LEY DE NATURALEZA Y RAZÓN EN THOMAS HOBBS

¿CONTINUIDAD O RUPTURA CON EL PENSAMIENTO MEDIEVAL?

María L. Lukac de Stier

1. Concepto de naturaleza, ley y razón en la doctrina hobbesiana

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

Antes de referirnos a su noción de *leyes de naturaleza*, debemos examinar, en primer lugar, el concepto mismo de naturaleza, uno de los pilares de toda su doctrina. Hobbes rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma: “Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes”¹. El movimiento que constituye –para Hobbes– toda la naturaleza, no apunta más allá de sí mismo. Sólo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado². El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental³. Si el verdadero conocimiento es el

¹ Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición de W. Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes*, Scientia Verlag, Aalen, 1966 y *Opera Philosophica Latina*, J. Bohn, London, 1839-1845; *De Corpore*, en *The English Works*, I, p. 131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

² Th. Hobbes, *De Corpore*, en *The English Works*, I, p. 407: “But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion”.

³ Cfr. S. S. Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en M. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, University Press of Kansas, Lawrence, 1990, p. 33: “‘Nature’ is identified with abstraction rather than with the ‘natural’ differences apparent to common observation”.

conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto sólo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana* y también a la expresión *leyes de naturaleza*. Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento⁴. Para Hobbes, la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. Por eso en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón⁵. Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial, sino que hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes, de hecho, el hombre no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aún que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas, y el hombre no es una excepción⁶. La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias propia de la antropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología escolástica, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología hobbesiana. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y éstos son tales en la medida en que se ejercitan.

⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, en *The English Works*, III, ix: "For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within".

⁵ Th. Hobbes, *The Elements of Law*, en *The English Works*, IV, p. 2.

⁶ Cfr. Th. Hobbes, *The Elements of Law*, en *The English Works*, IV, p. 247: "Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing".

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*: “la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, objetivo supremo, ni *summum bonum* –el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral–. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquél cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro”⁷.

Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, tal como lo afirma en *Leviathan* VI⁸. En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Después de enumerar diferentes comportamientos de los hombres, Manisestativos de sus pasiones naturalmente desordenadas, Hobbes sostiene: “Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. El deseo y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe”⁹. El texto nos permite entrever la difícil compatibilidad entre los conceptos de naturaleza y ley, a tal punto que la ley natural a la que hace referencia Hobbes, no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función de cálculo y previsión, que es algo artificial por ser metódico. Así afirma en el *De Cive*: “Por tanto la ley de naturaleza, que yo puedo definir, es el dictado de la razón recta, acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que dependa de nosotros”¹⁰. Posteriormente, en el *Leviathan* define la ley natural en términos semejantes: “Una ley de naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto o

⁷ Th. Hobbes, *Leviathan*, IX, en *The English Works*, III, p. 85.

⁸ Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan*, VI, en *The English Works*, III, p. 42: “That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in appearance [...] so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion [...] This motion, which is called appetite, and for the appearance of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion”.

⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, XIII, en *The English Works*, III, p. 114.

¹⁰ Th. Hobbes, *De Cive*, en *The English Works*, II, p. 16.

regla general, descubierta por la razón, por la cual a un hombre le es prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida, o quitarse los medios de preservarla y omitir aquello por lo cual él piense que puede ser mejor preservada”¹¹.

Si bien aún no se ha terminado de examinar la noción de ley en Hobbes (tampoco la noción de ley de naturaleza), no obstante, es inevitable introducir la aclaración referida al sentido que tienen los términos “razón” y “recta ratio” en los textos que se acaban de citar.

En el *Leviathan* Hobbes define la razón como cálculo¹². Seguramente estaba convencido de presentar una definición innovadora que reflejara la influencia del método matemático de Euclides, que tanto le había deslumbrado y que, a la vez, significara una ruptura con la tradición filosófica. Sin negar fundamento a esa convicción hobbesiana, acotamos que el cálculo ya había sido considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón¹³. En la *Ética Nicomaquea*, el *to logistikón* es traducido por los ingleses Ross y Barnes, así como por el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Tanto la versión inglesa como la francesa continúan el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. El giro semántico, en este caso, consiste en subrayar que la razón “no es ninguna otra cosa más que cálculo”, es decir, se identifica con una noción reduccionista de la razón, pues a diferencia de la filosofía clásica, la razón hobbesiana no admite otras partes, es sólo cálculo. No se reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al *nous* aristotélico, o al *intellectus* escolástico, que abren la posibilidad de una intuición intelectual¹⁴.

Puede ocurrirnos preguntar ¿qué motivo impulsó a Hobbes adoptar el paradigma del cálculo para la racionalidad toda? Creo que el motivo es claro: universalizar el procedimiento de cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias a fin de garantizar dos aspectos fundamentales de la nueva ciencia moderna: la certeza y el poder práctico¹⁵. Convencido del credo

¹¹ Th. Hobbes, *Leviathan*, XIV, en *The English Works*, III, pp. 116-117.

¹² Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan*, V, en *The English Works*, III, p. 30: “For reason in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting”.

¹³ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1139 a 12.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.79, a. 8.

¹⁵ Cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan*, Ed. Cronopio, Napoli, 2009, p. 223: “Sheldon Wolin [*Hobbes and the Culture of Despotism*] rivolge una critica radicale al complesso della teoria hobbesiana, considerata come il punto di partenza di una nuova forma di cultura dispotica che utilizza una razionalità geometrica ormai assunta a spiegazione dell’universo umano. A modo di vedere di Wolin, gli effetti perversi di questa metodologia meccanicistica di interpretazione dei soggetti e degli eventi sarebbero centralmente quelli di operare una sorta di eliminazione di tutte quelle differenze che producono incertezze e pericolo”.

baconiano *knowledge is power*, Hobbes lo transforma en *knowledge is for the sake of power* [*scientia propter potentiam*]¹⁶. En función de esto, la razón hobbesiana deja de ser una “luz natural” del hombre, una potencia, tal como era presentada por la filosofía clásica, reduciéndose a un simple instrumento en función del poder, una operación o función previsor y calculadora que se reduce a su ejercicio, como se desprende de su definición de razonamiento en el *De Corpore*: “Por razonamiento yo entiendo cómputo. Ahora bien, computar o calcular es o bien reunir la suma de muchas cosas que están añadidas, o bien conocer el resultado que queda cuando algo ha sido restado de otro. Raciocinio, por lo tanto, es lo mismo que adición y sustracción”¹⁷. Siguiendo el método resolutivo-compositivo propuesto por Hobbes, la suma equivaldría a la síntesis o composición y la resta al análisis resolutivo. La noción de razonamiento, reducida a las dos operaciones fundamentales de suma y resta, también es expresada en el *Leviathan*, en el que agrega: “si es hecho con palabras, es concebir las consecuencias de los nombres a partir de cada una de las partes con respecto al todo, o desde el todo calcular las consecuencias con respecto a cada una de las partes”¹⁸. Esta razón-cálculo es sólo un cierto relacionar, como se desprende de los textos citados, y ya no se le reconoce ningún carácter intelectualivo.

Una vez que Hobbes ha presentado la condición natural de la humanidad en el *Leviathan*, o bien el estado de naturaleza en el *De Cive*, propone la salida de esta condición enferma por dos vías, a saber: mediante las pasiones que inclinan a la paz y mediante la razón que calcula la conveniencia de deponer nuestros derechos a todas las cosas en orden a la autopreservación¹⁹. Se observa, entonces, como la razón, en su función de cálculo y previsión, se aplica a la naturaleza para ordenar las cosas que debemos hacer u omitir en orden a la preservación de la vida. De este ordenamiento proviene la ley de naturaleza cuya definición, tanto en el *De Cive* como en el *Leviathan*, hemos transcrito en las notas 10 y 11. Esto nos permite sostener que la llamada ley de naturaleza, paradójicamente, no proviene de la naturaleza como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función calculadora y previsor. El orden y la medida establecidos por la razón son, para Hobbes, algo artificial (con el sentido positivo que el filósofo de Malmesbury atribuye a este carácter²⁰) pues

¹⁶ Th. Hobbes, *De Corpore*, en *Opera Philosophica Latina*, I, 6.

¹⁷ Th. Hobbes, *De Corpore*, en *The English Works*, I, p. 3.

¹⁸ Th. Hobbes, *Leviathan*, IV, en *The English Works*, III, p. 25.

¹⁹ Cfr. Th. Hobbes, *De Cive*, I, en *The English Works*, II, pp. 1-13. Cfr. *Leviathan*, XIII, en *The English Works*, III, pp. 115-116.

²⁰ A diferencia de la filosofía clásica, para la que el arte puede tomar como modelo la naturaleza y usar sus principios para consumir la propia obra, sin pretender superar la perfección de la natu-

sobrevienen y se imponen, desde fuera, a lo natural. Como acertadamente afirma Cruz Prados: “que la ley es de la naturaleza significa que es lo natural, impulso sin orden, lo sometido por ella a regla. Esta reglamentación es obra de la razón que sólo ofrece capacidad de dominio”²¹. La misma falta de finalidad en la naturaleza, a la que antes hicimos referencia, trae como consecuencia considerar como no-natural, vale decir artificial, todo lo que implique una orientación, orden o reglamentación. En definitiva, la racionalización de la naturaleza es artificial porque es extrínseca, es decir, lo natural es la materia sobre la que actúa la razón calculadora y no el fundamento del orden. Sólo a la luz de estas consideraciones puede entenderse la oposición entre las leyes de la naturaleza y nuestras tendencias naturales a las que Hobbes se refiere en el *Leviathan* al afirmar: “pues las leyes de la naturaleza como la justicia, equidad, modestia, misericordia y en suma el hacer a otros lo que deseamos que nos hagan, por sí mismas, cuando falta el terror hacia algún poder que obligue a observarlas, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, orgullo, venganza y cosas por el estilo”²².

Ahora bien, estas leyes de la naturaleza no son estrictamente leyes. Calculan nuestro mejor interés y sólo son seguidas por el beneficio personal que supone hacerlo. Sólo son preceptos condicionales. Los textos de Hobbes no dejan lugar a dudas. Leemos en el *Leviathan*: “estos dictados o preceptos de la razón, que los hombres suelen llamar leyes, pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los mismos hombres; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás”²³.

Esto condice con una distinción que, previamente, Hobbes había hecho en el mismo capítulo del *Leviathan*: la obligación *in foro interno* e *in foro externo*: “Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, comprometen a un deseo de que ellas se cumplan; pero *in foro externo*, esto es, poniéndolas en acto, no siempre”²⁴. En este sentido, estas leyes de naturaleza son una formulación de

raleza, Hobbes considera el arte y lo artificial, precisamente, como superior, ya que proporciona una certeza que no podemos obtener de la naturaleza, pues sólo tenemos conocimientos absolutamente ciertos, según Hobbes, de aquellas cosas que nosotros mismos fabricamos. Para ampliar este tema véase M. L. Lukac, “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico”, en M. L. Lukac (comp.), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Educa, Buenos Aires, 2008, pp. 173-184.

²¹ A. Cruz Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 137.

²² Th. Hobbes, *Leviathan*, XVII, en *The English Works*, III, pp. 153-154.

²³ Th. Hobbes, *Leviathan*, XV, en *The English Works*, III, p. 147.

²⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, XV, en *The English Works*, III, p. 145. Cfr. *De Cive*, en *The English Works*, II, p. 46. El significado de las leyes de naturaleza en la doctrina hobbesiana constituye uno

los mejores medios para el fin de cada hombre que desee autopreservarse. No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: “si deseas autopreservarte, haz esto”²⁵. La obligación *in foro interno* muestra la necesidad racional de estos preceptos que se imponen a nuestra mente con la misma fuerza de un teorema geométrico, pero por sí mismos no entrañan mandatos o deberes en sentido estricto y, por tanto, no mueven en modo alguno nuestra voluntad. El mandato o deber, la obligación *in foro externo* surge de la única normativa posible para Hobbes: la ley en sentido estricto, es decir, la ley positiva establecida por convenio. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*: “Una ley es una orden de aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, dada a aquéllos que son sus súbditos, declarando pública y claramente lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer”²⁶. De esta definición se concluye que la ley es tal sólo por la autoridad de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo constitutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del mandatario. En la versión latina del *Leviathan* aparece la famosa expresión hobbesiana *auctoritas non veritas facit legem*²⁷, lo que explica que la legalidad, para Hobbes, no se funda en la rectitud y la justicia de quien detente el poder, sino en la fuerza y el poderío que demuestra el erigido en autoridad. De este modo la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capacidad de asegurar su cumplimiento. Si bien Hobbes distingue entre el contenido racional de la orden y su fuerza coercitiva, pretende lograr su unificación, afirmando la identificación de la ley natural con la ley civil positiva una vez establecida la sociedad. Así lo expresa en el *Leviathan*: “La ley natural y la ley civil se contienen una a la otra y son de la misma extensión. Pues las leyes naturales, que consisten en la igualdad, justicia, gratitud, y las otras virtudes morales dependientes de éstas, en la simple condición natural [...] no son

de los motivos de mayor polémica entre sus intérpretes. La discusión se centra en dos aspectos: 1) ¿es posible considerar estos preceptos como verdaderas leyes, cuyas prescripciones vinculen a los hombres mediante una obligación en sentido estricto? 2) la obligatoriedad de estas leyes ¿procede de ellas mismas, de su racionalidad, o por considerarlas mandamientos divinos? Las posturas se sitúan, con graduaciones, entre dos extremos. Van desde la afirmación del carácter moral de las leyes naturales en virtud de su origen divino (por ejemplo: Taylor, Warrender, Hood, Pocock) hasta el rechazo de toda obligación moral frente a dichas leyes y su origen divino (confróntese: Watkins, Polin, Bobbio); pasando por una postura intermedia que acepta las leyes naturales como leyes morales, pero niega que para esto sea necesario considerarlas como leyes divinas (véase: McNeilly, Strauss).

²⁵ Cfr. M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, FCE, México, 1988, p. 99.

²⁶ Th. Hobbes, *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, en *The English Works*, VI, p. 26.

²⁷ Th. Hobbes, *Leviathan*, en *Opera Philosophica Latina*, III, p. 202.

propiamente leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Cuando una sociedad está ya establecida, entonces se convierten actualmente en leyes, y no antes; siendo entonces órdenes de la sociedad y, por tanto, también leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas”. “La ley natural, por tanto, es una parte de la ley civil en todas las sociedades del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza”. “La ley civil y la natural no son clases diferentes sino diversas partes de la ley”²⁸.

Si bien Bertman interpreta estos textos como que la ley natural se expresa a través de la ley civil, siendo la apelación a la racionalidad de la ley natural equivalente a la justificación de la propiedad de obedecer la ley civil²⁹, corresponde más bien concluir la sumisión de la ley natural a la ley civil, siendo ésta la que constituye la medida de todas las acciones, la que determina si algo es justo o injusto, virtuoso o vicioso, tal como se deduce del siguiente texto de *Elements of Law*: “En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombres y apelativos de las cosas, y de estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiera una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo [...]. Pues en estas cosas los juicios privados pueden diferir y producir controversias. Esta medida común, algunos dicen es la recta razón, con lo que yo estaría de acuerdo, si pudiera tal cosa encontrarse o conocerse *in rerum natura*. Pero generalmente aquellos que invocan la recta razón para decidir alguna controversia, se refieren a su propia razón. Pues esto es cierto, así viendo que la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplirla, y ese hombre u hombres es aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, como ya ha sido probado, y, consecuentemente, las leyes civiles son para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son rectas o erradas, provechosas o no, virtuosas o viciosas”³⁰.

En esta larga pero indispensable cita debemos reparar en el concepto hobbesiano de razón recta, que hasta el momento no habíamos analizado, y es

²⁸ Th. Hobbes, *Leviathan*, en *The English Works*, III, pp. 253-254. Cfr. *De Cive*, en *The English Works*, II, p. 186. Es conveniente señalar que mientras en el *De Cive* la distinción entre leyes naturales y leyes civiles es marcada, posteriormente en el *Leviathan* Hobbes atenúa tal distinción, tratando inclusive de mostrar la inclusión de unas en otras, como se manifiesta en los textos citados.

²⁹ M. Bertman, “Hobbes’ homo lupus covenanted”, *International Studies in Philosophy*, 1977 (9).

³⁰ Th. Hobbes, *The Elements of Law*, F. Tönnies (ed.), Barnes & Noble, New York, ²1969, part II, c. 10, 8, pp. 188-189.

de fundamental importancia para la ética y la teoría política de Hobbes. Si bien el modo de tratarlo en las diversas obras varía mucho, consideraremos, por una cuestión de espacio, la noción tal cual aparece en su obra cumbre, el *Leviathan*. En el capítulo V afirma: “Pero esa razón no es siempre una razón recta, así como la aritmética es un arte infalible, pues la razón de ningún hombre como tampoco la razón de un número de hombres constituye la certeza [...]. Así pues, cuando hay una controversia, las partes deben, por un acuerdo entre ellas, establecer como razón recta, la razón de un árbitro o juez cuya sentencia ambas partes respetarán, o su controversia terminará yéndose a las manos o irresuelta por falta de una razón recta natural”³¹.

Indudablemente, el giro semántico que Hobbes ha dado a la noción de naturaleza, le impide entender la naturaleza humana como fundamento de la regla próxima de los actos humanos, es decir de la *recta ratio*. Niega que ésta exista *in rerum natura* y esto lo lleva a considerar toda razón natural como una razón privada, en tanto opuesta a una razón pública. Aquí se manifiesta su insuperable individualismo, que no admite la posibilidad de que la razón natural de un hombre, o de un conjunto de hombres, sea elevada a regla o medida pública. Desde luego, esto también está estrechamente vinculado a su relativismo axiológico, que tampoco reconoce la existencia objetiva de un valor o bien *in rerum natura*. Por este motivo –y como consecuencia de su concepción moderna de naturaleza, causa de ese relativismo e individualismo–, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, es decir, una razón práctica artificial que tendría como función realizar un arbitraje entre las partes. Por cierto, esa razón artificial pertenece a ese gran artificio que es el *Leviathan*, representado por el soberano, y esa única posible razón universalmente válida se manifiesta en la ley en sentido estricto, es decir, la ley civil. De este modo la ley civil, además de ser medida de todas las acciones del hombre, se convierte en fundamento de la bondad, de la justicia y de la rectitud, ya que antes de existir la ley civil nada es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, ni recto ni vicioso. Fuera de ella no puede darse, propiamente hablando, la moralidad. Hobbes lo afirma explícitamente en el *De Homine*: “Por consiguiente se entiende que aquellos que consideran a los hombres por sí mismos y como si ellos existieran fuera de la sociedad civil, no pueden tener moral, porque adolecen de cierta norma o pauta respecto de la cual la virtud y el vicio pueden ser juzgados y definidos. Por tanto, una norma común para la virtud y el vicio no aparece excepto dentro de la vida civil”³².

Es muy acertada la expresión de Monserrat Herrero cuando afirma: “El *civil state* es causa de la *morality* en el planteamiento de Hobbes. Consiguiente-

³¹ Th. Hobbes, *Leviathan*, V, en *The English Works*, III, pp. 30-31.

³² Th. Hobbes, *De Homine*, XIII, en *Opera Philosophica Latina*, II, pp. 116-117.

mente, las reglas de la moralidad vienen determinadas por la ley positiva. Justicia y legalidad son una y la misma cosa y ambas nacen de la fuerza creadora del soberano. Ambas son un constructo artificial y no algo que tenga que ver con la naturaleza de las cosas”³³.

Podríamos concluir este apartado dedicado a la doctrina hobbesiana con la aguda afirmación de Leo Strauss: “lo que hizo Hobbes fue mantener la idea de ley natural, pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre”³⁴. Con el advenimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, las causas finales fueron simplemente eliminadas del orden natural. Y, una vez que éstas fueron removidas, desaparecieron con ellas todas las obligaciones y deberes naturales dejando el paso al prescriptivismo ético y al positivismo jurídico³⁵.

2. Naturaleza, ley y razón a la luz del teleologismo tomasiano

Una vez expuesta la cosmovisión protomoderna de Thomas Hobbes, nos abocaremos a la cosmovisión escolástica tomasiana. La primera cuestión que abordaremos es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Tomás de Aquino sigue en este tema, directamente, la exposición de Aristóteles en *Physica*, II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: “la naturaleza no es otra cosa que el principio de movimiento y reposo en aquél en el que está primeramente y *per se* y no por accidente”³⁶. En la *Summa Theologiae* nos habla de diversas acepciones del término: “la naturaleza se dice de muchas maneras. A veces se dice del principio intrínseco en los entes móviles y tal naturaleza es o bien la materia o bien la forma material, como consta en la *Física*, II. De otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia o también a cualquier ente. Y según esto, se dice que es

³³ M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012, pp. 166-167.

³⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 180.

³⁵ Cfr. M. M. Goldsmith, “Hobbes on Law”, en T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 274-304: “Hobbes is not only a command theorist, but also a legal positivist. Legal positivism denies that general principles of justice, morality or rationality are criteria of the validity of law. Crudely, it denies that laws need be just, right, moral, or good in order to be laws. Instead, law is distinguished by a procedural (or, in Ronald Dworkin’s term, a pedigree) test: viz., it has been perceptibly signified as the legislator’s command”.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect. 1; cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 192 b 20. Todas las traducciones del latín en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

natural a una cosa lo que le conviene según su sustancia. Y esto es lo que por sí es inherente a la cosa”³⁷.

En el *Contra Gentes* es aún más explícito: “El nombre de naturaleza primeramente se impuso para significar la misma generación de los que nacen. Y de ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego para significar el principio de movimiento intrínseco en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, luego se llama naturaleza la forma o materia de la cosa natural que tiene en sí el principio de movimiento. Y porque la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural se extendió el nombre de naturaleza para significar la esencia de cualquier cosa que existe en la naturaleza, para así llamar naturaleza de una cosa a la esencia que significa la definición”³⁸.

Ahora bien, que esta naturaleza se ordena a un fin lo afirma el Aquinate tanto en el orden físico como en el antropológico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes: “la naturaleza opera por algo”; “la naturaleza actúa por el fin”; “todo lo que es hecho por la naturaleza es hecho por algo”; “la naturaleza no es otra cosa que la razón de algún arte, a saber divino, inserto en las cosas, por lo cual la cosa se mueve hacia un fin determinado”³⁹. En la *Summa* y en el *Contra Gentes* sostiene que todo agente obra por un fin, y al decir “todo agente” incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional. Partiendo de la expresión aristotélica: “no sólo el intelecto, sino también la naturaleza actúa por un fin”⁴⁰, en la *Summa* afirma que “el agente no se mueve sino por la intención del fin. Si pues el agente no estuviese determinado a algún efecto no haría más esto que aquello”⁴¹. Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro igualmente posible demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad⁴². Con respecto a esta determinación el Aquinate distingue una doble ordenación posible: “Esta determinación, así como en la naturaleza racional se hace por el apetito racional al que se llama voluntad; así en los otros entes se hace por inclinación natural a la que se llama apetito natural”, y concluye el *corpus* en los siguientes términos: “Es propio de la naturaleza racional tender al fin como moviéndose o dirigiéndose al fin por sí misma; en cambio la naturaleza

³⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, c.

³⁸ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c. 35.

³⁹ Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect. 11, 12, 13, 14.

⁴⁰ Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 196 b 21.

⁴¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2, c.

⁴² Cfr. O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, ⁴1980, p. 28.

irracional o tiende al fin aprehendido o conocido como actuada o dirigida por otro tal como los animales brutos, o al fin no conocido tal como aquellos que carecen de todo conocimiento”⁴³.

En el *Contra Gentes* esta doble ordenación al fin la explica indicando que todo agente obra o por naturaleza o por el intelecto. En ese contexto “naturaleza” abarcaría todas las formas posibles de la naturaleza irracional e “intelecto” se identificaría con la naturaleza racional. Pero en ambos casos “tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte y a propósito, obra por un fin”⁴⁴. Podemos concluir que naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía, pues él es quien determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir: su naturaleza. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

Las nociones de naturaleza y fin requieren todavía algunas precisiones. En el *Contra Gentes* Tomás sostiene que la naturaleza se identifica con la forma: “La naturaleza es por lo que una cosa se dice cosa natural. Se dice cosa natural en cuanto que tiene forma. La forma de la cosa natural es su naturaleza”⁴⁵. En cuanto al fin hay que distinguir en él dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del sujeto. De ahí la identidad del término griego *télos* (fin) y *téleion* (lo perfecto). Ese sentido perfectivo es el que está presente en el Aquinate al afirmar que el fin de todas las cosas es el bien. Así lo expresa en el *Contra Gentes*: “Aquello a lo que tiende alguna cosa cuando está fuera de ella, y en lo que descansa cuando lo posee es su fin. Cada cosa, si carece de la propia perfección, se mueve o tiende hacia ella en cuanto le es posible. Si la alcanza reposa en ella. El fin, pues, de cada cosa es su propia perfección. La perfección de cada ente es su propio bien. Por tanto, todo ente se ordena al bien como a su propio fin”⁴⁶.

La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ente se inclina. Con gran claridad se expresa Derisi sobre este tema: “De la forma como acto procede toda la actividad del ser; de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquello por lo que el ser se mueve esencialmente hacia su

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2, c.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 2.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c. 35.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 16.

último fin. De aquí que el último fin de un ser está expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutivo de una sustancia, sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual⁴⁷.

Corresponde ahora confrontar con la noción hobbesiana de naturaleza humana, ya expuesta, la consideración del tema desarrollado por el Aquinate. Frente a una naturaleza entendida como una simple suma de facultades y poderes donde la razón sólo figura para que la descripción sea completa, no habiendo más que una diferencia de grados entre animal y hombre, encontramos en el Doctor Angélico la insistencia en el discernimiento de las operaciones propias del hombre. Así, en la *Summa* afirma: “La naturaleza de cada cosa se manifiesta a partir de sus operaciones. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre es el entender, pues por esto trasciende a todos los animales”. “Es necesario pues que el hombre obtenga su especie según aquello que es principio de esta operación”. “Hay que considerar pues que el principio intelectual es la forma propia del hombre⁴⁸”.

Observamos que mientras la mentalidad moderna hobbesiana rechaza la noción de forma –y debido a ello no encuentra diferencia esencial entre los movimientos realizados por el hombre y los realizados por otros cuerpos naturales–, la tradición escolástica hace hincapié en la forma identificada con el principio de la operación propia del hombre, para así distinguirlo de los demás entes. Y aún más precisa es la distinción que realiza el Aquinate, cuando, entre las mismas acciones que el hombre ejecuta, distingue entre las que son propiamente humanas de las que son simplemente del hombre: “sólo se dicen propiamente humanas aquellas [acciones] que son propias del hombre en cuanto es hombre. El hombre difiere de las otras criaturas irracionales en esto, que es dueño de sus actos. El hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad. [...] Por tanto, se dicen acciones propiamente humanas aquellas que proceden de la voluntad deliberada. Si otras acciones proceden del hombre pueden llamarse acciones del hombre, pero no propiamente humanas, pues no son del hombre en cuanto es hombre⁴⁹”.

El hombre es por definición un ser racional y la razón lo constituye en su ser y en su obrar. Los actos humanos se definen y configuran por orden al fin, en función del cual se pone siempre en movimiento la actividad del hombre. El fin es así, como ya se ha probado, el principio y la razón de ser del acto humano,

⁴⁷ O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, pp. 35-36.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, c.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, c.

pero ese orden al fin es algo propio de la razón, pues es ella la que propone y presenta el fin a la voluntad.

Ahora bien, si la razón es necesariamente el primer principio de los actos humanos en cuanto tales, ha de ser también su regla y su medida, y la ley será la razón que mide y regula. Corresponde ahora una breve consideración del tema de la ley en el pensamiento del Aquinate, en orden a mostrar cómo Hobbes, si bien en apariencia ha usado una terminología escolástica, en su interpretación se ha desviado de la orientación filosófica, ética y jurídica de Tomás de Aquino.

En la *Summa Theologiae* se lee: “la ley es cierta regla y medida de los actos [...]. La regla y medida de los actos humanos es la razón que es primer principio de los actos humanos [...]. Pero en todo género aquello que es principio es medida y regla de ese género [...]. De donde se sigue que la ley es algo que pertenece a la razón”⁵⁰. Debemos señalar que la razón aquí debe entenderse como razón práctica, pues es ella la que versa acerca de lo operable. En palabras de Tomás: “la ley es cierto dictamen de la razón práctica”⁵¹. Ya en esta primera aproximación general al tema de la ley podemos observar la diferencia con la noción hobbesiana de ley fundada en la autoridad y el poder, y no en la racionalidad. Avanzando con el examen que realiza Santo Tomás, debemos continuar con el siguiente orden argumental: el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica es el fin último, y el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza. Si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire al orden que conduce a la felicidad común⁵². Tomás es terminante: “La ley propiamente se ordena primero y principalmente al bien común”⁵³. Con estos elementos podemos entender la definición clásica a la que arriba el Aquinate finalizando la cuestión 90: “La ley no es sino cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad”⁵⁴.

Nuevamente, en la comparación choca el criterio absolutamente individualista de Hobbes con el de una comunidad perfecta en la que el hombre individual desarrolla su natural sociabilidad y politicidad. Mientras que para el filósofo de Malmesbury el único fin de la ley es la propia conservación, para el Aquinate el fin de la ley es el bien común.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, c.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 3, c; cfr. I-II, q. 90, a. 1, ad2.

⁵² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, c.

⁵³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 3, c.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, c.

Pasando ahora de la noción general de ley a la de ley natural, también debemos señalar importantes aspectos de la doctrina tomista con los que entra en colisión el pensamiento hobbesiano. Mientras que para éste la ley natural no es propiamente ley sino precepto condicional, cualidad dispositiva del hombre, para Tomás de Aquino, tal como toda ley, la ley natural es un *opus rationis*, algo producido por la razón práctica no como actos, sino como proposiciones que son primariamente los juicios o principios primeros que dirigen la operación humana, que son evidentes por sí mismos. Son conocidos por todos naturalmente, por el uso de razón, y no son meros enunciados sino juicios imperativos. Estos principios expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está ordenada o inclinada naturalmente. Leemos en la *Summa Theologiae*: “Todas las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza humana [...] en cuanto reguladas por la razón pertenecen a la ley natural”⁵⁵. Este tema de las inclinaciones nos lleva, indefectiblemente, a la relación que el Aquinate establece entre la ley natural y la ley eterna al definir la primera: “La ley natural no es ninguna otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”⁵⁶. Esta definición se explica a partir de la siguiente argumentación: todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, pues por la impresión de la misma tienden y se inclinan a sus propios actos y fines. La Razón Eterna es la que inclina a todas las criaturas al fin y a la acción debida. Pero el hombre como criatura racional participa de un modo especial, es decir, participa intelectual y racionalmente de la ley eterna, y, precisamente por eso, su participación puede llamarse con propiedad “ley” natural, pues la ley, como ya se ha dicho, es *opus rationis* o *aliquid rationis*. Por eso, inclusive la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna es una participación *suo modo* y sólo puede denominarse ley por cierta semejanza, es decir impropriamente. Vale en este punto traer a colación lo que afirma Soaje Ramos en su tesis sobre la noción de ley en Suárez: “Las inclinaciones naturales sólo cuando son asumidas y formuladas racionalmente por la *sindéresis* revisten la razón de regla y de ley natural”⁵⁷. Con esto queda demostrado que para el Aquinate la ley natural, a diferencia de Hobbes, es “propiamente” ley.

Pero quedan aún dos aspectos que no podemos soslayar: la noción de *recta ratio*, y la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto. Con referencia a la *recta ratio* recordemos que en Hobbes hay una posición ambigua, pues así como en el *De Cive* la acepta –aunque la malentienda como instrumento de cálculo al servicio de las pasiones–, en *Elements of Law* directamente niega su

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, ad2.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.

⁵⁷ Cfr. G. Soaje Ramos, *Sobre algunos aspectos fundamentales de la noción de ley en Francisco Suárez*, Tesis doctoral, UNC, Córdoba, 1951, p. 218.

existencia, debiendo apelar al poder del soberano para proporcionar una regla de los actos humanos. La coherencia del sistema tomista, en cambio, presenta como regla de los actos humanos la razón, pero como reconoce que puede haber una razón recta y una errónea, el Aquinate insiste en afirmar que no es una razón cualquiera, sino la razón recta la que regula nuestros actos⁵⁸. De ahí –sostiene Donadío– que se le exige a la razón un ejercicio de precisión dentro de lo imponderable de una infinidad de casos y circunstancias de la libertad. Esto, continúa Donadío, requiere la formación de una “razón recta”, que es una razón prudente, norma próxima de la moralidad, en cuanto asegura la ordenada rectitud del juicio de imperio. La clave interpretativa del dinamismo humano (para la filosofía tomasiana) es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos⁵⁹.

De modo similar al usado en el *Comentario a las Sentencias*, Tomás afirma en el *Comentario a la Ética*: “Porque acontece que la razón puede ser recta y errónea [...] es necesario que las potencias actúen según la razón recta”⁶⁰. Además, en la *recta ratio*, como regla próxima de los actos humanos, se vierte todo el contenido de la naturaleza por intermedio de la razón natural o razón perfeccionada por la sindéresis. Pues la naturaleza humana es considerada como fundamento de esa regla próxima, ya que la regla de la razón humana se toma de las cosas creadas que el hombre conoce naturalmente, entre las que, precisamente, se incluye la naturaleza humana. Esto nos conduce al otro aspecto señalado, la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto.

Hemos visto en el primer apartado que, precisamente porque para Hobbes no existe un orden natural, lo bueno, lo justo y lo recto no encuentran su fundamento en la naturaleza de las cosas, debiendo apelar a las leyes civiles emanadas del poder soberano. Por el contrario, el Aquinate, aceptando la existencia de un orden natural, rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto sólo lo establece la ley. Lo que está en la base de este rechazo es correctamente visto por Donadío cuando se refiere a la convicción tomasiana de que el ser no es ontológicamente neutro, sino que el deber ser se sustenta en el ser, como la “debida” relación entre el ser dado y el ser perfecto, expresada en la tendencia natural hacia su plenitud existencial⁶¹. Santo Tomás se refiere también a lo que

⁵⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, ad3. Cfr. L. Lehu, *La Raison, Règle de la Moralité d'après Saint Thomas*, Ed. Gabalda, Paris, 1930.

⁵⁹ Cfr. M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, *La función de la razón en la Ética y en la vida moral*, Discurso de incorporación a la Academia del Plata como Miembro de Número el 28 de junio de 2007, p. 26.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *In Ethicam*, II, lect. 7.

⁶¹ Cfr. M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, “Naturaleza e historia en la determinación de la moralidad social”, en *The truth about God, and its relevance for a good life in society*, The Pro-

es primariamente justo [*primum iustum*], a saber, lo que es conocido de un modo natural y no puede ser ignorado porque ha sido impreso en nuestro intelecto por naturaleza⁶². Como explica Leo Elders, “lo justo por naturaleza consiste en los fines a los que nuestra naturaleza nos mueve. Efectivamente, hay en el hombre inclinaciones naturales a los fines que le son connaturales”⁶³.

En el *Contra Gentes* Tomás de Aquino afirma que se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que, naturalmente, no convienen. A una cosa le conviene naturalmente todo lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Hay, por consiguiente, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no sólo por ser ordenadas por la ley. De este modo Tomás concluye: “lo bueno y lo malo en los actos humanos no sólo lo son de acuerdo al precepto de la ley, sino según el orden natural”⁶⁴.

3. Conclusiones

Llegamos, pues, al momento de las evaluaciones. Pero antes de contestar a la pregunta incluida en el título de este trabajo, desearía todavía comparar el sentido que la ética adquiere, a la luz de las nociones analizadas en el primer y en el segundo apartado, tanto en el sistema hobbesiano como en el tomasiano. Hemos apreciado, apoyándonos en los textos, el carácter de ordenamiento artificial que el sistema del filósofo inglés imprime a la moral. En tanto ciencias, la ética y la política se convierten en ciencias demostrables *a priori* en cuanto que los principios que son para Hobbes causas de la justicia –esto es las leyes y los convenios, por los que se discierne lo justo de lo injusto– son establecidos por el hombre mismo. Leemos sus propias afirmaciones en el *De Homine*: “Finalmente, la política y la ética (esto es las ciencias de lo justo e injusto), la igualdad y la desigualdad, pueden ser demostradas *a priori*, porque nosotros mismos hacemos los principios, esto es, las causas de la justicia (es decir, la ley y los pactos), de donde es sabido qué es la justicia e igualdad, y sus opuestos la injusticia y desigualdad. Pues antes de que los pactos y leyes fueran redactados ni la

ceedings of the XI Plenary Session, The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas, Vatican City, 2012, p. 135.

⁶² Tomás de Aquino, *In Ethicam*, V, lect. 15.

⁶³ Cfr. L. Elders, *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*, Ed. Del Verbo Encarnado, San Rafael, 2009, p. 283.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 129.

justicia ni la injusticia, ni el bien público ni el mal público eran naturales entre los hombres más que lo que lo eran entre las bestias”⁶⁵.

Por contraposición, el sistema tomasiano nos presenta un saber que se ocupa de las “costumbres” humanas en su dimensión individual o social, o del *ethos* en el sentido moral del término: como carácter o modo de ser de una persona o de una comunidad. Del *Comentario a la Ética* del Aquinate podemos concluir que la filosofía moral, por su objeto propio material y formal, parte de la experiencia; y el orden que establece así como los principios que estudia tienen su fundamento en la naturaleza misma, entendida como orden natural dado⁶⁶. Santo Tomás, comentando la *Ethica Nicomachea*, señala que los primeros principios del intelecto práctico se forman a partir de las inclinaciones fundamentales de nuestra naturaleza, por ejemplo, los principios de que hay que “cuidarse a sí mismo y mantenerse con vida”, “asociarse con otros”, “adquirir conocimientos”, “respetar a los padres”, “cuidar a los hijos”, “venerar el principio que está en el origen y en la organización del mundo”. Como bien resume Leo Elders, los objetivos expresados por esos primeros principios son los fines naturales del hombre⁶⁷.

A modo de conclusión, me permito señalar que una naturaleza ateleológica concebida sólo puede originar una concepción mecanicista del mundo y de la vida, donde la ética representa un ordenamiento exterior de las relaciones interpersonales que solamente asegura el interés individual. Sólo la noción de una naturaleza ordenada a un fin perfectivo puede ser fundamento de una concepción arquitectónica del mundo y de una vida virtuosa.

Por último nos queda contestar a la pregunta acerca de la continuidad o ruptura de la filosofía hobbesiana con el pensamiento escolástico tomasiano. La continuidad está dada en el uso de una terminología escolástica, ya que en la temprana modernidad aun no existía un vocabulario filosófico propio. También una relativa continuidad se evidencia en algún tema puntual, como en su doctrina de las pasiones –tal como aparece en el *De Homine* y en el *Leviathan*–, indudablemente influida por la *Rethorica* de Aristóteles. Pero también debe reconocerse que Hobbes presenta una doctrina que esencialmente significa ruptura con la tradición. Es cierto también que la ruptura hobbesiana, en particular con relación al derecho natural medieval, tiene algunos antecedentes relevantes

⁶⁵ Th. Hobbes, *De Homine*, X, en *Opera Philosophica Latina*, II, p. 94.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect. 1, n° 3: “Sicut autem subjectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem”.

⁶⁷ L. Elders, *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*, p. 284. Cfr. L. Elders, “St. Thomas Aquinas’ Commentary on the Nicomachean Ethics”, en L. Elders / K. Hedwich (eds.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, pp. 9-49.

como lo son el pensamiento de Ockham y el de Escoto, pero el análisis de los mismos sería tema de otra investigación⁶⁸.

En síntesis, Thomas Hobbes –peyorativamente crítico, como sus textos lo demuestran, llamando “vana filosofía” tanto a la escolástica como al aristotelismo– se vale de la terminología clásica pero desde una mentalidad moderna, vaciando parcial o totalmente de sentido originario los instrumentos terminológicos y conceptuales de la tradición y elaborando una teoría radicalmente opuesta a ella. Mi hipótesis, por tanto, consiste en sostener que Hobbes concreta la ruptura con la filosofía clásica y escolástica operando un verdadero giro semántico. El “giro hobbesiano” tiene, en la historia de la filosofía, el mismo impacto que el “giro copernicano” en ciencia. Tanto en filosofía como en ciencia ya no hay “marcha atrás”, nunca volverán a ser lo que fueron para la antigüedad clásica y el medioevo

Dra. María L. Lukac de Stier

CONICET

Universidad Católica Argentina

mstier@fibertel.com.ar / majalukac@uca.edu.ar

⁶⁸ Cfr. M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, PUF, Paris, 1990; M. Herrero, *Ficciones políticas*, pp. 167-175.