

EL RACIONALISMO EN EL INICIO DEL INMANENTISMO JURIDICO

1. *Introducción*

Quando en la *Teoría Pura del Derecho* Kelsen asegura que "un hecho es ilícito porque es la condición de una sanción, pues no hay nada malo en sí mismo, sino solamente en cuanto está prohibido", muestra el fundamento de su positivismo jurídico, y con ello la influencia del inmanentismo moderno en el campo del derecho, pues quita el soporte objetivo del mismo supliéndolo por una construcción exclusivamente subjetiva que en consecuencia se autojustifica.

A la elaboración de tal principio en el pensamiento jurídico se arriba sólo después de un proceso que ha destruido las bases ontológicas de las teorías morales, políticas y jurídicas. Esto es, que ha abandonado en la reflexión a la naturaleza de las cosas como punto de partida realista, y sobre todo ha suplido la naturaleza del hombre por consideraciones ideológicas. El vaciamiento de sentido padecido por el concepto de naturaleza y, en especial, la negativa a entenderla teleológicamente, prejuicio metódico de las teorías contemporáneas, conduce a interpretaciones mecanicistas en el orden socio-político, que son un primer paso hacia el voluntarismo jurídico.

En el inicio de este proceso se encuentra en el orden general del pensamiento la revolución cartesiana y con ella, en el campo del derecho, el racionalismo jurídico. Este artículo pretende mostrar cómo el pensamiento racionalista ha dado las bases para la constitución de los principios rectores del positivismo jurídico contemporáneo, a través del abandono de la concepción aristotélico-tomista de naturaleza, y la transformación de la naturaleza verdadera del hombre en un hombre "en estado de naturaleza"; que implican, como veremos, la negación de la *Ley Eterna*, como fundamento trascendente de la Ley y el Derecho Natural.

A tal fin, se han elegido algunas páginas de las obras jurídicas de Grocio y Hobbes. El uno como generador del iusnaturalismo racionalista, el otro, aunque también racionalista en su elaboración de la ley y el derecho natural, por su crudo voluntarismo, consecuencia de esa elaboración. Diversos ciertamente en muchas apreciaciones, tienen sus reflexiones en común, sin embargo, mostrar tanto en un camino de transición (Grocio), como en plenitud (Hobbes), la ruptura con los principios del realismo jurídico.

2. *Algunas consideraciones acerca del inmanentismo como principio rector del pensamiento moderno*

El pensamiento jurídico moderno no ha quedado fuera del proceso revolucionario que afecta todo el orden de las realidades humanas. En tanto implica un cierto y determinado conocimiento es alcanzado por la crisis de realismo que de forma diversa ha viciado los fundamentos del saber o de manera más pri-

maria la comprensión del ser de las cosas empezando por el mismo ser del hombre. Y, en cuanto tiene por objeto una realidad práctico-agible, la crisis ética, consecuentemente política, que surge del naufragio de sus fundamentos ontológicos lo ha condicionado en su posibilidad de alcanzar la verdad del bien, particularmente la del Bien Común por el que prácticamente se define la vida jurídica.

Por tal motivo no podrán comprenderse adecuadamente el racionalismo y el positivismo jurídicos sin inscribirlos, siquiera sumariamente, en el marco más general del pensamiento moderno. Y éste puede interpretarse unitariamente desde la consideración de su principio fundante y rector: el *inmanentismo*.¹ Con él se produce la ruptura en la continuidad del pensamiento clásico-cristiano, en cuanto implica la afirmación de la entidad propia de la realidad con independencia del pensamiento humano; en definitiva, el reconocimiento de un ser en las cosas independiente de la razón y voluntad del hombre.

En ello se apoya Santo Tomás cuando dice que la verdad que se afirma de las cosas en relación con el entendimiento del hombre es en cierta forma accidental a ellas, pues aun en caso de que el entendimiento humano no existiese, todavía la cosa permanecería en su esencia (*De Veritate*, q. 1, a. 4, c.). Por eso conocer depende del ser y no a la inversa. Aquí reside el realismo tomista. Para el Aquinate resulta claro que los principios del ser de algo y de su verdad son los mismos, de manera que la causa de la inteligibilidad de las cosas reside en su ser. En el rechazo de estos principios fundamentales encontramos una de las causas del extrañamiento del pensamiento moderno, incluido el jurídico, respecto de la realidad y naturaleza de las cosas.

Con esto se abre el camino a la aguda crisis de nuestros días, en la cual el hombre parece estéril para reconocer su mismo ser y el de las realidades morales, políticas y jurídicas. Ellas han quedado oscurecidas por las construcciones ideológicas que desde el siglo XVII hasta nuestros días han venido sumándose

¹ Cuando se habla de immanencia debe tenerse en cuenta el sentido analógico del término. Basten a los fines del presente artículo las siguientes advertencias: a) no debe identificarse el inmanentismo del pensamiento antiguo precristiano con el inmanentismo del pensamiento moderno. El primero era inmanentista en metafísica en gran medida por la imposibilidad de hecho de encontrar una vía apta para quebrar la circularidad y eternidad del mundo que enmarcaba su especulación, aun la de aquellos filósofos más relevantes como Platón y Aristóteles. La falta de una perspectiva creacionista "ex nihilo" puede señalarse como un gran obstáculo para todo intento de fundar una metafísica con pleno sentido de la trascendencia. Una muestra de lo dicho puede hallarse en el intento de una fundamentación trascendente de la ley humana por parte de Cicerón, quien de todos modos no puede superar el inmanentismo del "logos" y la ley eterna estoica. Por el contrario, el pensamiento moderno se hace inmanentista por principio, y a partir del rechazo metódico de la trascendencia, tanto metafísica como gnoseológica. Se trata de su negación consciente y sistemática en ambos órdenes. b) Debe advertirse también que no tiene la misma entidad y valencia la calificación de inmanentismo referida al pensamiento de Grocio que el adjudicado a Hobbes o Kelsen. En el primer caso, estamos ante la simple hipótesis, no aceptada por el autor, de un inmanentismo metafísico pleno, más allá de que su iusnaturalismo pueda ser inmanentista en la medida que carece de una relación trascendental con la Ley Eterna, tal como luego lo analizaremos. De manera diferente, en Hobbes como en Kelsen, la teoría se construye a partir del principio de la immanencia en el orden metafísico y gnoseológico, por el que se explican y justifican todas sus apreciaciones.

en un proceso de confusión que asemeja en ciertos aspectos la crisis de la "polis" griega y la actitud asumida por los sofistas.

Es que, desde aquella proposición de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas..." tal como la interpreta Platón, resulta manifiesto que la verdad del pensamiento cuando no se funda en el ser de las cosas se torna construcción exclusiva del sujeto pensante. A tal punto que la misma existencia objetiva es puesta en tela de juicio, convirtiéndose la mente humana en un principio ilimitado de configuración de la realidad y, por ende, de mensuración de la misma. De allí que el pensamiento deje de ser principalmente contemplativo y se torne absolutamente práctico, creador, hacedor arbitrario y omnímodo. Por eso "cuando el saber no se fundamenta en el ente, no se remite inmediatamente a la nada, como parecería lógico, sino que deviene una función del sujeto, y la ciencia queda reducida a objeto del pensar, aunque más tarde se compruebe que esa fundamentación es completamente vana, y entonces aparezca con claridad el nihilismo que ya en el principio se contenía a radice".²

Es así que el hombre de nuestro tiempo queda atado al solipsismo de su conciencia, la única realidad verdadera y cierta. Fabro caracteriza esa situación en su desenvolvimiento último por oposición al realismo del pensamiento cristiano a través de algunos aspectos destacables:

1) El pensamiento moderno se resuelve en el principio de lo *trascendental*, en tanto sostiene que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del modo de actuarse y estructurarse de la conciencia misma, por lo que el ser no es más que "*el ser-de-conciencia*". Así la conciencia ejerce una presencia constitutiva en acto de la verdad, lo que lleva a nuestro autor a afirmar que ese actuar de la conciencia, ya se lo llame intelecto, razón, experiencia, dialéctica, voluntad, libertad, etc., no quita firmeza y permanencia al principio antes enunciado. En definitiva, la subjetividad humana es tenida por el constituyente primario de la verdad.

Frente a ello, el principio cristiano de la *trascendencia* establece que el modo de aparecer del ser a la conciencia *está en función del mismo ser*, que es el *fundamento* de la conciencia.

2) En el pensamiento moderno se muestra una dirección metafísica (en el racionalismo como en el idealismo metafísico) de carácter monista que alcanza el carácter de verdadero panteísmo, en la medida que los entes no son más que modos, momentos, o fenómenos del Absoluto.

El cristianismo opone a ello la distinción radical entre Dios y las creaturas, de acuerdo con el *ser* por esencia de uno, y ente por participación del otro.

² JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977, p. 33.

3) El aislamiento del pensamiento en el proceso de la duda es el método de las corrientes inmanentistas de nuestro tiempo, caracterizándose por la remoción de toda certeza inmediata acerca de algunos contenidos de experiencia y pensamiento, lo que se justifica en cuanto el pensamiento moderno remite a un acto de pensar que *es la presencia de sí respecto a sí mismo*.

A esto, el método realista opone la duda como función heurística dirigida al contenido en su particularidad empírica e histórica y no al contenido como acto del acto de conciencia.

Por tanto, concluye Fabro, "las distinciones de racionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, irracionalismo, etc., no son más que variaciones del principio mismo de la inmanencia y no se le oponen sino que más bien indican las etapas, las valencias y las formas de desenvolvimiento de él; el ser de que se habla en todas y cada una de estas formas *es el ser de conciencia...*".³

3. Racionalismo y Espíritu Cartesiano

Sin desconocer la importancia del nominalismo en la génesis de este proceso, lo cierto es que la revolución cartesiana aparece con claridad en el inicio del desenvolvimiento del inmanentismo moderno. Ella ofrece la posibilidad de múltiples consideraciones en diversos órdenes del pensamiento, nosotros sin embargo nos limitaremos a una breve exposición de algunos de los principios que animaron al filósofo de La Flèche, y que de una u otra forma están relacionados con el fin de nuestro estudio. Esto implica que sólo nos detendremos en aquellos que Descartes impuso como "espíritu" de su época y que, por tanto, tienen la virtualidad de estar más o menos presentes en la obra de los pensadores, cualquiera fuera el género de su discurrir, que iniciaron el camino de la modernidad, aunque aun se encuentren en sus páginas signos escolásticos de realismo, tal el caso de Grocio, por ejemplo.

La escolástica decadente a través del nominalismo preparó el advenimiento del pensamiento cartesiano, al abandonar el realismo tomista y afectar los fundamentos ontológicos del pensamiento en general. Por otra parte, la Reforma sirvió para acentuar, entre otros elementos disociadores en el orden cultural, el subjetivismo; al que debe sumarse el escepticismo nacido de la virulencia de las luchas religiosas y políticas. De allí que Gilson manifieste que al reconocimiento explícito de la imposibilidad de alcanzar la verdad manifestado por Montaigne, sucede esa duda metódica cartesiana que arriba a la suprema certeza de la razón en reflexión sobre sí misma. Estamos en una época, la del siglo XVII, nos dice el tomista francés, que es de aquellas que de ordinario exigen la presencia de "un joven héroe que decide que ha de rehacerlo todo de arriba abajo".⁴ Descartes sintió esa vocación y puso todo el "pathos" que lo

³ CORNELIO FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires, 1969, pp. 90 a 96.

⁴ ETIENNE GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973, p. 143, 3ª edición.

animaba al servicio de una idea que invertirá revolucionariamente los fundamentos del pensamiento.⁵

En esa vía el problema del escepticismo es resuelto y superado por Descartes a través del *método*. Para él la falta de acuerdo entre los hombres no encuentra su causa en la mente, pues ésta es “la cosa mejor repartida del mundo... y es naturalmente igual en todos los hombres”, de manera que no siendo unos más razonables que otros, la respuesta ha de buscarse en el modo que conducimos nuestros pensamientos, pues “no es suficiente tener buen espíritu, lo principal es aplicarlo bien”.⁶

El *método* cobra así una preeminencia desmedida y, sobre todo, una amplia independencia de la especificidad del objeto perseguido por el pensamiento. La ciencia se reduce a *método*, y entre todos los posibles al de las *matemáticas*, pues éstas son las únicas que pueden ser llamadas en plenitud ciencias, y ello en virtud de la certeza que su modo de discurrir permite.

El primer principio de este camino está en *desconfiar metódicamente* de todo aquello que no sea absolutamente *claro y distinto* a nuestra razón. Al igual que Bacon con los “*Idola Theatri*” de su *Novum Organum*, Descartes afirma que lo primero del método es “no recibir ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal... y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda”. Para ello es necesario suponer “que no hay ninguna cosa que fuese tal cual ellos (los sentidos) nos la hacen imaginar”, fingiendo entonces que todas las cosas que alguna vez penetraron en nuestro espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de los sueños.⁷

Adquiridas esas pocas nociones claras y distintas⁸ se inicia un *proceso deductivo* de lo más simple y fácil a lo más complejo, cuidando de que se haya enumerado todo lo que forma parte de esa cadena que debe ser revisada cuantas veces sea necesario para estar seguros de que ningún paso del razonamiento se ha omitido. En definitiva, se trata de seguir la vía de las matemáticas, pues son las únicas exentas de todo vicio de falsedad e incertidumbre, adquiriendo el rango de paradigma en todo el orden del conocer. Para Descartes la causa de la inerrancia de tales ciencias está en el abandono de la experiencia, con frecuencia engañosa, y la aceptación de la deducción.⁹ En consecuencia

⁵ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método, Cuarta Parte*, pp. 32/40, Sudamericana, Descartes, obras escogidas, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, 1967.

⁶ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método, Cuarta Parte*, pp. 32/40, Sudamericana, para el filósofo si bien todos los hombres son capaces de distinguir la verdad, muy pocos lo son de descubrirla (E. GILSON, *Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, París, 1930, p. 178, 2ª parte).

⁷ *Ibid.*, Segunda Parte, 18/20, y Cuarta Parte, 32/33, ed. cit.

⁸ RENÉ DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, XLV, 22, ed. cit. de Editorial Sudamericana.

⁹ RENÉ DESCARTES, *Reglas para la Dirección del Espíritu*, Regla segunda, 365, ed. cit. Gilson en la traducción y comentario de la edición francesa del *Discurso del Método*, cit. en nota 5, dice que a Descartes lo anima la búsqueda de una ciencia integralmente matemática, p. 149.

“sólo con abstenerse de recibir como verdadera alguna cosa que no lo sea y que se conserve siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan alejada a la que por fin no lleguemos ni tan oculta que no la descubramos”,¹⁰ nada pues escapa al poder de la razón, sólo es cuestión de tiempo.

El resultado de ese absolutismo de la razón es la *devaluación del conocimiento sensible y aun de la misma experiencia*. Por eso Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* nos dice: “Me he acostumbrado de tal modo en estos días pasados a apartar mi espíritu de los sentidos, y tan exactamente he observado que existen muy pocas cosas que se conocen con certeza respecto de las cosas corporales, y que existen muchas más que conocemos acerca del espíritu humano y muchas más aun del mismo Dios, que ahora apartaré sin ninguna dificultad mi pensamiento de la consideración de las cosas sensibles o imaginables...”.¹¹

Se produce de esta manera una *ruptura en el ser sustancial del hombre*, de manera que su razón queda aislada de los sentidos y en un estado de clausura respecto de la experiencia. La realidad queda así reducida al modo de ser abstracto abandonando las determinaciones concretas del ser en su situación temporal. Por eso el hombre cartesiano es una “cosa que piensa”, desarraigado de aquello que lo determina e incentiva en la historia: terruño, tradiciones, familia, etc., que impiden el desgarramiento existencial del atomismo. La respuesta de Descartes al ser del hombre marca necesariamente las realidades éticas, políticas y jurídicas: “Pero, ¿qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega...”.¹²

La íntima solidaridad del ser del hombre ha dejado su lugar a una máquina dirigida por una mente. Por consiguiente no se advierte que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a la naturaleza humana que el ser una cosa que piensa, es más, la íntegra esencia del hombre no consiste más que en pensar.¹³ De allí que se señala en esta ruptura cartesiana el inicio de dos vías: *una* (la racionalista) que reduce el hombre al pensamiento; *otra* (materialista) que por el contrario opta por la materia y niega toda espiritualidad en su naturaleza. En la primera se inscriben Grocio, Puffendorf, Leibniz, Wolf; en la segunda Hobbes, Spinoza, Helvetius y Holbach.¹⁴

Una de las conclusiones relevantes para este pensamiento racionalista afecta también la doctrina tomista de los primeros principios morales. Para Descartes éstos no surgen de la experiencia a través del hábito de la sindéresis, sino que son *innatos*. Ellos surgen de un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no puede haber ninguna

¹⁰ RENÉ DESCARTES, *Discurso del Método*, Segunda Parte, 19, ed. cit.

¹¹ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Cuarta a Sexta Meditación, ed. cit.

¹² *Ibid.*, Segunda Meditación, 22, ed. cit.

¹³ *Ibid.*, Sexta Meditación, 62, ed. cit.

¹⁴ BERNARDINO MONTEJANO, *Ideología, Racionalismo y Realidad*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1981, p. 134, en quien nos hemos inspirado para buena parte del presente estudio.

duda sobre lo que entendemos, y que nace sólo de la luz de la razón.¹⁵ El filósofo aclara su concepto de ideas innatas cuando en análisis crítico del programa elaborado por Regius, su ex-discípulo, señala en el comentario al art. 12 que por tal (innata) entiende la facultad misma de pensar, pero a continuación en orden al art. 13 se queja de quienes afirman que lo conocido surge de la observación de las cosas. En tal sentido escribe entonces: "...como si la facultad de pensar no pudiera producir nada por sí misma y jamás percibiera o pensara nada sino lo que recibe de la observación de las cosas o de la tradición, esto es de los sentidos..."¹⁶

En definitiva se advierte con todo lo expuesto la oposición al realismo: la mente se ha independizado de la realidad y se ha vuelto la garantía misma del ser (cogito, ergo sum).¹⁷

4. El racionalismo en el pensamiento jurídico

En el pensamiento jurídico la influencia del espíritu racionalista se manifiesta sobre todo a partir de dos grandes perspectivas: una en la búsqueda de una ciencia del derecho cuya certeza depende del método que, claro está, es indiferente al objeto formal que persigue. Se trata de conformar una ciencia de acuerdo al único método aceptado, con independencia de su aptitud para el conocimiento de la realidad propia del derecho.

Fue necesario para ello buscar y elaborar un derecho que desde la perspectiva racionalista pudiera ser objeto de ese método. Es ésta la razón por la que se interpretó que el derecho positivo no era apto para tal fin pues parecía ajeno a la universalidad y abstracción buscada. En la persecución de un objeto para el método se llegó a la elaboración de un Derecho Natural que había perdido los contenidos clásicos, pero que resultaba idóneo para la ciencia jurídica programada. Nacen entonces los llamados "Sistemas de Derecho Natural" o la "Escuela del Derecho Natural Racionalista". Con fundamento en ello, Legaz y Lacambra dice que: "...para los racionalistas, el Derecho Natural no había nacido tanto como exigencia de afirmar un derecho distinto o superior al Derecho Positivo, como de construir, partiendo de ciertos supuestos indiscutibles, y procediendo rigurosamente, un sistema científico del Derecho", razón por la cual lo que unifica a estos autores no es el contenido de este derecho sino el "proceder lógico" que busca un sistema cuya exactitud y certeza sea la misma que la de las ciencias matemáticas.¹⁸

Tanto Grocio como Puffendorf y Wolf representan el esfuerzo racionalista según diversos grados, por encontrar en el ámbito jurídico un código de

¹⁵ R. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla 3, 368, ed. cit.

¹⁶ R. DESCARTES, *Correspondencia*, 368, ed. cit.

¹⁷ Cfr. FRANCO AMERIO, *Racionalismo y Empirismo en los siglos XVII y XVIII, Historia de la Filosofía*, t. II, Rialp, Madrid, 1965, p. 34, quien señala: "Si efectivamente el pensamiento es garantía del ser, y no al revés, resulta que la indagación sobre el pensamiento sirve de fundamentación al ser. Así se va operando aquel cambio de perspectiva característico de la filosofía moderna: del planteamiento metafísico al gnoseológico".

¹⁸ LUIS LEGAZ y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1972, pp. 335 y 102.

razón, un sistema dogmático que con prescindencia de la experiencia, ajeno al ámbito histórico en el que el hombre desarrolla su vida concreta, pudiera obtener el estatuto científico que sólo le estaba concedido al método matemático.

Otra vía racionalista diferente se encuentra en el pensamiento de Hobbes, cuya reflexión acerca del Derecho y la Ley Natural persigue la justificación del más crudo voluntarismo y positivismo jurídico. Por eso el filósofo español que antes citábamos explica que el racionalismo ha recorrido dos caminos distintos, unas veces "santificando" el derecho positivo pues reduce el contenido del derecho natural y la ley natural a la obligación de obedecer a aquél, tal el caso de Hobbes, y otras veces haciendo del Derecho Natural un "sistema... que la experiencia no podía confirmar", con un contenido desmesurado y rígido, y éste es el caso de Grocio en ciertos aspectos, y sobre todo de Puffendorf y Wolf.¹⁹

No es éste, claro está, el Derecho Natural de la Escolástica Tomista; se trata de uno nuevo y que implica la quiebra de aquel pensamiento que encuentra una continuidad manifiesta desde Santo Tomás a la Escolástica Española en lo que respecta a sus principios constitutivos.

Se trata por el contrario y en primer lugar de un Derecho Natural secularizado, aunque más no sea a través de la hipótesis de la existencia de una ley natural sin Dios, esto es, sin *ley eterna*, al igual que posteriormente se hablará de un derecho ajeno a la moral. Aceptada como principio dicha hipótesis, la ley y el derecho natural pasan a formar parte del mecanismo que mueve las cosas, siendo interpretados desde una perspectiva física ajena al concepto de orden, finalidad y armonía clásico-cristiano. Así en el desenvolvimiento de dicha laicización se encuentra el reemplazo de la *ley eterna* por un engranaje, y con ello en el ámbito político-jurídico, la simple búsqueda del equilibrio de fuerzas como solución a las controversias, y la razón de estado como justificación de las decisiones.

Por eso, Elías de Tejada nos dice que la filosofía del derecho de Grocio y Hobbes es mecanicista, su nuevo derecho natural suplanta "aquel derecho natural de la Escolástica que se fundaba en el orden medido de la creación". Es decir, que se trata de un pensamiento que ve en el derecho natural "apenas la ley interna de los funcionamientos mecánicos de una máquina. Donde Santo Tomás considera el orden universal regido por normas que su creador dictó, Grocio no ve más que un orden sujeto a leyes que se cumplen independientemente del autor de la naturaleza. Donde Duns Scoto refería el orden a la voluntad divina, Hobbes considera apenas la voluntad humana separada del orden que la voluntad divina creó".²⁰ Este destierro del principio de finalidad del concepto de naturaleza, vacía al mismo de contenido, y en el campo de la filosofía práctica lleva a la imposibilidad de acceder a la comprensión propia

¹⁹ *Ibid.*, p. 334.

²⁰ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La Monarquía Tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, p. 41.

y formal de su objeto, pues en materia práctica los principios se identifican con el fin.

Este pensamiento está llamado a modificar profundamente la reflexión acerca del ser del hombre, que se transformará en una consideración del hombre-en-estado-de-naturaleza. Esto es, en una interpretación ideológica que suplanta el carácter de todo sustantivo, por cuya naturaleza espiritual es persona, y en tanto tal un ser moral, político y jurídico que se desenvuelve en el ámbito concreto de la historia en busca de su destino trascendente; ayudado por el aporte perfectivo de las generaciones que le precedieron y que constituye la tradición. Se trata ahora de un hombre entendido como "ser abstracto", ajeno a las relaciones o vínculos que de una u otra forma lo determinan y actualizan. Es un hombre impersonal y abstracto, del mismo tipo que acuñará la Revolución Francesa; un hombre sin Dios ni Patria, sin tradiciones ni familia, independiente de todo lazo social y político natural, fungible con cualquier otro; igualmente libre y dotado. En definitiva, lo suficientemente normal y ahistórico para ser punto de partida idóneo del desarrollo deductivo de ese nuevo Derecho Natural, igualmente abstracto y ajeno a toda comprobación por parte de la experiencia.

La nueva concepción del hombre pasa por grados diferentes desde el "appetitum societatis" de raíz estoica de la teoría grociana, la "socialitas" de Puffendorf, herencia del jurista holandés, hasta el hombre por naturaleza insociable de Hobbes. Ellas sirven para deducir los preceptos de la ley y derecho natural racionalistas con tal certeza, exactitud e inmutabilidad, que podrán decir sus epígonos que están ante una verdadera ciencia, pues su método es el de las matemáticas.

Este discurrir ajeno a la experiencia, de la cual prescinden por principio metódico, permite una elaboración completa y precisa en todos sus preceptos de la Ley y el Derecho Natural, que gozarán de igual evidencia para cualquier mente que respete los cánones racionalistas. Por eso dice Brufau Prats que uno de los rasgos más notables de la tesis racionalista es "su actitud mental insensibilizada, en considerable medida, para captar la dimensión histórica de las cosas humanas" que lo lleva a manejarse "...en el plano de la pura razón que contempla al hombre abstracto desvinculado de sus coordenadas reales y objetivas. El derecho quedaría radicalmente fundado en el individuo pensante y con ello, carente de base ontológica radicada en la naturaleza misma de las cosas".²¹

De allí que, mientras el iusnaturalismo tomista utiliza la composición como método apto para el conocimiento de la Ley y el Derecho Natural, el racionalismo elabora una ciencia deductivamente. Para Santo Tomás los primeros principios del orden natural son conocidos por el hombre a través de la inducción, y a partir de ellos componiendo con lo concreto de las realidades humanas va

²¹ JAIME BRUFAU PRATS, *La actitud metódica de Puffendorf*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, pp. 79/80.

determinando y comprendiendo los preceptos que se siguen de los mismos.²² Para Grocio y Puffendorf, lo mismo que para Hobbes, se trata de deducir todas las leyes del principio fundamental del nuevo Derecho Natural: el-hombre-en-estado-de-naturaleza.

A este principio, en consecuencia, se ha llegado tras la negación de la "ley eterna" como fundamento trascendente de la Ley y el Derecho Natural, y el reemplazo del ser verdadero del hombre por una visión ideologizada del mismo.

El inicio del immanentismo jurídico por parte del racionalismo quedará manifiesto a continuación, según lo creemos, a través de la consideración de algunas páginas de las obras de los autores antes citados, pero como adelanto de ello y conclusión de las reflexiones hechas hasta aquí, vale la expresión de Bernardino Montejano en su tesis doctoral: *nos encontramos ante un derecho a partir de la mente.*

5. Algunas notas en torno del pensamiento de Grocio y Hobbes

a. Hugo Grocio:

Las opiniones sobre la obra jurídica de Grocio han sido dispares. A ello ha contribuido por un lado, una exégesis orientada desde los resultados producidos por el pensamiento moderno, que de alguna manera permiten interpretar los textos del pensador holandés como si fueran escritos desde la perspectiva que implica la ruptura definitiva con el pensamiento jurídico clásico. Pero, por otro lado, y en oposición a ello, ha habido una sobrevaloración de algunas afirmaciones suyas de cuño tradicional que lo situarían como continuador fiel de la Escolástica.

Los más modernos estudiosos de la obra de Grocio afirman en general que no estamos ante un autor revolucionario, en cuya obra se ha constituido ya la quiebra total del pensamiento político-jurídico de la Tradición. Sin embargo, también aceptan que este jurista es una *figura de transición*, y no puede considerarse continuador del pensamiento jurídico realista de la Escolástica. Puede decirse entonces, tal como lo hace Passerin D'Entreves, que más allá de la letra y las afirmaciones de Grocio, que pudieran hacernos suponer una continuidad con los principios tradicionales, existe un espíritu que gobierna sus tratados y que lleva virtualmente los fundamentos de la ruptura que producirá el ideario revolucionario del siglo XVIII. La mejor prueba de ello la dan seguramente las consecuencias jurídicas que el desarrollo de aquellos fundamentos grocianos producirán en el campo del derecho, de lo cual es muestra la obra de Puffendorf.

Tres notas salientes, a nuestro entender, pueden caracterizar en el pensamiento de Grocio la influencia de la modernidad: 1) el método aplicable a las

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. III.

realidades político-jurídicas; 2) el concepto de derecho natural; y 3) la reducción del sentido propio del derecho a facultad o potestad subjetiva.

1) En efecto, su obra más relevante para el pensamiento jurídico es el tratado *De Iure Belli ac Pacis*; allí, especialmente en sus *Prolegómenos*, Grocio expone con términos de impronta racionalista sus pretensiones metódicas para el conocimiento del derecho natural. En el inicio mismo de la obra (Pról. 1), luego de la dedicatoria a Luis XIII, señala que la empresa que persigue y que pocos han intentado es la de tratar enteramente y con método acerca del derecho natural y la justicia. Pues, como a continuación recuerda, no han faltado ni faltan quienes nieguen uno y otra, al igual que Carnéades y los demás sofistas para quienes la justicia es esclava de los intereses y ambiciones personales. Su intención por el contrario es demostrar que la naturaleza racional del hombre le permite discernir lo justo de lo inicuo. Por ello pretende dar al derecho forma de ciencia, lo cual exige encontrar en aquél necesidad y universalidad, que son los aspectos constitutivos de la misma.

Justamente la necesidad de encontrar un objeto adecuado a su criterio racionalista de ciencia, es decir que resulte aprehensible según el método de las matemáticas, lo lleva a considerar el derecho natural; porque en la naturaleza las cosas son siempre del mismo modo, al contrario de lo que sucede en aquel ámbito donde el consentimiento y la libre voluntad de los hombres está presente. Allí, no hay posibilidad de elaborar una ciencia, o por lo menos, no resulta posible reducir tales hechos a ciencia, quedando fuera de ésta como las demás percepciones de las cosas particulares (Pról. 30).

Si quienes defienden la justicia verdadera tomasen sobre sí esa tarea, es decir, el tratamiento del derecho natural y perpetuo, podríase luego elaborar con sus partes un cuerpo que las reuniera a todas (Pról. 31). Grocio afirma y muestra con su obra el camino para la construcción de ese cuerpo, presintiendo quizás que otros (Puffendorf y Wolf) lo acabarán, dando plenitud al recorrido racionalista y sistemático del derecho natural. Para eso su primer cuidado fue reducir las pruebas de lo que pertenece al derecho natural a algunas nociones tan ciertas que nadie las pueda negar sino con violencia de su conciencia (Pról. 39). Si el lector se fija con detenimiento, nos aclara Grocio, advertirá que tales principios son de suyo claros y evidentes, al igual que lo son las cosas que percibimos por los sentidos externos, de manera que ninguna posibilidad hay de que nos engañemos al respecto (Pról. 39).

Estos principios que Descartes llamaría claros y distintos elaborados por la propia razón del hombre con plena certeza, no buscan en el método de Grocio corroboración en la realidad, en el ser de las cosas. Su confirmación les viene del concepto de hombre y de los testimonios de los filósofos, historiadores, poetas y retóricos, que si bien no merecen en cuanto tales crédito indiscriminado, en la medida de su común sostenimiento prueban que tienen una causa universal y necesaria; es decir, la razón de la humanidad. Por eso constituye el derecho natural todo aquello que puede decirse con argumentación segura de prin-

cipios ciertos (Pról. 40) e internos del hombre (Pról. 12), resultándole ajeno lo que depende de la libre voluntad humana (Pról. 40).

Así, la manifestación de esos principios exige según palabras de Grocio, un método que exponga con claridad, disponga en orden fijo los temas, y distinga con precisión aquello que de alguna manera resultara confuso, aunque en realidad no lo fuese (Pról. 56). En definitiva, nos confiesa el autor con sinceridad, se trata de un método similar al de las matemáticas:

“...Así como los matemáticos consideran las figuras con abstracción de los cuerpos, así yo, al tratar del derecho, prescindí de todo hecho particular” (Pról. 58).

Cuando Grocio describe su método para elaborar una ciencia del derecho, y encuentra que el único objeto apto para ello es el derecho natural, ha abandonado los cauces del pensamiento iusnaturalista clásico. Un método que se ha independizado de su objeto y se ha constituido asimismo bajo los principios propios de las matemáticas, no puede ser aplicado a un derecho natural según lo entendieron Aristóteles y la Escolástica tomista. El jurista holandés en busca del método y espíritu cartesiano está en vías de sacrificar la noción de un derecho con fundamento en el ser y naturaleza de las cosas, a cambio de un nuevo concepto “claro y distinto” a partir del cual, con independencia de los datos de la experiencia poder deducir todos los principios que lo constituyen, de manera que posibiliten la elaboración de un “cuerpo o sistema” preciso del derecho. A este derecho abstracto y ahistórico, denominado “derecho natural”, acudirán para su obra los codificadores y constitucionalistas del siglo XVIII, y a él responderá Savigni y el historicismo, que resulta preludio del positivismo “ingenuo” y el igualmente formalista y voluntarista de Hans Kelsen.

2) Este derecho natural de Grocio tiene como primer y universal principio el deseo de sociedad propio del hombre (Pról. 6), sociedad tranquila y ordenada según lo exige la condición de su entendimiento. De manera que esa facultad (la razón), por la que el hombre puede saber y obrar conforme a preceptos generales, es la fuente del derecho natural (Pról. 7), pues por ella se forma el recto juicio, respecto del cual se dice que algo es derecho de la naturaleza (Pról. 9). Este es la “madre” del derecho positivo (Pról. 16). Así, el derecho natural racionalista se deduce de esa noción simple de hombre (su deseo de sociedad) y de acuerdo con los principios internos del mismo. Se construye entonces un nuevo concepto de derecho natural: *un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza* (Libro I.X.I). Resultado de ello es un derecho natural absolutamente inmutable, pues sólo a los incautos engaña cierta apariencia de cambio que en él es imposible (L. I.X. 5 y 6, y L. I.XVII.2).

Se puede probar por dos vías que hay algo de derecho natural: una “*a priori*” y otra “*a posteriori*”, siendo más sutil la primera, pero más común o po-

pular la segunda. La demostración "a priori" es la que pertenece al método científico por su certeza, consiste en la conformidad o disconformidad necesaria de alguna cosa con la naturaleza racional y social del hombre, mientras que la segunda se deduce con sola probabilidad, y se refiere a la aceptación en todos los pueblos o los de mejores costumbres de algo como derecho natural. De allí que siguiendo a Cicerón y los estoicos, de quienes Grocio parece tributario en muchos aspectos (a pesar de la influencia de la Escolástica española y el reconocimiento al pensamiento aristotélico), señala que una vez determinada la naturaleza racional y social del hombre se ha de seguir con el conocimiento de la conformidad de las cosas con la razón. Por ello, aceptando lo afirmado, y consiguiendo fácilmente y sin real demostración el asentimiento de cuantos están dotados de sano juicio, conclúyese que al estudiar el derecho natural se ha de ver ante todo qué es lo conforme a esos principios naturales para poder elaborar los diferentes preceptos (L. I.II.2).

Sobre estos fundamentos, Grocio puede lanzar la hipótesis de un derecho natural sin Dios, pues las afirmaciones que anteceden tendrían lugar aunque se concediese, lo que no acepta el jurista holandés, pues el mismo dice que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que habiéndolo no se interesa por las cosas humanas (Pról. 11). Como lo precisa Montejano, resulta necesario ante la frase del filósofo, distinguir por un lado lo que él quiso significar y, por otro, las consecuencias que la aceptación de tal supuesto como principio o punto de partida traerá en el pensamiento político jurídico.²³ En cuanto a lo primero, Llambías de Azevedo sostiene que Grocio busca con la recordada frase tomar partido dentro de la corriente "intelectualista", por oposición al "voluntarismo" de raíz franciscana; es decir, sostener la "racionalidad intrínseca de los principios del orden moral", frente a quienes juzgaban que la "ética era exclusivamente una creación de la voluntad libre de Dios".²⁴ Por cierto que la opinión de Llambías de Azevedo podría encontrar confirmación en otra afirmación del filósofo dentro del Libro Primero: "El derecho natural es tan inmutable que ni aun Dios lo puede cambiar" (X.5); pero no resolviendo Grocio el fundamento del derecho natural en la naturaleza de las cosas cuyos principios son aprehendidos por la creatura racional, parece más bien querer mostrar la firmeza e inmutabilidad del objeto buscado para su ciencia jurídica, sin las cuales ésta no sería tal.

Respecto de lo segundo, esto es, el futuro que la hipótesis grociana tendrá con independencia de la intención del autor, una vez convertida en principio necesario de toda reflexión, pronto se pondrá de manifiesto en el mecanicismo que invade el pensamiento político-jurídico; y tras éste, la "convertio ad hominem" que se sigue casi con necesidad del pleno sostenimiento de dicho principio, pues no son ajenos a él el pactismo y subjetivismo que determinará el idealismo iluminista.

²³ *Op. cit.*, p. 140.

²⁴ JUAN LLAMBIÁS DE AZEVEDO, *La filosofía del derecho de Hugo Grocio*, Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Montevideo, Montevideo, 1935, p. 29, cit. por Montejano, p. 141.

3) Ello es manifiesto, pues a pesar del mentado deseo de sociedad del hombre descrito por el filósofo, nuestro autor no deja de mostrar cierta incongruencia, que en mucho demuestra el avance del pactismo en la elaboración de su obra, fruto en su caso del racionalismo. Así, el jurista holandés, nos habla de un estado puramente "natural" del hombre, ajeno a la vida social, y previo a la constitución de la comunidad. Por eso puede considerarse, como si se refiriera a un hecho históricamente acontecido, que los hombres al principio se juntaron en sociedad civil, no por mandato de Dios, sino por su voluntad, movidos por la experiencia de su debilidad frente a la violencia estando aislados (L. I, IV, VII, 3). Aquí aparece el pacto constitutivo de la sociedad, y el denominado pacto de sumisión, los que nuestro autor no parece de todos modos distinguir. El nos dice que siendo de derecho natural cumplir lo pactado, de esta fuente surgen los derechos civiles, ya que los hombres se juntaron en alguna comunidad, o se sometieron a otros hombres, prometiendo tácita o expresamente, de acuerdo a la misma naturaleza del pacto, seguir lo que mandare aquél o aquéllos en quienes delegaron su potestad. De allí que se justifique plenamente, dentro de esta elaboración político-jurídica, que el primer precepto de ese deseo de sociedad propio del hombre sea "cumplir lo pactado".

Estamos pues ante una nueva visión de las realidades jurídicas, que ha abandonado la perspectiva tradicional acerca del derecho. El pactismo y el subjetivismo, en definitiva, la independización de lo objetivamente justo, se seguirá de esta consideración del hombre, que es en última instancia la que guía la deducción grociana del derecho natural. Nos dice Michel Villey²⁵ que Grocio se encuentra aún inmerso en la visión medieval y organicista de la comunidad social y política; sin embargo, en esto como en los aspectos antes señalados, el jurista holandés, siendo un pensador de transición, a través del espíritu que anima algunos elementos de su obra, ha potenciado y remarcado principios que constituirán los rasgos definitorios de la modernidad, entre ellos el individualismo.

Por eso Grocio nos habla del origen voluntario de la sociedad, del igualmente pactado nacimiento de la comunidad política, con el consecuente contrato traslativo del poder al soberano (L. I.III., VII) traslado de la soberanía que en principio sería plena y definitiva con un derecho de resistencia en casos extremos (L. 4.VII.II), pero que estaría sujeto al carácter del acuerdo primitivo en cuanto al ámbito de potestad entregado (L. 3.VII).

Con ese mismo espíritu, Grocio describe los tres sentidos análogos del derecho (L. I, I, III, IV y IX), y entre ellos entiende como propia y estrictamente derecho a lo que denominamos hoy derecho subjetivo. Así, nos explica que derecho en este sentido es la cualidad moral correspondiente a la persona para poseer u obrar algo justamente. A la cualidad moral perfecta la denomina facultad, que es lo que los jurisconsultos llaman "de lo suyo", y en adelante Grocio denominará propia y estrictamente derecho: en el cual se contiene la potestad.

²⁵ MICHEL VILLEY, *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Gherisi, Buenos Aires, 1978, p. 22.

Facultad entendida ordinariamente como relativa al uso particular o libertad personal; y eminente, que compete a la comunidad sobre las partes, por causa del Bien Común. Por razón de lo dicho la justicia que Grocio denomina expletiva y Aristóteles define como sinalagmática y llamamos hoy conmutativa, es la fundamental.

b. *Thomas Hobbes*

La fuerza del pensamiento hobbesiano es de una magnitud similar a la ruptura que él mismo produce con el ideario de la tradición; y la importancia y contundencia de la primera puede apreciarse por la referencia de Oakeshott respecto del *Leviathan*: “de las más grandes, quizá la única obra maestra de filosofía política escrita en inglés”. Chevalier no ha dicho menos respecto de su autor: “Un hombre de la gran especie intelectual de los que cada siglo produce dos o tres”.

Pero en cuanto a ruptura con el pensamiento tradicional se refiere, Hobbes inicia la vía empirista de los grandes expositores ingleses del siglo XVII elaborando un sistema materialista y sensista; desarrolla el nominalismo de Okham preponderante en Oxford; expone una concepción cosmológica de cuidada coherencia mecanicista, la que le sirve para construir una verdadera “física social”, dentro de la cual desde una perspectiva racionalista, ubica su teoría del derecho y la ley natural que se hallan en la antípoda del iusnaturalismo aristotélico-tomista. Y, en fin, el marco de tales desarrollos político-jurídicos, es el pactismo que tan buena fortuna tendrá en los siglos posteriores desde Locke y Rousseau, hasta John Rawls.²⁶

Hobbes es un hombre marcado por las luchas de su tiempo, pero sobre todo por las circunstancias que afectan a su patria, así lo testimonian, entre otras cosas, los términos de su dedicatoria a M. Francisco Godolphin de Godolphin en el inicio del *Leviathan* (París, 15-25 de abril de 1651). La arquitectura con que Hobbes construye su obra demuestra un espíritu sistemático, de lo que da cuenta su *elementa philosophiae*, que aunque en principio fue publicada en forma de enciclopedia como era intención de su autor, demuestra en sus tres grandes libros la elaboración de una teoría rigurosamente materialista y mecanicista. La tercera parte de esa enciclopedia, *De Cive*, es junto con *Elements of Law Natural and Politic*, y el conocido *Leviathan*, las tres obras de índole política-jurídica más importantes de nuestro filósofo, en las que tiene oportunidad de aplicar los principios antes indicados.

Cuatro aspectos nos han parecido dignos de destacar a los fines del presente estudio con fundamento en las obras antes citadas: 1) su concepción de

²⁶ François Rangeon destaca que en la teoría de Hobbes el nominalismo no resulta contradictorio con el materialismo y el racionalismo que la animan (HOBBS, *Etat et Droit*, J. E. Hallier-Albin Michel, Collection Meta, París, 1982, pp. 32/34). De manera semejante la consideración hobbesiana de que toda ciencia tiene como principio exclusivo la definición y ésta depende del arbitrio del hombre, conduce a un convencionalismo que se integra coherentemente con el nominalismo y el matematicismo de la teoría (cfr. ARRIGO PACCHI, *Convenzione e Ipotesi, nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La nuova Italia Editrice, Firenze, 1965, pp. 151/152 y 153/155).

la naturaleza, 2) la antropología que guía los desarrollos de sus obras político-jurídicas, 3) su concepción del derecho y la ley natural, y 4) su teoría pactista del Estado.

1) Hobbes reduce la realidad a materia y con ello en la línea del atomismo corporalista de Leucipo y Demócrito, elabora una cosmología que se vale del movimiento para la formación, explicación y mutación de sus elementos. Así la naturaleza no es más que un grandioso sistema de cuerpos en movimiento que en su relación constituyen las secuencias físicas observables que son el objeto único de la ciencia, cualquiera sea ésta. Por eso en el inicio del *De Corpore* expresa que la filosofía tiene como único objeto a los cuerpos, y en la dedicatoria del *De Cive* se lamenta que los moralistas no se valgan de la exactitud de los géometras para conseguir la paz del género humano.

Ello justifica que en la introducción al *Leviathan* presente la vida como un mecanismo y a los seres como artefactos o autómatas:

"Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas, como lo hace el reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios, qué son sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el artífice se lo propuso?"

Por eso en su gnoseología nos encontramos frente a una clara teoría sensista y empirista. La razón para el filósofo de Malmesbury se reduce a imaginación. Para Hobbes los pensamientos son sensaciones, es decir, modificaciones de los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, que por su diversidad de actuación o movimiento producen diversidad de apariencias o imágenes (*Lev.*, Cap. I); y la imaginación que se produce en el hombre, por medio de palabras u otros signos es lo que generalmente llamamos entendimiento (*Lev.*, Cap. II). El razonamiento, o concibe una suma total por adición de partes, o concibe un residuo por sustracción de una suma respecto de otra. En la aritmética se suman y restan números; en la geometría se suman y restan líneas, figuras, ángulos, proporciones, etc.; los lógicos aúnan y sustraen nombres para componer una afirmación, y dos afirmaciones para hacer un silogismo, y se suman varios de ellos para obtener una demostración. En definitiva, "...los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos, y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón; y donde quiera que aquéllas no tengan lugar, la razón no tiene nada que hacer" (*Lev.*, Cap. V).²⁷

²⁷ Joseph Vialatoux explica de la siguiente forma la relación entre el racionalismo y el sensismo hobbesiano: "Le rationalisme de Hobbes est un rationalisme de la raison employé et technicenne. C'est la sensibilité qui, en quelque sorte, en posse ses commandes et se sert de ses techniques" (*La cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation, Chronique sociale de France, Lyon, 1952, p. X*).

El fruto de estas consideraciones acerca de la naturaleza y la psicología es el sensualismo que domina la reflexión de Hobbes sobre la vida humana y que culmina con un crudo relativismo, prefiguración de los razonamientos del positivismo jurídico contemporáneo. Hobbes entiende que aquello que es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno, y lo que es objeto de odio y aversión, malo. Y así nos dice:

“...Estas palabras de bueno y malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (cuando no existe Estado), o de la persona que lo representa, o de un árbitro o juez a quienes los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal (cuando hay Estado)” (Lev., Cap. VI).

Este relativismo, fuente del subjetivismo en el primer caso y del positivismo en el segundo, es la culminación político-jurídica de la cosmología corporalista y mecanicista de Hobbes, e implica la destrucción de los fundamentos del derecho natural clásico. Negada la comprensión teleológica de la naturaleza y reducida a cuerpos en movimientos, ésta se torna inhábil para fundar objetivamente los principios morales, políticos y jurídicos. Sin fundamento ontológico, la moral y el derecho de Hobbes (como cualquier otro) están a la deriva; en el estado de naturaleza son sustituidos por el egoísmo y la beligerancia de hombres enfrentados entre sí y que no reconocen más vínculos que aquellos nacidos de la fuerza y el poder; creado el cuerpo político, son arbitraria decisión del soberano, sea éste un hombre o una asamblea. En definitiva, están aquí los principios ideológicos de los totalitarismos modernos que destruyen la naturaleza del hombre para luego construir un ser que ha perdido su determinación existencial.²⁸ Este hombre hobbesiano es un ser abstracto como lo serán sus derechos, y así han sido plasmados por la Revolución Francesa, tal como Rousseau los interpretara de Hobbes. Son derechos que carentes de vínculo con el ser objetivo de la persona humana dependen del reconocimiento de un hombre o una asamblea; ya está “in radice” el presupuesto de la primera parte del art. 6º de la Declaración de los Derechos del Hombre: “La loi est l’expression de la volonté générale.”.

2) Para la construcción de esa voluntad general se necesitan hombres absolutamente iguales entre sí, y que concurren en total paridad de situación. Como en concreto los hombres son diferentes según lo demuestra la experiencia más primaria, la consideración nace a partir del hombre en un estado supuesto, irreal. Se trata de una mera construcción ideológica que sirve de premisa para

²⁸ VIALATOUX, *op. cit.*, señala que en el pensamiento de Hobbes se encuentra la teoría más pura y lógica de una concepción naturalista de la civilización, que en su caso particular conduce de manera sistemática desde un auténtico totalitarismo, a un auténtico naturalismo, y por éste a un verdadero materialismo que para ser a su vez auténtico culmina en un mecanicismo puro. Se trata, según el pensador francés, de “le théoricien abstrait du totalitarisme étatique (p. VI y ss.).

la posterior edificación de la teoría político-jurídica a exponer.²⁹ Por eso Hobbes nos confiesa que seguramente jamás existió el *estado de naturaleza* de que nos habla y que es fundamento de todo su pensamiento político. Sin embargo, a efectos de considerar el nacimiento del Estado y su restante teoría político-jurídica general, resulta un expediente eficaz, ya que a partir de aquél se justifica el pactismo, el centralismo gubernamental y el más crudo voluntarismo jurídico.

Hobbes nos explica ese estado de naturaleza a partir del hecho de que los hombres son tan iguales en las facultades del cuerpo y espíritu que si bien unos parecen gozar de mejores atributos que otros en alguno de sus componentes, en conjunto la diferencia no es importante. El más débil puede valerse de maquinaciones para imponerse al más fuerte, y aun respecto de las facultades de la mente —donde a su parecer la igualdad es mayor— la diferencia se empareja (*Lev.*, Cap. III).

La igualdad absoluta de esos individuos solitarios y aislados es la causa de que todos tengan idéntica esperanza respecto de la consecución de sus fines personales, esto es, la satisfacción de sus exigencias, lo que produce una situación de natural enemistad entre unos y otros. El estado de naturaleza en que naceñ los hombres plantea una desconfianza mutua que hace razonable que unos pretendan sojuzgar a otros o dominarlos anticipándose a cualquier pretensión semejante de su connatural. En definitiva, la aspiración de todos a todo crea una beligerancia universal, haciendo que esa vida o estado sea solitario, pobre, tosco y embrutecido, y por cierto breve la supervivencia; ninguna industria, conocimiento, arte, ciencia o justicia existe en él.

Esta condición humana natural impide la existencia de propiedad, pues a cada uno pertenece aquello que pueda tomar y conservar frente a las acechanzas de los otros. Es más, a ella le son totalmente ajenas las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, pues para Hobbes donde no hay un poder nacido del pacto entre los hombres, es decir, donde no ha sido aun creado el Estado, no existe ley alguna ni justicia, las virtudes son desconocidas e imperan como tales el fraude y la fuerza. Lo cual implica en pocas palabras, que las virtudes no surgen del natural humano, sino del acuerdo o pacto, en definitiva de la voluntad del soberano (monarca o asamblea). Así resulta claro que en la teoría de Hobbes no hay nada que sea por naturaleza justo o injusto, de manera que la virtud, lo debido, no pueden ser conocidos por los hombres si antes no se han puesto de acuerdo entre sí para determinar lo uno y lo otro, para pactar qué es lo bueno y qué lo malo (*Lev.*, III).

El estado de naturaleza es un "reino de igualdad natural" (*De Cive*, IX), donde se goza de libertad completa, pues se tiene el privilegio de hacer cuanto se quiere y se posee derecho sobre todas las cosas (*De Cive*, X). Esa libertad,

²⁹ Por eso no nos parece ajustada a Hobbes la semblanza que traza Ezequiel de Olazo cuando afirma que el filósofo inglés busca desmascarar a los intelectuales y profesores que utilizan el pensamiento filosófico para justificarse a sí mismos o a determinadas estructuras o situaciones de hecho. El mismo Hobbes recurre según nuestro criterio a fórmulas ideológicas para fundar su teoría político-jurídica, y aun para encubrir o justificar el crudo totalitarismo al que arriba. (Cfr. Hobbes y el análisis ideológico, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, n° 1, mayo 1980, Homenaje a Hobbes, p. 5).

hay que entenderla tal como lo hace Hobbes, es decir como ausencia de todo obstáculo, reduciéndola a pura espontaneidad. El libertarismo hobbesiano implica la consideración del hombre como ser abstracto y atomizado, pues aparece huérfano de vínculo alguno que lo determine y una con las realidades más primarias de la vida social; lo que justifica que el filósofo inglés interprete el lazo de madre-hijo como un vínculo de poder y dominación, que es también la explicación que nos brinda para el comercio entre el varón y la mujer (*De Cive*, IX). Está claro pues que a partir de esta consideración ideológica del hombre, el individualismo y el pactismo han de regir toda la teoría político-jurídica del pensamiento moderno.

La libertad completa de que goza el hombre en estado de naturaleza resulta sin embargo infructuosa, pues en la medida en que todos los individuos la poseen es causa de guerra constante de unos con otros. El estado de beligerancia que surge de la situación natural del hombre hace del latrocinio y la muerte una regla, privándolo del goce seguro y efectivo de aquello (es decir, todo) a lo que por naturaleza tiene derecho (*De Cive*, X). Por consiguiente, mientras persista esa libertad en la que consiste el derecho natural hobbesiano, con la cual el hombre puede usar de su poder como quiera para la satisfacción de sus exigencias, el temor se adueña de los hombres. Sólo por egoísmo y miedo pactarán el nacimiento del Estado.

3) El filósofo de Malmesbury explica que para su teoría el derecho natural es libertad total y absoluta, aquélla que posee el hombre en estado de naturaleza:

“El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman usualmente «ius naturale», es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir su propia vida; y por consiguiente para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más idóneos para lograr ese fin” (Lev., XIV).

Resulta manifiesto entonces que para Hobbes el derecho natural no es lo justo natural, sino un derecho subjetivo, una facultad o poder, en definitiva un título ilimitado para acceder a todo lo que la fuerza y la astucia lo permitan. La libertad que es la esencia de ese derecho natural no tiene una raíz intelectual o espiritual, no es la libertad que se funda en la racionalidad humana a través de la voluntad entendida como tendencia racional, es simple espontaneidad y falta de impedimentos externos (*Lev.*, XXI y XXVI). Están aquí en cierta forma las bases mismas para la teoría kantiana del derecho, en la medida que éste se entiende como limitación coactiva del arbitrio exterior (*Lev.*, XXVI).

Este derecho natural, que paradójicamente pone en peligro la vida del hombre, es en última instancia causa de la lucha, el temor y la muerte. Frente al miedo y con el deseo de un disfrute tranquilo de la vida, según Hobbes, la razón sugiere a los hombres normas de paz a las cuales pueden arribar por medio de un pacto común (*Lev.*, III).

Dichos preceptos de la razón por los cuales se prohíbe al hombre hacer aquello que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla,

es lo que Hobbes denomina Ley Natural. Verdross interpreta claramente el sentido hobbesiano de la ley natural pues remarca que no se trata en realidad de una ley normativa sino de "un principio de razón que nos indica aquello que es esencial para la conservación del género humano"; por eso concluye afirmando que el autor inglés es el fundador de lo que llama el derecho natural "naturalista" pues se aplica a ese estado de naturaleza antes descrito; y también resulta exponente de la concepción racionalista del derecho, que pone en juego con la teoría de la ley natural.³⁰

De la lucha que envuelve la vida humana en el estado de naturaleza poniendo en peligro la supervivencia Hobbes deduce una regla de razón que dice que cada hombre debe esforzarse por la paz mientras haya esperanza de obtenerla, y cuando esto no suceda debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra (*Lev.*, XIV). Así tenemos que lo primero, muestra la ley fundamental y primera de naturaleza, esto es: buscar la paz y seguirla; lo segundo tiene en compendio el derecho natural, es decir: defendernos a nosotros mismos con todos los medios posibles. La consideración ideológica del hombre hobbesiano como ser naturalmente insocial, le ha permitido al filósofo fundar su teoría de la ley y el derecho natural.

Expuesta entonces la regla primera de la ley natural (buscar la paz), Hobbes deduce una segunda que consiste en que el hombre acceda, si los demás también consienten y en tanto ello sea necesario para la paz y defensa suya, a renunciar al derecho ilimitado de naturaleza; satisfaciéndose con la misma libertad frente a los demás, que le es concedida a éstos respecto de uno. Estamos pues ante la justificación del pacto, que en consecuencia será parte de la ley natural hobbesiana.

Ese carácter natural que Hobbes le asigna surge de la lógica interna de su teoría, pues ésta lo reclama necesariamente. Con él resuelve la contradicción entre el egoísmo natural y originario del hombre merced al cual la beligerancia universal resulta inevitable, y la necesaria y también individualista exigencia de gozar en paz de los bienes que se puedan conseguir y mantener de la manera más plena e irrestricta. Rousseau también se valdrá del mito del pacto para convencer a su hombre que obedeciendo a la voluntad general no enajenará su anárquica libertad originaria, pues, en definitiva, se obedecerá a sí mismo. Hobbes lo dice con rudeza que apenas podrá imitar el filósofo de Ginebra:

"En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario" (*Lev.*, XIV).

Quede en claro, pues, que cuando alguien transfiere su derecho o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido

³⁰ ALFRED VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962, 1ª ed. española, pp. 179/181.

transferido o por algún otro bien que de ello espera. Esa mutua transferencia de derechos es lo que llamamos contrato, y en él se incluyen sobre todo aquellos derechos que retenidos obstaculizan la consecución de la paz que es la primera regla que la ley natural señala. Sin embargo, un pacto que implique la renuncia al uso de la fuerza para la defensa de sí mismo y sus derechos es nulo. Ello se justifica por cuanto el único motivo para despojarse de la libertad absoluta (derecho natural) es evitar la inseguridad y la muerte violenta. La paz de que Hobbes habla es en realidad un simple equilibrio de fuerzas y poder, a lo que en última instancia se reducen las relaciones del pacto y todo vínculo político y social. Como se ha dicho con certeza, en Hobbes "el poder es la libido dominante".

En Hobbes el individualismo no es morigerado por el pacto, sino que se lo potencia pero de forma que evite la muerte violenta del estado de naturaleza, y asegure el disfrute tranquilo de los bienes con prescindencia del bien último político. En el Leviathan que Hobbes construye el individualismo ha desalojado al Bien Común de la consideración político-jurídica.

4) Por eso la primera y segunda ley de la naturaleza antes mencionadas requieren una tercera que se deduce también necesariamente: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, regla de oro de toda la arquitectura hobbesiana, como él mismo nos explica:

"Sin ello —es decir sin este tercer precepto— los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías; subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas seguimos hallándonos en situación de guerra (Lev., XV).

La relevancia de esta ley natural déjase ver cuando Hobbes afirma que en ella está la fuente y origen de la justicia, pues donde no hay pacto no hay transferencia de derecho; por lo que los hombres mantienen su libertad a todo, de manera que nada hay que pueda ser injusto. Pero hecho el pacto, nace la justicia, lo que Hobbes resalta cuando explica que la definición misma de la injusticia es el incumplimiento del pacto (*Lev., XV*). Es fácil advertir que en esta frase se encuentra el más importante postulado del contractualismo moderno, que junto con el vaciamiento de sentido del concepto de naturaleza, constituyen fundamentos relevantes del positivismo jurídico.

Hobbes sin embargo no es infiel a su antropología, por eso nos dice que los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras sin fuerza para proteger al hombre (*Lev., XVII*). Resulta entonces necesaria la constitución de un poder que por su magnitud someta mediante el temor a los hombres de manera que éstos respeten la enajenación que han hecho de su libertad absoluta o derecho natural. De ahí la necesidad de un pacto que posea los elementos idóneos para lograr ese acatamiento, pues no resulta suficiente la mera concordia. El único camino para la consecución de la paz, es un pacto por el cual se confiera todo el poder y la fuerza a un hombre o una asamblea que pueda reducir por pluralidad de votos todas las voluntades a una. Este pacto es la causa creadora del Estado, por el cual los hombres acuerdan entre sí conferir a un tercero —individuo o asamblea— todo su poder, siendo éste quien represente su personalidad, aunque no forma parte del pacto. Hobbes nos presenta entonces su Leviathan:

“En efecto, gracias al arte se crea ese gran Leviathán que llamamos República o Estado, que no es sino un hombre artificial aunque de mayor robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es su alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero, los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y el ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la «salus populi» son sus negocios, los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel «fiat», o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación...” (Lev., Introducción).

“Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín Civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y defensa...” (Lev., XVII).

6. Una breve reflexión final

Con lo expuesto puede advertirse que el racionalismo jurídico, sobre todo el hobbesiano por sus raíces nominalistas y su consecuente voluntarismo, se encuentra al inicio de un proceso que ha transformado o destruido los fundamentos metafísicos y gnoseológicos más importantes del derecho. Por un lado ha suprimido la *ley eterna* como fundamento trascendente de la Ley y el Derecho Natural; en su lugar ha colocado como signo inmanentista un concepto ideologizado de hombre. Por otro, a partir de este nuevo principio ha elaborado el derecho con prescindencia de la naturaleza de las cosas. Tal como se sostuvo al inicio del presente estudio, cuando el pensamiento no se funda en el ser de las cosas, no se remite al vacío o a la nada, sino que se traduce en una construcción exclusiva de la mente. Y ello se ha cumplido en el ámbito político-jurídico, donde el realismo ha sido sustituido por la elaboración de sistemas cuya justificación última es ideológica.

Una de las consecuencias más graves para el destino del hombre a raíz de este inmanentismo metafísico y gnoseológico, ha sido el avance del espíritu totalitario en la consideración de las realidades político-jurídicas de la modernidad, y que se extiende hasta nuestros días; tanto por parte de aquellos sistemas consecuentes con la Revolución Francesa de 1789, como los nacidos del desarrollo de los principios hegelianos, tales el Nacionalsocialismo y el Marxismo. Todos ellos, pues, llevan el signo común del inmanentismo, que en el orden específicamente jurídico tiene como una de sus expresiones más importantes al positivismo.