

# LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN EL ESTADO NATURAL Y EN EL ESTADO POLÍTICO, SEGÚN HOBBS \*

FERNANDO ARANDA FRAGA  
Universidad Adventista del Plata (Argentina)

RESUMEN: El contractualismo explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre seres libres e iguales. Según Hobbes, los hombres, antes de pactar entre sí, vivían en un estado de guerra de todos contra todos, por tanto carente de justicia. Tampoco había leyes, ni propiedad, ni civilización alguna. En concreto, no existían los derechos, y por tanto era imprescindible buscar una solución eficaz. Deciden por mutuo acuerdo nombrar un garante de sus derechos y obligaciones; entonces nace el Estado y sólo a partir de ese momento queda instaurada la justicia.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, estado natural, Estado, justicia, contractualismo.

## *A theory of justice in its natural and political states, according to Hobbes*

ABSTRACT: Contractualism explains and accounts for the foundation and the possibility of society as stemming from an agreement between free and equal beings. According to Hobbes, before agreeing to it, men used to live in a state of war against each other with no room for justice. There were no laws either, nor property nor any kind of civilization. In short, there were no rights, and therefore it became essential to look for an efficient solution. Then it was decided—out of a mutual agreement—to appoint a guarantor of their rights and duties; thus, the State is born and only from then on justice is established.

KEYWORDS: Hobbes, natural state, State, justice, contractualism.

Un aspecto meridiano y de enorme peso que incluye la filosofía política de los contractualistas, y también de los neocontractualistas contemporáneos, es su teoría de la justicia. Naturalmente, aquello que los define como tales es su adopción de una teoría general de la sociedad que se divide en dos momentos temporales, contrapuestos y sustancialmente diferentes entre sí. El primer momento de la secuencia, ubicado cronológicamente en un pasado remoto, en el cual la justicia era deficiente (Rawls<sup>1</sup>, Locke<sup>2</sup>) o lisa y llanamente no existía

---

\* Este artículo es el producto parcial de una beca de investigación, por el proyecto titulado «La transformación y degradación de las normas. Del Derecho Natural al Derecho Positivo. Consecuencias éticas, económicas y políticas», otorgada por la Facultad de Ciencias Económicas y de la Administración de la Universidad Adventista del Plata, durante los años 2003-2004.

<sup>1</sup> Acerca del concepto de «sociedad bien ordenada» en John Rawls, véase: RAWLS, J., *A Theory of Justice*, revised edition (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999), Chapter VIII, # 69, pp. 397-405.

<sup>2</sup> Sobre las deficiencias del estado de naturaleza descrito por Locke, véase: LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Ediciones Ladosur, Buenos Aires, 2002), Cap. IX, especialmente los # 123-129.

(Hobbes); por tanto, esto implica que semejante estado deberá ser superado. El último momento, que constituye el estadio ideal, en que pasa a regir la teoría de la justicia propuesta, en una sociedad que, como consecuencia, pasa a estar «bien ordenada»<sup>3</sup>.

En la investigación que nos ocupa ahondaremos en el concepto de justicia del contractualista inglés Thomas Hobbes, comentando críticamente de qué modo llega a una teoría de la justicia a partir de lo que podemos denominar, con certeza, *la NADA jurídica*. Para ello, en un apartado dedicado al hipotético estado natural del hombre hobbesiano, analizaremos la cuestión de las leyes naturales, en su acepción estrictamente moral, a fin de establecer las circunstancias en que éstas juegan su rol, las propiedades que detentan y el tipo de bien al cual están ordenadas. Una vez determinada su esencia, será posible analizar el concepto de obligación atribuido a ellas y el paso de la obligación natural al momento crucial de toda la teoría hobbesiana: el establecimiento de la obligación política, fundamento teleológico de la existencia del *Leviathan*. Luego se pasará a la cuestión del bien dominante que surge como objetivo de la obligación política, el bien que se busca a partir de la unión de los hombres en sociedad. ¿Qué clase de bien es éste? ¿Se trata de algún tipo de bien común? ¿Qué dependencia puede establecerse entre su apetencia y su incumbencia como bien moral y/o social? ¿En qué difiere del bien buscado en aquella superada condición natural de la existencia?

Como este último aspecto se relaciona directamente con el tipo de leyes que lo determinan, limitan o reglamentan, según la condición (el estado natural o político) en la que se esté viviendo, cabe hacer en este punto un comentario acerca de las diferencias entre leyes naturales y leyes civiles. ¿Son estas últimas una prolongación «normatizada» de aquéllas? O, por el contrario, ¿son cualitativamente diferentes, adquiriendo su carácter positivo a partir de la nada política y jurídica desde la cual se establece el momento convencional, contractual, que da origen a la sociedad civil? Aún así, ¿qué relación guardan con los deseos de los hombres, ahora supuestamente civilizados, a partir de su existencia en una sociedad? ¿Han sufrido éstos algún tipo de transformación —cualitativamente hablando— de su anterior condición, que les permita ahora convivir pacíficamente en sociedad? En definidas cuentas, ¿qué relación guarda esta supuesta moralidad, establecida para la sociedad civil, con la precariedad de la moral natural? Aquí se verá si es posible hablar de cierto tipo de responsabilidad moral del hombre civilizado, al imponérsele, aparentemente, alguna especie de ética pública como condición de su nuevo régimen de existencia.

<sup>3</sup> Tanto la evolución histórica del contractualismo político, y su heredero el neocontractualismo, como así también la teoría convencional de la justicia que emana de esta concepción política y sus variantes cercanas, pueden analizarse a través del hilo conductor que parte de Ockham, en el siglo XIV, pasando por Hobbes y Hume, durante la Modernidad, hasta John Rawls, en pleno siglo XX. Véase al respecto: ARANDA FRAGA, F., «La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política», *Estudios Filosóficos*, vol. LII, n.º 149, 2003, pp. 43-86.

La cuestión de la justicia merece un profundo y especial tratamiento dentro de la teoría política hobbesiana, debido al papel relevante que juega en su concepción de una ética pública, y por su intrincada relación con la vida política de los ciudadanos. De este modo, y a partir de este tipo de análisis, podrán compararse la justicia natural con la justicia instaurada a partir del establecimiento de la sociedad política. Merece interés, en este ámbito perteneciente a la ética jurídica, ver la relación que existe entre el concepto hobbesiano de justicia y su teoría del bien, analizando qué noción de imparcialidad propone Hobbes en la administración de justicia por parte del Estado, de modo que el mentado «bien individual» pueda alcanzarse bajo la condición de unión política de los ciudadanos en una sociedad. Finalmente, estimaremos la valoración hecha por Hobbes de las concepciones conmutativa y distributiva de la justicia, tratando de descubrir el rol que juegan ambas dentro de su filosofía social y del derecho, a la vez que percibir su verdadero sentido y finalidad.

#### ¿CUÁL ES EL PRINCIPAL BIEN EN EL ESTADO DE NATURALEZA?

Trataremos en este apartado la teoría del valor en la condición natural, por la cual se orientan las acciones y se establecen las relaciones humanas. Más adelante se comparará esta axiología de carácter natural con otra axiología, surgida a partir del pacto y vigente en la sociedad civil, la cual, en rigor de verdad, constituye la única teoría del valor valedera formulada por Hobbes, dado el carácter absolutamente ficticio de la condición natural. Pero su importancia está dada en que la primera prefigura el sistema axiológico-legal que rige en la sociedad civil. Con ello estaremos en condiciones de ver, *a posteriori*, qué tipo de moral propone Hobbes para el hombre en sociedad.

En el capítulo XIII del *Leviathan* está condensada, casi en su totalidad, la axiología vigente en la condición natural descrita por Hobbes como antesala del Estado político. Hay aquí un valor que condiciona todo: la igualdad, un valor que, en Hobbes, adquiere sentido negativo y destructivo de las relaciones entre los hombres, pues éstos rigen la totalidad de sus acciones por pasiones que, careciendo de un control externo, producen enemistad. Tales pasiones son deducidas por Hobbes a partir de la naturaleza egoísta del hombre. Esta realidad antropológica natural, marcada por el egoísmo, la envidia y el orgullo es, según el filósofo de Malmesbury, la prueba más fuerte de la igualdad.

«La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él [...] Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un concepto vano de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen

que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos [...] Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales»<sup>4</sup>.

De la igualdad natural deduce Hobbes su teoría del bien natural. Reiteradas veces a través del *Leviathan* su autor se ha ocupado de mostrar y demostrar que el bien mayor del hombre es su autoconservación. Este valor máximo será buscado tanto en el estado natural como en el político, pero se conseguirá de diferente manera, según la condición en que el hombre se encuentre. Hobbes reduce el valor de la igualdad entre los hombres a una igualdad de poder, y de tal igualdad se obtiene una igualdad de derechos; con ello, la esperanza de autoconservarse, máxima y última aspiración del ser humano, se torna precaria, puesto que todo hombre se halla siempre en estado latente de desconfianza contra sus semejantes. La desconfianza lo hace temer por la conservación de sus propiedades, el alimento para su subsistencia y hasta la propia vida, ya que la única forma de aniquilar al enemigo para siempre es el asesinato. Pero el caso es que todos, invasor e invadido, sienten tal padecimiento, debido a que un invasor puede ser lo inverso en otro momento, ya sea en relación con el mismo oponente o con respecto a otro. Esto lleva, según Hobbes, a que los hombres naturales se anticipen, mediante la fuerza o la astucia, a dominar a los demás, «hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle»<sup>5</sup>. No hay otra manera de proceder que sea, aparentemente, más razonable que ésta. El hombre natural está fácticamente condicionado, ante la ausencia de algún elemento exterior que impida la hostilidad generalizada, a defender por sus propios medios lo que constituye su mayor bien: la vida.

Hobbes señala tres causas de enemistad arraigadas en la naturaleza humana: competencia, desconfianza y gloria<sup>6</sup>. De estas tres causas se derivan tres bienes —así estimados por el hombre natural— específicos, que contribuyen al logro de la autoconservación: 1) la competencia que «impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio»; 2) la desconfianza, de la cual se deriva la búsqueda de seguridad; 3) finalmente, para obtener gloria, se busca ganar reputación. Los métodos empleados para obtener cada uno de estos bienes son: la violencia para los dos primeros y el halago, una sonrisa, o algún otro signo de estimación para el último<sup>7</sup>.

A estas causas de enemistad suma Hobbes otro hecho connatural al hombre. Se trata de la carencia en la naturaleza humana de un valor social, el cual, de acuerdo con la descripción psicológica hecha por Hobbes, aparece como incompatible con ésta y puede ser tomado como la consecuencia o el efecto de la men-

<sup>4</sup> HOBBS, T., *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, Ed. Sir William Molesworth, Second Reprint (Scientia Verlag Aalen, London, 1966), Part. I, Chapter V, pp. 110-111.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, XIII, p. 111.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, XIII, p. 112.

<sup>7</sup> *Ibid.*

tada descripción. Este es un axioma fundamental que Hobbes establece contradiciendo la concepción aristotélica del hombre como animal político. Lo importante aquí es que de este axioma Hobbes habrá de deducir cuál es el remedio para tanta violencia y cómo será posible la sociedad política: «Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos»<sup>8</sup>.

Esta descripción moral de la naturaleza humana, signada por sus pasiones egoístas, nos conduce a la definición hobbesiana del bien mayor en su acepción más general posible. Puesto que se trata de una deducción que procede por vía negativa, es necesario pasar previamente por la definición del mayor mal posible, contravalor que tendrá que ser superado a fin de establecer la finalidad de su teoría política, elaborada en función de individuos que buscan asegurar su autoconservación y, con ello, asegurar la propiedad:

«Con todo ello es manifiesto que 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 de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente [...] 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 los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables [...], ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; 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»<sup>9</sup>.

La guerra es un mal y su opuesto, la paz, el mayor bien. Surge entonces el interés en ver la valoración que el propio Hobbes hace de estos supuestos bienes y males, valores y antivalores, porque en rigor de verdad la interpretación ética de los mismos viene dada de acuerdo con el sentido axiológico que tales conceptos adquieren en la sociedad civil. La asignación axiológica y la interpretación ética que Hobbes hace de ellos dentro del marco de la condición natural dista mucho de poder adquirir la denominación de ética o moral. La naturaleza humana, la psicología del individuo, queda aislada de cualquier tipo de juicio moral sobre ella, en tanto y en cuanto se la tome en estado natural:

«[...] ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., I, XIII, p. 113.

<sup>10</sup> Ibid., I, XIII, p. 114.

Es como si se impusiera un deber fundamental, de interés estrictamente individual, que condiciona todos los actos del hombre; se trata de defender por cualquier medio posible, haciendo uso del derecho y la libertad ilimitados, la propia preservación. Tal finalidad perseguida por el individuo hace ver al estado natural, no como el lugar de la inmoralidad, sino como una situación de *amoralidad*, que no es lo mismo. Igualmente ocurre con la justicia, otro valor relevante en su teoría moral y política. En un lugar en que reinan un derecho y una libertad ilimitados, en que cualquiera puede emplear su fuerza para defenderse contra sus iguales o anticiparse a ellos, apropiándose de lo que desee, no hay lugar para la justicia, pues ésta no puede ser impuesta legalmente por nadie. Más aún, la concepción de la virtud llega a ser antitética, puesto que, como afirma Hobbes, en semejante estado «la fuerza y el fraude son las virtudes cardinales»<sup>11</sup>. Se trata, pues, de una condición tal en la que el deber moral, la justicia, la bondad y la solidaridad brillan por su ausencia. Nadie persigue tales valores; por lo tanto, siendo que se hace necesario satisfacer de un modo más permanente la obtención del bien individual, hará falta la introducción de algún elemento que administre justicia y proteja la propiedad, que sea imparcial, pero que se origine en la voluntad de todos los individuos, quienes pretendiendo asegurarse para siempre su propio bien, estarán dispuestos a limitar sus derechos y someterse a este árbitro imparcial. Es así como, bajo el influjo que ejercen las leyes de naturaleza, pactar conduce a lo que se pretende. *Hobbes sienta las bases para que la sociedad civil pueda suplir con elementos legales lo que, según él, no existe en la moral individual.*

«En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: **donde no hay ley, no hay justicia**. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo y mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo» (la cursiva es de Hobbes, la negrita es nuestra)<sup>12</sup>.

Este estado ficticio, signado por la amoralidad y la negación de la política, tiene posibilidad de ser superado, no cabe duda, ya que para ello Hobbes se tomó el trabajo de construirlo. La medida y el carácter de las acciones están dados por un cálculo interesado y egoísta de intereses individuales. Se trata de acciones regidas por intereses utilitarios. La diferencia con el utilitarismo moral que surgirá en siglos posteriores —con Hume, Bentham, Smith— consiste en que hace falta una normativa social que regule las acciones interesadas de los individuos, a fin de que no coalicionen entre sí. Hobbes mismo se convierte en el antecedente más

<sup>11</sup> Ibid., I, XIII, p. 115.

<sup>12</sup> Ibid.

importante de esta escuela moral, al intentar hacerlo fundando la sociedad política a partir de un pacto realizado entre individuos autointeresados. Surge aquí el consenso, por el cual se acuerdan normas de paz que la razón sugiere; a estas normas racionales Hobbes las llama «leyes de naturaleza»<sup>13</sup>. Y éstas darán origen a una obligación política, de la cual surgirá la sociedad.

#### PROPIEDADES Y CIRCUNSTANCIAS DE LAS LEYES DE NATURALEZA

Entramos aquí en lo que puede ser llamado, quizás, el núcleo de la filosofía moral de Hobbes. Las leyes naturales constituyen el mecanismo por el cual Hobbes asegura el paso del estado natural al civil. Veremos en qué sentido será lícito declarar morales a estas leyes; hasta dónde contraen en su seno propiedades éticas<sup>14</sup>.

Hobbes afirma que se trata de normas establecidas por la razón, facultad que determina hacer lo que atenta contra la vida u omitir lo que no lleve al hombre a su propia preservación<sup>15</sup>. En esencia, las diecinueve leyes naturales formuladas por Hobbes tienen como fin inmediato el logro de la paz, y como meta mediana asegurar la *autoconservación*. Lo que sucede es que siendo la paz una condición fundamental para la convivencia, ésta aparece como el valor perseguido en la observancia de las leyes naturales. El hecho de que la paz esté ordenada a la satisfacción de un bien mayor e individual aparece indicado en la segunda parte de la primera ley natural, donde se recomienda que de no lograr la paz, debe buscarse otro camino para autopreservarse<sup>16</sup>. Tal consejo es dado por la razón.

Las tres primeras leyes son las más importantes entre las diecinueve, y constituyen el núcleo disparador del expediente contractualista que pone en marcha la sociedad política. A raíz de la segunda ley es firmado el pacto, pues por ella se pide que cada uno renuncie a su derecho, estableciendo al mismo tiempo un resguardo: que si los demás no lo hacen, se debe actuar racionalmente en orden a la autoconservación, esto es, no renunciar al derecho propio, pues resulta perjudicial. En esta parte de su doctrina, acude Hobbes a la regla de oro, que él llama «ley del Evangelio»: «*whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them*» [«lo que pretendáis que los demás hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos (la cursiva es de Hobbes)»], a lo cual el filósofo inglés agrega, en su afán de querer alcanzar a todos, otra ley que se aplica a la humanidad entera<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Ibid., I, XIII, pp. 115-116.

<sup>14</sup> Sobre el carácter de las leyes naturales y el debate acerca de sus propiedades y alcance que se desarrolló durante los siglos XIX y XX por parte de renombrados filósofos políticos e intérpretes de Hobbes, véase: ARANDA FRAGA, F., *Interpretación crítica de la ética contractualista y su prolongación en el neocontractualismo. De Hobbes a Rawls: antecedentes, ruptura y continuidad*, Tesis doctoral no publicada (Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2001), Parte II, Cap. 6, pp. 210-217.

<sup>15</sup> HOBBS, T., *Leviathan*, I, XIII, p. 116.

<sup>16</sup> Cf. Ibid., I, XIII, p. 117.

<sup>17</sup> Ibid., I, XIII, p. 118.

Esta segunda ley natural, basada en la regla de oro universal, constituye, seguramente, el meollo de toda la moral hobbesiana. Aunque más adelante queda claro que para que sea realmente efectiva deberá salvaguardarse mediante el cumplimiento de la tercera ley, que indica cumplir fielmente los pactos, norma en la cual quedará encerrada la definición que Hobbes dará acerca de la justicia. El centro neurálgico de la teoría moral de Hobbes queda comprendido en estas tres leyes secuenciales, que a pesar de todo continúan siendo condicionales por estar ordenadas al valor fundamental, que es la autoconservación. Es decir, debe buscarse la paz, mientras los demás también lo hacen; se debe declinar los derechos, esperando que los demás actúen igual; y se debe cumplir con los pactos, en lo cual consiste la justicia. Aún esta última ley ha de ser condicional, porque una vez nombrado el garante, el árbitro imparcial, si éste no cumple con lo pactado, la otra parte, sus súbditos, dispondrán del derecho a no cumplir lo prometido, y viceversa. Tal es el sentido dado por Hobbes a su moral individualista y utilitaria.

Poco cuesta descubrir que en todas estas leyes naturales su correlato permanente es el derecho. El mismo derecho natural ilimitado, que se ejerce buscando obtener la propia preservación, opera, o no lo hace, según los demás obedezcan o no a las mismas leyes naturales. Hobbes lo deja bien claro:

«Las leyes de naturaleza 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. 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 cierta ruina**, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, **quien teniendo garantía suficiente** de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, **no las observa**, a su vez, no busca la paz sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia» (la cursiva es de Hobbes, la negrita es nuestra)<sup>18</sup>.

Hobbes las necesita en su sistema —a las leyes naturales—, ya que, aunque más no sea *in foro interno*, obligan, puesto que la razón autointeresada indica a la voluntad que lo más conveniente es cumplirlas. Por ellas y a causa de ellas se torna posible el pacto entre los hombres, lo cual dará origen, *a posteriori*, a un sistema obligatorio de *foro externo*, con absoluta fuerza de ley, el sistema jurídico positivo que ha de regir la sociedad civil. Pero al mismo tiempo también se guarda Hobbes de declarar lo impropio que es llamarlas leyes, puesto «que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás»<sup>19</sup>. Hobbes las define como «dictados de la razón [...] conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos [...]»<sup>20</sup>. No siendo estrictamente leyes, Hobbes puede adjudicarles un carácter moral. Es más, siendo que en la condición natural no puede hablarse de «vida

<sup>18</sup> Ibid., I, XV, p. 145.

<sup>19</sup> Ibid., I, XV, p. 147.

<sup>20</sup> Ibid.



moral» y que en el Estado civil las acciones se regulan por leyes sancionadas positivamente, las cuales no cabe juzgar de morales o inmorales, *la ética hobbesiana finalmente queda reducida a su doctrina de las leyes de naturaleza*. Éstas señalan cuáles son las virtudes que se constituyen en medios para lograr la paz, el bien mayor, supeditado a un bien superior que es la autoconservación, como así también cuáles son los vicios que impiden su logro. Por eso Hobbes no vacila en afirmar que la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral<sup>21</sup>.

#### PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA MORAL DE HOBBS

Hobbes asiente que la filosofía moral es la ciencia de lo bueno y lo malo, pero estos conceptos, siendo meros nombres<sup>22</sup> puestos a los apetitos y aversiones, responden a diferentes temperamentos, usos y doctrinas. Entre los hombres no hay acuerdo en cuanto a lo que es agradable o desagradable, como tampoco en relación con las acciones de la vida corriente, si son éstas razonables o no lo son<sup>23</sup>. Más aún, las palabras «bueno» y «malo» difieren según el tiempo o la ocasión en que se las nombre, por lo cual hay tantas disputas entre los hombres. Tal es la condición natural del hombre, dominada por la subjetividad de los apetitos individuales, por tanto, por intereses egoístas. Pero, continúa Hobbes, este cúmulo de diferencias basadas en la subjetividad de la psiquis humana conduce a un precepto sobre el cual hay consenso: «todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla»<sup>24</sup>. Y sigue Hobbes dando una lista de virtudes: justicia, gratitud, modestia, equidad, misericordia, que no son buscadas por sí mismas, aunque constituyan, como parte de las leyes naturales, su filosofía moral, sino en función de la relación causal establecida como medios para la paz, y ésta como medio para la autoconservación. Tal es el verdadero propósito de la filosofía moral de Hobbes.

En definitiva, lo que se busca en esta teoría moral es un punto de vista imparcial, común a todos, basado en el hecho de la igualdad, que sea capaz de permitir un desarrollo, en paz, y en un marco legal, de los deseos individuales. Sólo se trata de seguir compitiendo, disponer libremente de propiedades, recibir honores, etc., pero en un sistema en el que no predomine la agresión. Esto será posible porque todos los hombres conocen las leyes naturales y al menos pueden sentirse obligados *in foro interno*, lo cual no es suficiente obligación, pero el deseo que, en general, todos tienen de verlas realizadas, llevará a su posterior imposición *in foro externo*, puesto que estas leyes, al imponer la paz como medio

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Con respecto al nominalismo de la filosofía política de Hobbes, especialmente del que da cuenta en el *Leviathan*, véase: ARANDA FRAGA, F., «El lenguaje de la ciencia política moderna: Hobbes y el nominalismo», *Logos*, n.º 91, 2003, pp. 23-50.

<sup>23</sup> HOBBS, T., *Leviathan*, I, XV, p. 146.

<sup>24</sup> Ibid.

de conservación, en definitiva, conciernen a la sociedad civil<sup>25</sup> y en ellas obtienen su prolongación.

#### DE LA OBLIGACIÓN NATURAL A LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

Hobbes se ve inmerso en el problema de cómo lograr que la obediencia a las leyes de la sociedad política sea un mandato obligatorio para los hombres. Recordemos que el estado natural carece de cualquier tipo de obligación. En todo caso, la única obligación que cabe en ese estado es una obligación de autopreservarse, velar por los propios intereses y por la continuidad de la propia vida. Es una especie de obligación natural, que tiende a conservar el propio movimiento, usando para ello todos los medios que estén a su alcance. Un estado en el que rige el más absoluto derecho a todo y la más completa libertad de todo no puede contener en sí obligación alguna. Como vimos, Hobbes introduce lo que él llama su «filosofía moral» bajo la forma de leyes naturales que indican qué debe hacerse para obtener la paz, un bien común a todos que permite asegurar, sin precariedad, la autopreservación. Pero como estas leyes naturales no son mandatos que obliguen necesariamente, para lograr que los hombres se sometan a una autoridad y, por tanto, que cumplan con las leyes que rigen el orden en una sociedad, debe obtenerse un procedimiento racional, que no se origine en otra instancia distinta del hombre mismo. Este procedimiento se inicia con el reconocimiento de la racionalidad que ofrece el argumento de la segunda ley natural. El hombre, autointeresado por definición, asiente en su conciencia al consejo que le indica deponer sus derechos para obtener la paz. Lo hace porque admite que ello le traerá beneficios prolongados en el tiempo<sup>26</sup>.

«La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica [...]»<sup>27</sup>.

A partir de entonces decide pactar con sus semejantes y desde ese momento queda moralmente obligado a raíz de su promesa. Este pacto consiste en transferir derechos a un tercero, de modo que el contenido material de la obligación consiste «en no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho». Si esto se produce, tal acto se denomina injusticia<sup>28</sup>. Aquí la obligación queda reforzada con la tercera ley natural: «*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*», si esto no ocurre, los pactos son vanos (la

<sup>25</sup> Ibid., I, XV, pp. 144-145.

<sup>26</sup> ARANDA FRAGA, F., «Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿es posible la sociedad?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, año LIX, 2003, pp. 69-88.

<sup>27</sup> HOBBS, T., *Leviathan*, II, XVII, p. 153.

<sup>28</sup> Ibid., I, XIV, p. 119.

cursiva es de Hobbes)<sup>29</sup>. Para Hobbes, *la fuente y el origen de la justicia consiste en el cumplimiento de los pactos*, es decir, en la tercera ley natural.

No se equivoca Gauthier cuando afirma que la obligación política deriva del acto de prometer, es decir, del acto contractual, y no de la obediencia debida a las leyes naturales. Su función es señalar la racionalidad que existe en hacer la promesa, pero la obligación sólo comienza aquí. Más aún, Hobbes, reconociendo la precariedad de tal promesa, va más lejos a fin de asegurar su cumplimiento. Primero declara la nulidad de hacer pactos basados en la mutua confianza, pues el temor de incumplimiento por cualquiera de las partes continúa latente<sup>30</sup>. Luego afirma que para asegurar el cumplimiento de los pactos debe existir un poder coercitivo que castigue la ofensa, de manera que el temor a tal castigo sea mayor que el beneficio que se espera obtener a raíz del incumplimiento<sup>31</sup>. Finalmente, al inicio de la segunda parte del *Leviathan*, dirá que debido a que las pasiones del hombre son contrarias a la observancia de las leyes de naturaleza, se hace necesario el poder de la espada para asegurar el cumplimiento de la promesa contractual. Esta cláusula establece el poder del soberano y asegura la obligación política. Si notamos la secuencia temporal del procedimiento queda claro en Hobbes cómo se ha pasado de la obligación natural, que era exclusiva para con uno mismo, a una obligación racional autointeresada, cuasi moral, porque el elemento ético aparece cuando se promete cumplir el pacto, ceder los derechos. Pero muy pronto Hobbes repara en la desconfianza y el temor de que se rompa la promesa. Es el momento en que la promesa racional, cuasi moral, debe transformarse en obligación política. Ésta, finalmente, carece de sentido ético, porque descansa únicamente en el temor de caer muerto bajo la espada del soberano. ¿Qué queda de aquella filosofía moral establecida mediante las leyes naturales? Poco y nada<sup>32</sup>. Será, entonces, necesario ingresar en el marco de la legalidad positiva de la sociedad civil a fin de normatizar las relaciones, en paz, entre los hombres<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ibid., I, XV, p. 130.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., I, XV, p. 131.

<sup>32</sup> Tönnies señala que Hobbes pretende privar de objetividad a la moral. El hombre sólo puede tener como bueno lo que a él le agrada y le sirve a su propia conservación. De manera que bueno es lo agradable, luego también lo es lo útil. De manera que el primer bien es la autoconservación y el primer mal, la muerte. Es forzoso que cada ser humano considere como bueno aquello que conviene a sus intereses. Por eso en la medida en que son sensatos, los hombres buscan la paz, pues saben que es lo más conveniente para autoconservarse. Así es como se ponen de acuerdo en algo que resulta bueno para todos: la PAZ. Luego, también serán buenos los medios que ayuden a conseguirla, que se constituyen en virtudes (medida, equidad, fidelidad, compasión, humanidad, etc.). TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina* (Alianza, Madrid, 1988), pp. 235-237.

<sup>33</sup> Hobbes rechaza toda idea de vínculo jurídico que no proceda del poder estatal. «Lo que en definitiva distingue a la moral del derecho natural es que aquélla establece postulados fundamentalmente absolutos; éste fundamentalmente condicionados [...] Hobbes... no conforma el derecho natural según principios morales, sino la moral según principios jurídico-naturales». Así, una expresión moral es: «si has celebrado un contrato lo debes cumplir», puesto que los contratos vinculan la voluntad. El cumplimiento de los contratos es la fuente y origen de la justicia. Ibid., pp. 241, 247.

## RESPONSABILIDAD POLÍTICA, ANTES QUE ÉTICA

Lo que en realidad le interesa a Hobbes es fundar el origen del poder político y de la sociedad civil en el hombre mismo. Cumpla o no el hombre su promesa contractual, lo cierto es que ha logrado responsabilizarlo del gobierno y de las leyes sancionadas para el buen funcionamiento de la sociedad civil. Por eso hablamos de una obligación política y no moral, ya que en última instancia queda asegurada por el temor al castigo. Sólo que Hobbes se las ha ingeniado para originar todo el procedimiento en la conveniencia racional y utilitaria del hombre autointeresado. A esto debe agregarse su teoría de la autorización, mediante la cual Hobbes hace partícipes, y con ello responsables, a los súbditos, quienes —metafóricamente hablando— cumpliendo el papel de autores de un libreto, entregan su poder al soberano, y éste, como un «actor» autorizado, lo ejercita y hace efectivo mediante la sanción de las leyes y disposiciones que rigen la sociedad civil<sup>34</sup>. Este es el meollo de la cuestión; nadie puede protestar, porque todos, autoobligándose, decidieron, en algún momento, dar origen al Estado. Lo cierto es que una vez establecido éste, con todo el bagaje de sus sistemas de leyes positivas y penas, nos hemos quedado muy lejos de un sistema político fundado en la vida virtuosa, la ética pública y el compromiso moral de sus ciudadanos.

Puesto que Hobbes buscaba establecer un marco imparcial en un Estado en el que todos los ciudadanos pudieran ser tratados por igual, e igualarlos más aún sometiénolos a las mismas leyes, sólo queda por ver qué ha quedado del derecho de las personas que viven en sociedad y cómo puede administrarse la justicia en una sociedad en que imperan los valores que Hobbes propone: igualdad, libertad, justicia, imparcialidad, equidad, paz, orden, autopreservación, etc., donde no existe ya ningún deber ser que contribuya a perfeccionarla.

## ¿QUÉ BIEN PREDOMINA EN EL ESTADO POLÍTICO HOBBSIANO?

Hobbes pretende reforzar la igualdad, que no era totalmente estable en la anterior condición natural en que vivían los hombres, legalizándola, estableciendo un sistema de leyes y sanciones bajo la tutela y vigilancia del poder coercitivo del soberano, depositario del poder de sus súbditos. Surge, entonces, una nueva desigualdad, ya que la diferencia entre el actor establecido por el pacto y los autores del libreto es muy grande, mayor que cualquier otro tipo de desigualdad anterior; pero lo importante, para Hobbes, es que tal diferencia permite establecer la igualdad entre los ciudadanos del Estado, ahora lograda definitivamente. Esta falencia en la teoría, que introduce una desigualdad cualitativamente mayor, representada por el soberano frente a los ciudadanos, será mini-

<sup>34</sup> Cf. HOBBS, *Leviathan*, I, XVI, pp. 147-151.

mizada en la teoría contractual de Locke<sup>35</sup>. De todos modos, lo que Hobbes deseaba primordialmente con su teoría política, era fundamentar un tratamiento imparcial a todos los ciudadanos, de tal modo que pueda asegurarse el valor de la igualdad entre todos ellos, al tiempo que permita distribuir proporciones de libertad semejantes para todos en la medida en que la ley lo establezca. Para lograrlo, como hemos visto, fue necesario un acuerdo general entre todos los hombres, quienes mediante una convención prometieron declinar sus derechos a favor de un soberano que imponga su poder bajo nuevas condiciones de vida. El propósito del acuerdo es el mismo que les ocasionaba temor mientras vivían en la condición natural.

En este marco de igualdad legalizada en la sociedad civil, el sumo bien sigue siendo la autoconservación y la paz el bien supeditado a aquélla y de la cual depende. Pero esta nueva condición del hombre, ahora socializado, aunque no sea más que en términos de regulación de derechos y de obligaciones, permite la plena vigencia de un valor que antes, en estado natural, no existía; se trata de la propiedad. En el Estado de Hobbes el establecimiento del derecho de propiedad constituye un bien muy importante, porque es el medio que asegura la subsistencia y, en definitiva, la preservación. Además, la propiedad también se mide en términos de poder, una de las grandes pasiones egoístas del hombre. A medida que éste aumenta la cantidad de propiedades que posee, se incrementa también su poder, y viceversa. La propiedad es, entonces, la legalización del poder de los individuos.

#### JUSTICIA CONTRACTUAL (O TEORÍA DEL BIEN IMPARCIAL)

##### *Definición y origen de la justicia*

Hobbes declara qué es justicia e injusticia en el capítulo XV del *Leviathan*, y en el capítulo 16, de la primera parte de su libro *The Elements*, al formular la tercera ley natural: «Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado»<sup>36</sup>; este es, según Hobbes, el origen de la justicia, como así también la causa por la cual no es posible hablar de justicia antes del pacto, ya que todo comienza a partir de su cumplimiento<sup>37</sup>. Hobbes señala que «en esta ley de naturaleza consis-

<sup>35</sup> LOCKE, Cap. XI, # 135-138.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 130.

<sup>37</sup> Raphael comenta en un artículo titulado «Hobbes on Justice», que esta visión distintiva que tuvo Hobbes al definir la justicia como cumplimiento del pacto repercutió en Hume y en Mill. Éste, en el quinto capítulo de *Utilitarianism*, analiza seis clases de acciones, una de las cuales es la promesa, diciendo que cumplirla es justo, o de buena fe. Según Raphael, seguramente Mill dijo esto porque la idea de justicia connota la idea de derecho, suponiendo que ambas ideas son coextensivas en su aplicación. Es muy probable, según este autor, que las ideas de Hobbes, que influenciaron a Hume, hayan influido en Mill en cuanto a su concepto de justicia. RAPHAEL, D. D., «Hobbes on Justice», en ROGERS, G. A. J. - RYAN, A. (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (Clarendon Press, Oxford, 1990), pp. 153-154.

te la fuente y origen de la JUSTICIA», propiedad inexistente en la condición natural del hombre, en la cual todos mantenían su derecho a todas las cosas. Esto hacía que ninguna acción pudiera ser calificada de injusta, pero a partir de la transferencia de derechos realizada por la promesa contractual el incumplimiento del pacto define qué es la injusticia<sup>38</sup>.

Luego Hobbes fundamenta por qué es necesario darle un lugar relevante en su teoría política a la justicia<sup>39</sup>, sosteniendo la imposibilidad de hablar de justicia o injusticia donde no hay un poder coercitivo sobre los hombres que los obligue a cumplir lo pactado bajo la amenaza de un castigo. De aquí deduce Hobbes inmediatamente la propiedad, apoyándose en la definición «que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*» (la cursiva es de Hobbes)<sup>40</sup>. Esta definición le permite afirmar que no es posible hablar de propiedad en una condición en la cual tampoco puede hablarse de justicia o injusticia, puesto que estos nombres no caben sino en un Estado, de modo tal que sólo en un Estado puede haber propiedad. Esto es así porque de acuerdo con su descripción del estado natural, donde se poseen derechos ilimitados, cualquiera puede tomar lo que desee, por tanto, no hay lugar para lo que es «suyo»<sup>41</sup>. «Mío» y «tuyo», existen sólo en estado civil, donde se han establecido leyes que lo reglamentan.

Repasemos el procedimiento establecido por Hobbes. Por la primera ley de naturaleza se pide que los hombres intenten lograr la paz. Por la segunda ley,

<sup>38</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 130.

<sup>39</sup> Raphael señala que, aunque muy breve, la exposición hecha por Hobbes acerca de la justicia tiene una importancia vital en su doctrina ética y política. Su definición de la justicia en términos de pacto adquiere capital importancia en su teoría de la obligación. Esta obligación, dice Raphael, es de carácter artificial, con lo cual se constituye en un antecedente de la noción humeana de virtud artificial. Hacer una promesa es la voluntaria creación de una obligación mediante el uso de palabras. Incurrir en obligación es algo voluntario, romperla es también un acto voluntario que cancela un previo acto voluntario. Como el pacto es un acuerdo artificial de vivir en sociedad, así también la ley es algo artificial, que los hombres enuncian por mutuo consentimiento, instituida como positiva. El Estado también es artificial, porque a diferencia del hombre natural, que es hecho por Dios, el Estado es un hombre artificial hecho por hombres. En este Estado artificial, fundado a partir del pacto, las leyes artificiales adquieren su poder constrictivo de una sanción pública de un sistema autorizado de penalidades. Sin sanción las leyes artificiales serían inefectivas, por eso necesitan de un sistema penal que las sancione. Es como una especie de sistema artificial de moralidad, un código de justicia, creado por imitación del sistema natural. La moralidad de la justicia depende del pacto y la obediencia a éste, es decir, la unión moral —artificial— creada a partir de él no es efectiva sin la fuerza del Estado. Hobbes tiene dos propósitos al definir la justicia. El primero es guiado por la consideración de que la propiedad individual procede del pacto y no de la naturaleza. El segundo consiste en apoyar la autoridad absoluta del soberano. Hobbes desea afirmar que el soberano tiene derecho a hacer lo que desee, mientras que no sea injusto. Desde que la justicia depende del pacto y desde que la obligación a obedecer y la obligación de un gobierno proviene de un pacto explícito, los hombres pueden ser culpados de injusticia, pero el soberano no puede serlo, pues no ha hecho promesa bajo pacto alguno. RAPHAEL, D. D., «Hobbes on Justice», pp. 158-164; 155-157.

<sup>40</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, pp. 130-131.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 131.

que renuncien a sus derechos ilimitados y se conformen con una medida igualitaria de libertad para cada uno. Esta renuncia se explicita mediante el pacto de unos con otros. Finalmente entra en juego una tercera ley, que debe garantizar la consumación de las anteriores. Esta ley ordena cumplir con la promesa contraída, lo contrario será imputado como injusticia. Pero como Hobbes no puede apelar a la sola moral de los individuos, aquella renuncia de derechos ordenada en la segunda ley se hace a favor de un tercero, quien siendo el depositario de los —anteriormente— ilimitados derechos de todos a todas las cosas, detenta un poder absoluto, ahora legal, mediante el cual se ejerce coerción sobre los pactantes para que cumplan lo prometido. A partir de esta tercera ley nace la justicia, antes inexistente, que permite juzgar todas las acciones según un patrón establecido positivamente. Desde entonces podrá hablarse de propiedad, de manera que en una sociedad tal como la que Hobbes pretende establecer, axiológicamente fundada en una antropología individualista, egoísta y fuertemente competitiva, la justicia viene a ser lo que en última instancia define cualquier situación, porque se constituye en un valor cardinal desde el cual se juzga el cumplimiento de todo el procedimiento anterior, siempre en orden a una finalidad superior, que consiste en asegurar, paz mediante, la propia vida y bienes.

Hobbes pretende reforzar la igualdad, que no era estable en el estado natural, mediante la ley, la sanción y el poder coercitivo del soberano, quien frente a sus súbditos representa una desigualdad mayor; pero precisamente esto es lo que permite que aquellos continúen siendo iguales entre sí. El soberano, además de ser el garante del pacto, pasa a ser de aquí en más la representación de la imparcialidad, un valor que se establece mediante la vigencia de las leyes civiles. Frente a éstas todos los ciudadanos son iguales y nadie puede disponer de más derechos ni libertades que los demás<sup>42</sup>.

### *Concepción formalista de la justicia*

La justicia no es contraria a la razón, afirma Hobbes, oponiéndose al falaz razonamiento del necio, quien afirma que no es injusto cualquier acto que conduzca a la propia preservación, así sea quebrantando el pacto: «hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio»<sup>43</sup>. Pero Hobbes cuestiona este supuesto proceder racional mediante el cual, dice, «la perversidad triunfante ha logrado el nom-

<sup>42</sup> Tönnies dice que hay en Hobbes una moral que es la del hombre egoísta, del hombre de negocios y todos los preceptos morales son inesenciales comparados con los destinados a sostener el Derecho. La raíz de todo precepto es el principio de igualdad. Por eso es que la seguridad del pueblo exige que la justicia se extienda por igual a todas las capas del Estado. Hay en Hobbes una «enérgica condenación de toda justicia de clase [...] Como todo el derecho natural posterior y la misma teoría del Estado de derecho, que viene a sustituirlo en el siglo XIX, su pensamiento es expresión del sistema liberal». Esto se denota en el *Leviathan*, donde afirma que el soberano debe dar a su pueblo libertad y bienestar, y, además, las leyes deben ser pocas, a fin de no confundir al ciudadano. TÖNNIES, *Hobbes*, pp. 261-263.

<sup>43</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 132.

bre de virtud»<sup>44</sup>. Con esto pretende ejemplificar y reforzar aún más la idea de que «sin un poder erigido sobre quienes prometen» no habrá nunca seguridad de cumplimiento de los pactos<sup>45</sup>. ¿Cuál ha de ser la suerte de quienes persisten en la idea de que están obrando razonablemente al quebrantar el pacto? Hobbes es claro en esto y sienta uno de los principios de justicia penal que salvaguardan la sociedad civil: «quien quebranta su pacto y declara, al mismo tiempo, que puede hacerlo con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por equivocación de quienes lo admiten»<sup>46</sup>. Con esto Hobbes cree haber demostrado, por un lado, la justicia que hay en cumplir los pactos, y por otro, que esta justicia consiste en no cometer errores que vayan contra la razón de la autopreservación, con lo cual adquiere su carácter de ley natural. «Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza»<sup>47</sup>.

Hobbes se constituye, así, en el teórico político que inaugura la concepción formalista de la justicia. *Justos son los actos conformes a la ley, e injustos los que no se ajusten a ella. Antes del pacto no hay, según Hobbes, justicia ni injusticia; luego del pacto la justicia radica en su conservación.* Tal consideración formal y legal de la justicia no considera la naturaleza y el fin del deber, sino tan sólo su cumplimiento. La justicia se constituye en el fundamento de la obediencia al derecho positivo y en éste encuentra su sanción<sup>48</sup>. El fin último de la justicia es la razón por la cual se realiza el pacto, esto es, asegurar la autoconservación —y con ello la propiedad—. Pero su naturaleza es convencional. Si bien tiene su complemento sustantivo en la equidad, en primera instancia, en tanto definida por Hobbes como justicia, se constituye en un valor procedimental que asegura la finalidad contractual<sup>49</sup>.

### *Cuándo es justo un hombre*

En *The Elements*, Hobbes hace algunas distinciones sobre la justicia: «Los nombres de justo, injusto, justicia, injusticia, son equívocos, y tienen diverso

<sup>44</sup> Ibid., I, XV, p. 132.

<sup>45</sup> Ibid., I, XV, p. 133.

<sup>46</sup> Ibid., I, XV, p. 134.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> PARAMO ARGÜELLES, J. R., *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984), p. 124.

<sup>49</sup> Páramo Argüelles afirma al respecto que «el trasfondo teórico de la moral en Hobbes es un trasfondo objetivista de tipo utilitarista, desdoblado en dos motivos: a) el propio deber moral de mantener los pactos —fuente de justicia—, y b) el propio criterio utilitarista de mantener la paz y la seguridad bajo el temor de la sanción del soberano [...]; en Hobbes hay un cruce de las teorías contractualistas y utilitaristas. Un rechazo de las primeras a favor de las segundas lo encontramos en Bentham y Austin». *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho*, p. 125, nota al pie (65).



significado»<sup>50</sup>. Un hombre es justo cuando su conducta se conforma a la razón y lo contrario si es injusto. Una acción también será justa o injusta según se conforme o no a la razón. En este caso también se dice que un hombre es recto. No pierde el carácter de justo si cometiere alguna acción que no lo sea, ni viceversa. Lo que hace que un hombre sea justo, por tanto, no es un hecho aislado, sino «una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa»; la justicia de una conducta tal se llama virtud, y vicio lo contrario<sup>51</sup>. En términos penales, a los hombres que son justos en sus acciones se los llama «inocentes», y a quienes cometen actos de injusticia se los califica de «culpables»<sup>52</sup>. El robo y la violencia contra un co-pactante son calificados como actos de injusticia «hechas a la personalidad de un Estado»<sup>53</sup>. Aplicado a las acciones cometidas por los hombres, injusticia es lo mismo que injuria, pero como propiedad de los hombres se atribuye la justicia o injusticia según una inclinación natural hacia ello<sup>54</sup>. Cometer actos de injusticia es injuriar a otra persona con quien se pactó<sup>55</sup>, de modo que quien posea una «disposición o actitud para cometer injurias» será una persona injusta, por lo cual se dice que es injusto aún cuando no haya cometido, todavía, acciones injuriosas<sup>56</sup>. En *The Elements*, Hobbes se refiere a los llamados actos de injuria o de injusticia en las acciones y conversaciones de los hombres, comparándolos con lo que en las disputas escolares se denomina *absurdo*, de modo que se puede afirmar que la violación de un pacto puede ser tomada, con propiedad, como una contradicción. Así, el absurdo viene a ser «una clase de injusticia en la disputa»<sup>57</sup>.

### *Hobbes y la noción clásica de justicia*

Hobbes ofrece, como parte de su exposición sobre las leyes de naturaleza, su propia interpretación de las clásicas nociones de justicia, tanto en su acepción conmutativa como así también distributiva. Al hacer esto, descarta al mérito como variable de la justicia, afirmando que su recompensa viene dada por la gracia y no por justicia<sup>58</sup>.

En su concepción, la justicia conmutativa se define como el cumplimiento de los pactos; esto significa que hay justicia en los contratantes cuando éstos cumplen los términos estipulados en el contrato en relación con cualquier tipo de intercambio de bienes: «compra o venta; o el arrendamiento y la aceptación

<sup>50</sup> HOBBS, T., *The Elements of Law Natural and Politic*, Ed. Ferdinand Tönnies. Introduction by M. M. Goldsmith (Barnes & Nobles, New York, 1969), Part. I, Sect. 16, # 4, p. 83.

<sup>51</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 136.

<sup>52</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 136.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 137.

<sup>54</sup> HOBBS, *Elements*, I, 16, 4, p. 83.

<sup>55</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 137.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> HOBBS, *Elements*, I, 16, 2, p. 82.

<sup>58</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 137.

de él; el prestar y el pedir prestado; el cambio y el trueque, y otros actos contractuales»<sup>59</sup>. A esta cuestión procedimental agrega Hobbes un elemento subjetivo, interviniente en el acto contractual, y que en definitiva determina el valor de lo justo: «El valor de todas las cosas contratadas se mide por la apetencia de los contratantes y, por consiguiente, el justo valor es el que convienen en dar»<sup>60</sup>. De esta manera, en esta acepción conmutativa de la justicia formulada por Hobbes, y a diferencia del concepto aristotélico, se hace depender a la justicia de una convención del deseo de las partes; éstas convienen, por un acto contractual, satisfacer sus apetencias<sup>61</sup>. He aquí otro elemento proveniente de la antropología —o psicología egoísta— de Hobbes. Lejos estamos de la objetividad pretendida por Aristóteles cuando definía qué es la justicia conmutativa; igualmente ocurrirá con la definición que Hobbes da acerca de la justicia distributiva<sup>62</sup>.

Si la justicia, y su contrario, dependen de un acto convencional y artificial como lo es el pacto, cuyo contenido, a su vez, se basa en las preferencias subjetivas de los pactantes, al tiempo que Hobbes se aleja de los clásicos —Platón y Aristóteles— se acerca al concepto que los sofistas formularon de la justicia. Ellos, distinguiendo lo natural de lo convencional, estimaron que algo es tenido como justo o injusto cuando se *acuerda*, por convención, que debe ser así.

Distribuir justicia según los méritos no es para Hobbes un asunto de justicia, que compete a la tercera ley natural, sino una cuestión recompensada por la gracia. Con ello se opone a Aristóteles<sup>63</sup>, quien consideraba a la justicia distributiva como una de las virtudes, y cambia el contenido afirmando, en la undécima ley natural, que tal acepción de la justicia se llama equidad: «La observancia de esta ley que ordena una distribución igual, a cada hombre, de lo que por razón le pertenece, se denomina EQUIDAD y, como antes he dicho, justicia distributiva: su violación, *acepción de personas, prosopohfia*» (la cursiva es de Hobbes)<sup>64</sup>. Puesto que la equidad será competencia del árbitro, supuestamente imparcial, Hobbes, al decantar este contenido del concepto de justicia, restringiendo su alcance simplemente al cumplimiento del pacto, podrá afirmar que los actos del soberano no pueden ser juzgados según la justicia o injusticia de los mis-

<sup>59</sup> Ibid., I, XV, pp. 137-138.

<sup>60</sup> Ibid., I, XV, p. 137.

<sup>61</sup> RAPHAEL, «Hobbes on Justice», p. 166.

<sup>62</sup> «Justicia distributiva es la justicia de un árbitro, esto es, el acto de definir lo que es justo. Mereciendo la confianza de quienes lo han erigido en árbitro, si responde a esa confianza, se dice que distribuye a cada uno lo que le es propio: ésta es, en efecto, distribución justa, y puede denominarse (aunque impropriamente) justicia distributiva, y, con propiedad mayor, equidad, la cual es una ley de naturaleza, como mostraremos en lugar adecuado». HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 138.

<sup>63</sup> Raphael se refiere a esto señalando que Hobbes confunde «equidad» con «igualdad», además de oponerse al mérito, según el cual de acuerdo con Aristóteles, se distribuye la justicia. El estagirita no usa, continúa diciendo Raphael, el término «justicia distributiva» para referirse al trato imparcial por parte de un juez ante litigantes en un juicio, sino que, por el contrario, el trato igual o imparcial por parte de un juez es un elemento de la justicia correctiva. Ibid., p. 167.

<sup>64</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 142.

mos y, por consiguiente, el soberano nunca será injusto; ya que él no ha pactado con nadie, no es ninguna parte contratante.

«[...] Como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos [...] Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras»<sup>65</sup>.

De todo esto se deduce que es obligación del soberano ser equitativo, pero no está obligado a ser justo. Como él se encuentra en estado de naturaleza frente a sus súbditos, retiene el derecho natural de hacer lo que desee, pero al mismo tiempo debe obrar equitativamente, «distribuyendo» imparcialmente, esto es igualitariamente, bienes, derechos y obligaciones a cada súbdito. Así, el soberano, de no obrar conforme a esto puede cometer inequidad, pero nunca injusticia, pues él no ha contraído obligación contractual alguna de someterse a pacto alguno. Pero observar esta ley que prescribe actuar equitativamente es sumamente importante para el buen funcionamiento del Estado, a tal punto que de no hacerlo se contraría la naturaleza de su fundación. La *equidad* se define, entonces, como *imparcialidad*:

«Por otra parte, *si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos*, es un precepto de la ley de naturaleza *que proceda con equidad entre ellos*. Sin esto, sólo la guerra puede determinar las controversias de los hombres. Por tanto, quien es parcial en sus juicios, hace cuanto está a su alcance para que los hombres aborrezcan el recurso a jueces y árbitros y, por consiguiente (contra la ley fundamental de naturaleza), esto es causa de guerra» (la cursiva es de Hobbes)<sup>66</sup>.

### *La imparcialidad como consecuencia jurídica de la igualdad natural*

La imparcialidad que prescribe esta ley de equidad viene dada a partir de una concepción igualitarista del hombre, una igualdad sostenida en la medida del poder que posee todo hombre y en la estricta igualdad de sus vicios. Tal igualdad de poder determina una igualdad moral. Hobbes refuerza esta igualdad, natural, de hecho, en el Estado, estableciendo la igualdad de derecho. Todos son iguales ante la ley, todos tienen una misma medida de derecho. Esto fue establecido contractualmente, por lo tanto nadie puede reclamar derechos superiores. La distribución equitativa de bienes y de cargas queda supeditada a un árbitro imparcial, autorizado mediante un pacto celebrado entre individuos iguales.

Aquella igualdad de poder, natural primero, artificial después del pacto, tiene como correlato una igualdad de temor recíproco generalizado<sup>67</sup>. Así y todo, esta

<sup>65</sup> Ibid., II, XVIII, p. 163.

<sup>66</sup> Ibid., I, XV, p. 142.

<sup>67</sup> ZARKA, Y., *Hobbes y el pensamiento político moderno* (Herder, Barcelona, 1997), p. 142.

imparcialidad es buscada por los contratantes, de otro modo no podría funcionar, en la teoría hobbesiana, la imprescindibilidad del momento contractual. Los ciudadanos, quienes aún no lo son en tanto no han pactado entre sí, no conocen cuál será su suerte en el Estado que han de erigir, salvo en un aspecto, que sí conocen y que tiene que ver con sus deseos que lo conducen al pacto. Se trata de buscar una imparcialidad que no existe en la condición natural, donde impera la ley del más fuerte, y aún éste nunca se siente seguro con respecto al futuro. De modo que la imparcialidad es un elemento pacificador en la sociedad<sup>68</sup>. Por eso es que aún temiéndole al soberano absoluto, pero supuestamente imparcial, se lo prefiere como un mal menor frente a la parcialidad imperante en el estado anterior<sup>69</sup>. Los súbditos firmantes del contrato, basados en que la alternativa al Estado es altamente destructiva, transfieren todo su poder —sus derechos naturales— al soberano para que éste los proteja. *A priori*, este soberano debe ser imparcial como condición para que pueda detentar el poder, de lo contrario no hay garantía alguna de lograr la autoconservación<sup>70</sup>.

Esta imparcialidad, motivo y objeto del contrato, tiene fines que van más allá de la propia preservación física. Se trata de reglamentar la vida en sociedad para que se desarrolle en forma ordenada, que nadie sea penado ni multado desmedidamente (en relación con sus iguales), cuidar de la propiedad individual, establecer reglas transaccionales para el comercio, etc. Macpherson —desde su interpretación economicista del contractualismo moderno— dirá que una imparcialidad tal era imprescindible para el libre desarrollo de la sociedad de mercado de la época de Hobbes, que éste mismo intentó justificar<sup>71</sup>. Lo importante aquí es que Hobbes deriva la obligación de los individuos a obedecer, del principio general de imparcialidad que permite obtener ciertos beneficios de una práctica social, como así también requiere mantener la aceptación de restricciones sobre la libertad personal por parte de los demás, aceptando sobre sí los deberes, cargas y obligaciones que la autoridad determine<sup>72</sup>. Tal es el resultado de la obligación política.

Las restantes leyes naturales también tienen que ver con la imparcialidad de los hombres frente a la ley<sup>73</sup>. Se refieren a una distribución igualitaria en cuanto a las cosas indivisibles, las cuales deben ser disfrutadas en común, o si hubie-

<sup>68</sup> Ibid., p. 71.

<sup>69</sup> KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1986), p. 403.

<sup>70</sup> Cf. Ibid., 405; ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, p. 71.

<sup>71</sup> Cf. MACPHERSON, C., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Fontanella, Barcelona, 1970), pp. 67-81.

<sup>72</sup> KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, pp. 409-410.

<sup>73</sup> Esperanza Guisán comenta, con respecto al papel que juegan las leyes naturales en la filosofía social de Hobbes, que a partir de la búsqueda de la paz se establece un encadenamiento de objetivos humanos que se derivan de las diecinueve leyes naturales, las cuales pueden resumirse en el principio de imparcialidad, algo que es inherente a todas las éticas teleológicas. Estas leyes constituyen la única y verdadera filosofía moral, un protoutilitarismo, que, con diversas variantes, será sostenido también por Spinoza, Helvetius, Hume y Adam Smith. GUI SAN, E., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (Anthropos, Barcelona, 1986), pp. 133-134.

re gran cantidad de algo que sea repartido proporcionalmente entre todos los que tienen derecho a ello. Si las cosas que no pueden dividirse tampoco pudieran disfrutarse en común, entonces la ley ordena otorgar su primera posesión mediante la suerte<sup>74</sup>. En relación con los procedimientos de decisión, se establece por la decimosexta ley que los hombres que mantienen una disputa entre sí se sometan al juicio de un árbitro. Por supuesto, la imparcialidad de las acciones requiere que nadie sea árbitro de sí mismo. Tampoco deberá ser árbitro alguien que pueda beneficiarse indirectamente, obteniendo un beneficio por causa de su parcialidad<sup>75</sup>. Finalmente, Hobbes afirma que el juez deberá basarse en el juicio de testigos cuando arbitre entre partes, pues es imposible optar entre creer a una u otra parte<sup>76</sup>. La suma y el resumen del principio de imparcialidad implícito en estas leyes naturales que luego serán transformadas en civiles se expresa en la «regla de oro», que manda lo siguiente: «*No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti*» (la cursiva es de Hobbes)<sup>77</sup>.

En tales leyes, y en el principio de imparcialidad que las rige, cuyo propósito es lograr y mantener la paz entre los hombres a fin de que puedan preservarse a sí mismos, se ha de fundar el orden de un Estado, y en función de ellas se ejerce el poder del soberano. De manera que al serle prescrito al soberano que debe actuar con equidad frente a sus súbditos, tal ley fundamental de equidad deberá ser transformada de natural en positiva. Hobbes lo dice en el capítulo XXVI del *Leviathan*, cuando establece la distinción y división de las leyes:

«A su vez, entre las leyes positivas unas son *humanas*, otras *divinas*, y entre las leyes humanas positivas, unas son *distributivas*, otras *penales*. Son *distributivas* las que determinan los derechos de los súbditos, declarando a cada hombre en virtud de qué adquiere y mantiene su propiedad sobre las tierras o bienes, o su derecho o libertad de acción: estas leyes se dirigen a todos los súbditos» (la cursiva es de Hobbes)<sup>78</sup>.

#### CONCLUSIÓN: SENTIDO Y FINALIDAD DE LA JUSTICIA CONTRACTUAL

Así pretende Hobbes establecer la imparcialidad de la justicia contractual y de la justicia distributiva —llamada equidad— en su modelo de sociedad que es el Estado soberano. Se conforma una cadena de valores, entre los cuales unos son medios para conseguir otros. Un conjunto de hombres —átomos aislados— no inclinados hacia la cooperación, sino contrariamente, a la mutua agresión, deciden pactar no agredirse entre sí. Para ello se desprenden de sus impulsos pasionales y reconocen la utilidad de la cooperación mutuamente interesada. La racionalidad, un valor instrumental, se pone al servicio de la utilidad indivi-

<sup>74</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, p. 142.

<sup>75</sup> *Ibid.*, I, XV, pp. 142-144.

<sup>76</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 144.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, II, XXVI, pp. 271-272.

dual. Se comprometen mutuamente a respetar la promesa de no agredirse mutuamente. El compromiso contraído es útil a sus fines. No cumplir la promesa es un acto de injusticia, con lo cual, en primera instancia, el valor de la justicia garantiza —es el medio para— el cumplimiento del pacto<sup>79</sup>. Pero la justicia debe tornarse positiva a través de leyes que sancionen su violación, por eso el contenido del pacto consiste en declinar los derechos naturales a favor de un soberano, cuyo accionar debe ser imparcial. En esto consiste la segunda instancia de la justicia (distributiva) que Hobbes denomina «equidad». La imparcialidad establecida por las leyes positivas del Estado es el medio (ahora legal) que permite garantizar la vigencia de otro valor: la paz, un valor cuya utilidad social se origina en una causa individual egoísta radicada en la naturaleza humana. De tal modo la paz permite la satisfacción del bien mayor: la autoconservación, en un marco jurídico legal positivo.

Edison 696  
(3103) Libertador San Martín, Entre Ríos (Argentina)  
E-mail: arandafw@ismartin.com.ar / secinves@uapar.edu

FERNANDO ARANDA FRAGA

[Artículo aprobado para publicación en octubre 2004]

---

<sup>79</sup> Juan de Páramo Argüelles afirma que subyace en Hobbes una concepción legalista de la justicia, ya que cuando en el *Leviathan* reduce la justicia al cumplimiento de los pactos y hace descansar la validez de éstos en la constitución de un poder civil que obliga a los hombres a su cumplimiento, con ello, además de concebir formalmente el término «justicia», también «vincula la validez del Derecho al Poder Político que subyace bajo las normas, concepción secularizada de las relaciones entre Derecho y Poder». PÁRAMO ARGÜELLES, H. L. A. *Hart y la teoría analítica del derecho*, p. 121, nota al pie (51).