

LA LEY NATURAL EN LA TEORÍA CONTRACTUAL HOBBSIANA

Laura Quintana*

Uno de los puntos del pensamiento de Hobbes que ha sido fuente de mayor discusión ha sido su posición frente a la justicia. Concretamente, si el autor es exponente de una concepción completamente positivista, consistente en la consideración de la ley como “orden de aquel que tiene el poder legítimo de mandar, como único y no superable criterio de lo justo y de lo injusto” (Bobbio, *Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes*, p.103), es decir de una concepción que implica un convencionalismo y un formalismo extremo; si debe ser inscrito dentro de la tradición iusnaturalista, de acuerdo con la cual existe una legalidad superior, las leyes naturales, a la que deberían adaptarse las leyes positivas para ser consideradas como justas; o si su pensamiento sobre la justicia constituye una mezcla de ambas posiciones. En este ensayo no se pretende zanjar esta discusión sino participar indirectamente de ella, intentando esbozar algunos de los rasgos más notables y algunas de las dificultades en la concepción hobbesiana de ley natural. Con este objeto por delante, en primer lugar, se interpretará la definición de ley natural siguiendo algunos de los usos del concepto de “recta razón”, implicado en la misma. En segundo lugar, se analizará la aplicación y el carácter obligatorio de la ley natural en el estado de naturaleza. Por último, se examinará la relación entre las nociones de “ley natural” y “ley civil”, según se plantean desde esta teoría. Así, por esta vía, tal vez puedan sugerirse algunas dificultades en torno a la teoría contractual hobbesiana y a su concepción del Estado.

* Universidad Nacional de Colombia

1. LA “LEY NATURAL” A PARTIR DEL CONCEPTO DE “RECTA RAZÓN”

En el *De Cive* la ley natural es definida como “un dictamen de la recta razón” (IV, p. 43), es decir, según se señala en el *Leviatán*¹, como “una conclusión o teorema” acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación (cf., XV, p. 133). Para analizar esta definición se darán algunas puntadas acerca de la noción de recta razón.

La noción de “recta razón” adquiere un primer sentido al ser tratada en relación con la noción de “derecho natural”. La idea que Hobbes expone al introducir este concepto es que está permitido por la recta razón buscar la satisfacción de toda necesidad natural: ya que para el hombre huir de lo que resulta nocivo para él, así como buscar lo beneficioso es una necesidad natural, no menos que aquella que “lleva a la piedra hacia abajo”, entonces, “nada tiene de absurdo ni de reprehensible ni de contrario a la recta razón, el que alguien dedique todo su esfuerzo a defender su propio cuerpo y sus miembros de la muerte y del dolor, y a conservarlo. Y lo que no va contra la recta razón, todos dicen que está hecho justamente y con derecho” (DC, I, p. 18). De acuerdo con esto, la recta razón sería la capacidad humana que reconoce aquellas necesidades naturales que se manifiestan como deseos, pasiones, apetitos y aversiones, es decir, una capacidad natural que, en principio, nace con todo ser humano y se desarrolla aún en una condición de máximo aislamiento. Sin embargo, este primer sentido debe ser precisado al considerar la definición de “ley natural” señalada al comienzo, con lo cual, a la vez, se podrán dar algunos pasos en el análisis de este concepto.

De acuerdo con dicha definición, la recta razón no reconoce solamente necesidades que, por ende, el hombre tiene derecho a satisfacer, sino que dicta cierto tipo de comportamientos que se deben cumplir para asegurar tales necesidades². Y los dicta en forma de

1 En adelante *De Cive* se cita como DC y *Leviatán* como L.

2 Hasta qué punto esos dictámenes resultan obligatorios, primero en el Estado de naturaleza y luego en la sociedad civil, es algo que, en parte, será discutido más adelante.

teoremas, es decir, de acuerdo con el *Leviatán*, en forma de reglas generales establecidas al reducir, mediante palabras, las consecuencias obtenidas desde la consideración de un determinado objeto (L, V, p. 45). En ese sentido, la razón sería una operación de cálculo, consistente en “un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos” (L, V, p. 43). Parecería, entonces, que la capacidad que establece las leyes naturales presupone la existencia de “nombres convenidos”, es decir, de un lenguaje establecido, y esto, a su vez, cierto tipo de convivencia entre los hombres. Algo similar puede sugerirse cuando se insiste en que la razón es una facultad que debe desarrollarse “mediante el estudio y el trabajo” (L, III, p. 32) a partir del “correcto uso del lenguaje” (L, VIII, p. 67). En efecto, de acuerdo con lo anterior, las leyes naturales no estarían grabadas naturalmente en el corazón del hombre, sino que su obtención supondría el cálculo de la razón, y esto una determinada práctica social.

Pero, desde la posición de Hobbes, es claro que la vida en sociedad no se da tampoco naturalmente: “las sociedades (*Societas*) no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguirlas son necesarios la lealtad y los pactos”. De lo cual, según señala, se seguiría que “el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación”, pues “aunque hubiera nacido con tal condición que desease la sociedad, no se sigue de ahí que habría nacido apto para formar parte de ella.” (DC, I, p. 15). Al contrario, el cuadro de la naturaleza humana que la teoría hobbesiana propone, insiste en la natural asociabilidad del hombre, cuando establece como rasgos que serían expresión de esto, la tendencia a defender sus propios intereses, la diversidad de pasiones que lo distancian de los otros, así como un deseo inapagable de poder que se relaciona con una tendencia a la rivalidad y a la competencia. A pesar de eso, dos pasiones lo inclinarían a vivir socialmente: el miedo a la muerte y el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente. Esto es, la preocupación por la conservación, precisamente, el objeto a partir del cual, la razón deriva las leyes naturales, aquellas reglas de conducta que, según el autor, posibilitan el acuerdo necesario para establecer una sociedad.

Desde estas consideraciones parecería que la obtención de las leyes naturales presupone cierta convivencia social, y, a la vez, que ellas son las normas que posibilitan el acuerdo que permite dicha convivencia. Sin embargo, ésta es una circularidad sólo aparente que se deriva del silencio o si se quiere, de la falta de precisión de Hobbes en relación con algunos aspectos. Concretamente, desde lo señalado, es claro que el uso de la razón presupone el uso del lenguaje, y que la racionalidad de los hombres es condición necesaria para que estos lleguen a conformar una sociedad, de modo que, el lenguaje resulta ser condición de posibilidad de la sociedad misma, en palabras de Hobbes: “sin el lenguaje no hubiera podido darse entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos” (L, IV, p. 33). Pero, al referirse específicamente al “lenguaje”, en el capítulo del *Leviatán* dedicado a su tratamiento, el autor no precisa en qué medida éste puede darse sin presuponer de antemano cierta práctica social, y qué tipo de sociabilidad posibilitaría la introducción y el funcionamiento del mismo. Esta falta de claridad puede tener que ver con los términos extremos en los que, por momentos, se condensa el contractualismo hobbesiano: de un lado, un estado apolítico que se caracteriza por individuos aislados en mutua competencia, entre los cuales difícilmente puede darse cooperación; de otro, la sociedad civil. Y, sin embargo, entre estos dos polos, es claro, a partir de otros lugares de la argumentación, que Hobbes considera asociaciones familiares y grupos más amplios (cf. L, XVII, p.142-143), que no constituirían aún una sociedad política, pero en las cuales, ciertamente, tienen que darse formas de lenguaje, indispensables para la constitución de la misma.

La aclaración anterior sirve para confirmar que al interpretar las leyes naturales como “reglas de conducta” derivadas por la razón, el estado de naturaleza no puede ser considerado como un campo de batalla de individuos completamente aislados. En esa medida, habría que pensar que aunque en algunos contextos Hobbes se detiene en la interacción entre individuos en un estado apolítico, se trata en todo caso de la interacción de individuos que hacen parte de asocia-

ciones familiares o grupos más amplios, que, en todo caso, no conforman una sociedad política.

Una nota al pie de página del *De Cive* ofrece otros elementos para el análisis del concepto de “recta razón”. En efecto, señala Hobbes:

Entiendo por recta razón en el estado natural de los hombres, no una facultad infalible, como hacen muchos, sino el acto de razonar (*ratiocinandi actum*), esto es, el raciocinio propio de cada uno y verdadero en lo que se refiere a las propias acciones, que pueden redundar en beneficio o en daño de los demás hombres. Digo propio porque aunque en la sociedad civil, la razón de la misma sociedad, esto es, la ley civil, haya de ser tenida como justa por todos y cada uno de los ciudadanos, sin embargo, fuera de esa sociedad, donde nadie puede discernir la recta de la falsa razón a no ser comparándola con la suya, se ha de juzgar la propia razón como medida de la ajena, no sólo respecto a las propias acciones que se realizan por cuenta y riesgo, sino también en las que se realizan por cuenta de los demás. Digo verdadero, esto es, que se deduce de principios verdaderos y rectamente contruidos (II, p. 23).

Aquí claramente se establece una distinción entre el sentido que la recta razón tendría en estado de naturaleza y el que adquiere en la sociedad civil³. Según se señala, en esta última la recta razón es una misma para todos, es decir, constituye el único parámetro de juicio, y se encuentra expresada en la ley civil que rige en dicha sociedad. En estado de naturaleza, en cambio, el juicio de cada cual es el criterio para establecer cuáles acciones resultan beneficiosas y cuales nocivas para el individuo, así como el criterio del que cada

3 Así también se señala en el *Leviatán*: “Que cada individuo particular es juez de las buenas y de las malas acciones. Esto es verdad en la condición de mera naturaleza donde no hay leyes civiles, y también bajo un gobierno civil, en aquellos casos que no han sido previstos por la ley. Con estas dos excepciones, es evidente que, en toda otra circunstancia, es la ley civil la que establece la norma de lo que es una acción buena y una acción mala.(...) Por fuera del estado un hombre no tiene más norma por la que guiarse que la que le proporciona su propia razón. Pero, cuando vive dentro de un estado la ley es la conciencia pública por la que se ha propuesto guiarse” (cf., *L*, XXIX, pp. 258-259)

cual dispone para juzgar las acciones de los otros. Ahora bien, también se señala que este raciocinio es “recto” en la medida que resulte verdadero, es decir, según se explica, en la medida en que parta de principios verdaderos para derivar los cursos de acción o los comportamientos a seguir, y la derivación proceda en consonancia con tales principios. Pero, estos principios verdaderos no son otros que las leyes naturales. Así que, en estado de naturaleza cada individuo es el juez que determina cuáles son las acciones a seguir que conducen a su propia conservación. Pero, su raciocinio es recto, únicamente, en la medida que las conclusiones que deriva se ajusten a esas reglas generales que su propia razón debería descubrir atendiendo al fin de la preservación propia. La idea es que siendo éste el fin supremo de todos los hombres aquellas reglas generales que garantizan la consecución del mismo tendrían que ser descubiertas por la racionalidad de todos y, en esa medida, tendrían que ser de conocimiento universal, pero además, “inmutables y eternas” pues, según considera Hobbes, “la razón es siempre la misma y no cambia su fin que es la paz y la defensa” (*DC*, III, p. 41)⁴.

Este último señalamiento permite introducir otro rasgo de la definición hobbesiana de “ley natural”, a saber, que ésta coincide con lo que el autor denomina “ley moral”, es decir, normas de carácter universal que definen aquello que ha de considerarse “bueno” y “malo”, en todos los lugares, tiempos y circunstancias. Como normas morales, las leyes naturales vendrían a ser consideradas como normas de justicia y, así mismo, como leyes que se identifican con la legislación divina. En efecto, por una parte, señala Hobbes que “el que trata con todo empeño de que todas sus acciones se acomoden a los preceptos naturales, muestra claramente su disposición a cumplir todas, que es a lo que nos obliga la naturaleza racional. Y el que cumple todas sus obligaciones es justo” (*DC*, III, p. 41). Es decir,

4 Habría que precisar, sin embargo, que ese fin más fundamental es la conservación de los individuos, y que es sólo a partir de este objeto que se deriva la primera regla natural que reza que hay que buscar la paz dónde haya esperanza de alcanzarla. Más adelante, se insistirá en este punto.

insiste en la idea de que las leyes naturales, que en principio parecerían meras reglas de prudencia – es decir, reglas cuyo seguimiento aseguraría la preservación del agente y promovería sus intereses– deben ser consideradas, al mismo tiempo, como requerimientos morales que todos los hombres, en tanto racionales, tendrían la obligación de cumplir. Por otra parte, Hobbes intenta identificar tales requerimientos con los preceptos de la moralidad cristiana, según se sigue de las siguientes palabras:

A la *ley natural* y a la *moral* se las suele llamar también *ley divina*. Y con toda justicia, tanto porque *la razón*, que es la misma ley natural (*ratio, quae est ipsa lex naturae*), la ha dado Dios a cada uno de forma inmediata por regla de sus acciones, como porque las normas de vida que de ella se derivan son las mismas que fueron promulgadas por su divina Majestad (DC, IV, p.43).

La pretensión que se expresa en la cita es bastante acorde con la forma de proceder del autor, quien una vez ha avanzado por “especulación y deducción” para desarrollar sus argumentos sobre distintos temas –así con las leyes naturales, los derechos del soberano, los deberes de los súbditos– apela a la autoridad de la Biblia para confirmar sus razonamientos. En el pasaje citado se revelan, sin embargo, algunos elementos notables acerca de los conceptos de “recta razón” y de “ley natural”. En primer lugar, es dicente que se identifique “razón” con “ley natural”, es decir, que la capacidad que dicta el dictamen se identifique con el dictamen mismo. En segundo lugar, que se hable de ambas, identificadas en un sólo elemento, como un don que Dios habría otorgado a cada uno de los hombres de forma inmediata. En ese sentido, de acuerdo con la cita, la razón parecería coincidir más con esa luz natural de la escolástica que con esa capacidad para calcular, propia del hombre, que sólo se adquiere “mediante el método y la instrucción” (cf. L, VIII, p. 67). Aunque, aquí Hobbes parecería caer en una inconsistencia, ésta podría enfrentarse considerando que lo dado por naturaleza es meramente una capacidad que debe desarrollarse socialmente. En tercer lugar, se señala que Dios ha entregado tal don como regla de las acciones,

es decir, como el criterio, la medida, a partir de la cuál, éstos tendrían que derivar las normas de sus acciones, normas que vendrían a coincidir con los preceptos contenidos en la sagrada escritura. Teniendo en cuenta estos elementos podría concluirse que el autor está confirmando que la ley natural fundamental, aquella que reza buscar la paz hasta dónde sea posible, es la razón, esto es, el criterio, la regla de conducta que todos los hombres deberían considerar para derivar los parámetros que deberían regir sus acciones. Pero además, al darle el *status* de “ley divina” a lo que en principio no es más que un teorema de la razón, no puede sino intentar reforzar el carácter obligatorio, es decir, de mandato, de la misma.

2. RECTA RAZÓN Y LEY NATURAL EN EL ESTADO DE NATURALEZA

A pesar de las anteriores consideraciones, y aunque el conocimiento de las leyes naturales dependa de una razón que, en principio, es la misma en todos los hombres, Hobbes considera que “por ese nefasto apetito de las ventajas del momento” éstos no están dispuestos, por sí mismos, esto es, en estado de naturaleza, a cumplirlas, aún conociéndolas. Precisamente, en el caso del estado de naturaleza, donde la razón de cada quién es el criterio, puede ocurrir que ella no actúe rectamente a causa de los apetitos, y más fundamentalmente, a causa de que se deje guiar por los sentidos, los cuales sólo se orientan hacia los bienes presentes. Se trataría, entonces, de un problema de óptica: la razón debería orientarse hacia esos bienes futuros, es decir, hacia las normas de conducta que las leyes naturales prescriben para la consecución de la conservación propia; bienes que todos los hombres, por lo dicho anteriormente, tendrían que apreciar. Pero, al dejarse imponer los bienes presentes, los individuos pierden de vista aquellos futuros, y con esto, sin saberlo, ponen en riesgo su conservación a largo plazo.

La idea que Hobbes sostiene en este punto es que el valor que los hombres conceden a los bienes presentes varía de acuerdo con sus temperamentos, costumbres, opiniones, gustos, aversiones, circuns-

tancias y en un mismo hombre de acuerdo con el momento (cf., DC, III, p. 41) Pero, en la medida en que los hombres difieran acerca del valor de los bienes presentes, a lo que parece que tienden por la diferencia de maneras que los caracteriza naturalmente, señala Hobbes, no pueden surgir sino discordias, luchas y, en últimas, la guerra, lo cual claramente pone en peligro la conservación de cada cual (cf., L, XV, p. 133). Al respecto, en el *Leviatán*, el autor llega a la siguiente conclusión extrema: “mientras lo bueno y lo malo se midan con diversas medidas, según la diversidad de las pasiones en juego, se está en estado de guerra.”

De acuerdo con lo dicho, son las pasiones en juego –la esperanza, el miedo, la avaricia, la ira, la vanagloria y “demás perturbaciones del espíritu”– aquellas que se orientan a la consideración de los bienes presentes, las que imponen distintos criterios, es decir, las que determinan que el juicio de cada cual difiera acerca de cuales son las acciones que se conforman o no a la recta razón. Y en esa medida “las que impiden que se puedan conocer las leyes naturales mientras prevalezcan tales pasiones” (DC, III, p. 40). En últimas, esto querría decir: los hombres por naturaleza están diversamente determinados por sus apetitos y aversiones. Así, lo que a unos agrada, a otros disgusta, y a unos en mayor o menor grado. Y esto, a pesar de que todos aprecian en grado sumo su propia conservación, y tengan la posibilidad de desarrollar esa capacidad natural que les dicta las normas de conducta que son los medios para asegurarla. Estos dos elementos determinan que aunque los hombres estén de acuerdo en que la justicia, la benevolencia, la gratitud, etc., son bienes y los contrarios males, sin embargo, por sí mismos, es decir, por naturaleza, no puedan ponerse de acuerdo acerca del significado de tales preceptos, y por ende, acerca de su interpretación:

Todas las leyes escritas y no escritas necesitan de interpretación. La ley no escrita de naturaleza, aunque resulta fácil de reconocer para quienes, sin parcialidad y apasionamiento, hacen uso de su razón natural y, por tanto, dejan sin excusa a quienes la violan, son sin embargo, muy pocos, o tal vez ninguno, los que en ciertos casos no están cegados por el amor propio o por alguna otra pasión.

tancias y en un mismo hombre de acuerdo con el momento (cf., DC, III, p. 41) Pero, en la medida en que los hombres difieran acerca del valor de los bienes presentes, a lo que parece que tienden por la diferencia de maneras que los caracteriza naturalmente, señala Hobbes, no pueden surgir sino discordias, luchas y, en últimas, la guerra, lo cual claramente pone en peligro la conservación de cada cual (cf., L, XV, p. 133). Al respecto, en el *Leviatán*, el autor llega a la siguiente conclusión extrema: “mientras lo bueno y lo malo se midan con diversas medidas, según la diversidad de las pasiones en juego, se está en estado de guerra.”

De acuerdo con lo dicho, son las pasiones en juego –la esperanza, el miedo, la avaricia, la ira, la vanagloria y “demás perturbaciones del espíritu”– aquellas que se orientan a la consideración de los bienes presentes, las que imponen distintos criterios, es decir, las que determinan que el juicio de cada cual difiera acerca de cuales son las acciones que se conforman o no a la recta razón. Y en esa medida “las que impiden que se puedan conocer las leyes naturales mientras prevalzcan tales pasiones” (DC, III, p. 40). En últimas, esto querría decir: los hombres por naturaleza están diversamente determinados por sus apetitos y aversiones. Así, lo que a unos agrada, a otros disgusta, y a unos en mayor o menor grado. Y esto, a pesar de que todos aprecian en grado sumo su propia conservación, y tengan la posibilidad de desarrollar esa capacidad natural que les dicta las normas de conducta que son los medios para asegurarla. Estos dos elementos determinan que aunque los hombres estén de acuerdo en que la justicia, la benevolencia, la gratitud, etc., son bienes y los contrarios males, sin embargo, por sí mismos, es decir, por naturaleza, no puedan ponerse de acuerdo acerca del significado de tales preceptos, y por ende, acerca de su interpretación:

Todas las leyes escritas y no escritas necesitan de interpretación. La ley no escrita de naturaleza, aunque resulta fácil de reconocer para quienes, sin parcialidad y apasionamiento, hacen uso de su razón natural y, por tanto, dejan sin excusa a quienes la violan, son sin embargo, muy pocos, o tal vez ninguno, los que en ciertos casos no están cegados por el amor propio o por alguna otra pasión.

Considerando lo cual, la ley de la naturaleza ha venido a ser la más oscura de todas (*Leviatán*, XXVI, p.223).

Ciertamente, las leyes naturales en tanto reglas generales necesitan de interpretación, en la medida en que requieren ser aplicadas a los distintos casos y circunstancias particulares. Pero el punto que Hobbes pone sobre el tapete es que los hombres por sí mismos, esto es, en su condición natural, no pueden aplicar tales leyes siguiendo la recta razón –una razón que en principio tendría que ser la misma en todos– porque es natural en ellos que prevalezcan los variables y diversos apetitos del momento y, en tanto tal, que no puedan desarrollar ni aplicar la razón de la misma manera. Esto vendría a significar que en estado de naturaleza, donde el juicio de cada cual es el criterio para establecer cuáles acciones resultan beneficiosas y cuales nocivas, y el criterio para medir el juicio de los otros, difícilmente puede llegarse a un acuerdo sobre la interpretación de los dictámenes de la razón. En ese sentido, las leyes naturales vendrían siendo los principios más oscuros, más difusos y de más diversa y heterogénea aplicación. La cuestión puede ampliarse, a partir del siguiente fragmento del *Leviatán*:

La razón misma es una *recta razón*... pero no es la razón de un hombre, ni la razón de muchos, lo que hace esa certeza. Y un razonamiento no es correcto simplemente porque muchísimos hombres lo hayan aprobado unánimemente. Por lo tanto, igual que cuando hay una controversia en un asunto los participantes deben apelar de común acuerdo, y afín de descubrir cuál es la recta razón, a la razón de un arbitro o juez a cuya sentencia habrán de someterse ambas partes si no quieren que la controversia se resuelva a mojicones o quede sin resolverse por falta de una recta razón constituida por Naturaleza (*for want of a right reason constituted by Nature*), así también debe ser en cualquier otro tipo de debate (V, p. 43).

En este pasaje Hobbes alude a lo que podríamos denominar “carácter objetivo” de los juicios de la recta razón, es decir, al hecho de que la certeza que podemos tener de su rectitud, no la otorga la opinión de uno o de muchos, sino la adecuación de estos juicios a

los principios de la razón misma. En general, estos principios serían las reglas de la lógica, y en el caso particular de la moral, las leyes naturales. Limitándonos a estas últimas, este fragmento puede explicarse teniendo en cuenta el contexto del estado de naturaleza. De acuerdo con lo que ha sido señalado, lo que tiende a suceder en tal estado es que cada cual toma sus propias pasiones como si fueran la recta razón, con lo cual, no sólo surgen controversias sino que al interior de éstas no se puede tener certeza de cuál de los juicios discutidos es el verdadero, es decir, el que está más acorde con los principios de la recta razón pues, precisamente, lo que está en cuestión es la interpretación de tales principios. De ahí que se haga necesario un juez, esto sería, una figura imparcial, cuyos intereses no estén en juego y pueda aplicar su razón cabalmente sobre el asunto debatido. Esto, considerado en relación con la afirmación de que los hombres no cuentan con una “recta razón naturalmente constituida”, vendría a significar que tal “razón” tiene que establecerse artificialmente, esto es, por mutuo acuerdo, en la figura de un juez imparcial que pueda mediar en las inevitables controversias. Así mismo, tal afirmación vendría a confirmar que aunque los hombres obtienen por naturaleza la capacidad para razonar, la capacidad para hacerlo rectamente debe desarrollarse y sólo puede hacerlo dadas ciertas condiciones. De este modo, parece que se puede justificar la necesidad de un poder estatal, en ausencia del cual no se podría contar con una interpretación válida para todos, pero tampoco, incontrovertible y cierta, de las leyes naturales.

3. DEL CARÁCTER OBLIGATORIO DE LAS LEYES NATURALES

Las consideraciones anteriores podrían empezar a sugerir que las leyes naturales son consideradas por Hobbes como reglas de comportamiento vagas que sólo pueden precisarse una vez establecida la sociedad civil. Pero además de las señaladas dificultades que la interpretación de la ley natural supone para su aplicación en estado de naturaleza, dadas las condiciones de inseguridad que caracterizan tal estado, el grado de obligatoriedad de las mismas parece también bastante problemático. En efecto, señala Hobbes:

Si algunos más modestos que los demás, ejercitaran esa equidad y utilidad que dicta la razón en el caso de que los demás no hicieran lo mismo, no seguirían la recta razón. Pues no conseguirían la paz; antes bien, una segura y rápida ruina, y ofrecerían a los observantes como presa de los no observantes. No hay que pensar, pues, que los hombres estén obligados por naturaleza, esto es, por la razón, al ejercicio de todas esas leyes, en el caso de que los demás no las cumplieran. (DC, III, p. 40).

Si las leyes naturales son derivadas por la razón teniendo por objeto la conservación del individuo, es claro que, cuando el seguimiento de todas las prescripciones que ellas contienen pone en peligro la consecución de tal objeto, no tiene sentido que todas estas prescripciones se deban cumplir. En esa medida, el grado de obligatoriedad de todo lo prescrito por las leyes naturales es condicional, esto es, sólo es obligatorio si se dan las condiciones para que se pueda cumplir, como se señala desde la formulación de la primera ley fundamental: “*buscar la paz allí donde apareciera alguna esperanza de conseguirla y, donde no existiera esa esperanza, el buscar ayudas para la guerra*” (DC, I, p. 21). Esta afirmación indicaría que si se da alguna esperanza de conseguir la paz, es obligatorio intentar alcanzarla, y así mismo, seguir todas aquellas prescripciones que apuntan a su consecución; pero, si no se tiene la esperanza de que los otros estén dispuestos a buscar la paz mediante el cumplimiento de dichas reglas, se tiene derecho a no cumplirlas. En ese sentido, aunque siempre obliguen *in foro interno* o en conciencia, en *foro externo* solamente cuando se da la seguridad para poderlas cumplir (DC p. 40; L XV, p. 132).

En vista de lo anterior, afirma Hobbes: “En estado de naturaleza no hay que estimar lo justo e injusto por las acciones sino por el propósito y la intención de los agentes. Lo que se hace por necesidad o por deseo de paz o por la propia conservación, está bien hecho. Si no es así todo daño inferido a un hombre es una violación a la ley natural y una ofensa a Dios” (DC, III, nota 2 p.40). De acuerdo con esto, la justicia o injusticia no se miden por las acciones de un agente, si estas se ajustan o no a las leyes naturales, sino de acuerdo a la

intención o al propósito del agente al actuar de cierto modo. En ese sentido, si al actuar el agente creía que estaba defendiendo su propia conservación su acción tendría que ser considerada como justa. Pero, en principio, desde la concepción hobbesiana de naturaleza humana, los hombres, en la medida en que actúen racionalmente, actúan teniendo por objeto su propia conservación. Por lo tanto, habría que decir que en estado de naturaleza, a excepción de las acciones irracionales, todas las acciones tendrían que ser consideradas como “justas”. Esto, sin embargo, considerado en relación con ciertas afirmaciones contenidas en el *Leviatán*, podría significar que en estado de naturaleza, la distinción entre “justo” e “injusto” no tiene mayor sentido. Considérense, en efecto, el siguiente pasaje:

De esta guerra de todos contra todos se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida. Donde no hay un poder común no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia. ...La justicia y la injusticia se refieren a los hombres cuando están en sociedad no en soledad. (*L*, XIII, p.109)⁵.

Por una parte, entonces, las leyes naturales son, según se señalaba anteriormente, leyes morales y de justicia, mandadas y obligatorias; por otra parte, son preceptos inaplicables que no pueden considerarse como criterios para delimitar lo debido de lo indebido, es decir, no parecen ser verdaderos requerimientos morales. El conocido intérprete de Hobbes, y filósofo contemporáneo, Gregory Kavka intenta explicar esta evidente ambigüedad distinguiendo dos tipos de situaciones distintas en el estado de naturaleza: una, caracterizada por una guerra de todos contra todos, en la que las prescripciones de las leyes naturales no serían aplicables, pero estarían operando bajo la

⁵ Este otro pasaje también puede mostrar la dificultad que aquí se sugiere: “Los deseos y las pasiones humanas no son un pecado en sí mismo. Y tampoco lo son los actos que proceden de esas pasiones, hasta que no haya una ley que los prohíba; y hasta que las leyes no son hechas no pueden conocerse; y no puede hacerse ninguna ley hasta que los hombres no se han puesto de acuerdo sobre quién será la persona encargada de hacerla” (*L*, XIII, p. 108).

forma de concesiones morales. Otra, en la que aunque falta un poder común, se da la expectativa de establecer uno en el futuro, y por ende, la estrategia más razonable es seguir los requerimientos contenidos en tales leyes. Así, a partir de la consideración de las leyes naturales, Kavka considera que tendría que aceptarse que por fuera de la sociedad civil se dan obligaciones y concesiones morales y, en esa medida, la moralidad, desde Hobbes, no podría considerarse como puramente convencional (Kavka, p. 352-353).

Claramente al referirse a las leyes naturales como normas de justicia, al establecer como objeto de la tercera la ley natural la definición de este concepto, y al señalar que sólo un temor razonable (cf. *L.*, XIV, p. 116) o temor justo (cf., *DC*, II, p. 26) inválida los convenios en estado de naturaleza y autoriza su incumplimiento, Hobbes insiste en la idea de que el concepto de “justicia” tiene sentido en tal estado, es decir, antes del establecimiento de un poder común. De esta forma, aunque parezca caer en contradicción con algunas de sus afirmaciones más convencionalistas⁶, el autor pretende defender que pueda darse el cumplimiento del contrato que instituye el poder soberano, y de ese modo, explicar la validez del contrato mismo. Precisamente, la distinción introducida por Kavka, señalada anteriormente, no intenta más que darle sentido a este propósito. En efecto, aunque de acuerdo con lo dicho, el concepto de “justicia” tuviera sentido a partir de las leyes naturales, al no ser aplicables éstas en una condición de guerra de todos contra todos, tal concepto tampoco tendría sentido, ni podría justificarse el cumplimiento del contrato originario. Pero, si se establece un estado de naturaleza

6 Considérese, por ejemplo, la que se sigue de las siguientes líneas: “... No puede haber injusticia hasta que la causa de temor sea eliminada. Y esto último no puede hacerse mientras que los hombres continúen en su natural condición de guerra. Por lo tanto, antes de que los nombres de justo e injusto puedan tener cabida, tiene que haber un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios ... Por consiguiente, allí donde no hay estado nada es injusto. De manera que la naturaleza de la justicia consiste en cumplir aquellos convenios que son válidos; pero la validez de éstos sólo empieza con la instauración de un poder civil capaz de obligar a los hombres a cumplirlos; y es también entonces cuando empieza la propiedad”. (*L.*, XV, p. 122).

atenuado en el que se da la esperanza de obtener la paz, sería conveniente seguir las prescripciones contenidas en las leyes naturales, con lo cual, a la vez, podría explicarse la posibilidad de que el contrato original pudiera convenirse y cumplirse.

Así, se intenta romper el círculo que parece emerger una vez que se sugiere que el ejercicio de la ley natural es necesario para conservar la paz, y a la vez, que sin seguridad, es decir, sin cierta paz, no puede darse el ejercicio de los preceptos que conducen a ella (cf., DC, V, p. 51). Según la distinción introducida por Kavka, entonces, sería pensable un estado de naturaleza en el que se darían condiciones de seguridad suficientes para cumplir con lo mandado por la ley natural, especialmente, aquella que ordena cumplir los pactos, de modo que, sería pensable que el contrato originario pudiera tener cumplimiento.

Aunque el propósito de este ensayo no comprende una crítica al intento de Kavka por mostrar que las leyes naturales son esas reglas de conducta que permiten hablar de moralidad y de justicia al interior del estado de naturaleza, éste análisis del concepto de ley natural sí puede llegar a mostrar el carácter débil que la argumentación hobbesiana le otorga a éste concepto, a pesar de que no deja de ser un recurso importante para la justificación del tipo de estado que Hobbes pretende fundamentar. Un esbozo de la relación entre ley natural y ley civil podría confirmar esta interpretación, en la medida en que pueda llegar a mostrarse que las leyes naturales no resultan completamente aplicables, y tampoco obligatorias, sin la determinación de las leyes civiles y, a la vez, que éstas últimas se justifican apelando a las primeras.

4. DE LA LEY NATURAL FRENTE A LA LEY CIVIL

El hurto, el adulterio y cualquier injuria están prohibidos por ley natural, pero es la *ley civil*, no la *natural* la que determina a qué se deba llamar hurto, a qué homicidio, a qué adulterio, a qué finalmente injuria en cada caso. (DC, p. 63).

De acuerdo con estas palabras, una vez que ha sido constituida la sociedad civil, las leyes naturales se convierten en “preceptos vacíos” cuyo contenido debe ser determinado por la ley civil. A su vez, esta última no es más que la voluntad del poder soberano, instituido a través del contrato social, según se sigue de la siguiente definición: “LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquella serie de reglas que el Estado le ha mandado de palabra, o por escrito, o con otros signos suficientes de la *voluntad*, para que las utilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla” (DC, XXVI, p 216, cursivas mías). De acuerdo con esto, entonces, en la sociedad civil, la voluntad del soberano es la que determina el significado de lo prescrito por la ley natural. Y así se insiste en la definición propuesta en el *De Cive* cuando se señala que las leyes civiles son las reglas comunes que el soberano manda y por las cuales todos puedan saber lo que ha de hacerse y evitarse en la vida común (cf., DC, VI, p. 59). Esto, en últimas, vendría a significar que una vez instituido el poder estatal, la recta razón, identificada antes con la ley natural, no es más que la voluntad de tal poder. En esa medida, la voluntad del soberano, expresada en la ley civil, es el criterio para juzgar lo que ha de llamarse “justo” o “injusto”, “moral” o “inmoral”: “Las leyes civiles son normas para establecer lo justo y lo injusto, no pudiéndose decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley civil”(cf. L, XXVI, p. 216). Ciertamente, nada parece más acorde con lo que se ha dado en calificar como “positivismo legal”.

El sentido de la concepción de ley natural que se deriva de lo anterior, así como sus implicaciones, pueden comprenderse mejor cuando se considera la visión de un modelo antagónico, como el que aparece en las siguientes palabras de Tomás de Aquino:

Según dice San Agustín en I De lib. arb., *la ley que no es justa no parece que sea ley*. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad.2). Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva

de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley sino corrupción de la ley. (*Suma de Teología*, I-II, p. 95 a. 2).

Desde el punto de vista que se expresa en la cita, la ley natural tiene el *status* del requerimiento moral, como un criterio manifiesto, captado por la razón, para establecer lo justo y lo injusto. Así, lo que está de acuerdo con tal criterio tiene validez moral y puede considerarse como regla, de modo que, las reglas positivas, para serlo deben ajustarse a la ley natural. Es claro, entonces, que, desde esta perspectiva, la ley natural está por encima de la ley civil y, en cierta medida, sirve para limitar y, en caso dado, para cuestionar los contenidos y las aplicaciones de ésta.

Desde el punto de vista de Hobbes, en contraste, la ley natural no tiene el carácter de ley sino cuando entra en vigor la ley civil, de modo que, sólo resulta obligatoria al ser promulgada la ley civil y respecto a los mandatos que ésta establezca. Por lo tanto, desde esta concepción, la ley natural no cumple propiamente la función de una ley moral, pese a las afirmaciones de Hobbes en sentido contrario, pues en tal caso tendría que poder ejercer el papel de una normatividad superior, a partir de la cual se pudiera juzgar la pertinencia o la validez de cierto conjunto de prescripciones o de medidas emanadas por la voluntad de los hombres. Podría decirse, entonces, que a diferencia de la perspectiva tradicional de la escolástica, presente en cierto modo en un filósofo moderno como Locke, desde el punto de vista hobbesiano la ley natural no sirve como límite del poder estatal sino, al contrario, como recurso para justificar la legitimidad de tal poder y el carácter obligatorio de todos los mandatos del mismo. Así, en efecto, puede confirmarse a partir de la siguiente cita:

...Al ser la obligación de observar esas leyes (las leyes civiles) anterior a su promulgación, por estar contenida en la propia constitución del Estado, en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos, la ley natural ordena observar todas las leyes civiles. Porque cuando nos obligamos a obedecer antes de saber qué se va a mandar, nos obligamos a obedecer de forma general y en todo. De donde se sigue que ninguna

ley civil, a menos que se haya dado para ofender a Dios, puede ir en contra de la ley natural. Porque aunque la ley natural prohíba el hurto, el adulterio, etc., sin embargo, si la ley civil ordena ocupar algo, entonces no es hurto, ni adulterio, etc. (DC, XIV, p. 126-127)

En este pasaje Hobbes está afirmando que la ley civil está comprendida por la ley natural, esto es, que la obediencia a la ley civil está ordenada por la ley natural, y para apoyar esto apela a la tercera ley natural que prohíbe violar los pactos. Esto, sin embargo, considerado a la luz de lo que sigue, puede plantear algunos problemas: en primer lugar, resulta cuestionable la afirmación acerca de que al convenir el contrato originario “nos obligamos a obedecer antes de saber qué se va a mandar”, es decir, “de forma general y en todo”. En efecto, no resulta plausible que individuos racionales decidieran instituir un poder que pudiera mandar sin límites sobre ellos y a todo nivel, ya que esto no les garantizaría necesariamente una condición mejor de aquella en la que se encontraban en estado de naturaleza. En esa medida, un representante del punto de vista hobbesiano como Kavka, tiene que reformular esta concepción para hacerla plausible, aceptando que individuos racionales aceptarían transferir algunos de sus derechos a la persona del poder estatal, siempre y cuando dentro del contrato se incluyeran medidas que aseguraran su preservación y su bienestar a largo plazo.

Tampoco deja de resultar cuestionable la afirmación según la cual “ninguna ley civil, a menos que se haya dado para ofender a Dios, puede ir en contra de la ley natural”. Es claro que si el objeto de la ley natural, en principio, y más fundamentalmente que la paz, es la preservación de los individuos, aquellos mandatos que atenten contra la misma tendrían que ser contrarios a la ley natural. En esa medida, si la ley civil establece que no son delitos cierto tipo de conductas que atentan contra el bienestar de los individuos, esto claramente tendría que ser contra la ley natural. Además, si la obligación de los individuos frente al estado es hipotética, como pretende Kavka asumiendo el punto de vista hobbesiano (cf. op. cit. p. 398-406), es claro que tal obediencia sólo puede sostenerse en la medida en que el Estado represente aquellos valores que individuos

racionales aceptarían dadas ciertas circunstancias, de modo que, una vez que el Estado atenta contra estos valores, parecería que no podría justificarse más la obediencia frente a él. De acuerdo con estas consideraciones, parecería que al reducir la ley natural a dictámenes formales que ordenan la obediencia incondicional al Estado, una vez éste ha sido constituido, Hobbes puede hallar un fundamento sólido para su positivismo legal y, sin embargo, esta obediencia incondicional resulta inconsecuente con el tipo de individuos que se suponen desde su propia teoría contractual.

Pero Hobbes también pretende sostener la asimilación de la ley natural a la ley civil, cuando en el *Leviatán* sugiere la mutua comprensión de ambas, y más aún, su idéntica extensión. Esto, sin embargo, no parece significar que las leyes positivas incluyan o *deban* incluir lo mandado por la ley natural, pues esto iría en contravía con el positivismo legal que caracterizaría la concepción del autor frente a la ley, según se sugería antes. Tal comprensión simplemente vendría a significar que el soberano en sus mandatos interpreta el contenido de las leyes naturales, ya que éstas, como se mostraba en lo anterior, sólo pueden ser determinadas, como leyes, por medio de tales mandatos. Esta interpretación es confirmada por el autor en las siguientes palabras: “La ley natural y la ley civil están contenidas la una en la otra, y tiene igual extensión. Pues las leyes de naturaleza ... no son como ya dije en el capítulo 15, propiamente leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Una vez que el estado ha sido establecido, es cuando aparecen las leyes y no antes. Pues es entonces cuando las leyes son órdenes del Estado y, en consecuencia, leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas” (*L.*, XXVI, p. 217).

Ciertamente, como considera Kavka, éste tipo de comprensión de la ley natural en la ley civil parece demasiado débil. Y sin embargo, este autor considera que tal punto impreciso del pensamiento de Hobbes puede ser reformulado por la filosofía hobbesiana, defendiendo la idea de que individuos racionales se decidirían por un tipo de Estado, un “Estado satisfactorio”, que incluyera dentro de sus medidas las leyes naturales, siendo éstos los lineamientos que mejor

se adecuan a la promoción del bienestar de los individuos (Op. cit., p. 250). Sin embargo, aunque la reformulación de Kavka parezca más acorde con una teoría contractual que concibe a los individuos como racionales, no se ve en que medida, tal reformulación sea consecuente con el pensamiento de Hobbes y, en esa medida, pueda considerarse hobbesiana, sobretodo teniendo en cuenta que desde esta concepción, las leyes naturales no son sino reglas sin contenido, que sólo pueden ser determinadas, precisadas y aclaradas por el poder estatal.

5. CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta el análisis anterior, podría concluirse que la posición de Hobbes frente a la ley natural se relaciona con algunos puntos cuestionables de su filosofía:

En primer lugar, parecería que el carácter vago que el autor le otorga a este concepto se deriva de su concepción ambivalente de la naturaleza humana. En efecto, por una parte, en ciertos pasajes ella se caracteriza como una naturaleza racional que se mueve prudentemente para la satisfacción de sus necesidades. Mientras que, por otra parte, se insiste en la fuerza que sobre ella ejercen las distintas determinaciones irracionales, como el apetito, la aversión, y las distintas pasiones que se originan a partir de la sensibilidad. Tanto se insiste en el predominio de estas inclinaciones irracionales que se considera que el hombre, por sí mismo, no puede ejercer su racionalidad rectamente, y por tanto, mucho menos, lograr una interpretación de las leyes naturales con la que los otros individuos podrían convenir, a pesar de que la racionalidad es una y la misma para todos. Precisamente, esto indicaría la prevalencia de las inclinaciones irracionales, pues son éstas las que determinan que la razón se desarrolle de manera diversa de individuo a individuo, y por ende, lo que los hace desarrollar los juicios más diversos sobre asuntos que a todos les competen. Y sin embargo, el carácter predominantemente racional de los individuos es indispensable para justificar que sea pensable que éstos puedan llegar a convenir el contrato que da origen a la sociedad política.

Esta misma ambivalencia se deja ver cuando se considera el tipo de Estado que Hobbes precisa para garantizar una seguridad duradera. En efecto, mientras que se supone que los individuos son suficientemente racionales para levantar el Estado, no parecen serlo para convenir un tipo de contrato que garantice su bienestar a largo plazo. En efecto, individuos racionales no pactarían ceder todos sus derechos incondicionalmente, es decir, sin adoptar cierto tipo de medidas que aseguraran su bienestar a largo plazo, como, por ejemplo, hacer de aquel que los recibe parte del contrato. Pero, tal vez, lo que Hobbes pretende es que la racionalidad de los contratantes sea la que les sugiere que, dada la irracionalidad de los individuos, es decir, dada su propia irracionalidad, sólo un poder indiviso, ilimitado e incuestionable puede asegurarles una paz y una seguridad duraderas. Pero esto, claramente, resulta poco coherente.

En segundo lugar, al considerar la derivación de las distintas leyes naturales resulta cuestionable que Hobbes desplace como fin primordial de los individuos su conservación y bienestar, por la paz y la seguridad, a pesar de que esto que el autor pone como “ley fundamental” se deriva teniendo como objeto lo primero. Este desplazamiento se hace evidente cuando se considera que, a diferencia de los autores escolásticos, la preservación propia no se consigna en ninguna ley, sino que se presenta meramente como derecho, un derecho que el autor termina reduciendo al derecho a la propia defensa. Aunque, a primera vista, es claro que la seguridad y la paz presuponen el bienestar y la comodidad de los individuos, ésta no parece una implicación necesaria, sobretudo cuando en algunos pasajes Hobbes sugiere que el poder arbitrario del soberano absoluto, aún siendo inicuo, en la medida en que se mantenga como ilimitado e indiviso, puede garantizar la paz y la seguridad de los individuos. Esto muestra que al privilegiar la paz sobre la preservación y el bienestar de los individuos, esto último puede ser excluido so pretexto de garantizar lo primero, aunque claramente aquí tendría que estar funcionando un concepto de paz bastante cuestionable, que difícilmente puede coincidir con la idea de una seguridad duradera.

Por último, una asunción problemática que está presente en la

concepción hobbesiana de ley natural, como preceptos que pueden ser objeto de la más diversa interpretación, es la idea de que la paz que tales reglas prescriben sólo puede realizarse por medio de un poder ilimitado e indiviso. En efecto, sólo este tipo de poder, parece pensar Hobbes, puede garantizar una única interpretación de las leyes y puede poner término a todos los problemas de aplicación que pueden surgir, dados los intereses variables de los hombres. Para defender esto, el autor apela al argumento de que si se diera algo, otro hombre, una asamblea, el pueblo, que limitase tal poder, esto sería, en últimas, el que ejercería el poder absoluto (cf. DC, VI, p.65)⁷. Pero, de ser el pueblo, o incluso, podría argumentarse, de una asamblea de hombres podrían surgir los mismos problemas de interpretación y aplicación, y, parece sugerir el autor, se llegaría a la misma condición que caracteriza el estado de naturaleza. Sin embargo, este argumento parece contraintuitivo, pues, desde su lógica, no sería pensable que se diera un Estado democrático relativamente estable, como los que han existido por algún tiempo, sin caer en la condición caótica descrita por Hobbes.

Teniendo en cuenta estas consideraciones finales parecería que la pretensión de Hobbes de justificar un Estado absoluto habría podido ser argumentada de forma más consistente si, por una parte, el autor hubiera asumido completamente su tendencia al positivismo legal, esto es, si hubiera abandonado, definitivamente, los vestigios de una legalidad natural; y por otra parte, si hubiera utilizado una concepción distinta a la contractual. Una metodología que a diferencia de ésta, presupusiera en los individuos una racionalidad tan débil e inmadura que para subsistir tuviera que obedecer incondicionalmente a un único poder, como lo tiene que hacer un niño respecto a sus padres.

7 El análisis que Jean Hampton realiza entorno a este argumento *ad regressum* (cap. 4, p. 97-113), en el libro citado en la bibliografía, puede servir de apoyo a la interpretación aquí presentada sobre la concepción hobbesiana de ley natural.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- De Aquino Tomás, *Suma de Teología*, tomo II, Madrid, BAC, 1993.
Hobbes Thomas, *Leviathan*, Chicago, Great Books, Britannica Encyclopaedia, Nelle Fuller, University of Chicago, 1971.
Leviatán, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza editorial, 1992.
De Cive, traducción Joaquín Rodríguez Feo (edición bilingüe), Madrid, CSIC y editorial Debate, 1993.

Secundaria

- Bobbio Norberto, *Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes*, en *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura económica, 1991.
Hobbes e il giusnaturalismo, en *Critical Assessments*, Londres, Routledge, p. 345-360.
Olafson F.a, "Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law", en *Critical Assessments*, Londres, Routledge.
Hampton Jean, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Kavka Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*. Studies in Moral, Political and Legal Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1986.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.