

## *Ius naturale* y *lex naturalis* como nociones contrapuestas en la doctrina hobbesiana

Maria Liliana Lukac de Stier  
majalukac@uca.edu.ar  
Universidad Católica Argentina / CONICET

**Resumen:** Según la noción clásica el derecho es el objeto de la justicia; también clásicamente se dice que el *ius* es lo justo, lo debido. Según esto, el *ius naturale* es lo justo que se funda en la naturaleza y es lo debido por naturaleza. Frente a estas nociones clásicas Thomas Hobbes define al *ius naturale* como la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su vida. También podemos marcar la diferencia entre la concepción clásica de la ley natural como dictamen de la razón práctica que ordena al hombre hacia el fin inscripto en su naturaleza, permitiendo reconocer el bien y el mal a fin de realizar el primero y evitar el último, de la noción moderna hobbesiana que concibe la *lex naturalis* como norma general que obliga a realizar lo que preserve mejor su vida u omitir lo que pueda destruirla o privarle de los medios de conservarla. El objetivo de este artículo es mostrar cómo y porqué se llega a estas diferencias tan marcadas.

**Palabras clave:** *Ius*; *Lex*; Naturaleza; Libertad; Obligación.

### *Ius naturale* and *lex naturalis* as opposing notions in the Hobbesian doctrine

**Abstract:** According to the classical notion, law is the object of justice; it is also classically said that the *ius* is just, what is due. According to this, the *ius naturale* is what is just, which is based on nature and is what is due by nature. Faced with these classical notions, Thomas Hobbes defines the *ius naturale* as the liberty that each man has to use his own power as he wishes, for the preservation of his own nature, that is, of his life. We can also mark the difference between the classical conception of natural law as a judgement of practical reason that orders man towards the end inscribed in his nature, allowing him to recognize good and evil in order to achieve the former and avoid the latter, and the modern Hobbesian notion that conceives the *lex naturalis* as a general norm that obliges you to do what best preserves your life or omit what could destroy it or deprive you of the means to preserve it. The objective of this article is to show how and why we can reach such marked differences.

**Keywords:** *Ius*; *Lex*; Nature; Liberty; Obligation.

●  
●

“Itaque, ius et lex differunt ut libertas et obligatio, quae circa eandem rem sunt inconsistentes.”

*Leviathan*, XIV

La cita usada como epígrafe de este trabajo es la evidencia que nos propone Thomas Hobbes, en su obra cumbre, para que analicemos en qué consiste la diferencia, e incluso la contrariedad, que el filósofo inglés encuentra entre dos nociones, *ius naturale* y *lex naturalis*, que en la filosofía clásica y medieval se derivan una de la otra.

Desde la antigüedad clásica el derecho se identifica con lo justo. Los griegos no usaban el término “derecho” sino el término “justo” (*dikaion*), y si bien eran paganos, reconocían un orden superior que provenía de los dioses y que regía sus conciencias, tal como lo expresa Antígona dirigiéndose al tirano Creón, en la tragedia de Sófocles. Los estoicos, en gran medida deudores de Platón y del platonismo, siguieron derivando las leyes del *ius naturae*. Y está muy difundida y aceptada la versión de la influencia estoica, en particular de Crisipo en Cicerón, si bien no es la única, pues el filósofo romano es deudor directo del platonismo y de la Academia, tal como lo demuestran las últimas investigaciones sobre su obra. La mayor especialista en Cicerón de nuestro medio, Laura Corso de Estrada, en la Introducción a su traducción crítica del *De Legibus*, (CORSO DE ESTRADA, 2019) marca la tradición socrático-platónica de la que se nutre Cicerón cuando indaga “el fundamento perfectivo del obrar humano en un plano transfenoménico, postura que conlleva una concepción de la realidad misma, de la naturaleza del mundo y de los hombres”. En el *De Legibus I*, (CICERÓN, 2019), encontramos una definición de *lex* que el autor no presenta como propia sino como adhesión a los hombres más doctos, y que se predica no solamente de la vida humana, sino del mundo en su conjunto: “*lex* es la razón suma ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario”. Poco más adelante en el mismo texto identifica esa razón suma con la divinidad, cuestión que reitera en *De Legibus II*, al afirmar que “aquella Primera y Suprema Ley es el Entendimiento del dios, que conforme a la razón establece, ya las obligaciones, ya las prohibiciones para todas las cosas”. En el mismo texto insiste en sostener que *lex*, en un sentido fundante, no es una creación del ingenio humano, ni voluntad de los pueblos, sino algo eterno que rige el mundo por la sabiduría de lo que ordena y de lo que prohíbe. Concluyo esta rápida reseña de la doctrina ciceroniana con la clara observación de Laura Corso quien afirma en la Introducción ya citada, que “Cicerón presentó en el *De Legibus* una concepción cósmico-teológica de la realidad por la que sostiene la existencia de una Razón divina inmanente, que se revela en el finalismo natural del universo en su conjunto” (CORSO, 2019,2).

Al pasar al Medioevo, ya el cristianismo había penetrado en toda la cultura, de tal modo que la noción de Creación da un fundamento trascendente al *ius naturale* y a la *lex naturalis*. Tomaremos como modelo la doctrina tomasiana, ya que Tomás de Aquino fue el más grande maestro medieval que se ocupó detalladamente del tema de la ley. En la *Summa Theologica I-II*, q.19, el primero de los presupuestos de los que parte es el de la Providencia divina (DE AQUINO, 1992). Dios como el creador y supremo gobernante del universo posee un plan, una razón de gobierno que se identifica con la ley eterna (*S.Th.* I-II, q.91). 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. 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. 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. Así su participación puede llamarse con propiedad ley natural, pues la ley, como ya hemos dicho, es obra de la razón, en cambio la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna, sólo impropriamente puede denominarse ley.



Ahora bien, los principios de la ley natural, por ser principios primeros comunes a todos los hombres, son universales y no alcanzan a regir toda la actividad singular del hombre. Para esto es necesario que la razón humana, partiendo de esos principios universales, determine las normas particulares que dirijan con rectitud la acción concreta del hombre, realizada históricamente en un determinado tiempo y lugar, en un contexto social y político plural y variable. Estas normas particulares son las leyes humanas que se derivan como conclusiones o determinaciones de la ley natural. Tienen como fin la felicidad natural inmanente, el bien común inmanente de la sociedad civil, término especificador de la ley positiva humana, como afirma Tomás en *De Regimine Principum* y consiste, fundamentalmente, aunque no únicamente, en la paz pública y la unión de los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna (DE AQUINO 1992,2). Así pues, esta paz y unión vienen a ser el objeto propio de la ley humana positiva, que a través de él encamina a toda la sociedad a una abundancia de bienes tanto materiales como espirituales que permita a los hombres que integran esa sociedad llegar a una felicidad terrena que sólo pueden encontrar en una sociedad civil entendida como una comunidad perfecta. No sería posible la paz ni el orden social si las relaciones mutuas entre los individuos y el orden al bien común social no estuviesen determinadas claramente por leyes que la autoridad humana va creando conforme a las necesidades de los sujetos y del pueblo que gobierna. Ahora bien, estas leyes humanas para ser tales deben ser justas y la justicia en lo humano es determinada por la razón. Hemos visto que la ley natural es la primera regla de la razón, según la que se determina la rectitud o justicia de las cosas y de las acciones humanas. Por lo tanto, toda ley humana será verdaderamente ley en la medida que se derive de la ley natural o sea conforme a ella. Si, en cambio, se aparta o se opone a la ley natural, ya no será ley sino corrupción de ésta. El Aquinate afirma que “así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Así pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo. De ahí que tales leyes escritas no pueden denominarse leyes sino más bien corrupciones de la ley” (DE AQUINO, 1992,3).

En verdad, la ley natural y la ley humana no son dos principios normativos separados sino que se distinguen como una ley universal y sus determinaciones particulares. Así podemos sostener que la ley humana es una prolongación de la ley natural y, fundadas en la ley eterna, constituyen juntas el principio único para toda la actividad humana. Las leyes humanas no pueden tener una existencia separada de la ley natural y no pueden ser verdadera causa de derecho si se las desliga realmente. Hasta aquí hemos visto, a vuelo de pájaro, cómo el derecho y la ley naturales, desde la Antigüedad Clásica hasta el Medioevo, están íntimamente unidos.

Pasaremos ahora a desentrañar la diferencia y, prácticamente, la oposición de estos conceptos en la doctrina de Thomas Hobbes, un representante de la temprana Modernidad.

Antes de abordar el derecho y la ley naturales, debemos señalar una resemantización de la noción de naturaleza que está en la base de toda su doctrina al respecto. Sin aclarar esto, no podrá entenderse su concepción de *ius naturale* y *lex naturalis*.

El filósofo inglés 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: “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” (HOBBS,1966). El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Sólo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado. Según un reconocido intérprete, el método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental (WOLIN, 1990). 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 sólo 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.

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

Hay otro elemento importante a considerar en la antropología hobbesiana y esto es la formación teológica protestante que recibió en el Magdalen Hall de Oxford, que lo lleva a considerar la naturaleza humana como corrupta, y referirse en el *De Cive* al hombre en el estado de naturaleza como “lobo del hombre”. Solo podrá salir de ese estado natural a través de un artificio que es el pacto de unión, del que proceden el Estado civil y el soberano o Leviatán. Pero la naturaleza humana, tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil, sigue siendo la misma, es decir, siguen existiendo en ella las tres causas principales de la discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. Y esto es así porque la naturaleza humana, desde el pecado original hasta el fin de los tiempos, permanece corrupta porque Hobbes identifica el pecado original con la concupiscencia. El inglés acepta a Jesucristo como el Salvador, pero no acepta que por su sacrificio en la cruz la naturaleza humana se haya transformado en una naturaleza redimida. Por este motivo, en el capítulo 43 del *Leviathan* afirma: “Todo lo necesario para la salvación está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes”. La justificación es algo exterior por eso, para Hobbes como para el resto del protestantismo, nos salvamos por la sola fe. Nuestras obras no pueden ser meritorias, porque siempre están manchadas por la concupiscencia.

Si tomamos en cuenta este cambio en la noción de naturaleza y la condición de corrupta de la naturaleza humana, podremos abordar el tema del derecho natural hobbesiano como el derecho que tiene el hombre a todas las cosas en su estado de naturaleza. Recordemos que el “estado de naturaleza” para Hobbes se suele identificar con el estado pre-social. Generalmente, se suele situar el tema en el inicio de la ciencia política de Hobbes, considerándolo como el primer paso de su doctrina sobre la sociedad, olvidando que también constituye el punto culminante en su doctrina acerca del hombre. Por lo tanto, se impone realizar un análisis de esta noción clave del sistema hobbesiano no sólo desde su política, sino también desde su antropología.

El *estado de naturaleza* o *condición natural de la humanidad* es el paso que precede a la demostración de la necesidad del soberano. De las tres obras en las que trata el tema, solamente en una, en el *De Cive*, usa siempre la expresión “*estado de naturaleza*”, ya que tanto en *Elements* como en el *Leviathan* se refiere a la “*condición natural de la humanidad*”, en general, salvo en alguna cita donde adrede repite la expresión del *De Cive*.

En los *Elements*, tratado *De Corpore Politico*, comienza con la declaración de que habiendo descrito anteriormente el conjunto de poderes naturales del cuerpo y de la mente del hombre, considerará ahora en qué estado de inseguridad nos ha colocado nuestra naturaleza: “será oportuno considerar en qué estado de seguridad nos ha ubicado esta nuestra naturaleza, y qué probabilidad nos ha dejado de continuar y preservarnos de la violencia entre nosotros” (HOBBS, 1966,2). Procede, luego, a describir la condición natural de los hombres en todas las circunstancias, esto es, su igualdad natural su vanidad y apetito, sin emplear una expresión particular para esta condición. Muestra que ella conduciría a una condición envilecida si faltara un poder común, utilizando “*estado de guerra*” para describirla (“*the estate of men in this natural liberty, is the estate of war*”). En el *Leviathan* emplea “*la condición natural de la humanidad* concerniente a su felicidad y miseria” como título del cap.XIII. El mismo se inicia con el discurso sobre la condición natural de los hombres en todas las circunstancias (igualdad natural, competencia, desconfianza, vanidad), hallando en la naturaleza del hombre las tres causas de disputa y discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria.



En los dos tratados en los que evita la expresión “estado de naturaleza”, especialmente en el *Leviathan*, es posible distinguir entre la *condición natural del hombre*: condición en que los hombres están o tienden a estar en todas las circunstancias dentro o fuera de la sociedad civil, a causa de sus naturalezas, es decir, de la naturaleza humana, y el *estado de guerra*: condición que resulta de la falta de un poder común. Como ya hemos señalado, solamente en el *De Cive* usa la expresión “estado de naturaleza” indiscriminadamente: “La naturaleza le dio a cada uno el derecho a todas las cosas, esto es, todo era lícito para cada hombre en el mero estado de naturaleza, o antes del tiempo en que los hombres realizaran pacto alguno”. Aquí Hobbes emplea la expresión para describir ambas condiciones, y así se pierde la distinción entre ellas. Se pierde el carácter hipotético del estado de guerra; y del estado de naturaleza identificado con el estado de guerra se dice que ha sido “el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad”.

Si bien no quedan dudas al comparar los textos paralelos de las tres obras, que tanto la *condición natural de la humanidad*, como el *estado de naturaleza* son hipótesis lógicas, condición hipotética obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada, Hobbes nos confunde al usar en el *De Cive* “estado de naturaleza” para denominar así una condición hipotética, pues permite una interpretación equivocada de ella, sea como una condición históricamente anterior a la sociedad civil, sea como una condición hipotética inferida de las características del hombre “natural”, considerado enteramente aparte de sus características socialmente adquiridas. La dificultad del concepto de “estado de naturaleza” es que tiende a ensamblar juntas dos condiciones diferentes: la condición de antagonismo y competencia de los hombres, en todas las épocas, por su naturaleza, y la condición envilecida de guerra. Sin embargo, ateniéndonos firmemente al hecho de que los hombres que caerían en el estado de guerra por no haber un poder común, son hombres civilizados, con deseos civilizados de una vida conveniente y gustos civilizados de sentirse superiores, podemos evitar el error de tratar el “estado de naturaleza” de Hobbes como un análisis del hombre primitivo o del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas.

Sin embargo, y a pesar de lo controvertida que puede resultar la expresión “estado de naturaleza”, no hay duda de que se trata de un estado del que el hombre busca salir, tanto por vía de sus pasiones como por vía de la razón. Y es esta razón la que lo lleva a descubrir las Leyes de naturaleza y distinguir las del Derecho natural, tal como lo expresa en el final del emblemático cap. XIII del *Leviathan*. Y así, en el siguiente capítulo define el *ius naturale*, como la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia vida, y por lo tanto para hacer lo que su propio juicio le indique como el medio más apto para lograr ese fin. Por libertad entiende la ausencia de impedimentos externos. También define la *lex naturalis* como el precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida, o bien omitir aquello que piensa que atentará contra su preservación.

Al terminar estas definiciones afirma que los que se ocupan de estos temas suelen confundir *ius* y *lex*, derecho y ley, y que es necesario distinguirlos porque el derecho consiste en la libertad de hacer u omitir, mientras la ley determina y obliga a una de esas dos acciones. Concluye con la frase de nuestro epígrafe, derecho y ley difieren tanto como la obligación y la libertad, que entre sí son incompatibles si se refieren a una misma situación. A continuación, nuevamente identifica la condición natural del hombre con la condición de guerra de todos contra todos, argumento del que se había alejado en esta obra, como hemos explicado previamente. En tal condición el hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Mientras persista ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie.

Aquí me permito hacer un *excursus* para referirme a la libertad y su relación con el derecho. Mientras en la filosofía clásica y medieval, en la precisa expresión de un filósofo político italiano, “el derecho potencia la libertad y la libertad encuentra en el derecho su justificación. . . . la libertad de la Modernidad no es la libertad del orden justo y en el orden justo. Al contrario, es considerada tal solamente en ausencia del derecho y de las reglas” (CASTELLANO 2010, p.66). Justamente, Hobbes es el ejemplo perfecto, porque para él la libertad del “hombre natural” es el poder de hacer cualquier cosa que no esté prohibida por la ley.



Volvamos ahora al texto del *Leviathan*, cap. XIV, la razón, en tanto cálculo de lo conveniente, propone como precepto fundamental, buscar la paz, convirtiendo este precepto en primera Ley de Naturaleza, de la que se deduce la segunda *lex naturalis*, que consiste en deponer ese derecho a todas las cosas y quedarse solo con la libertad que estemos dispuestos a reconocerle a los otros.

Pero hay algo más que quisiera destacar en la doctrina hobbesiana. En el inicio de este artículo, sostuve que, para la Antigüedad clásica, y también lo podemos aplicar al Medioevo, el derecho está íntimamente vinculado a lo justo. En la definición clásica de justicia que proporciona Ulpiano (“*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”) reseñada en el Digesto, se designa el acto de justicia con relación a la materia y objeto cuando se expresa “que da a cada uno su derecho”. Tomás de Aquino la usa cuando trata de la virtud de la justicia. Al referirse a esa definición clásica solo agrega que, si alguien quisiera reducir esa definición a su debida forma, podría decir “Justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho”. De este modo la definición prácticamente coincide con la dada por Aristóteles (1134<sup>a1</sup>), en el libro V de la Ética *Nicomaquea*, donde afirma que “la justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo”. Esto no podemos encontrarlo en el pensamiento de Thomas Hobbes, pues el inglés no reconoce ningún orden natural, y para él no existe lo bueno o lo malo en sí, lo justo o lo injusto. Sus leyes de naturaleza no tienen fundamento en un orden natural. Cuando enuncia en el *Leviathan* la tercera ley de naturaleza, que surge de la segunda, por la que voluntariamente transferimos nuestros derechos a todas las cosas en aras de la paz, sostiene que los hombres deben cumplir sus pactos. Y en esta tercera ley de naturaleza está el origen de la justicia. En realidad, en el texto citado no aparece una estricta definición, pero en el párrafo siguiente define la injusticia. Textualmente afirma: “la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento de los pactos. Y lo que no es injusto, es justo”. Si bien la justicia aparece aquí definida por su contraria, la injusticia, no queda duda alguna de la reducción operada por el filósofo inglés. Esto tiene explicación en la doctrina hobbesiana porque él afirma que mientras no se haya dado el pacto que crea el Estado y establece el poder del soberano, no puede hablarse de justicia o injusticia, porque en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a todas las cosas (RAPHAEL, 1988). Es importante señalar que no desconocía la definición tradicional, porque pocas líneas más abajo sostiene que su postura también alcanza a la definición de justicia dada por la Escolástica: “la constante voluntad de dar a cada uno lo suyo”. Pero reduce “lo suyo” estrictamente a la propiedad, sosteniendo que fuera del Estado tampoco habría propiedad, y en definitiva si no hay propiedad no hay injusticia. La explícita definición de justicia en términos de cumplimiento de los pactos aparece en la doctrina hobbesiana solamente en el *Leviathan* XV ya que en los lugares paralelos de los *Elements of Law* (1,16,2) y el *De Cive* (3,3) se concentra, únicamente, en una parte de la cuestión identificando la acción injusta con el rompimiento de los pactos. Dos cosas deben ser destacadas de esa definición del *Leviathan* en términos de cumplimiento de pactos. En primer lugar, que, para Hobbes, la justicia humana existe por convención y no por naturaleza. Esto aparece, textualmente, en la Epístola Dedicatoria del *De Cive*. En segundo término, esta definición fundamenta la absoluta autoridad del soberano quien, según esta definición, no podría cometer jamás una injusticia, pues el soberano no pacta. De este modo ninguna de sus órdenes podría ser considerada injusta. Hay otra distinción en el *Leviathan* que puede mostrar cómo en Hobbes todavía hay cierta continuidad del pensamiento clásico, pero ya se avizora la preeminencia de lo moderno. En el mismo capítulo XV distingue la significación de los términos “justo” e “injusto” cuando son aplicados a los hombres o a las acciones particulares. Aplicados a los hombres significan la conformidad o inconformidad con la razón, y aquí es cuando la justicia es considerada como virtud y la injusticia como vicio. En cambio, aplicados estos mismos términos a las acciones son interpretados como cumplimientos o incumplimientos de las leyes. En función de la justicia o injusticia de sus acciones, afirma Hobbes, los hombres son denominados inocentes o culpables, no ya justos o injustos. Es lo que un distinguido estudioso llama, creo que adecuadamente, *effective justice*, (RAPHAEL, 1988,2) es decir, la justicia efectiva que se identifica en su totalidad con la ley positiva. La preeminencia de lo moderno se muestra en la primacía que Hobbes da, en su sistema, a esta consideración de la justicia como cumplimiento de los pactos, léase leyes, porque es la noción de fundamental importancia para la comprensión de su teoría de la obligaci-

ón. En el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, la acción justa se define como lo que no es opuesto a la ley, y si bien el filósofo no adopta para sí esta definición la usa para argumentar que la ley tiene, lógicamente, prioridad con respecto a la justicia humana. Con respecto a la teoría de la obligación, el inglés sostiene que, al hacer una promesa, así como un pacto o convenio, el sujeto voluntariamente genera una obligación hacia un tercero, a quien el sujeto le reconoce un derecho que, a su vez, a él le impone un deber (*duty*). Se generan así, para Hobbes, lazos (*bonds*) cuya fuerza no proviene de su naturaleza- ya que nada es más fácil de romper que una promesa hecha con palabras- sino del miedo de alguna mala consecuencia por la ruptura. En otros textos señala que la obligación fundada en palabras es muy débil para forzar su cumplimiento si no se apoya en la fuerza de la “espada pública” (*Lev.XVIII*). En el *De Cive* pone una nota para distinguir entre dos tipos de obligación, la que surge de los pactos o convenios y la que surge de las leyes. Allí sostiene que estar obligado (*to be obliged*) y estar atado a una obligación (*to be tied being obliged*) no es lo mismo. Que un hombre está obligado por sus pactos significa que tiene el deber de cumplir su promesa, pero que la ley lo ata al cumplimiento significa que lo constriñe, de modo inminente, a hacer efectiva su promesa por miedo al castigo que le impone la ley.

Podemos concluir, por lo tanto, que para Hobbes la efectividad de la justicia depende de la existencia de la ley positiva.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CASTELLANO, D. (2010), *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons.

CICERÓN (2019), *Sobre las Leyes*, traducción crítica de Corso de Estrada, Buenos Aires, Colihue Clásica.

CORSO DE ESTRADA, L. (2019), *Sobre las Leyes*, traducción crítica de Cicerón, Buenos Aires, Colihue Clásica.

DE AQUINO, T. (1992), *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM Roberto Busa (ed.), *Summa Theologiae* [1266–1273], *Contra Gentes* [1259–1264], *De Regimine Principum* [1265–1266], Milán, Eletttronica Editel.

GAUTHIER, D.P. (1969), *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press.

HAMPTON, J. (1986) *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. Londres, Molesworth. *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], Londres, 1839–1845, Scientia Verlag, 2º ed.

KAVKA, G.S., (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.

RAPHAEL, D.D., (1988) *Hobbes on Justice*, en Roger-Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

WARRENDER, H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press.

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