleza no son estrictamente leyes. Calculan nuestro mejor interés y solo son seguidas por el beneficio personal que supone hacerlo. Solo son preceptos condicionales. Los textos de Hobbes no dejan lugar a dudas. Leemos en el *Leviathan*:

... estos dictados o preceptos de la razón, que los hombres suelen llamar leyes, pero impropiaamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los mismos hombres; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás.³²

Esto condice con una distinción que, previamente, Hobbes había hecho en el mismo capítulo del *Leviathan*: la obligación *in foro interno* e *in foro externo*: las Leyes de Naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, comprometen a un deseo de que ellas se cumplan; pero *in foro externo*, esto es, poniéndolas en acto, no siempre.³³ En este sentido, estas

31 *Leviathan* XVII, E.W. III, 153-4.

32 *Leviathan* XV, E.W. III, 147.

33 *Leviathan* XV, E.W. III, 145. Cfr. *De Cive*, E.W. II, 46. El significado de las Leyes de Naturaleza en la doctrina hobbesiana constituye uno de los motivos de mayor polémica entre sus intérpretes. La discusión se centra en dos aspectos: 1) ¿es posible considerar estos preceptos como verdaderas

Leyes de Naturaleza son una formulación de los mejores medios para el fin de cada hombre que desee autopreservarse. No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: “si deseas autopreservarte, haz esto”.³⁴ La obligación *in foro interno* muestra la necesidad racional de estos preceptos que se imponen a nuestra mente con la misma fuerza de un teorema geométrico, pero por sí mismos no entrañan mandatos o deberes en sentido estricto y, por tanto, no mueven en modo alguno nuestra voluntad. El mandato o deber, la obligación *in foro externo* surge de la única normativa posible para Hobbes: la ley en sentido estricto, es decir, la ley positiva establecida por convenio. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* afirmando:

Una ley es una orden de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, dada a aquellos que son sus súbditos, declarando pública y claramente, lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer.³⁵

De esta definición se concluye que la ley es tal solo por la autoridad de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo constitutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del mandatario. En la versión latina del *Leviathan* aparece la famosa expresión hobbesiana

leyes, cuyas prescripciones vinculen a los hombres mediante una obligación en sentido estricto? 2) la obligatoriedad de estas leyes ¿procede de ellas mismas, de su racionalidad, o por considerarlas mandamientos divinos? Las posturas se sitúan, con graduaciones, entre dos extremos. Van desde la afirmación del carácter moral de las Leyes Naturales en virtud de su origen divino (por ejemplo: Taylor, Warrender, Hood, Pocock) hasta el rechazo de toda obligación moral frente a dichas leyes y su origen Divino (confróntese: Watkins, Polin, Bobbio); pasando por una postura intermedia que acepta las Leyes Naturales como Leyes Morales, pero niega que para esto sea necesario considerarlas como Leyes Divinas (véase: McNeilly, Strauss).

34 Cfr. Goldsmith, M. (1988: 99).

35 *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E.W. VI, 26.

“*auctoritas non veritas facit legem*”,³⁶ lo que explica que la legalidad, para Hobbes, no se funda en la rectitud y la justicia de quien detente el poder, sino en la fuerza y el poderío que demuestra el erigido en autoridad. De este modo, la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capacidad de asegurar su cumplimiento. Si bien Hobbes distingue entre el contenido racional de la orden y su fuerza coercitiva, en su sistema pretende lograr la unificación afirmando la identificación de la Ley Natural con la Ley Civil positiva una vez establecida la sociedad. Así lo expresa en el *Leviathan*:

La Ley Natural y la Ley Civil se contienen una a la otra y son de la misma extensión. Pues las Leyes Naturales, que consisten en la igualdad, justicia, gratitud, y las otras virtudes morales dependientes de éstas, en la simple condición natural [...] no son propiamente leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Cuando una sociedad está ya establecida, entonces se convierten actualmente en leyes, y no antes; siendo entonces órdenes de la sociedad y, por tanto, también leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas [...] La Ley Natural, por tanto, es una parte de la Ley Civil en todas las sociedades del mundo. Recíprocamente también, la Ley Civil es una parte de los dictados de la naturaleza [...] La Ley Civil y la Natural no son clases diferentes sino diversas partes de la ley.³⁷

36 *Leviathan*, O.L. III, 202.

37 *Leviathan*, E.W. III, 253-4. Cfr. *De Cive*, E.W. II, 186. Es conveniente señalar que mientras en el *De Cive* la distinción entre Leyes Naturales y Leyes Civiles es marcada, posteriormente en el *Leviathan* atenúa tal distinción, tratando inclusive de mostrar la inclusión de unas en otras como se manifiesta en los textos citados.

Si bien Bertman interpreta estos textos como que la Ley Natural se expresa a través de la Ley Civil, siendo la apelación a la racionalidad de la Ley Natural equivalente a la justificación de la propiedad de obedecer la Ley Civil³⁸, corresponde más bien concluir la sumisión de la Ley Natural a la Ley Civil siendo esta la que constituye la medida de todas las acciones, la que determina si algo es justo o injusto, virtuoso o vicioso tal como se deduce del siguiente texto de *Elements of Law*:

En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombres y apelativos de las cosas, y de estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiera una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo...Pues en estas cosas los juicios privados pueden diferir y producir controversias. Esta medida común, algunos dicen es la recta razón, con lo que yo estaría de acuerdo, si pudiera tal cosa encontrarse o conocerse *in rerum natura*. Pero generalmente aquellos que invocan la recta razón para decidir alguna controversia, se refieren a su propia razón. Pues esto es cierto, así viendo que la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplirla, y ese hombre u hombres es aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, como ya ha sido probado, y, consecuentemente, las Leyes Civiles son para todos

38 Bertman (1977).

los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son rectas o erradas, provechosas o no, virtuosas o viciosas.³⁹

De esta larga pero indispensable cita debemos reparar en el concepto hobbesiano de razón recta, que hasta el momento no habíamos analizado, y es de fundamental importancia para la ética y la teoría política de Hobbes. En el *De Cive*, refiriéndose a la definición de Ley Natural, usada como epígrafe, pone una nota a pie de página para aclarar que

... por recta razón en el estado natural del hombre no entiende, como muchos, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de las acciones propias que puedan redundar en la utilidad o en el daño de otros hombres. Dice 'propio' porque aun cuando en el Estado la razón del mismo Estado (esto es la Ley Civil) ha de ser considerada correcta por los ciudadanos individuales, fuera del Estado, donde nadie puede distinguir la recta razón de la falsa sino mediante la comparación con la suya, cada quien ha de considerar su razón no sólo como regla de las acciones propias y realizadas a su riesgo, sino también como regla que, en lo que concierne a sus asuntos, constituye la medida de la razón ajena.⁴⁰

La nota nos deja en claro que para Hobbes *recta ratio* nada tiene que ver con la noción clásica, ni aristotélica ni tomasiana. En el *Leviathan* es aún más rotundo pues niega,

39 *The Elements of Law*, ed. por Tönnies, F., Barnes & Noble, New York, 2ª ed., 1969, part II, chap.10, 8, 188-9.

40 *De Cive*, E.W. II, 16.

explícitamente, la existencia de una razón recta natural. En el capítulo V afirma:

Pero esa razón no es siempre una razón recta, así como la aritmética es un arte infalible, pues la razón de ningún hombre como tampoco la razón de un número de hombres constituye la certeza [...] Así pues, cuando hay una controversia, las partes deben, por un acuerdo entre ellas, establecer como razón recta, la razón de un árbitro o juez cuya sentencia ambas partes respetarán, o su controversia terminará yéndose a las manos o irresuelta por falta de una razón recta natural.⁴¹

Indudablemente, el giro semántico que Hobbes ha dado a la noción de naturaleza, le impide entender la naturaleza humana como fundamento de la regla próxima de los actos humanos, es decir de la *recta ratio*. Niega que esta exista *in rerum natura* y esto lo lleva a considerar toda razón natural como una razón privada, en tanto opuesta a una razón pública. Aquí se manifiesta su insuperable individualismo que no admite la posibilidad de que la razón natural de un hombre, o de un conjunto de hombres, sea elevada a regla o medida pública. Desde luego, esto también está estrechamente vinculado a su relativismo axiológico que tampoco reconoce la existencia objetiva de un valor o bien *in rerum natura*. Por este motivo, y como consecuencia de su concepción moderna de naturaleza, causa de ese relativismo e individualismo, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, es decir, una razón práctica artificial que tendría como función realizar un arbitraje entre las partes. Por cierto, esa razón artificial pertenece a ese gran artificio

41 *Leviathan* V, E.W. III, 30-31

que es el Leviatán, representado por el soberano, y esa única posible razón universalmente válida se manifiesta en la ley en sentido estricto, es decir, la Ley Civil. De este modo, la Ley Civil, además de ser medida de todas las acciones del hombre, se convierte en fundamento de la bondad, de la justicia y de la rectitud, ya que antes de existir la Ley Civil nada es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, ni recto ni vicioso. Fuera de ella no puede darse, propiamente hablando, la moralidad. Hobbes lo afirma explícitamente en el *De Homine*:

Por consiguiente se entiende que aquellos que consideran a los hombres por sí mismos y como si ellos existieran fuera de la sociedad civil, no pueden tener moral porque adolecen de cierta norma o pauta respecto de la cual la virtud y el vicio pueden ser juzgados y definidos. Por tanto una norma común para la virtud y el vicio no aparece excepto dentro de la vida civil.⁴²

Es muy acertada la expresión de Monserrat Herrero cuando afirma:

El *civil state* es causa de la *morality* en el planteamiento de Hobbes. Consiguientemente, las reglas de la moralidad vienen determinadas por la ley positiva. Justicia y legalidad son una y la misma cosa y ambas nacen de la fuerza creadora del soberano. Ambas son un constructo artificial y no algo que tenga que ver con la naturaleza de las cosas.⁴³

42 *De Homine* XIII, O.L. II, 116-117.

43 Herrero (2012: 166-167).

Hasta el momento expusimos tres de los factores expuestos en mi hipótesis. Falta por último considerar la negación de la convertibilidad entre ente y bien. Para lo cual procederé, brevemente, a explicar esa noción clásica medieval. Para Tomás de Aquino, que el *bonum est in rebus*⁴⁴ significa que el bien es lo que en la cosa misma fundamenta su apetecibilidad, el acabamiento de la cosa, su perfección intrínseca. Decimos que lo que hace que yo apetezca una cosa es su plenitud, su perfección: el bien como acabamiento ontológico de la realidad.⁴⁵ El Aquinate no niega con esto la propiedad relacional del bien sino que advierte que la razón de apetecible del bien no es suficiente para explicar la tendencia que surge en el apetente. La razón formal de bien que implica deseabilidad, implica además algo más profundo y raíz de esa deseabilidad o apetecibilidad como lo es el fundamento y la causa de la misma: el ser perfecto, que es algo absoluto. Dice Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, cuestión 5 “*De Bono in communi*”: todo ente, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección.⁴⁶ En el primer artículo de la misma cuestión había establecido la identidad entre lo apetecible y lo perfecto afirmando que “las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todos buscan su perfección. Tanto más perfectas son cuanto más en acto están”.⁴⁷ Aquí el Angélico supone lo ya dicho previamente al referirse a la perfección de Dios: se dice que algo es perfecto en la medida en que

44 *De Veritate*, q.1, a.2, c; q.21, a. 3, arg.1. Cfr. *S.Th.* I, q.16, a.1, c: “*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili*”.

45 Cfr. *De Veritate*, q.21, a.1, c: “... *ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae*”.

46 *S.Th.* I, q.5, a.3, c.

47 *Ibid.*, a.1, c.

está en acto y llamamos perfecto aquello que nada le falta según su modo de perfección.⁴⁸

Volviendo al artículo donde Tomás se pregunta si el bien se distingue realmente del ente, siguiendo sus enseñanzas podemos sostener que algo es bueno en tal medida en cuanto es, pues el acto de ser es la actualidad de todas las cosas.⁴⁹

Podemos concluir de los textos de la *Suma* expuestos:

- a) Que el mismo acto de ser, para Santo Tomás, funda la razón de bien.
- b) Que la convertibilidad entre ente y bien tiene su fundamento en el acto de ser.

El Aquinate ya había trabajado estas cuestiones en los escritos de juventud, como las *Quaestiones De Veritate*, estrictamente la cuestión disputada *De Bono*. Allí leemos:

El mismo acto de ser tiene razón de bien, por lo que, así como es imposible que algo sea ente y no posea acto de ser, del mismo modo es necesario que todo ente sea bueno, a partir de lo mismo, que posea acto de ser.⁵⁰

La convertibilidad entre ente y bien explica desde el mismo acto de ser perfecto la apetecibilidad del bien. Con gran propiedad y rigor lo explica Donadío de Gandolfi en su tesis doctoral cuando afirma que “el ente no es bueno en cuanto apetecible o apetecido, sino que es bueno porque es en

48 *Ibid.*, q.4, a.1. c.

49 *Ibid.*, q.5,a.1, c. in fine.

50 *De Veritate*, q.21 (*De Bono*), a.2, c.

acto”.⁵¹ En la misma obra Donadío señala las graves consecuencias metafísicas y morales de aquellas doctrinas filosóficas que o reducen el bien a su faceta relativa y afirman la “neutralidad axiológica del ente”, al sustentar una teoría de los valores (tal el caso de Scheler) o, directamente, niegan la convertibilidad entre ente y bien como Hume con la imposibilidad del paso *is-ought*, o G.E. Moore en su llamada “falacia naturalista”.⁵² Sostengo que tal negación de la convertibilidad entre ente y bien, en la filosofía inglesa, tiene su fuente en la temprana modernidad en la figura de Thomas Hobbes.

Partiré de la cita más explícita, que se encuentra en su obra *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, que escribe como réplica al Dr. Bramhall, obispo de Derry:

En la escolástica derivada de la *Metafísica* de Aristóteles, había un viejo proverbio más que un axioma: *ens, bonum, et verum convertuntur*. De ahí el Obispo (Bramhall) ha tomado la noción de bondad metafísica y la doctrina de que todo lo que tiene ser es bueno [...] Pero si todas las cosas fueran buenas absolutamente hablando, todos nosotros deberíamos estar complacidos con su ser, lo que no es así, cuando las acciones que se derivan de ese ser son dañinas para nosotros. Y por tanto, para hablar con propiedad, decimos que nada es bueno o malo sino con referencia a la acción que procede de allí, y también con referencia a la persona a la que le hace bien o la daña... Y así su bondad metafísica no es más que un término inútil [...] Y con relación a la bondad y a la maldad naturales ellas también son la bondad y la maldad de las acciones [...] Es la ley de

51 Cfr. Donadío Maggi de Gandolfi, M.C.(1999:241).

52 *Ibid.*, 241-244.

donde procede la diferencia entre la bondad moral y la natural; de tal modo que está bastante bien dicho por él (el Obispo Bramhall) que “la bondad moral es la conformidad de una acción con la razón recta”; y mejor dicho que significado, pues esa razón recta, que es la ley, no es ciertamente recta más que por hacerla nosotros de ese modo mediante nuestra aprobación y sujeción a ella.⁵³

De este largo pero ilustrativo texto podemos concluir que para Hobbes no hay un bien absoluto, metafísico, *simpliciter* —cualquiera sea la terminología que se prefiera usar— sino solo bienes relativos y particulares. Si el ente no tiene razón de bien, las cosas en sí mismas, en su puro ser, carecen de todo valor. No hay nada que sea bien en sí. Toda bondad o maldad procede de la relación de la cosa con un sujeto al que afecta. Al no haber ningún fundamento ontológico para el bien, la determinación de este depende únicamente de la voluntad humana.

Conclusión

Como ya hemos afirmado, la obligatoriedad de la ley está estrechamente vinculada al valor normativo y a la virtud coercitiva que proceden de los fines perfectivos. Cuando se sostiene una negación de la teleología, produciéndose la ruptura en la correlación entre naturaleza y fin, desaparece el orden natural y se vuelve imposible atribuir a la naturaleza un papel normativo. Contribuye a esta situación la consideración de una razón meramente calculadora, que no tiene la capacidad intelectual de penetrar en los fines

53 E.W.V, 192-193.

naturales propuestos por el Creador a través de la Ley Eterna, ni de reconocer el bien que tiene todo ente por poseer el acto de ser. Tampoco esta razón restrictiva puede aceptar que cualquier razón humana es naturalmente recta porque la divina Providencia proveyó al hombre racional y libre de los primeros principios práctico-morales para permitirle alcanzar la plenitud de ser que le tiene dispuesto su destino existencial.

Así, pues, al no haber ningún fundamento ontológico para el bien y, por tanto, depender únicamente de la voluntad humana la determinación del mismo, también la obligatoriedad de la ley pasa a depender únicamente de la voluntad humana, en la doctrina política de Hobbes la voluntad del soberano, expresada a través de la Ley Civil.

Sigue vigente la aguda afirmación planteada por Leo Strauss: “lo que hizo Hobbes fue mantener la idea de Ley Natural pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre”.⁵⁴

Con el advenimiento de la ciencia y de la filosofía moderna, las causas finales fueron simplemente eliminadas. Y, una vez que estas fueron removidas, desaparecieron con ellas todas las obligaciones y deberes naturales dejando el paso al prescriptivismo ético y al positivismo jurídico.⁵⁵

54 Strauss (1953: 180).

55 *Cfr.* Goldsmith (1996: 274-304): “Hobbes is not only a command theorist, but also a legal positivist. Legal positivism denies that general principles of justice, morality or rationality are criteria of the validity of law. Crudely, it denies that laws need be just, right, moral, or good in order to be laws. Instead, law is distinguished by a procedural (or, in Ronald Dworkin’s term, a pedigree) test: viz., it has been perceptibly signified as the legislator’s command”.

Bibliografía

- Aristóteles (1962). *Nichomachean Ethics*. The Internet Classics Archive. Oxford, Clarendon Press.
- Bertman, M. (1977). Hobbes' homo lupus covenanted. En *International Studies in Philosophy*, IX. Charlottesville, Philosophy Documentation Center.
- Borrelli, G. (2009). *Il lato oscuro del Leviathan*. Nápoles, Cronopio.
- Caturelli, A. (2011). *Orden Natural y Orden Moral*. Buenos Aires, Gladius.
- Cruz Prados, A. (1986). *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA.
- Donadio Maggi de Gandolfi, M. C. (1999). *Amor y bien. Los problemas del Amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, EDUCA.
- _____. (2008). La racionalidad el rescate de la naturaleza y la ley natural. En *Prudentia Iuris*, 64/65, Buenos Aires, Educa.
- Goldsmith, M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1996). Hobbes on Law. En Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Herrero, M. (2012). *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la Modernidad*. Buenos Aires, Katz.
- Hobbes, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. Aalen, Scientia Verlag, 2ª ed., [1839-1845], Londres, W. Molesworth (ed.) *Elements of law* 1640, *De Cive* 1642, *Leviathan* 1651, *De Corpore* 1655, *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* 1681 publicación póstuma.
- _____. (1966b). *Opera Philosophica Latina (O.L.)*. Londres, Scientia Verlag, 2º ed. [1839-1845], Londres, W. Molesworth (ed.) *De Homine* 1657.
- Lachance, L. (1948). *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas*. Ottawa-Montreal, Lévrier.
- Lukac, M. L. (comp.) (2008). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires, EDUCA.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press.

Tomás de Aquino (1992). *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM Roberto Busa (ed.), *Summa Theologiae* 1266-1273, *Contra Gentes* 1259-1264, *De Potentia* 1265-1267, *De Veritate* 1256-1259. Milán, Elettronica Editel.

Wolin, S. (1990). Hobbes and the Culture of Despotism. En Dietz, M. (ed.), *Thomas Hobbes & Political Theory*. Kansas, University Press of Kansas.