

Hobbes y la paradoja del derecho

Hobbes and the paradox of law

Andrés Felipe Parra

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

afparraa@unal.edu.co

Fecha de recepción: 18 de junio de 2013 · **Fecha de aprobación:** 10 de febrero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo sostiene que el concepto de derecho en Hobbes muestra su propia naturaleza paradójica. Esto quiere decir que la realización del derecho está superpuesta con su propia negación. Así, la paradoja tiene dos facetas: por un lado, encontramos la paradoja del derecho natural y, por otro, la del derecho soberano. Hobbes construye la idea de un derecho natural de la autoconservación a través de un énfasis político del concepto de libertad. Este derecho es ilimitado, completo, incondicionado y absoluto, características que parecen ser la evidencia de su paradoja. De modo que la estrategia analítica de Hobbes será apoyar la idea filosófica, jurídica y política de un contrato como el modo de resolver la paradoja que subsiste en el estado de naturaleza. No obstante, el contrato y su resultado (la sociedad política o civil), no resuelven la paradoja. Es, por el contrario, una nueva modalidad de su concreción, no en el estado de naturaleza, sino en el Estado, esto es, en el propio corazón de la definición del derecho soberano. En consecuencia, debemos observar a través del planteamiento hobbesiano las implicaciones, repercusiones e inferencias que aparecen en el seno del concepto paradójico del derecho como la estructura inmanente de la ley y el ejercicio estatal de la autoridad.

Palabras clave: Hobbes, derecho natural, contrato, soberanía, ley.

Abstract

This article holds that Hobbes' concept of right shows its own paradoxical nature. This means that realization of right is overlapped with its denial. Thus, the paradox has two faces: on one hand, we find the paradox of Natural Right, and on the other, the one of Sovereign Right. Through liberty concept and its political stress, Hobbes builds the idea of a natural self-conservation right. This right is unlimited, complete, unconditional and absolute; those features seem to be the evidence of its paradox. So that, Hobbes' analytical strategy is to support the philosophical, juridical and political idea of a Contract as the only way to solve the subsisting paradox of the state of nature. Nevertheless, this Contract and its result —the political or civil society— do not solve the paradox. It is, on the contrary, a new modality of its concretion, not in the state of nature but in the State, that is, in the very heart of Sovereign right definition. In consequence, through hobbesian statements we must look at the implications, repercussions and inferences that appear within paradoxical concept of right as the immanent structure of law and State's authority exercise.

Keywords: Hobbes, contract, natural right, sovereignty, law.

1. Introducción

La teoría del contrato de Hobbes es una teoría de la paradoja del derecho. El problema de este texto concierne esencialmente al tránsito que protagoniza estructuralmente la obra política de Hobbes: el paso de un momento de derechos y libertades, a un momento de plena e ilimitada soberanía del Estado sobre los individuos y sus derechos. Nos preguntamos aquí cómo puede entenderse que para Hobbes no exista contradicción alguna entre la fuerza y el poder del Estado y la definición plena de los derechos individuales en el estado de naturaleza. Así, nuestra hipótesis de trabajo consiste en sostener que Hobbes fue un teórico del derecho en sus términos paradójicos, es decir, que mostró que el derecho solo puede operar articulándose con un fondo no legal que lo constituye y atraviesa en su propia concreción en el Estado. Para ello, dividimos el texto en tres apartados.

El primero, intenta dar cuenta de cómo los problemas políticos del pensamiento hobbesiano surgen del concepto de la libertad. Sostenemos que la idea de que los hombres están pertrechados con derechos naturales no responde del todo a una arbitrariedad o a un prejuicio ius-naturalista, sino que atienden a un planteamiento sobre el significado de una acción y específicamente de una acción libre, que da cuenta de la importancia del derecho de autoconservación. El segundo apartado muestra cómo a partir de la definición hobbesiana del derecho a la autoconservación a través del concepto de libertad, puede encontrarse la primera paradoja del derecho, la del estado de naturaleza, que implica un derecho sin límites que, en su definición y ejercicio efectivo, se convierte en un derecho que implica siempre su propia negación. El tercero y último apunta a cómo la paradoja del derecho no se supera por medio del contrato y la institución de un Estado soberano por medio del imperio de la ley, sino que se reedita en el derecho a negar y suprimir los derechos de los ciudadanos, propio del soberano (del Estado), en virtud de la propia lógica del esquema de autorización contractual que se deriva del concepto de *derecho* implicado en su cesión.

2. Hombre malo y hombre libre

Para Norberto Bobbio, que se ha constituido en uno de los intérpretes más autorizados de Hobbes, la obra de este tiene dos pivotes esenciales. El primero, fue la justificación teórica de la existencia del poder político, su necesaria unidad e indivisibilidad, en contrapartida de otros autores

de la modernidad que buscaron defender la libertad frente a la tiranía (1992, pp. 36-38). El segundo, la inauguración de un nuevo concepto epistemológico sobre la política que hace frente a la tradición aristotélica:¹ Hobbes destierra la inexactitud y la contingencia de los antiguos para acoger el rigor científico, partiendo del hecho de que la política sí puede ser exacta al ser explicada por medio de una psicología de las pasiones (Bobbio, 1992, p. 45). Esta psicología tiene tintes mecánicos gracias a la influencia de la ciencia moderna sobre Hobbes. Un apartado del *Leviatán* puede sustentar la interpretación de Bobbio:

Libertad y necesidad son coherentes, como por ejemplo, ocurre con el agua, que no solo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y esta de otra, de una continua cadena [...] proceden de la necesidad. (Hobbes, 2010, p. 172)

Allí el planteamiento político de Hobbes se apoya en un determinismo psicológico de las pasiones en el que ellas son el impulso fundamental e incontrolable que lleva a los hombres a actuar de forma egoísta. El egoísmo dificulta las labores y retos inherentes a la convivencia y hace necesaria la instauración de un contrato que establezca una autoridad que, por medio de la fuerza, regule las acciones de los hombres e impida de esa manera su destrucción mutua. Tal lectura en cierto modo generalizada es muy esquemática. Fue Leo Strauss quien matizó la exégesis cristalizada del desquiciado y enfermo hombre malo hobbesiano; ese “niño robusto” que, como acusa Rousseau, se comería hasta su propia madre para salvar su pellejo (2010, p. 148). Para Strauss, la psicología

1. Leo Strauss, en su trabajo (2006, pp. 57-73) ha relativizado este juicio mostrando las grandes similitudes entre la teoría de las pasiones contenida en la *Retórica* de Aristóteles, el *Leviatán* y el *De Homine*. Sin duda, Hobbes fue un arduo lector de Aristóteles, pero no solo para ser influenciado por el estagirita, sino también para mostrar fuertes distancias en sus planteamientos políticos. Al respecto, la diferencia más fundamental atañe a la concepción de lo justo y lo injusto. En Aristóteles, lo justo y lo injusto no tienen una definición jurídica como en Hobbes. Para el estagirita la justicia puede ser discutida por los hombres que poseen el *logos*, el lenguaje que les otorga capacidad de participar en los asuntos públicos, traducéndose en un orden geométrico del bien común donde las dignidades de la ciudad se entregan de acuerdo a la especificidad de las partes que la componen. Para Hobbes, en cambio, lo justo es lo que acontece conforme a derecho.

de Hobbes responde en primera instancia a un problema moral y no a un cientificismo aplicado a la teoría política. El motivo fundacional del pensamiento de Hobbes es proveer una teoría de las fuerzas y racionalidades que constituyen el campo de la moral. Con su psicología y su teoría de los sentimientos Hobbes establece que el campo de la moral está atravesado por un conflicto entre dos formas de acción que pueden distinguirse entre los hombres: una, la de los hombres influidos por la vanidad y la egolatría en que crean una imagen falsa de sí mismos creyéndose capaces de todo, incluso de pasar por encima de la vida y los bienes de los demás para satisfacer sus ínfulas; otra, la de los hombres influidos por el miedo a la muerte, que destruye las ideas falsas e imaginarias de la vanidad y crea personas respetuosas de las instituciones y pactos (Strauss, 2006, pp. 33-37).

Hay también sustento textual para la interpretación de Strauss: en el *Tratado sobre el ciudadano*, Hobbes expresa literalmente la idea de que hay dos tipos de pasiones que motivan a los hombres a actuar y que definen el campo de las dualidades morales:

En el estado de naturaleza se da en todos una voluntad agresiva, pero no se da por la misma causa, ni es igualmente *condenable*. Ya que algunos, según la igualdad natural, permiten a los demás lo mismo que se permiten ellos (lo cual es propio de hombres modestos y que valoran rectamente sus fuerzas). Otros en cambio, creyéndose superiores a los demás, se permiten todo únicamente a sí mismos y se arrojan honor ante los demás (lo cual es propio de una condición feroz). (1999, p. 17)

Esta tesis es también totalmente identificable en el *Leviatán*: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas *por medio del trabajo*” (2010, p. 105).

En estos dos registros de lectura de la obra de Hobbes hay, sin embargo, una deficiencia. El primero hace de la teoría política hobbesiana un conjunto de afirmaciones basadas en una concepción abstracta de la naturaleza humana, mientras que el segundo la deriva de un entramado de máximas y afirmaciones éticas. Frente a la lectura de Bobbio y de Strauss, proponemos dar primacía hermenéutica al concepto de *libertad* en Hobbes antes que al problema ético de las pasiones o a la supuesta maldad originaria de los seres humanos que lleva a una teoría del poder como entidad indivisible. Pues es de allí —de la libertad— que se derivan los ejes constitutivos del pensamiento político hobbesiano: la incon-

veniencia del estado de naturaleza, la justificación de la sociedad civil y del poder soberano como formas de garantizar la convivencia humana y, lo que más interesa en este texto, el carácter paradójico y contradictorio del derecho en sí mismo.

Hobbes construye su concepto de la libertad desde un punto de vista político. Lo que interesa a Hobbes, más que la cuestión del libre albedrío y su posterior relación con el mundo causal de la naturaleza, es la relación específica entre libertad, derecho y autoconservación para explicar el origen de la sociedad civil por medio de un pacto o contrato. Precisamente, la compatibilidad entre libertad y necesidad, en la cual vimos que Hobbes sigue hablando de *actos voluntarios* del hombre que bien podrían estar sujetos a un curso causal, da plena cuenta de ello: incluso cuando los actos estén determinados por las pasiones y no pueda hablarse en sentido estricto de un libre albedrío carente de influencia o condicionamiento de la causalidad material, las acciones de los hombres deben calificarse como voluntarias. La voluntad no tiene que ver con el libre albedrío (pues no es una facultad exenta del curso de la causalidad), sino con el derecho y su ejercicio, al ser una presuposición formal de todo acto en la que las personas en ejercicio de sus derechos son autoras de sus acciones: los hombres tienen voluntad porque lo que hacen es conforme a un derecho que les ha otorgado la naturaleza, el derecho a la autoconservación. Así, parece que Hobbes como buen iusnaturalista comete una doble arbitrariedad: la primera, es que suponga que la naturaleza ha otorgado derechos a los hombres; la segunda, es que esos derechos puedan reducirse al derecho a la autoconservación y no a otro. Estos interrogantes pueden intentar subsanarse si profundizamos en lo que para Hobbes significa la libertad.

La definición que Hobbes nos brinda de la libertad permanece más o menos invariada en su obra. En el *Leviatán*, la libertad es “[...] propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (2010, p. 171). En el *Tratado sobre el ciudadano*, la definición de la libertad es exactamente la misma: “Para definir la libertad, digamos que no es más que la ausencia de impedimentos para moverse” (1999, p. 85). Esta definición de la libertad resulta bastante extraña, pues es cierto que, aunque la tradición liberal tenga un coqueteo refinado con la noción de la locomoción, la libertad no podría reducirse a la posibilidad de moverse sin obstáculos. Quizá los ejemplos que Hobbes ha dado en las líneas posteriores a su definición no

ayudan mucho a entender sus determinaciones teóricas fundamentales: hablar de la libertad del agua reduce sin duda lo que puede significar la libertad en la vida de los seres humanos. Sin embargo, la definición de la libertad que la liga completamente con el movimiento adquiere sentido si observamos lo que hay en juego en un movimiento del cuerpo humano, de una criatura racional. De acá derivaremos la importancia que para Hobbes tiene el derecho a la autoconservación como consecuencia de la definición de libertad.

Para Hobbes hay dos tipos de mociones, dos clases de movimientos que llevan a los animales (incluyendo a los hombres) a actuar. Unas son las mociones *vitales*, que consisten en las necesidades inmediatas y biológicas. Las otras son las mociones *voluntarias*, que no implican necesariamente la existencia del libre albedrío pero sí involucran un ejercicio de la *imaginación* (Hobbes, 2010, p. 40). Una necesidad inmediata nace exclusivamente del cuerpo, como por ejemplo, la necesidad de respirar al sentirnos ahogados. En este caso se encuentra una contracción inmediata del cuerpo sin ninguna influencia de la voluntad. Por su parte, las mociones voluntarias comienzan por la imaginación: si cambiamos el acto de respirar por el de dar un discurso en la plaza pública, la imaginación es la que le da forma al acto y comienza a proyectarlo: “Y como la marcha, la conversación y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde, de qué modo y qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria” (Hobbes, 2010, p. 40).

El papel que Hobbes le atribuye a la imaginación en la acción humana puede darnos la diferencia entre un torrente de agua que cae y cualquier movimiento del cuerpo humano. El movimiento del cuerpo humano es imaginado de antemano, por ello, puede llegar a ser *singular* y su relación con el curso causal de la naturaleza es mucho más compleja, pues involucra más variables que una relación mecánica de atracción entre dos cuerpos. En este sentido, la imaginación produce un *esfuerzo*, que para Hobbes es el comienzo *externo* (no interno, como el imaginado) del movimiento del cuerpo. Los esfuerzos consisten en “tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre” (Hobbes, 2010, p. 40); se trata del inicio de la materialización corporal de lo imaginado. Las *pasiones* son correlativas, a su vez, del esfuerzo: una pasión no es más que la intención y la *modalidad* de un esfuerzo. Si hay un esfuerzo dirigido para obtener una cosa, la pasión se denomina deseo; si por el contrario,

el esfuerzo se dirige a alejarse de la cosa, la pasión es aversión, etc. (Hobbes, 2010, pp. 43-45).

La imaginación para Hobbes asocia experiencias ya tenidas y la proyección de los actos por medio de ella no es más que una compleja —y muchas veces incoherente—² asociación de experiencias agradables y desagradables con el objeto de buscar el propio placer. Aunque el esfuerzo y la pasión se fundan en la imaginación, la causa última de todos los actos humanos es la sensación del placer y el dolor, pues esta es el material que utiliza la imaginación para proyectar los actos. Esa proyección en la imaginación es para Hobbes la deliberación. Ella es el proceso que se sitúa entre la sensación y el esfuerzo. En ella tomamos la decisión de lo que vamos a hacer. Pero “tomar la decisión” no es un acto incondicionado que se halla por fuera del mundo material de las sensaciones y el cuerpo; tampoco es un acto racional de organización de preferencias. La decisión es el nombre que damos a la resolución de un conflicto de sensaciones donde, basándose en ellas, la imaginación proyecta varios actos que son posibles y al final se impone lo que *parece ser* más agradable. De aquí la definición hobbesiana: “La suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación” (Hobbes, 2010, p. 47).

Adicionalmente, la *de-liberación* implica poner fin a un supuesto libre albedrío, pues es la contingente influencia de las sensaciones la que decide lo que vamos a hacer. Lo que sucede en la imaginación no puede darse sin la influencia de las sensaciones de placer y dolor y las expectativas que generamos a raíz de ellas: “Y eso se llama deliberación, porque

-
2. Aunque toda asociación de sensaciones en la imaginación pueda reducirse en última instancia a un juego entre lo agradable y lo desagradable o entre el placer y el dolor, no puede verse en Hobbes un utilitarista precursor de la teoría de la elección racional, como se ha sostenido a veces (Bunge, 2005, pp. 497-502). Estos juegos entre el placer y el dolor no guardan coherencia ni se mantienen a través del tiempo, por lo que para Hobbes sería imposible la construcción de lo que los economistas llaman una “función de utilidad”, es decir, un orden de preferencias definido lógicamente y transitivamente como base de cualquier decisión. Las preferencias de los hombres son caóticas, desordenadas y fundamentalmente contingentes, no solo a través del tiempo, sino también en el momento mismo de la decisión, pues al estar fundados en la sensibilidad dan cuenta del carácter siempre cambiante y singular de toda experiencia: “Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones” (Hobbes, 2010, p. 42).

implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión” (Hobbes, 2010, p. 48). Así, la definición de la voluntad en Hobbes es la de un “acto (y no facultad) de *querer*” (p. 48). Como acto, la voluntad es un movimiento que arranca en las sensaciones, tiene su resolución en la imaginación y termina en la ejecución material de la acción por medio del cuerpo como su vehículo. Así, la voluntad no es el libre albedrío: es solo un nombre que le damos al acto de querer cualquier cosa; por ello es una presuposición formal de todo acto.

Pero la ejecución de la acción, motivada por la resolución de la imaginación que lleva a un esfuerzo y constituye a un acto de querer, implica el cálculo en todas las ocasiones. Ya sabiendo lo que quiere, el hombre debe encontrar los medios adecuados para lograrlo según las circunstancias. Este es el papel de la razón: calcular los medios que han sido impuestos por las sensaciones y la deliberación en la imaginación en cuanto ambas conforman una pasión frente a un objeto. Pero más allá del papel instrumental y calculador que Hobbes le otorga a la razón, debemos darnos cuenta de que la ejecución de la acción en sí misma implica siempre un acto de cálculo. Toda acción es instrumental para Hobbes: consiste en disponer de medios para lograr un fin. Para conseguir lo que quiere, el ser humano dispone de las herramientas, de los frutos de su trabajo y de todo objeto que encuentra en el mundo; pero sobre todo dispone primariamente de su propio cuerpo. Así, la esencia de la acción es la disposición instrumental, empezando por la de sí mismo. Y el movimiento que define la libertad cuando hablamos de los seres humanos cumple, en efecto, con esta misma condición. En otra definición de libertad, presente en el *Leviatán*, Hobbes dice:

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que *use el poder que le resta*, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. (2010, p. 106)

Aquí la libertad se entiende como la ausencia de obstáculos para el uso del propio poder. El movimiento en el hombre es sinónimo del uso, de la disposición instrumental: usar su propio poder es usarse a sí mismo. El hombre que pierda la posibilidad de usar su poder es un hombre que ha perdido toda libertad. De acá que resulte imperativo proteger esta posibilidad a toda costa: sin poder disponer de sus herramientas y de su

cuerpo, el hombre simplemente no actúa, perdería su condición humana. La autoconservación es la condición de toda acción: sin autoconservación no hay posibilidad para actuar, pues los instrumentos de ejecución de los actos proyectados en la imaginación quedarían destruidos y la ejecución sería también nula.

Pero no es difícil darse cuenta de que la consecuencia del argumento de Hobbes puede ser llevada al extremo: toda acción en sí misma es en última instancia autoconservación. La autoconservación es la *forma* de la acción: actuar deviene sinónimo de autoconservarse. Alimentarse, trabajar, buscar refugio, son acciones en las que el hombre usa su propio poder: su cuerpo y lo que encuentra a su mano; pero la finalidad última de estas acciones no es otra que proteger y defender la posibilidad de seguir actuando en el futuro. Es así indudable que sus acciones apunten a conservar la libertad, que es condición de toda acción. La finalidad última de las acciones es, por ello, la autoconservación. En consecuencia, ella se convierte en la forma de la acción en sí misma, pues es la que le da dirección, proyección y sentido (la configura y le da forma) en el entramado de los actos humanos que acontecen en el lapso de una vida.

La autoconservación en Hobbes es el objetivo ulterior adscrito universalmente a todo querer. Todo querer quiere autoconservarse. Es esta fórmula circular la que permite pensar que hay algo en común entre los hombres y que hay, por tanto, una naturaleza humana. Cuando la autoconservación acompaña de forma necesaria cualquier querer, cualquier acto voluntario, es totalmente factible decir que los hombres son egoístas. Pero se trata de un egoísmo peculiar; en verdad es un egoísmo *formal*. El hombre que daría la vida por su esposa podría decirse que no es egoísta. Pero para dar la vida por su esposa, hacerla feliz, etc., necesita autoconservarse, pues si deja de existir no puede darle una buena vida a su amada. En este caso, amar a la esposa, que puede ser un acto altruista, busca inevitablemente la propia autoconservación de quien pretende ejecutarlo. Por eso es, de todos modos, un acto egoísta en su forma; no necesariamente en su contenido: no es que el hombre busque ser amado cuando ama a su mujer, sino que para poder amarla necesita estar vivo y usar su propio poder para hacerlo. Cualquier acto quiere la autoconservación y por ende es un acto egoísta.

Lo que podría ser el descubrimiento de la autoconservación como el atributo formal de toda acción voluntaria, se convierte también para Hobbes en una teoría de los derechos del hombre que le han sido otorgados por la naturaleza. Sin duda, el papel teórico que desempeña la noción de

autoconservación es lo que define los derechos de los que está dotado el hombre, pero es el gesto específicamente moderno de suponer que los hombres tienen derechos lo que hace de la autoconservación una noción no solo ontológica, sino también jurídica y política. Como concepto formal, la autoconservación puede trasladarse fácilmente a un registro jurídico y convertirse en un derecho: cuando la autoconservación es lo que acompaña cualquier acción como objetivo ulterior que le va de suyo, hay un sustento lógico y argumentativo para suponer que toda acción es el *ejercicio efectivo del derecho* a autoconservarse. Este gesto moderno, iusnaturalista, de Hobbes, no proviene simplemente de un capricho o de una arbitrariedad, que hace parte de una confusión conceptual donde los términos son superficiales, como lo han sostenido algunos comentaristas (Pennock, 1960).

Toda acción es para Hobbes conforme a derecho: toda acción se deriva de un acto de querer que, para su cumplimiento, necesita de una *potestad*, de un *derecho* del hombre sobre su propio cuerpo y lo que está a su mano. La noción de derecho de la naturaleza se asocia indefectiblemente al carácter *humano* de la acción: la complejidad de las cosas imaginadas que crean una intención necesita de una potestad sobre el propio cuerpo para poder llevarse a cabo. Esta potestad es ontológica, ya que es una condición de posibilidad de todo acto humano que proviene siempre del propio ingenio y de las propias capacidades. Y por ello es también jurídica, pues poder compartir esta potestad es lo que funda la pertenencia de los hombres al *ius* y es lo que permite asimismo pensar que toda acción es conforme al derecho de la naturaleza porque todo acto humano es necesariamente derivado de tal potestad.

3. La paradoja del derecho en el estado de naturaleza

El derecho se funda, entonces, en esta potestad ontológica y no en el reconocimiento del Estado. La diferencia de Hobbes con los defensores del derecho positivo no es que desconozca la importancia del Estado para el reconocimiento efectivo de los derechos, sino que pretende deducir este reconocimiento de la propia potestad que tienen los individuos sobre su propio cuerpo, entendida como derecho a la autoconservación. Esta potestad es intransferible fundamentalmente en un sentido ontológico: nadie puede actuar por mí, ni manejar mi cuerpo por mí, porque incluso cuando obedezco las órdenes de otro soy *yo* quien ejecuta la acción, y no quien la ordena. Y como potestad sobre mi cuerpo, este

derecho de la naturaleza no tiene ningún límite en principio, porque si lo tuviese, dejaría de ser tal potestad. En cuanto es una potestad *individual* sobre mi cuerpo, que se confirma en que soy yo quien controlo mi cuerpo y es imposible que en sentido estricto lo haga otra persona por mí, esta potestad es individual (indivisible) y, por ende, no puede tener un límite que la fraccione o la divida. De acá que Hobbes diga: “La naturaleza dio a todos derecho a todo: esto es, en el estado meramente natural o antes de que los hombres se vinculasen mutuamente con pacto alguno a todos les era lícito hacer lo que quisieran” (1999, p. 19).

A primera vista, podría no ser claro por qué la potestad que el hombre tiene sobre su propio cuerpo y las cosas que están a su mano implica un derecho a todo. El derecho sobre el propio cuerpo implica al mismo tiempo el derecho sobre todo lo que ese cuerpo pueda conservar y tener bajo su control. “Solo pertenece a cada uno lo que pueda tomar y solo en tanto que puede conservarlo” (Hobbes, 2010, p. 104). ¿Esto quiere decir que la potestad sobre el propio cuerpo implica tener derecho a lo que se puede efectivamente conservar? No propiamente. La *cosa real* no es lo mismo que el *derecho* sobre esa cosa real. Si bien, es imposible que un individuo se apodere de todo el universo, ese individuo tiene derecho a *todo* en el universo. Se trata de dos cosas distintas. Para Hobbes hay un derecho a cierta cosa cuando se tiene “la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión” (2010, p. 107). La definición de derecho implica tener la libertad de disponer de las cosas, no disponerlas efectivamente. Y en la potestad sobre el propio cuerpo no hay nada que impida el gozar de la libertad de disponer incluso del cuerpo y de las cosas que gozan los demás. Por ejemplo, cualquiera puede pretender *con justicia* apoderarse de la familia del otro para esclavizarla. Si lo logra o no, carece de importancia para la definición y los límites de su derecho.

El derecho de la naturaleza dicta que cada hombre puede usar su cuerpo *como quiera* y toda acción que provenga de esa potestad es *justa*, porque es conforme al derecho de la naturaleza. Así, *cualquier acción* (sin excepción) que efectúe el individuo está cobijada y amparada por su derecho natural: toda acción es ejercicio justo del derecho. De acá proviene la principal valoración negativa del estado de naturaleza, del estado en el que cada cual actúa plenamente conforme al derecho natural: “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” (Hobbes, 2010, p. 104). Dado que todos tienen derecho a todo, nada puede ser injusto. Todo, cualquier acción, es conforme a dere-

cho porque se enmarca en los derechos que la naturaleza da al individuo por simple nacimiento.

La condición terrible del estado de naturaleza no proviene, así, de una antropología pesimista. Tampoco de que este sea un juego de suma cero de “escasez de bienes” en el que “más de un hombre desea obtener la misma cosa” (Bobbio, 1992, p. 44). Lo terrible del estado de naturaleza radica en su especificidad jurídica y no en un problema propiamente moral, como sostiene Strauss: tanto el hombre respetuoso de los demás como el que solo busca dominar a los otros, actúan conforme a derecho. El problema para Hobbes es que el derecho como concepto no conoce límites morales ni sociales: los derechos de alguien moralmente bueno son exactamente los mismos que los que tiene alguien que no lo es. La separación entre lo ético y lo jurídico tiene este sentido y adquiere su determinación primigenia en Hobbes. Es esta distinción lo que permite a Hobbes mostrar lo indeseable del estado de naturaleza: el bueno y el malo son justos en términos jurídicos porque su acción es siempre conforme a su derecho natural incondicionado, ilimitado y pleno. Esta especificidad jurídica del estado de naturaleza permite ver que la definición hobbesiana del derecho es plenamente garantista y guarda una radicalidad en la que puede verse una posición liberal avanzada, al contrario de ciertas lecturas dominantes como las de Bobbio (1992, p. 67). Hay por lo menos tres puntos que pueden ser aquí rescatados en ese sentido:

Equidad. El que la naturaleza haya dado derecho a todos sobre todo se deduce del hecho de una búsqueda de la igualdad jurídica entre los hombres: todos tenemos los mismos derechos y no hay privilegios. Hobbes no plantea que la nobleza o cierta clase de hombres tengan más derechos y privilegios *fundados en la naturaleza*, sino que todos tenemos derecho a lo mismo. Todo ello refleja que todos tenemos derechos y que esos derechos son iguales. Un esbozo radical de la figura de la equidad se encuentra ya en los planteamientos de Hobbes.

Autonomía. La definición que encontramos del derecho natural en el *Leviatán* no presenta variaciones substanciales dentro de la obra de Hobbes: “El derecho de naturaleza... es la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder *como quiera*” (2010, p. 106). Encontramos acá que la definición del derecho natural, como el derecho que tiene cada uno de los hombres, implica fundamentalmente la autonomía en cuanto potestad plena sobre el propio cuerpo. Tener un derecho significa, en lo fundamental, actuar de acuerdo con la propia voluntad sin restricciones, e igualmente ejercer (o no ejercer) el propio derecho sin imposiciones

externas. El derecho a todo tiene como consecuencia la autorización de usar ilimitadamente el propio poder de acuerdo con la voluntad y el arbitrio individual.

Primacía del derecho frente al deber. Hobbes no plantea, como Locke, la idea de que los derechos implican un deber consigo mismo o con los demás. Al contrario de este (Locke, 2010), Hobbes no plantea una simetría entre el derecho natural y la ley natural, sino que los opone: “La ley y el derecho natural difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, 2010, p. 106). Tener derechos no implica tener deberes. Es incorrecto desde una óptica hobbesiana plantear que los hombres nacen naturalmente con deberes, pues su derecho es pleno e ilimitado. Todo deber nace, así, de forma voluntaria, por medio de la cesión de derechos. Es el deber el que es deducido siempre del derecho y no al contrario.

Pero hay una consecuencia que se instala en el núcleo fundamental de esta definición *plena*, garantista y radical, del derecho. Además de que no hay privilegios de unos sobre otros fundados en la naturaleza pues todos tienen el mismo derecho (el derecho a todo), hay un punto que Hobbes pareció descubrir y que comienza súbitamente a transformar su semántica y la intencionalidad de su reflexión: cuando todos tienen derecho a todo, el ejercicio del derecho de unos implica siempre la amenaza y el límite para los derechos de los otros y viceversa. El ejercicio de mi derecho pasa necesariamente por impedir el del otro. Esto es claro en el hombre malvado cuando, *conforme a derecho*, puede privar incluso de la vida al otro. Pero también lo es en el hombre bueno: no solo cuando se defiende del malvado le impide a este el derecho de provocarle la muerte, sino también cuando recoge los frutos del bosque: aquí realiza su derecho y necesariamente priva al resto de la humanidad del derecho de obtener esos frutos. En esta consecuencia, se empieza a develar la lógica paradójica constitutiva del concepto de derecho: el derecho se ejerce negando y limitando (que en el caso de derechos plenos e ilimitados es una y la misma cosa) el derecho de los demás.

Hay, así, una coincidencia entre el ejercicio de mi derecho y la negación del derecho de los otros. Es sin duda una coincidencia paradójica. Pero la paradoja no surge del hecho de que existan los otros, aunque a veces Hobbes plantee la cuestión en estos términos, sobre todo cuando nos dice que necesitamos de los demás, pero, según los ánimos y las pasiones conjugados en la vanagloria, no en el miedo, buscamos siempre dominarlos: “Nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si

no existiera el miedo, se verían más inclinados al dominio que a la sociedad” (Hobbes, 1999, p. 17). La paradoja no proviene de nuestras pasiones a la hora de valorar nuestras fuerzas para relacionarnos con los otros. Al menos no fundamentalmente. La paradoja tiene su origen en el mismo concepto de derecho: su plenitud e incondicionalidad es lo que hace que unos derechos se estrellen con los otros. La paradoja del derecho en el estado de naturaleza no es ética, sino jurídica: el derecho, concebido como derecho a todo, está atravesado de principio a fin por un elemento que lo contradice. En cuanto derecho a todo, aparece siempre como amenazado, limitado y negado, gracias y a partir de lo que busca afirmar y realizarlo. El derecho es, en este sentido, el movimiento inmanente para impedirse a sí mismo.

Sin embargo, Hobbes nunca desarrolló las vetas y miradas críticas que pueden establecerse respecto a esta distancia del derecho consigo mismo, que se cierne sobre su propio ser. Hobbes toma aquí una vía distinta que puede ser categorizada como uno de los lugares fundacionales de la teoría política moderna: se trata de cerrar esta distancia, esta brecha. La forma de hacerlo es que, por medio de la cesión de derechos, el derecho natural deja de ser pleno. La plenitud del derecho natural debe ser cambiada por un régimen en el que cada cual cede su derecho a todo con el fin de obtener unos derechos fijos y limitados por la ley del Estado, para que el derecho de unos no vuelva a impedir nunca más el ejercicio del derecho de otros. Este es el sentido del *contrato*.

4. La paradoja del derecho en la sociedad política

El paso de un estado de naturaleza a una sociedad política o civil tiene su justificación profunda en el intento de cerrar la brecha paradójica del derecho, es decir, de superar ese terrible estado en el que el derecho de unos amenaza el de otros. Este paso, que se encuentra fundamentalmente en el contrato, busca limitar el derecho natural para que este deje de ser su propio límite. El límite de este derecho, fundado en la renuncia, es no obstante, un acto voluntario, por ende, derivado del propio derecho natural. La renuncia también apunta a crear un equilibrio entre el derecho natural de todos los individuos conservando la figura de la equidad: la renuncia —su modo y su sentido— debe ser igual para todos. Renunciar al derecho quiere decir dejar un camino libre para que otro pueda ejercerlo sin obstáculos; cuando renuncio, acepto dejar de ser un obstáculo para el derecho de los otros:

Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes. (Hobbes, 2010, p. 107)

Pero, dice Hobbes:

Se abandona un derecho bien sea por simple renuncia o por transferencia a otra persona. Por simple renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada de su renuncia. Por transferencia cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. (2010, p. 108)

Tanto la transferencia como la renuncia inauguran un nuevo régimen de distinción entre lo justo y lo injusto que no está presente en el estado de naturaleza. La cesión de derechos supone el nacimiento de una *obligación* porque el derecho que se tenía ya no existe más. La obligación en Hobbes es lo que permite pensar una acción que no es conforme a derecho, en tanto que si un individuo renuncia o transfiere su derecho, está impedido voluntariamente para ejercer el derecho que antes tenía. Si quien ha abandonado su derecho vuelve a intentar ejercerlo, estaría cometiendo una acción injusta, sin derecho, *sine iure*, porque su acción ya no es cobijada ni amparada por un derecho:

Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dicese que está obligado o ligado a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho... Si el impedimento sobreviene prodúcese injusticia o injuria, puesto que es *sine iure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. (Hobbes, 2010, p. 108)

El concepto del contrato aparece aquí como el pivote que permite distinguir lo justo e injusto sin poner en duda el carácter ilimitado y pleno del derecho natural, es decir, sin optar por una visión conservadora que supone que hay deberes fundados en la naturaleza. Las obligaciones adquiridas en el contrato subsisten gracias a que el hombre voluntariamente ha abandonado sus derechos. La cesión de un derecho es para Hobbes siempre voluntaria y, por ende, está dentro de la potestad que se tiene sobre el propio cuerpo. La cesión de derechos —el contrato— se deriva del derecho natural y, por ende, es una acción conforme a este. El contrato es, entonces, una acción *justa* que permite de forma igualmente

justa definir los límites de lo justo y lo injusto con arreglo a los fines que permiten cualquier convivencia humana.

Pero el problema fundamental de la cesión de derechos es que nadie va a renunciar a su derecho natural si no existe una garantía de que el otro lo hará del mismo modo. No basta con que yo renuncie porque el otro sigue conservando su derecho primigenio y originario, que es un derecho a todo. En el estado de naturaleza cualquier contrato o pacto parece imposible:

Pero los pactos que se originan en un contrato en el que existe la de mutua sin que ninguno de los dos dé algo en ese momento, en el estado de naturaleza son inválidos cuando surge en alguna de las partes un miedo justo. Pues el primero en cumplir, por la perversa condición de la mayor parte de los hombres, que buscan su propio provecho con razón o sin ella, se ponen en manos de la avaricia de aquel con quien contrata. (Hobbes, 1999, p. 26)

La estructura del contrato en el estado de naturaleza implica casi que una pérdida absoluta para quien renuncia primero a su derecho. Ninguna de las partes está dispuesta a contraer una obligación si no tiene certeza de que la otra va a cumplir lo pactado. Cada una espera en la otra lo que ella misma nunca hará. La situación de desconfianza mutua bloquea la existencia de cualquier contrato y, por ende, cualquier régimen entre los hombres donde pueda distinguirse lo justo de lo injusto. Esta consideración lleva a Hobbes a sostener que los hombres por sí mismos no pueden llegar a suscribir un acuerdo, no sin que exista un tercero que obligue imparcialmente a las partes a cumplirlo. Esta es la justificación del paso del estado de naturaleza a la sociedad política:

Pero en un estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así. (Hobbes, 2010, p. 112)

Es razonable, sin embargo, preguntar cómo es posible el contrato o pacto que funda y da nacimiento al estado civil cuando parece que todo pacto es imposible en el estado de naturaleza. El pensamiento de Hobbes no es contradictorio en este punto. El contrato que da nacimiento al Estado tiene unas características peculiares que lo distinguen de un pacto ordinario. Pero además, es precisamente la imposibilidad de sostener un contrato entre las partes dentro del estado de naturaleza lo que atraviesa

y explica el contrato que da paso al tránsito de este estado a la sociedad política. El nacimiento del Estado posee en Hobbes una semántica de las pasiones y los motivos: la mezcla entre la desconfianza mutua, el miedo y la búsqueda de la autoconservación es lo que motiva a los hombres a firmar un pacto en el que ceden su derecho a todo para que sea administrado por “un hombre o asamblea de hombres” (2010, p. 141). Si bien esta mezcla singular de pasiones y motivos que surge propiciamente en el estado de naturaleza es imprescindible para comprender cómo la generación de un estado civil es producto de un acto voluntario, este contrato tiene unas características que merecen ser resaltadas.

Hay una peculiaridad del derecho que se cede y, por ende, del tipo de cesión que está aquí implicado. La forma hipotética en que Hobbes pone de manifiesto el contrato es la siguiente: “Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres *mi derecho de gobernarme a mí mismo*” (2010 p. 142). Este contrato implica, ciertamente, una renuncia. Pero no se trata de una renuncia de la que pueda desconfiar, pues la parte que recibe mis derechos cedidos va a cumplir la labor de representarme. Porque, “esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad” (Hobbes, 2010, p. 141). La forma en que el destinatario de mi derecho cedido me representa es la de que velará porque los contratos que yo firme con la parte que desconfiaba en el estado de naturaleza se cumplan a cabalidad. El Estado se presenta, entonces, como una garantía frente a la desconfianza mutua entre los hombres.

Hay, entonces, una identidad entre las acciones del soberano y las acciones del súbdito que cede sus derechos, ya que las acciones del primero aparecen y se muestran como las acciones del último. Esta ecuación solo funciona unilateralmente en cuanto las acciones que realiza el soberano son vistas, entendidas y asumidas *como si* fueran las del súbdito, pero no al contrario. El soberano actúa conforme al derecho de los súbditos que le ha sido otorgado por estos. Hobbes es enfático en señalarlo en repetidas ocasiones, la legalidad del poder político estatal no proviene de una obligación contractual del soberano, sino del derecho cedido de los súbditos: se funda en un derecho y no en un deber. Por ello, el soberano no está obligado con los súbditos, porque el derecho que estos le han cedido es un derecho incondicionado, pleno e ilimitado: el derecho de gobernarse a ellos mismos decidiendo qué es justo e injusto. La legalidad de la ley no se funda en la norma fundamental, sino en un procedimiento anterior y originario de aceptación y cesión de derechos por parte de los ciudadanos: la representación. La representación es un concepto jurídico:

un procedimiento en el que el derecho natural, del que están dotados todos los hombres por igual, es cedido y otorgado al Estado para que el cuerpo legal de este sea siempre conforme al derecho de los primeros.

De acá que el soberano nunca firme el contrato. Además de lo ya señalado, a saber, que el soberano actúa legalmente en virtud de un derecho y no de una obligación, el propio soberano es un resultado del pacto que se ha firmado entre los súbditos y, por ende, no puede ser parte del contrato. Si bien los súbditos en cuanto partes del contrato están sumergidos en un estado de plena desconfianza que imposibilita cualquier pacto, la desconfianza cesa cuando todos por igual pueden reconocer que existe una fuerza muy superior a cada uno que les hará cumplir lo que pacten. En tanto cada cual está profundamente interesado en que lo que va a pactar con los otros tenga un cumplimiento certero y efectivo, todos cederán sus derechos para dar nacimiento al soberano. Aunque se puede leer a primera vista que el Estado es un producto de una intersubjetividad que se funda en un proceso de deliberación en el que las partes superan la desconfianza y pueden agregarse a un procedimiento común, Hobbes repite siempre una cosa diferente: es la expectativa de la *fuerza* lo que funda todo consenso, todo contrato y toda transferencia de derechos:

El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario suficiente [...]. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones [...]. Unas y otras cosas con los lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos *cuya fuerza* no estriba en su propia naturaleza [...] sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura. (Hobbes, 2010, p. 108)

En Hobbes la fuerza tiene una primacía lógica sobre la deliberación: primero hay fuerza y luego deliberación porque sin la garantía de una fuerza externa al proceso deliberativo que haga cumplir lo pactado, la deliberación no existe, pues su proceso se reduce al vano intercambio de palabras que nunca superarán un estado etéreo. Fuerza y consenso son para Hobbes radicalmente inseparables pues la fuerza dota a la palabra de un estatus consensual al volverla *promesa* que será efectivamente cumplida. Esta idea permite tomar distancia de las interpretaciones del pensador inglés que han hecho tanto Scanlon como Derek Parfit. Según Scanlon (1998), para Hobbes y para el contractualismo en general, la aceptación de los principios generales de regulación de la conducta proviene de un modelo de razonamiento moral donde las personas al querer justificar

sus actos frente a otras apelarían a principios comúnmente aceptados y, en este sentido, los aceptan implícitamente como agentes morales libres.

Estas interpretaciones ignoran que Hobbes no está hablando propiamente de los modelos de razonamiento moral que usan las personas para justificar sus actos frente a los otros. De hecho, esta cuestión es, para Hobbes, al contrario: toda norma de regulación, toda aceptación generalizada de un principio, se erige siempre sobre la fuerza de la espada del poder político, pues solo el miedo, que es una pasión, y no la razón o un modelo de razonamiento, pueden motivar a los hombres a obedecer las normas y principios. Parfit (2003), que en una tonalidad argumentativa similar a la de Scanlon lee en el contractualismo y en Hobbes una teoría intersubjetiva de los principios y preceptos morales (cuyo culmen sería la ética kantiana),³ olvida también que en el contrato toda relación entre los ciudadanos, toda “intersubjetividad”, se fundamenta en una relación de poder entre el soberano y el súbdito que no es simétrica ni mucho menos intersubjetiva. Como veremos inmediatamente, en esta relación se instala la coincidencia paradójica entre derecho y no derecho que tenía lugar en el estado de naturaleza.

Si la legalidad del poder político del Estado proviene de la cesión del derecho natural por parte de los individuos, la paradoja del derecho que aparecía en el estado de naturaleza no queda superada en la sociedad política. No hay duda en que el Estado limita el derecho natural de cada individuo que lo conforma. Tampoco puede ser puesto en cuestión que el Estado no puede apropiarse absolutamente del derecho natural de los individuos en tanto el soberano no puede ejercer la potestad que el súbdito tiene sobre su propio cuerpo.⁴ Es también cierto que, gracias a esta

3. Entretanto, Parfit tampoco parece percatarse de que Kant reserva al derecho el rol y el papel de la fuerza antes que los preceptos morales. En la *Metafísica de las costumbres* Kant señala que el derecho, en cuanto atiende a la conducta externa, fenoménica, no puede tener un correlato moral, pues el deber no puede ser considerado como un fenómeno empírico del mundo. Así, en Kant el derecho estricto es la posibilidad de coacción recíproca universal y a todo derecho estricto “está ligada la facultad de coaccionar” (Kant, 1989, p. 45), aunque haya derecho que no se aplica mediante un tribunal, es decir, los inefables reclamos de equidad que son aplastados por la ley positiva y su aplicación, y aunque haya uso bruto de la fuerza que no está sancionada jurídicamente.

4. Consecuencia de esta imposibilidad es que “[u]n hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza” (Hobbes, 2010, p. 109). Adicionalmente, más adelante Hobbes dice: “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen,

potestad, los individuos gozan de una libertad que depende del silencio de la ley: los súbditos siguen teniendo la potestad sobre su propio cuerpo en el estado civil, pero, limitada por un marco de consecuencias legales y jurídicas que busca regular su derecho frente a los de los demás.

La paradoja no puede ser encontrada si tomamos únicamente los derechos del súbdito o del ciudadano. Sin embargo las cosas dan un giro radical cuando hablamos del *derecho del soberano*. El derecho del soberano tiene las mismas características que el derecho natural de los hombres en el estado de naturaleza: es pleno, ilimitado, indivisible e incondicionado. Todas estas características se deducen de la figura de la representación: el soberano actúa conforme al derecho de cada ciudadano y por eso todas las acciones del primero aparecen como autoría del segundo. Desde este punto de vista, Hobbes extrae la consecuencia más lúcida al respecto: si las acciones del soberano, es decir, del Estado, son entendidas como *mis acciones*, no es posible que la acción del soberano sea injusta para mí, porque ninguna acción que yo haga frente a mí puede ser justa o injusta. En consecuencia, las acciones del soberano no son justas ni injustas porque carece de sentido valorarlas de ese modo:

Como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos [...]. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente quien se queja de injuria por parte del soberano protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva, no debe acusar a nadie sino a sí mismo. (Hobbes, 2010, p. 145)

La posibilidad de juzgar algo como justo o injusto implica en Hobbes una dimensión intersubjetiva. Dicho de otro modo: solo es justo o injusto lo que un individuo o conjunto de individuos hacen a *otro(s)*. Carece por completo de sentido para Hobbes pensar que alguien se ha robado a sí mismo o que el suicidio es homicidio. Ello es tan absurdo como ser infiel a la pareja con la misma pareja. Lo absurdo radica en que en tales si-

o que se abstenga del uso de alimentos, del aire o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer” (2010, p. 177). En ambos casos, se trata de usos del propio cuerpo que son ontológicamente intransferibles y no pueden ser objeto de pacto alguno. Pero el carácter intransferible del fuero interno y de la facultad de manejo del propio cuerpo no implica en ningún sentido un límite al poder soberano. Aunque se resista, el súbdito puede ser asesinado con justicia.

tuaciones ni hay robo, ni homicidio, ni infidelidad. Aunque puede existir el *daño*, por ejemplo cuando alguien se hace daño a sí mismo quemando su propio dinero o cortándose las venas, no existe allí, sin embargo, *injusticia*. Lo mismo que sucede con mis propias acciones, pasa con las del soberano: es posible decir que cierta acción del Estado que recae sobre mí, me causa daño, pero no puedo jamás decir que es injusta.

La relación entre súbdito y soberano es, entonces, absolutamente disimétrica: el último puede acusar de injusticia al primero, pero no al contrario; las acciones del segundo son de autoría del primero, pero no funciona al revés. La disimetría no es una arbitrariedad o un gusto inconfesado de Hobbes por los regímenes absolutistas. Ella está trazada perfectamente en la caracterización del derecho natural y en el contrato que cede la capacidad de gobernarse a sí mismo al soberano y que constituye la representación de los individuos por parte del Estado, que ha sido defendida por el liberalismo como su patrimonio intelectual más importante. El derecho natural implica que cada cual tiene derecho a todo, incluso a las cosas relativas al cuerpo y existencia de los demás. Por lo tanto, cualquier acción derivada de este derecho no puede ser acusada de injusticia. El contrato que cede el derecho natural al soberano nunca deja de lado las especificidades del derecho natural, sino que las traslada y las concentra en la soberanía.

El derecho que ceden los individuos al Estado mediante el esquema de autorización y representación no es otro que el derecho de ser un obstáculo para el derecho. El derecho natural no es otra cosa que la posibilidad de obstruir con justicia el derecho de los otros. Si el derecho natural no tuviese en el fondo esta definición categórica, el estado de naturaleza no sería indeseable para Hobbes. Pero este derecho de obstruir con justicia el derecho de los otros no se elimina, sino que se transfiere: cambia de manos pero no de características. La misma definición del contrato en Hobbes puede dar cuenta de ello perfectamente: el contrato es una cesión de derechos y no un cambio de las características de los derechos que se ceden. Si un derecho es pleno e ilimitado, debe cederse con esas cualidades. El derecho del soberano es, así, la posibilidad de obstruir y negar con justicia el derecho de los súbditos. La distancia que separa al derecho consigo mismo en el estado de naturaleza no se cierra con el contrato, sino que se inserta en el Estado. Así, el Estado no es otra cosa que dicha distancia. Se trata de la distancia en la que la acción del soberano es conforme a derecho en cuanto se deriva del derecho primigenio, natural y originario de los súbditos contratantes, pero, al mismo tiempo,

niega y obstaculiza el derecho propio de los súbditos. Lo que parece ser una inconsistencia argumentativa en el trazado analítico de Hobbes, deja de serlo cuando nos damos cuenta de que la potestad de negar y limitar el derecho de los otros, existente en cada súbdito en el estado de naturaleza, recae ahora en manos del soberano. No hay una inconsistencia argumentativa, sino el descubrimiento de la paradoja del derecho: que el derecho, en su definición y ejercicio es siempre *negación del derecho*.

En este sentido, la acción soberana es en Hobbes una acción que niega el derecho basándose en el derecho. La acción soberana no es solamente la que actúa de acuerdo con las disposiciones del ordenamiento jurídico. Hobbes nos da una lección enriquecedora al respecto. La acción del Estado (del soberano) no puede reducirse a una conformidad con el ordenamiento jurídico. Este es producido por el Estado, por el soberano, y no al contrario. El soberano antecede al ordenamiento jurídico en un sentido lógico, que es el que nos interesa. El soberano está más allá de lo justo y de lo injusto, pues ninguna de sus acciones, por principio, puede ser injusta. La acción soberana que funda el derecho (el ordenamiento jurídico) en un Estado nunca puede ser injusta, porque se basa en un derecho que por principio no tiene límites. Este parece ser el precio de la garantía radical iusnaturalista que plantea que del derecho no puede deducirse ningún deber: el derecho natural que es ilimitado en el estado de naturaleza plantea el problema de que ninguna acción que allí se cometa puede ser injusta. Pero este problema no se resuelve con el contrato, sino que cambia de sitio: es el Estado ahora el protagonista de la tensión, de la brecha y paradoja del derecho en el que su afirmación y ejercicio coincide plenamente con su negación. Los bemoles “absolutistas” de Hobbes solo pueden ser comprendidos a partir del concepto garantista y radical de derecho en el que su ejercicio implica su propia supresión.

Se puede objetar al respecto que los análisis de Hobbes resultan descontextualizados en el marco histórico de los Estados contemporáneos, donde hay, al menos, una preocupación por enjuiciar jurídicamente las actuaciones de los Estados que violan los derechos de los ciudadanos. Por consiguiente, el propio ordenamiento jurídico ha abierto posibilidades para que los ciudadanos puedan llegar a juzgar como injusta una acción del soberano, contrariamente a como lo planteó Hobbes. Al respecto se debe hacer una precisión: ese tipo de enjuiciamientos que se efectúan en las Cortes internacionales (por ejemplo la Corte Interamericana de Derechos Humanos) o en las instancias que el propio Estado parece haber designado para tal fin (como en el caso colombiano es el Consejo de Estado

como instancia superior de un contencioso administrativo), no son enjuiciamientos frente al soberano, sino frente a los ministros del soberano. Un ministro para Hobbes es un funcionario que el soberano ha designado para cumplir una función específica. Hobbes está de acuerdo en que es posible enjuiciar a los ministros y a los funcionarios del Gobierno, pero nunca es justo enjuiciar la soberanía. En este orden de ideas, debemos recordar el sentido del enjuiciamiento al ministro que Hobbes plantea: un ministro actúa injustamente si desobedece al soberano y a la ley que este ha impuesto o construido, pero no lo hace cuando daña a un ciudadano:

En los *cuerpos políticos* subordinados y sujetos al poder soberano, resulta a veces para los miembros en particular, no solo legal sino expeditivo protestar abiertamente contra los decretos de la asamblea de representante... pero en una asamblea soberana *esta libertad no existe*. (Hobbes, 2010, p. 187)

La protesta frente a los cuerpos políticos subordinados, a los ministros y funcionarios específicos es solo una forma en la que el ciudadano incluso reafirma su sujeción al poder soberano. No se trata de un arma del ciudadano frente a la soberanía, sino un arma de la soberanía frente a sus cuerpos políticos subordinados utilizada por el ciudadano.

A veces esta arma puede coincidir con la protección de las libertades y derechos de los ciudadanos, pero a veces no. Una situación deseable, en este sentido, es que ambas cosas coincidan siempre. La formulación de un ordenamiento jurídico que brota desde la soberanía y que propugne por dar garantías a los ciudadanos sería la solución más adecuada a la paradoja del derecho en Hobbes. Pero esta solución no es satisfactoria, al menos en un nivel conceptual, que se convierte indefectiblemente en un nivel también práctico. La solución no resuelve la paradoja, sino que la acepta y espera que se traduzca en una situación jurídica que beneficie a los ciudadanos: solo espera que la definición soberana de la justicia (lo que llamamos comúnmente la ley o el ordenamiento jurídico) cobije de buena manera a los ciudadanos.

Pero esta espera, que no es para nada desdeñable, sigue operando en el nivel conceptual que justifica las atrocidades que los Estados, *conforme a derecho*, cometen contra los ciudadanos, como los campos de concentración nazis o la cárcel de Guantánamo. En estas situaciones podemos ver cómo el derecho se convierte inmediatamente en su propia negación. Son situaciones que en Estados Unidos o en la Alemania nazi son y eran *legales*, no solo porque estaban escritas y sancionadas por las autoridades,

sino porque actuaban conforme al derecho soberano que es en sí mismo paradójico y permite esas “contradicciones”, como todo derecho en su definición y ejercicio efectivo. Estas acciones del Estado pueden ser terribles y crueles, pero nunca *injustas*, desde un punto de vista jurídico. Se puede esperar que las denuncias en el primer nivel (el nivel de denuncia del daño) lleven al segundo (un nivel jurídico que atañe a lo justo e injusto), como lo pretenden los discursos de las ONG, pero esta pretensión solo toma prestado y reproduce el hecho que ella misma quiere denunciar y, no obstante, está en la plena incapacidad de hacerlo.

5. Conclusión

Si la justicia se equipara sin más al derecho como lo hace Hobbes, pero como en el fondo lo hacen todos los contractualistas modernos y la mayoría de los juristas, la consecuencia nefasta del planteamiento hobbesiano es, en verdad, inevitable. Derecho es el derecho del ciudadano, es la garantía, son los derechos humanos; en suma, todas las armas jurídicas que, a primera vista, tiene el ciudadano para defenderse frente al soberano. Pero derecho es también la ley, es la fuerza y la violencia del poder político, es la existencia soberana más allá de lo justo y de lo injusto frente a la que el súbdito queda desarmado en cuanto sus armas —sus derechos— necesitan siempre de la sanción y reconocimiento del Estado: si bien el Estado se funda en los derechos naturales de los súbditos o ciudadanos, la tuerca que aúna el razonamiento da una vuelta de ciento ochenta grados cuando Hobbes insiste en que los derechos naturales solo pueden ser derechos efectivos y reales no en el estado de naturaleza, donde cada derecho choca inevitable y torpemente con el de todos, sino dentro del orden civil bajo la tutela y *fuerza* del soberano. El derecho del ciudadano solo puede ser un derecho real si acepta sumirse a la violencia del soberano; el derecho del ciudadano es derecho únicamente bajo la condición de que aquel renuncie a sus derechos. La enseñanza profunda de Hobbes es que el derecho que aparece como garantía y propiedad inalienable del ciudadano es el *mismo* derecho que permite cualquier abuso y supresión de las garantías por parte del soberano (el Estado). Contrato es el nombre que Hobbes adoptó para este tránsito paradójico.

La afirmación de que Hobbes es el padre de la modernidad política debe restituirse a su sentido profundo y radical. Autores como H. Klenner (1999) han visto en Hobbes una veta racionalista, humanista y liberal que justifica el poder político por medio de argumentos seculares y ape-

lando a los derechos individuales y no a los preceptos que ha establecido Dios sobre la sociedad, como podría haber sucedido con Agustín de Hipona. En el otro extremo, Carl Schmitt (1995), en su obra consagrada al *Leviatán* de Hobbes, muestra el momento irracional de las definiciones políticas del pensador inglés donde la decisión soberana y la fuerza del dios mortal preceden todo derecho, toda verdad y toda aparente justificación racional del poder político. Quizá lo que acá se ha denominado paradoja del derecho ayude a entender que entre estos dos polos hobbesianos, entre liberalismo y autoritarismo, hay una relación circular. Si Hobbes ocupa ese importante lugar, su concepción profunda y paradójica del derecho y la soberanía es la matriz del pensamiento político moderno y liberal que tiene como punto de partida la plenitud de derechos de los individuos y reconstruye la posibilidad de una vida en común y de una existencia social mediante la ley y la soberanía derivándolas de esos mismos derechos. El problema es que esta derivación es simplemente el nombre de una paradoja sin la cual es imposible interrogar sobre el correcto lugar del liberalismo en la teoría política y las determinaciones fundamentales de los Estados contemporáneos.



Reconocimientos

El artículo hace parte de la línea de investigación “Hermenéutica y pensamiento político contemporáneo”, del Grupo de Investigación “La Hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.



Andrés Felipe Parra

Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Filósofo, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Docente del Departamento de Ciencia Política de dicha universidad en el área de Teoría Política.

Referencias

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- Bunge, M. (2005). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán*. México: FCE.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Klenner, H. (1999). *Thomas Hobbes, filósofo del derecho y su filosofía jurídica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Parfit, D. (2003). Justifiability to Each Person. *Ratio*, 16, 368-370.
- Pennock, J. R. (1960). Hobbes confusing clarity: the case of liberty. *American Political Science Review*, 428-436.
- Rousseau, J. J. (2010). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- Scanlon T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1995). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: FCE.

