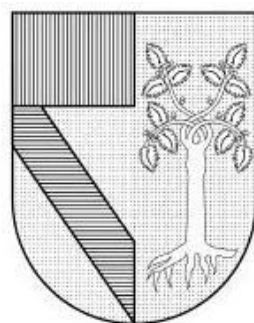


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“LA LIBERTAD EN HOBBS Y LOCKE”

TESIS PROFESIONAL

QUE PRESENTA

ROBERT DEAN ROOSE SIERRA

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. MAURICIO LECÓN ROSALES

CIUDAD DE MÉXICO

2018

LA LIBERTAD EN HOBBS Y LOCKE

Índice

INTRODUCCIÓN	9
Objetivo, alcances y contenido de la tesis	9
Contexto histórico y vidas de Hobbes y Locke.....	11
Thomas Hobbes y la guerra civil inglesa (1642-1660).....	12
John Locke, la Crisis de la Exclusión (1678-1681) y la Revolución Gloriosa (1688).	17
Las fuentes de inspiración y el legado de Hobbes y Locke.....	22
¿Filosofía o Retórica? ¿Ideas o Propaganda?	25
CAPÍTULO I. LA LIBERTAD.....	29
1.1. Dominio y Poder.....	30
1.2. La Libertad según Hobbes.....	33
1.2.1. Deliberación y Voluntad	35
1.2.2. La Ley como restricción u oposición a la Libertad.....	36
1.2.3. Crítica de Hobbes a la confusión de la Ley y el Derecho	38
1.3. La Libertad según Locke.....	43
1.4. La fuerza coactiva de la sociedad política	45
1.5. Derecho a la desobediencia y a la rebelión	49
1.6 Síntesis de la Ley y la Libertad.....	54
CAPÍTULO II. LA COMMONWEALTH.....	57
2.1. El Contrato y la Ley Civil.....	57
2.1.1. El debate entre Hobbes y Locke en torno a las obligaciones contractuales.....	57
2.1.2. El debate entre Hobbes y Locke sobre la Ley Civil.....	60
2.1.3. Distinción entre las obligaciones de tipo contractual y las de tipo legal	65

2.2. El Pacto Social.....	66
2.2.1. El Pacto Social y el absolutismo Hobbesiano	66
2.2.2. El Pacto Social Lockeano.....	72
2.2.3. Las Multitudes y el Pueblo	74
2.2.4. El poder de las mayorías	77
2.2.5. Formas de manifestación pública del consentimiento de adhesión al pacto social.....	79
2.3. La supremacía de la ley.....	82
2.3.1. Constitucionalismo de Locke	82
2.3.2. Crítica de Hobbes a la doctrina del mandato de la ley	83
2.3.3. La prerrogativa del ejecutivo.....	84
2.3.4. La justificación moral de la excepción a la ley.....	86
2.4. La ley como garante de la libertad y la división de poderes.....	89
2.4.1. La ley como instrumento para atajar los abusos de poder por parte del gobierno.....	89
2.4.2. La doctrina de la división de poderes de Locke	91
2.4.3. El poder monolítico, único y absoluto de Hobbes.....	92
2.4.4. La distinción entre el Estado y el Gobierno	94
CAPÍTULO III. ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.....	97
3.1. La naturaleza humana según Hobbes y Locke	97
3.1.1. La Ley Natural de Hobbes.....	100
3.1.2. Las leyes no escritas de Hobbes: leyes de la Razón y la Equidad	103
3.1.3. Derecho Natural de Locke.....	107
3.1.4. La controversia entre Hobbes y Locke sobre la Naturaleza Humana	110
3.2. La Propiedad Privada	115
3.2.1. La propiedad comunitaria de los recursos naturales y el trabajo como fuente del derecho a la propiedad.....	117
3.2.2. Propiedad privada e igualdad de los individuos ante la sociedad política	121
3.3. Origen histórico-antropológico de las naciones.....	124

3.3.1. El origen forzoso o violento de las relaciones de dominio-dependencia	125
3.3.2. Crítica de Locke a la doctrina de la conquista de Hobbes	127
3.3.3. La génesis antropológica de la sociedad política	129
3.4. Soberanía y autonomía de las naciones	132
3.5. Libertad y democracia.....	134
3.6. Permanencia y continuidad de las sociedades políticas	138
3.6.1. La disolución de la Commonwealth por causas internas	138
3.6.2. Extinción del poder soberano y el derecho a la sucesión	140
3.6.3. Algunas reflexiones finales sobre la antropología política de Hobbes y Locke.....	142
CAPÍTULO IV. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y TOLERANCIA.....	147
4.1. Libertad de conciencia.....	148
4.1.1. Hobbes y la herejía.....	148
4.1.2. La Ley Civil como conciencia pública.....	149
4.1.3. La Libertad de Conciencia según Locke	151
4.2. La Carta sobre la Tolerancia de John Locke.....	153
4.2.1. Tolerancia eclesiástica.....	154
4.2.2. Política pública de tolerancia	155
4.2.3. Obligaciones que impone el principio de tolerancia sobre los creyentes	156
4.2.4. La tolerancia como una prescripción de la ley positiva	157
4.3. Libertad de expresión, de reunión y de religión.	160
4.3.1. Doctrina de intolerancia de Hobbes.....	160
4.3.2. Crítica de Locke a la doctrina de intolerancia de Hobbes.....	161
4.4. La Iglesia y el Estado	163
4.4.1. El anticlericalismo de Hobbes	163
4.4.2. ¿Qué es una Iglesia?	164
4.4.3. Relación entre la Iglesia y el Estado ¿subordinación o separación? ..	166
CONCLUSIONES.....	169

Libertad y Derecho (Capítulo 1).....	169
El Estado (Capítulo 2).....	170
Antropología Política (Capítulo 3).	172
Libertad de Conciencia y Tolerancia (Capítulo 4).....	176
 BIBLIOGRAFÍA	 179
 APÉNDICE	 197
LIBERTAD DEL HOMBRE Y OMNIPOTENCIA DIVINA.....	197
El Libre Albedrío	198
Justicia Divina	199

INTRODUCCIÓN

Objetivo, alcances y contenido de la tesis

Hay un período de casi cincuenta años en el que Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704) vivieron al mismo tiempo, y a pesar de que en sus escritos ninguno hace referencia expresa a los del otro, y de que no sobrevive evidencia alguna de que hayan cruzado correspondencia o sostenido alguna entrevista personal, existen numerosos indicios de que Locke estaba familiarizado, directamente o a través de comentaristas con la obra de Hobbes, quien probablemente nunca leyó a Locke, pero su filosofía es una crítica a las corrientes doctrinarias tradicionales de las que Locke forma parte.

El debate en torno a la posible interrelación del pensamiento político de Hobbes y Locke se encuentra hoy en día en una encrucijada. En los años 50's, un par de comentaristas, Strauss y Yolton, protagonizaron un ríspido debate sobre la cuestión de si las doctrinas de estos dos autores son en lo sustantivo y esencial enteramente coincidentes¹, o bien si sus profundas diferencias las hacen mutuamente irreconciliables². Un tercer autor, Simmons, intentó resolver esta controversia postulando que las visiones de Hobbes y Locke no son contrarias ni iguales, sino compatibles o complementarias³. Ya sea por convicción o por ignorancia, muchos exégetas evitan hacer mención de cualquier tipo de influencia del pensamiento de Hobbes sobre el de Locke y viceversa⁴. Hoy en día abundan interpretaciones simplistas sobre el tema. “El Primer *tratado sobre gobierno* de Locke”, reza

¹ Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Political Writings of John Locke, edición de Paul E. Sigmund, p. 274-281.

² Yolton, John, *Strauss on Locke's Law of Nature*, Ibidem, p. 281-285.

³ Simmons, A.J., *The Lockean Theory of Rights*, Ibidem, p. 286-290.

⁴ Es notoria la forma en que Hobbes brilla por su ausencia en las interpretaciones recientes de Locke, lo mismo que Locke en las de Hobbes. Cf. Ashcraft, Richard, *Locke's political philosophy*,

la introducción de un popular libro de texto, “es una refutación del *Patriarca* de Filmer, obra que defiende el derecho divino de los reyes, mientras que el *Segundo tratado* argumenta en contra de la teoría absolutista de Hobbes y a favor de una doctrina de gobierno basado en la soberanía del pueblo”⁵.

El propósito de la presente disertación es demostrar que entre Hobbes y Locke se produjo —de manera indirecta, como he descrito— un intenso debate en torno a una gran diversidad de temas relacionados con la filosofía política. tales como la naturaleza humana, la ley y el derecho naturales, la ley positiva, el pacto social, la justicia, el bien común, la propiedad privada, el poder político; derecho penal, derecho familiar, ciudadanía y nacionalidad, la constitución y disolución de la sociedad civil, formas o sistemas de gobierno, el mandato de la ley, y el derecho a la resistencia a la autoridad y a la rebelión en contra de la tiranía, así como la libertad de conciencia y la tolerancia, entre otros.

El concepto de libertad guarda una estrecha relación con casi todos los temas mencionados puesto que para entender su significado resulta indispensable explorar sus fronteras o alcances. Además de impedimentos de índole física, fisiológica y metafísica, la libertad tiene limitaciones de tipo ético y político, como lo son aquellas impuestas por el deber, la obligación y la ley. Ahondar en el tema de la libertad, pues, me ha brindado la oportunidad de explorar una multitud de puntos de debate entre nuestros autores, y esto a su vez me ha permitido someter a prueba la tesis que me he propuesto defender.

Las vidas de Hobbes y Locke coincidieron con una de las etapas más trascendentales de la historia de Inglaterra, que incluye la guerra civil (1642-1660) y la

Cambridge Companion to Locke, p. 226-251; Schneewind, J.B., *Locke's moral philosophy*, Ibidem, p. 199-225. Tuck, Richard, *Hobbes's moral philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 175-206; Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Ibidem, p. 208-244.

⁵ Crawford, Tom, Nota introductoria a *El segundo tratado sobre gobierno y la Carta sobre la tolerancia de John Locke*, Dover-Thrift Editions, by Dover Publications, Inc.

llamada revolución gloriosa (1688). La siguiente sección ofrece una visión panorámica de tales acontecimientos y una breve semblanza biográfica de nuestros autores.

Contexto histórico y vidas de Hobbes y Locke

Nunca dejará de causar asombro entre los estudiosos de la historia universal que el mismo siglo que fue testigo de magníficos descubrimientos en las disciplinas de la física, las matemáticas, la geografía, la astronomía y la filosofía —y de luminarias de la talla de Galileo, Montaigne, Milton, Pascal, Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz, Bacon, Hobbes y Locke— también lo fue de las sangrientas guerras y persecuciones religiosas —los conflictos entre católicos y protestantes que pasaron a la historia con el nombre de la Guerra de los Treinta Años—, de las conquistas e invasiones europeas en América y el resto del mundo, del surgimiento del tráfico masivo de esclavos africanos, de las cacerías de brujas y de la Inquisición. Este es, a grandes rasgos, el contexto histórico mundial que enmarca las vidas de nuestros autores. En la brevísima reseña que presento a continuación sobre la historia de Inglaterra en ese período, he omitido, hasta donde ello es posible, la mención de fechas, nombres, batallas y lugares⁶.

⁶ Dada la singular complejidad de la historia de Inglaterra en esta etapa, ha sido para mí todo un reto hacer una síntesis que, sin caer en una burda simplificación, ofrezca al lector un panorama del contexto histórico de la época y de las vidas de nuestros autores, y que sirva como marco de referencia para la presente disertación. Las notas biográficas están basadas en los *Great Books of the Western World*: Hobbes, Vol. 23 p. 41-42; y Locke, Vol. 35 p ix-x. Las obras en las que me he apoyado en la preparación de la reseña histórica son: Hobbes, Thomas, *Behemoth: History of the English Civil War* (English Works of Thomas Hobbes, Vol. VI p. 165-418); Malcolm, Noel, *A summary biography of Hobbes*, Cambridge Companion to Hobbes p. 13-44; Ackroyd, Peter, *Rebellion: a History of England from James I to the Glorious Revolution*; Kishlansky, Mark, *A Monarchy Transformed: Britain 1603-1714*; Harris, Tim, *Revolution: the Great Crisis of the British Monarchy 1685-1720*; Purkiss, Diane, *The English Civil War: Papists, Gentlemen, Soldiers and Witchfinders in the Birth of Modern Britain*; Pincus, Steve, *1688: The First Modern Revolution*; Hill, Christopher, *Liberty against the Law, Some Seventeenth-Century Controversies*; Wilson, Peter H., *The Thirty Years War: Europe's*

Thomas Hobbes y la guerra civil inglesa (1642-1660).

Fue tal el pánico provocado por el inminente ataque a Inglaterra por parte de la Armada Invencible en abril de 1588, que la mujer del vicario de Westport dio a luz prematuramente. Reflexionando sobre este incidente años después, Hobbes decía haber nacido como un ‘hermano gemelo del miedo’ quien había sido marcado toda su vida por un ‘profundo odio hacia los enemigos de su país y un perenne amor por la paz’. Desde temprana edad, Hobbes fue recibido en casa de un tío ya que su padre había huido del pueblo a raíz de una reyerta. Ingresó a Oxford a los quince años de edad, pero el programa escolástico centrado en Aristóteles nunca fue de su agrado. En lugar de estudiar, dice en su autobiografía, ocupaba su tiempo en enterarse de los viajes de los grandes navegantes de la época. Como joven amanuense al servicio de Sir Francis Bacon, a la sazón procurador, fiscal y canciller del rey Jaime I, Hobbes adquirió de primera mano un conocimiento exhaustivo y profundo del sistema jurídico inglés.

Su primera oportunidad de viajar al extranjero se presentó tras su graduación cuando la familia Cavendish lo contrató como tutor, dando inicio a una relación con la poderosa y noble casa Devonshire que habría de perdurar toda su vida. Hobbes realizó su primer viaje al continente en calidad de acompañante y tutor de su joven pupilo y patrón. Recorrió Francia e Italia mostrando gran interés por conocer las costumbres y tradiciones locales, y allí se percató de la creciente reacción en contra del escolasticismo entre los intelectuales. A su regreso estudió a los autores clásicos con mayor ahínco. El propósito original de estos estudios era pulir su estilo literario, sin embargo, el primer producto de esa labor da cuenta de su interés por temas políticos. Su traducción de Tucídides, en cuya preparación contó con la ayuda de su amigo Ben Jonson, fue publicada ‘con el propósito de crear conciencia entre los ingleses de las desventajas de la democracia’. La aparición de

Tragedy; Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*; Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*.

esta obra (1628-29) coincide con un período previo a la guerra civil caracterizado por una creciente tensión entre el rey y el parlamento.

A la muerte de su pupilo fue contratado por Sir Gervase Clifton, y de nueva cuenta en calidad de tutor realizó un *tour* por el continente. Fue en este viaje, que tuvo por destino principal la ciudad de París, en donde descubrió su amor por las matemáticas y la geometría. Su amigo y biógrafo, John Aubrey, describe así el episodio. ‘A sus cuarenta años de edad tuvo una especie de reencuentro con las matemáticas. Revisando la proposición 47 del libro I de los *Elementos* de Euclides exclamó: ‘Esto es imposible!’, y a continuación procedió a leer la demostración que lo refirió a una proposición que había sido previamente demostrada y así sucesivamente hasta que él mismo pudo constatar la veracidad incontrovertible de la proposición original’. Lo que le enamoró de la geometría, según diría después, ‘no eran los teoremas mismos, sino la metodología utilizada por esta ciencia, su peculiar forma de razonamiento’. A lo largo de su prolongada vida, Hobbes nunca perdió su interés por las matemáticas.

Contratado por la familia Cavendish para ocupar el puesto de tutor del nuevo Earl de Devonshire, Hobbes dedicó los siguientes años a educar a su pupilo en literatura clásica, retórica, lógica, astronomía y principios jurídicos. En 1634 lo acompañó a un prolongado viaje por Francia e Italia que aprovechó para incursionar en temas relacionados con ‘la materia y el movimiento’ y la filosofía natural. Conoció a Mersenne en París y se unió al círculo de intelectuales presidido por el padre Minim. En Italia tuvo una entrevista con Galileo quien, según la leyenda, sembró en su mente la idea de que la ética podía estudiarse utilizando la misma metodología que la geometría. Fue por este tiempo que Hobbes, según él mismo, comenzó a tomar en serio su propia filosofía. A su regreso a Inglaterra, en el año 1637, comenzó a dar forma a su célebre tríada filosófica: la materia (*de corpore*), el ser humano (*de homine*) y la sociedad política (*de cive*).

El estallido de la guerra civil impidió a Hobbes exponer sus ideas siguiendo el orden que tenía en mente, y su primera obra en esta etapa, las *Nociones elementales de las leyes*, en la que defiende los derechos del rey, pertenece a la tercera parte del

esquema general. Aunque este libro circuló de forma privada, ante crecientes dudas sobre el futuro de la monarquía, Hobbes temió por su vida y se apresuró a huir a París ‘adelantándose a muchos en hacer lo mismo’, según su propio testimonio. Este viaje al extranjero, que fue el cuarto y último, tuvo una duración de once años. El círculo científico de Mersenne lo acogió con beneplácito y Hobbes fue seleccionado para contribuir como crítico en la obra de Descartes, las *Meditaciones*. La crítica de Hobbes, lamentablemente, se tradujo en un enfriamiento de la amistad y un distanciamiento con este grupo, aunque algunas de sus investigaciones sobre óptica y de sus teorías del movimiento aplicado a fenómenos psicológicos alcanzaron a figurar en los tratados publicados por Mersenne. La política siguió siendo el objeto dominante de su interés y a continuación expuso a mayor detalle sus ideas sobre el Estado o la *Commonwealth* en su obra *De cive*, publicada por Elzever en 1647. Estando en el exilio, fue nombrado tutor de matemáticas del joven príncipe de Gales, el futuro Carlos II.

Buscando ampliar el público al que podía aspirar con una obra en latín, Hobbes comenzó a trabajar en la exposición definitiva de su pensamiento político en idioma inglés. Hizo pública la obra que había circulado de manera privada antes de su auto-exilio en 1640 y posteriormente hizo lo propio con la traducción al inglés de su *De Cive* bajo el título *Rudimentos filosóficos sobre gobierno y sociedad*. Finalmente, en 1651, publicó su *magnum opus*, el *Leviatán*. Las ideas contenidas en esta obra provocaron un inmediato rechazo por parte del grupo de refugiados pro-realistas y el retiro de toda clase de apoyo a su autor. En vano se esforzó Hobbes por congraciarse con el príncipe de Gales haciéndole obsequio de un ejemplar del libro con dedicatoria del autor. Su doctrina no solo provocó la ira de los teólogos anglicanos, sino que además expuso a Hobbes al riesgo de ser enjuiciado por las autoridades católicas francesas: ‘En esta ocasión’, más tarde recordaría Hobbes, ‘me vi obligado a buscar refugio en Inglaterra’. Luego de jurar lealtad al Consejo de Estado, el gobierno de Cromwell le permitió retirarse a la vida privada.

Tras restablecer la relación con el Earl de Devonshire, quien nunca dejó de pagarle su pensión, Hobbes concluyó su proyecto de vida con la publicación del *De Corpore* (1655) y el *De Homine* (1658). La reacción adversa a sus ideas le sumergió

en una serie de controversias que habrían de distraer su atención por los últimos veinte años de su vida. Hobbes era particularmente sensible a los ataques en contra de sus soluciones a problemas matemáticos —por ejemplo, el de la cuadratura del círculo— lo que lo condujo a involucrarse de manera personal una serie de desafortunados intercambios con Ward y Wallis, a la sazón los mejores exponentes en matemáticas de la Universidad de Oxford. Estos acontecimientos derivaron en la expulsión de Hobbes de la *Royal Society*, recién fundada por Boyle y otros amigos de Wallis. Aunque recuperó el favor de la corona tras el ascenso al trono de su ex pupilo como Carlos II, Hobbes enfrentaba ahora acusaciones por ateísmo y herejía. Tras una amenaza de juicio en contra del *Leviatán* en el año 1666, a su autor le quedó terminantemente prohibido publicar cualquier escrito que tuviese que ver con la ética. Con la excepción de sus obras en latín, que fueron publicadas en Ámsterdam, muchos de los escritos de Hobbes de esta época no vieron la luz pública sino hasta después de su muerte.

En sus últimos años Hobbes retomó los proyectos literarios de su juventud. A los ochenta y cuatro años de edad compuso su autobiografía en verso latino, y al año siguiente escribió traducciones de la *Iliada* y de la *Odisea*. Murió en una casa de campo propiedad de quien había sido su patrón a lo largo de casi toda su vida, el día 4 de diciembre de 1679 (*Great Books of the Western World*, Vol. 23 p. 41-42).

Hobbes plasmó su propia visión de los acontecimientos de la guerra civil (1642-1660) y de las causas que les dieron origen en su obra *Behemoth: la historia de la guerra civil inglesa*. Qué mejor que permitir al autor objeto de nuestro estudio presentar su propia versión de los hechos. He aquí una breve síntesis de esta obra.

Durante el reinado del rey Carlos I, una facción de representantes parlamentarios, inspirados en la doctrina presbiteriana y en ideales democráticos, inició un movimiento para poner fin a la monarquía en Inglaterra e imponer un gobierno popular. Con el propósito de desestabilizar al gobierno, el parlamento se negó en reiteradas ocasiones a aprobar nuevos impuestos solicitados por el rey para hacer frente a la amenaza de guerra en contra de los escoceses.

El país se dividió en dos grandes bandos, los partidarios de ese movimiento y los súbditos leales al rey, los cuales tras formar sendos ejércitos se enfrentaron en una larga secuencia de sangrientas batallas mientras el país se sumía en una profunda crisis económica y social al tiempo que se tornaba cada vez más vulnerable a intervenciones extranjeras. Entre los generales del ejército parlamentario se destacó por sus éxitos militares Oliver Cromwell, quien eventualmente se impuso sobre los demás en la lucha por el mando supremo de las milicias. El conflicto bélico culminó con la derrota del ejército del rey, su captura, ulterior juicio y ejecución, tras lo cual los líderes militares y parlamentarios se enfrascaron en una nueva lucha por el poder al final de la cual Cromwell se proclamó soberano absoluto —utilizando el título de *Lord Protector*— no solo de Inglaterra, sino también de Escocia e Irlanda. Los generales del ejército impidieron al sucesor de Cromwell consolidar el poder de esta efímera dinastía y a continuación el pueblo, hastiado del desorden y la anarquía, eligió un nuevo parlamento con la consigna de restaurar la monarquía, de manera que al final el hijo del finado rey ascendió al trono con el nombre de Carlos II (*English Works of Thomas Hobbes, Behemoth o Historia de la guerra civil en Inglaterra*, Vol. VI p. 161-418).

Hobbes, al igual que sus compatriotas, sufrió en carne propia los horrores de la Guerra Civil, acontecimiento que a su juicio provocó la disolución de la *Commonwealth*. Antes, durante, y después de esos acontecimientos, Hobbes plasmó sus experiencias y reflexiones por escrito, y, utilizando un estilo ríspido, inmoderado y arrogante, se empeñó en defender una doctrina política absolutista a ultranza y en atacar a los partidos políticos, a los intelectuales y al clero religioso. No sorprende entonces que a Hobbes nunca le hayan faltado adversarios y críticos. “Mis ideas sobre la política tienen numerosos adversarios”, escribe Hobbes, “todos ellos sumamente poderosos: el clero, porque concedo demasiado poder a las autoridades civiles; los militantes de partidos políticos porque no comulgo con el sectarismo y la facción política; y los juristas y abogados porque no creo en el

mandato o supremacía de la ley” (*English Works of Thomas Hobbes, On Commonwealth (De Cive)* Vol. II, p xxiii)⁷.

John Locke, la Crisis de la Exclusión (1678-1681) y la Revolución Gloriosa (1688).

Tiempo después, ante la perspectiva de que el hermano católico de Carlos II —el futuro Jaime II— ascendiera al trono, el parlamento se dividió en dos facciones, una que buscaba impedirlo mediante una iniciativa de ley que prohibía el acceso al trono a cualquier miembro de esa iglesia, y otra que se oponía a tal iniciativa. Aunque al final el rey impidió la aprobación de esa ley, este incidente —que pasó a la historia con el nombre de la ‘Crisis de la exclusión’— dio pie para la creación de los primeros partidos políticos en Inglaterra, el de los *Whigs* y el de los *Tories*, el primero de los cuales eventualmente vino a identificarse con las causas liberales y progresistas —la izquierda— y el segundo con el conservadurismo —la derecha. Una figura prominente en la fundación del partido *Whig* fue Lord Ashley (Earl Shaftesbury), quien como veremos más adelante jugó un papel crucial en la vida de Locke.

El rey Jaime II adoptó políticas de acercamiento al régimen del rey Luis XIV de Francia y a la iglesia de Roma, lo que provocó un fuerte movimiento de oposición por parte de protestantes, líderes pro-parlamentarios y miembros del partido *Whig*. Este movimiento se unió en torno al liderazgo de Guillermo de Orange, príncipe holandés casado con la hija protestante del rey Jaime y él mismo poseedor de derechos sucesorios a la Corona inglesa. La invasión de Inglaterra por parte de Guillermo al frente de un minúsculo ejército de mercenarios continentales

⁷ Un autor coetáneo, Pierre Bayle (1647-1706), comenta que “aunque los escritos de Hobbes provocaron una gran animadversión entre sus lectores, la mayoría de ellos reconocía que antes que él nadie había logrado penetrar a tal profundidad en los misterios de la filosofía política” (citado por Barbeyrac en su *Prólogo a la Ley de la Naturaleza y de las Naciones* de Pufendorf, p. 80).

se dio de una manera sorprendentemente incruenta, gracias a la generalizada impopularidad del rey tanto entre la gente ordinaria como entre aristócratas, comerciantes, y jerarcas de la iglesia. En un hecho sin precedentes, el parlamento depuso a Jaime II y en su lugar nombró a Guillermo y a su esposa María reyes de Inglaterra. Este episodio, conocido con el nombre de ‘Revolución gloriosa’ (1688), marcó un hito en la larga historia de lucha por el poder entre el Parlamento y la Corona en Inglaterra.

Locke nació el 29 de agosto de 1632 en el seno de una respetable familia de Somersetshire que simpatizaba con el puritanismo. Su padre fue abogado, pequeño terrateniente y capitán de un regimiento de voluntarios en el ejército pro-parlamentario. La educación temprana de Locke se dio en una casa de campo en Beluton, cerca de Bristol, bajo la supervisión de su padre, y es gracias a los amigos parlamentarios de este que Locke fue admitido en la Westminster School, en donde permaneció desde los catorce hasta los veinte años de edad. En 1652 obtuvo una beca para estudiar en Christ Church College, Oxford.

Cuando Locke ingresó a la universidad, Cromwell era Canciller y los puritanos ejercían un férreo control sobre esa institución. El programa de estudios, sin embargo, conservaba el tradicional esquema consistente en gramática, retórica, lógica, geometría y filosofía moral. Locke comentaría después que ‘sus primeros años en la universidad fueron para él una gran pérdida de tiempo, puesto que la única doctrina filosófica aceptada en Oxford era la peripatética’, y según un reporte de su amiga Lady Masham, su frustración y falta de motivación hizo de él un alumno mediocre. A pesar de ello, tras su graduación como bachiller en 1656, permaneció en Oxford hasta obtener el grado de maestro para posteriormente dar clases de griego y retórica y finalmente recibir, en 1664, el nombramiento de censor de filosofía moral. Estas ocupaciones no impidieron su incursión en distintas áreas del conocimiento. Su lectura de Descartes despertó en él ‘el gusto por los temas filosóficos’, y a raíz de la fundación del capítulo Oxford de la *Royal Society* condujo una serie de experimentos de química y meteorología. Comenzó a estudiar medicina y para 1666 ejercía esta profesión de manera esporádica, aunque nunca obtuvo el título de doctor.

Los materiales de su lectura por aquella época revelan que fue también en Oxford en donde tuvo origen su interés por la filosofía política, en especial los temas de la constitución de las sociedades, la relación entre la iglesia y el estado, y la tolerancia religiosa. En 1665 se vio obligado a interrumpir sus estudios de medicina para participar en una misión diplomática a Brandemburgo. A su regreso recibió una oferta para trabajar en la embajada en España, pero tras breve deliberación decidió declinar esta oferta. En 1667 abandonó la vida académica para pasar al mundo de la política, un mundo, según su apreciación, ‘plagado de gente brillante y ambiciosa’. En esta decisión jugó un papel crucial su encuentro y ulterior amistad con Lord Ashley, Canciller del *Exchequer*, quien persuadió a Locke de unirse a su equipo como médico personal, consejero y confidente. Por dieciséis años, Locke brindó a su patrón servicios de muy diversa índole. En una ocasión salvó su vida mediante una intervención quirúrgica; regularmente ofrecía consulta médica al personal de servicio, contribuyó en la organización del matrimonio de su hijo mayor, y preparó un proyecto de constitución política para Carolina, una colonia de la que Ashley era *Lord protector*. Cuando Ashley fue nombrado primer Earl de Shaftesbury y Lord Canciller en 1672, Locke pasó a ocupar los cargos de secretario de presentaciones y secretario del consejo de comercio.

A pesar de sus múltiples ocupaciones cotidianas en la ciudad de Londres, Locke de alguna manera encontraba tiempo para atender sus intereses científicos y filosóficos. Gracias a sus conocimientos de medicina logró trabar amistad con Sydenham, a quien ocasionalmente acompañaba a dar consulta y atención a sus pacientes. Fue a raíz de su afición por la química que hizo lo propio con Robert Boyle, y a la muerte de este, editó su obra *Historia General del Aire*. Gustaba de organizar reuniones informales para la discusión de temas relacionados con ciencia y teología. En una de esas reuniones, estando presentes ‘cinco o seis amigos’, surgió la cuestión de cuáles eran los ‘límites del entendimiento humano’. Locke se hizo el propósito de ofrecer una solución a esta cuestión, y aquello ‘que en su origen fue obra de la casualidad, se convirtió en un compromiso; y su construcción se realizó en parcelas sin aparente conexión unas con otras, separadas entre sí por períodos de abandono y unidas por el impulso por dar continuidad al proyecto conforme las circunstancias lo permitiesen’. Fueron casi veinte años de trabajo lo

que tomó la preparación de la *opus magna* de Locke, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

El éxito o el fracaso en la carrera de Locke dependía de los vaivenes de la política y la suerte que corriera su patrón y mecenas. Cuando Shaftesbury cayó en desgracia en 1675, Locke se vio forzado a retirarse de la vida pública. Viajó a Francia, en donde permaneció por cuatro años dedicando su tiempo por un lado al restablecimiento de su salud —marcadamente deficiente a lo largo de su vida— y por el otro a trabajar en su *Ensayo*. En Montpellier conoció a Lord Pembroke —a la postre mecenas de Berkeley— y le dedicó su obra. Cuando Shaftesbury recuperó su poder en 1679, Locke regresó a Inglaterra y retomó sus proyectos y actividades. Aun cuando no parece haber participado en la trama de Monmouth para derrocar al rey —la cual culminó con el exilio de Shaftesbury y su eventual muerte— Locke no podía evitar ser objeto de graves sospechas por parte del gobierno, de modo que en 1683 decidió buscar refugio en Holanda. Ante la posibilidad de ser arrestado a instancias del gobierno inglés, vivió de incógnito en Ámsterdam utilizando el pseudónimo de Dr. Van der Linden. Al tiempo que trabajaba en su *Ensayo*, trabó amistad con personajes de diversos grupos, especialmente con el de los llamados ‘inconformes’ (*remonstrants*), por el que Spinoza también había mostrado simpatía. En 1687 hizo su debut como autor con la publicación de un resumen del contenido del *Ensayo* en la *Bibliothèque Universelle* de su amigo Le Clerc. Es muy probable que Locke haya participado activamente en la planeación de la revolución de 1688. Era una figura prominente en el grupo de refugiados ingleses, conocía personalmente a Guillermo de Orange y su travesía por el mar de regreso a Inglaterra en 1689 la realizó en el mismo navío que la esposa de Guillermo, la princesa María.

Locke recibió varias ofertas de trabajo por parte del nuevo régimen, empero, prefirió dar prioridad a sus proyectos personales y solo aceptó un puesto de modestos alcances y responsabilidades —el de comisionado de apelaciones. La *Carta sobre la tolerancia*, que había sido escrita y publicada en latín en Holanda, apareció en inglés el año de su retorno a Inglaterra. Los *Dos tratados sobre gobierno* y el

Ensayo sobre el entendimiento humano fueron publicados en 1690 y tres años después los *Pensamientos sobre la educación*.

En el tiempo que estuvo a su servicio, Locke puso a disposición de Shaftesbury y sus seguidores sus habilidades como escritor y polemista, de modo que sus obras sobre política pueden catalogarse como parte de la estrategia de propaganda de la izquierda durante el período en torno a la ‘Crisis de la exclusión’.

Afectado por su mala salud y fastidiado por la conducción y el rumbo de la política en el país, en 1691 Locke se retiró a Oates Manor en Essex, lugar de residencia de Lady Masham, hija de Ralph Cudworth el célebre filósofo platónico de Cambridge. En este tiempo trabajó en una segunda edición del *Ensayo* la cual fue publicada en 1694. Las ediciones tercera y cuarta alcanzaron a ser publicadas estando él en vida. El *Ensayo* y la *Carta sobre la tolerancia* provocaron una serie de reacciones críticas especialmente en relación con las consecuencias de su enseñanza sobre la religión. La segunda y la tercera carta sobre la tolerancia, algunos materiales de un debate con el obispo Stillingfleet de Worcester y de correspondencia con Isaac Newton, así como la obra *Lo razonable del cristianismo*, fueron publicados durante estos años.

Su interés por cuestiones políticas no perdió impulso, y expuso su opinión en torno a la reforma monetaria en su *Recomendaciones sobre la monetización de la plata y el valor del dinero*. Locke aceptó a regañadientes formar parte de la recientemente creada comisión de Comercio y Plantaciones. La atención a los deberes asociados con esta responsabilidad ocupaba todo el tiempo que su frágil salud le permitía permanecer en Londres desde 1696 hasta 1700, año en que, agobiado por las enfermedades, presentó su renuncia al cargo.

Locke pasó los últimos años de su vida disfrutando del silencio y la tranquilidad en Oates. Dirigió entonces su atención al estudio de la Biblia y escribió unos comentarios sobre las epístolas de San Pablo. Estando inmerso en la preparación de la *Cuarta carta sobre la tolerancia* fue alcanzado por la muerte el día 28 de octubre de 1704. Recibió sepultura en los linderos de Oates en la iglesia parroquial de High Laver (*Great Books of the Western World*, Vol. 35 p ix-x).

Las fuentes de inspiración y el legado de Hobbes y Locke

Nuestros autores se abstienen en general de dar crédito y de citar a sus fuentes, de modo que cualquier afirmación en este tema no es más que una conjetura. Es posible atisbar su exposición a los grandes de la época —Montaigne, Descartes, Pascal, Spinoza y Bacon— empero, resulta indispensable inscribir su pensamiento dentro del marco de referencia de una ancestral tradición doctrinaria que abarca desde Aristóteles y el Derecho Romano —los *Pandectarum*, el *Código de Derecho Canónico* medieval de la Iglesia Católica, el *Código de Teodosio*, el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano que incluye las *Instituciones*, el *Compendio (Digest)* y el *Codex*, y la *Novellae* de Justiniano— hasta la escolástica racionalista de Tomás de Aquino (1225-1274) y Francisco Suárez (1548-1617). Todas estas corrientes de pensamiento fueron recogidas, compiladas y presentadas al mundo intelectual protestante por dos renombrados juristas, a saber, Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1632-1694). A lo largo de la presente disertación, las citas de la *opus magna* de Grocio, *La ley de la guerra y la paz* (1625) se refieren a la moderna edición de Stephen C. Neff (2012). Las citas de *La ley de la naturaleza y de las naciones* ('LNyN' por sus siglas) de Pufendorf (1672) están tomadas de la traducción al inglés de Basil Kennet con prefacio y anotaciones de Jean Barbeyrac (Cuarta Edición, 1729). Locke menciona por su nombre particularmente a dos autores. El primero es Richard Hooker (1554-1600), cuya obra *Leyes de política eclesiástica* ejerció una clara influencia en el pensamiento de Locke. El segundo es por el contrario el principal blanco de la crítica en su *Primer tratado sobre gobierno*: se trata de Robert Filmer (1583-1653), autor de *Patriarcha, o el derecho natural de la monarquía*. Las referencias a estas últimas dos obras están tomadas de *Selected Political Writings of John Locke*, Edición de Paul E. Sigmund, y en toda referencia a ellas cito el número de la página precedido por las siglas 'PW'.

Con el objeto de consignar las ideas de nuestros autores de la manera más nítida y fidedigna posible, en la preparación de la tesis he utilizado exclusivamente ediciones de sus obras en idioma inglés. Debo advertir al lector que mi traducción de sus textos se aleja marcadamente de la literalidad e incurre con frecuencia en el

anacronismo, y por tanto recomiendo cautela en su uso para citar a Hobbes y a Locke. Abrigo la esperanza, empero, de que la referencia directa, precisa y copiosa de las fuentes originales pueda servir para mitigar estos inconvenientes.

Locke plasmó su filosofía política primordialmente en dos obras, a saber, el *Segundo tratado sobre el gobierno* y la *Carta sobre la tolerancia*. La edición de estas obras sobre la que me he basado para la preparación de la tesis es la que viene en el volumen 35 de la colección *Grandes Obras de la Civilización Occidental (Great Books of the Western World)*. Para hacer referencia a la *Carta sobre la tolerancia*, indico la página en ese volumen de esa edición, precedida por las siglas ‘GB35’. Dado que su enfoque es eminentemente epistemológico y no político, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es de relevancia secundaria para los efectos de la tesis. Las aisladas referencias a esta obra se presentan con el mismo formato ‘GB35’. En el caso del *Segundo tratado* he preferido utilizar la segmentación y la numeración original de Locke (utilizando para ello el símbolo ‘§’) con la finalidad de que estas referencias sean enteramente compatibles con cualquier edición estándar, incluyendo las traducciones al español. Existen dos obras de Locke cuya relevancia es también secundaria para los efectos del presente trabajo, a saber, el *Primer tratado sobre gobierno* y los *Ensayos sobre la ley natural*. Las versiones de estas obras sobre las que me he basado son las que vienen en *Selected Political Writings of John Locke*, de Sigmund, de modo que las referencias a ellas se presentan con las siglas ‘PW’.

La edición más completa de la obra de Hobbes disponible actualmente fue publicada por William Molesworth hace más de ciento setenta años, una obra que consta de once volúmenes en inglés (*English Works of Thomas Hobbes*) y dos en latín (*Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*) los cuales contienen libros, cartas y ensayos, además de traducciones de obras de Tucídides y Homero. Es difícil encontrar en la vasta obra de Hobbes algún trabajo que no tenga relación, directa o indirecta, con la filosofía política, sin embargo, la esencia de su pensamiento en esa materia se concentra primordialmente en tres obras, a saber, *Nociones Elementales sobre las Leyes, De Cive (Rudimentos Filosóficos sobre Gobierno y Sociedad)* y *el Leviatán*, y de manera secundaria en el *Diálogo sobre la Common Law Inglesa* y el *Behemoth o la historia de la guerra civil de Inglaterra*. Todas las citas de Hobbes en el presente trabajo se refieren

a la colección Molesworth, e incluyen el volumen en numeral romano y la página en arábigo.

A lo largo de la presente disertación será, pues, relativamente sencillo distinguir a cuál de nuestros autores corresponde una determinada cita. Una referencia por ejemplo al *De Cive* de Hobbes aparecerá como ‘II.180’, al *Leviatán* como ‘III.98’ y a las *Nociones Elementales de la Ley* como ‘IV.200’, mientras que las citas del *Segundo tratado* de Locke aparecerán como ‘§ 22’, y las de la *Carta sobre la tolerancia* ‘GB35 p18’.

En la generación que siguió a la de nuestros autores, Charles de Montesquieu (1689-1755) fue mayormente el responsable de hacer una recopilación y glosa de las corrientes doctrinarias tradicionales y proyectarlas, junto con la filosofía política de Locke, hacia el futuro. El pensador francés arroja luz sobre el rumbo que tomó en sus albores el debate que iniciaron nuestros autores, y es por ello que me he permitido enriquecer la tesis con algunas de sus reflexiones. La versión de *El espíritu de las leyes* que he utilizado es la que viene en el volumen 38 de la colección *Great Books*, de modo que las referencias a esta obra están precedidas por las siglas ‘GB38’.

En la lucha por conquistar el reconocimiento de la crítica a través de los siglos, sin lugar a dudas Locke ha vencido a Hobbes. La gran mayoría de los estudiosos del período han exaltado los méritos y la originalidad de la filosofía política de Locke y distinguen a este pensador como uno de los más influyentes de todos los tiempos y un verdadero parteaguas en la historia del pensamiento universal. La larga lista de admiradores de Locke está encabezada nada menos que por Voltaire y su celebridad tanto en el campo de la epistemología como en el de la filosofía política alcanza hoy en día proporciones legendarias⁸.

⁸ Una pronunciada anglofilia impregna la obra de Montesquieu, ver *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 135-136, p. 142-146. Sobre el legado de Hobbes y Locke, ver Ashcraft, Richard, *Locke's political philosophy*, Cambridge Companion to Locke p. 226-251, y del mismo autor *Radicalism and Lockean Political Theory*, Political Writings of John Locke, PW p. 354-357; Aarsleff, Hans, *Locke's influence*, Cambridge Companion to Locke p. 252-289; Corbett, Ross J., *The Lockean Commonwealth*, p. 121-

¿Filosofía o Retórica? ¿Ideas o Propaganda?

Es difícil divorciar cualquier discurso político de su contexto histórico, y hace falta un esfuerzo para depurarlo de todo sesgo partidista, interés particular y afán propagandístico. Ninguno de nuestros autores se encuentra a salvo de una acusación de esta índole.

Locke se hizo el propósito de crear conciencia entre sus lectores de que el gobierno representa la principal amenaza en contra de su propia seguridad y libertad, y de fomentar en ellos una actitud de permanente vigilancia para prevenir la arbitrariedad, la opresión, y el abuso del poder por parte de sus gobernantes. El *Segundo tratado*, que en mi opinión forma parte de la campaña emprendida en aquella época por la facción parlamentarista en contra del poder de la monarquía, viene a ser un llamado al pueblo a defender su libertad y a rebelarse en contra de cualquier forma de autoritarismo y tiranía (§ 13, § 90-94, § 149, § 155, § 168, § 196, § 209-243). La *Carta sobre la tolerancia* es quizá el más elocuente e influyente llamado universal a la defensa de la libertad de conciencia que jamás se haya escrito (GB35 p. 1-21)⁹.

Hobbes —quien desde su traducción a temprana edad de Tucídides había manifestado su rechazo a toda forma de populismo y demagogia— se hizo el propósito de inculcar entre sus lectores una profunda aversión a aquello que pudiera derivar en una desestabilización del sistema político imperante, y de infundir en ellos sentimientos de terror ante la miseria y el sufrimiento humanos que sobrevienen a consecuencia de la disolución del Estado y de la guerra civil. El auto-nombrado ‘hermano del miedo’ elevó a la pasión humana del temor o la desconfianza a la categoría de virtud política, al grado que algunos críticos le han dado el nada honorable título de ‘filósofo de los cobardes’. En su discurso, que se dirige

145; Sigmund, Paul E., *Introduction*, Political Writings of John Locke, PW p xi-xxxix. Sobre el papel de Voltaire en la proyección de la imagen de Locke, ver Buruma, Ian, *Anglomania: a European Love Affair*, p. 21-49.

⁹ Ver Ashcraft, Richard, *Locke's political philosophy*, Cambridge Companion to Locke, p. 226-228

primordialmente a hombres encumbrados en el poder y la política, Hobbes aboga por dotar a la monarquía de un poder absoluto, enalteciendo los valores de la paz y la concordia¹⁰.

La retórica, comenta Hobbes siguiendo a Aristóteles, no parte de principios sólidos ni definiciones precisas, sino de creencias populares, además de no tener por guía la razón sino las emociones del público: su finalidad no es encontrar la verdad sino vencer a los adversarios en el debate y persuadir a las audiencias conquistando sus conciencias (II.137-138, II.161-162, III.174, III.242-243, III.701-703). La retórica, tan común en el discurso de intelectuales y políticos, es nociva para la convivencia social y entorpece el avance del conocimiento científico. El método para encontrar la verdad en moral y política es el mismo que se ha usado desde siempre en matemáticas y geometría: partiendo de principios elementales y evidentes por sí mismos, y a través de un riguroso razonamiento, se procede a obtener conclusiones que, a su vez, sirven como premisas para deducir nuevas conclusiones y así sucesivamente hasta arribar a verdades incontrovertibles (II.xi, II.15-16, II.195, IV.1-2, IV.72-73). La definición exacta y el empleo consistente de los términos involucrados en el raciocinio son de crucial importancia para evitar

¹⁰ Pufendorf presenta una postura ambivalente frente a la doctrina hobbesiana del temor. En algunos pasajes se manifiesta abiertamente en su contra (LNyN, p. 171) y en otras parece reconocer el valor del enfoque psicológico de la filosofía del de Malmesbury (Ibidem, p. 629-630). Ryan subraya la importancia de los sentimientos humanos de desconfianza, temor y miedo en el pensamiento político de Hobbes. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 208-209 (Ver Hobbes, IV. p. 123-124). Sommerville postula que los escritos de Hobbes, a los que su autor pretende dar la apariencia de estudios científicos o filosóficos, no son más que un reflejo de las pugnas entre las diferentes facciones políticas de la época. Sommerville, Johann, *Lofty science and local politics*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 246-274. Goldsmith, M.M. presenta una tesis similar en *Hobbes's Mortall God: is there a fallacy in Hobbes's theory of Sovereignty?*, History of Political Thought 1 (1980), p. 33-44. Sobre 'el filósofo de los cobardes' ver Corbett, Ross J., *The Lockean Commonwealth*, p. 105.

el error y ensanchar y profundizar el conocimiento (II.303-304, III.23-25, IV.23-26)¹¹.

A la luz de lo visto en la presente sección cabe hacerse algunas preguntas. Las ideas de Hobbes y Locke ¿tienen vigencia universal y permanente, o solo son aplicables en las circunstancias particulares que les dieron origen? Sus escritos ¿contribuyeron a enriquecer el acervo del conocimiento humano, o no eran más que parte de una campaña de propaganda política? ¿Son Hobbes y Locke producto de sus tiempos o más bien su influencia fue determinante en el rumbo que tomó la historia a partir de la publicación de sus obras? Las anteriores cuestiones se inscriben en una de carácter más general ¿es la realidad el resultado ineludible del devenir histórico mismo, o son las ideas y el conocimiento aquello que determina el curso de la historia? El presente trabajo no pretende ni siquiera ofrecer una opinión sobre estas difíciles cuestiones, empero, abrigo la esperanza de que el estudio de la obra de estos autores a la luz de sus muy peculiares circunstancias pueda ayudar al lector a forjar su propio criterio al respecto.

Además de introducción y conclusión, el presente trabajo contiene cuatro capítulos. El primero de ellos está dedicado específicamente al concepto de libertad (Capítulo 1). A continuación, siguen dos capítulos que versan sobre el tema de la sociedad política, el primero de los cuales lo hace desde un punto de vista doctrinario, conceptual o jurídico (Capítulo 2), y el segundo desde uno antropológico o histórico (Capítulo 3). El último capítulo trata sobre la libertad de conciencia y

¹¹ Ryan comenta que el propósito de Hobbes era imprimir a su filosofía el carácter de una ciencia exacta, como la geometría, ello en contraste con un análisis meramente prudencial, empírico, o histórico. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 212. Según Borot, a pesar de su argumentación en contra de la experiencia como fuente del conocimiento científico (III.14-15, III.664-665, IV.17-19), Hobbes es, antes que nada, un historiador consumado, como lo demuestran su traducción de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides (volúmenes VIII y IX de la colección Molesworth), su *Behemoth* (VI.165-418) y su *Historia de la Herejía* (IV.387-408). Borot, Luc, *History in Hobbes's thought*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 305-329. Aristóteles había criticado la tendencia que podemos llamar cientifismo filosófico: en cuestiones morales, advierte el Estagirita, no podemos aspirar a adquirir el mismo grado de certidumbre que en matemáticas (*Ética* I.3, citado por Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 307).

la tolerancia (Capítulo 4). Cabe reiterar que el enfoque de la tesis es exclusivamente el de la filosofía política por lo que, en compensación por la prodigiosa diversidad de su contenido, quedan fuera de su ámbito de interés temas relacionados con la sociología, la economía, la epistemología y la metafísica. El lector interesado en esta última área del conocimiento podrá encontrar al final un apéndice que contiene una síntesis del pensamiento de Hobbes en torno al libre albedrío y la justicia divina¹².

¹² Existe una corriente moderna que busca estrechar los lazos entre las ciencias política, social y económica. Por falta de espacio, he procurado mantenerme al margen de esta tendencia. Ver Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*; Cohen, Joshua, *Structure, Choice, and Legitimacy, Locke's Theory of the State*; y Gaus, Gerald F., *On Philosophy, Politics, and Economics*.

CAPÍTULO I. LA LIBERTAD

No existe palabra que posea más variedad de significados, ni que despierte en la gente una mayor diversidad de reacciones, que la palabra 'libertad'.

Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 68.

En el presente capítulo, tras la introducción de dos conceptos que son clave para entender la libertad en Hobbes y Locke, a saber, el dominio y el poder (1.1), vienen las definiciones de libertad que nos ofrecen nuestros autores (1.2 y 1.3) y posteriormente sigue un comparativo de sus posturas en torno a la fuerza coactiva de la sociedad política (1.4) y el derecho a la resistencia a la autoridad (1.5). Finalmente, estudiaremos unos textos poco conocidos de Hobbes en los que este autor hace un esfuerzo por reconciliar el principio de la libertad con el de la ley, y el del derecho con el del deber (1.6).

1.1. Dominio y Poder

*O execrable Son, to aspire
Above his Brethren, to himself assuming
Authoritie usurpt, from God not giv'n;
He gave us onely over Beast, Fish, Fowl
Dominion absolute; that right we hold
By his donation; but Man over men
He made not Lord; such title to himself
Reserving, Human left from human free.
John Milton, *Paradise Lost*, Book XII,
GB32 p. 320.*

El ‘dominio’, en su acepción hobbesiana, es cualquier clase de sometimiento de la voluntad de una persona a la de otra. Esta sumisión puede ser por convenio voluntario, por la amenaza del uso de la fuerza, o por el uso de la violencia de manera directa (II.70-71, II.108-109, III.158-159, IV.123-124, IV.148-150). Gobernantes y gobernados, esposos y esposas, padres e hijos, patronos y empleados, amos y siervos o esclavos, carceleros y prisioneros, lo mismo que conquistadores y enemigos vencidos en la guerra sostienen entre sí relaciones de dominio-dependencia que son todas de una misma índole: de allí que una familia numerosa sea lo mismo que un reino minúsculo y viceversa (II.108-109, II.121-122, III.191, VI.147).

Hobbes define ‘poder’ en general como el conjunto de recursos o medios con los que cuenta un hombre en el presente y que le permiten obtener algún beneficio en el futuro (III.74). En razón de que los medios de este tipo de los que dispone en cualquier momento nunca le parecen conmensurables con sus aspiraciones para el futuro, el hombre tiene un ansia permanente de poder, una búsqueda que no cesa sino hasta el día de su muerte (III.85-86, > IV.33).

A la luz de los ejemplos que utiliza Hobbes para ilustrar su definición de poder —la fuerza física y la belleza, la experiencia, la elocuencia, la nobleza, la riqueza, la fama, la influencia, las relaciones y la buena fortuna (III.74)— podemos inferir que para él el poder es una herramienta para someter a los demás; empero, a diferencia del dominio, el poder muchas veces puede ser engañoso porque en la

práctica no es fácil distinguir si el poder que ostenta una persona es genuino o es aparente —a lo que este pensador llama fama u ‘honra’. Esto hace del poder presa fácil, con el contubernio de la retórica, de la manipulación, la usurpación, la exageración, y el engaño: proyectar una imagen de poder, es poder, porque la gente busca protección en los poderosos; ser exitoso y próspero es poder, porque ello da la apariencia de sabiduría y buena fortuna; el carisma y la empatía de los líderes multiplica su poder; poseer títulos nobiliarios y académicos es poder; y la elocuencia es poder, porque ella proyecta la apariencia de madurez y prudencia (III.74-81, III.350, IV.38-39)¹³. Dada la naturaleza insaciable de la ambición de los seres humanos, y ante la posibilidad de que el poder sea aparente y no real, para referirse de manera rigurosa al sometimiento de la voluntad de una persona a otra, Hobbes prefiere el uso de la palabra *dominio*. El lenguaje de Hobbes es particularmente repulsivo a la mentalidad moderna —post-lockeana— puesto que por ejemplo admite que los esclavos y los hijos, por ser propiedad de sus amos y de sus padres, pueden ser enajenados por estos (ver II.112, III.190, IV.150-152)¹⁴.

¹³ Desde la perspectiva anglófila de Montesquieu, la sociedad francesa, por vivir inmersa en un régimen político aristocrático-monárquico, concede la primacía a valores tales como el honor, la nobleza, la caballerosidad, la refinación y la distinción de personas educadas o de buena familia; en tanto que la inglesa, la cual ha logrado construir un auténtico sistema republicano, manifiesta su preferencia por virtudes políticas tales como la igualdad, la equidad, la frugalidad, el amor a la patria y a sus leyes, y el sacrificio personal a favor del bien común (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 4-33). Fue en el ambiente aristocrático y caballeresco francés en donde floreció el llamado combate o duelo judicial como instrumento de impartición de justicia, mientras que en Inglaterra la resolución de controversias y la reparación de daños se canalizó preferentemente a través de tribunales de apelación (Ibidem, GB38 p. 244-256). Pufendorf dedica un capítulo (que lleva el curioso título de “El derecho del soberano a fijar el valor de sus súbditos”) a temas como el honor, estima, privilegio, nobleza, distinción e influencia. LNyN, p. 799-822.

¹⁴ Montesquieu expresa este rechazo de manera particularmente enfática. Por la misma razón que el suicida comete robo en contra de la sociedad por privar a esta de su persona, nadie tiene derecho a vender, intercambiar o dar en garantía su propia vida o su libertad ni tampoco la de sus sirvientes e hijos: “La libertad de un ser humano”, sentencia este pensador, “no tiene precio” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 109). Pufendorf se expresa de forma similar. “De ningún ser humano puede decirse que pertenece o es propiedad de otro”. LNyN, p. 706. “Los beneficios de la libertad son inconmensurables y por eso decimos que la libertad es invaluable”, Ibidem, p.

El enfoque con el que Locke aborda los temas del poder, la voluntad y la libertad en el capítulo XXI de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* es eminentemente epistemológico, de modo que haremos en general caso omiso de tales elucubraciones¹⁵. En su *Segundo tratado sobre el gobierno*, este autor presenta una definición de *poder político* —el *derecho* a hacer leyes e imponer castigos a quienes las violan con el objeto de salvaguardar las vidas y las posesiones de los ciudadanos (§ 3)— empero, se abstiene de formular una definición de poder en general limitándose a distinguir las diversas especies de poder —el político, el paterno, el marital, el despótico y el de servicio personal— en virtud de sus distintos fines y jurisdicciones (§ 2, § 55-71, § 77, § 84, § 86, § 169-174). De todos modos, según se desprende de la definición de poder político que acabamos de citar, Locke utiliza las palabras poder y derecho indistintamente. Dado que, como hemos dicho, el concepto de dominio remite primordialmente a la propiedad de bienes materiales, Locke evita su uso para referirse a derechos que tienen que ver con personas. La palabra poder, que es la que este autor eligió para referirse a las diferentes formas de jurisdicción, es la que ha venido a prevalecer en el lenguaje jurídico y académico moderno¹⁶.

461. Ver también, *Ibidem*, p. 617, p. 703-704. Grocio comenta que el derecho romano hace una distinción entre los conceptos de propiedad (*dominium*) y el de soberanía (*imperium*). El dominio es un derecho al que tienen acceso tanto las personas en su calidad privada como los gobiernos, el cual implica el uso exclusivo y el derecho a enajenar o ceder cualquier cosa de su propiedad. En contraste, la soberanía corresponde exclusivamente a los gobiernos e implica el derecho a crear leyes y hacer que ellas se cumplan (*La Guerra y la Paz*, p. 26, p. 106). La traducción que hace el propio Hobbes del vocablo latino '*imperium*' (título de la segunda parte del *De Cive*) es precisamente '*dominium*', de modo que para él la distinción entre estos dos conceptos simplemente no existe.

¹⁵ Como sea, es interesante anotar que en ese contexto Locke define al poder como la idea de una disposición, facultad o capacidad general, y también como la posibilidad de un objeto de generar o participar en un cambio o modificación. Connoly, Patrick, *The Idea of Power and Locke's Taxonomy of Ideas*. Ver también Jacovides, Michael, *Locke's construction of the idea of power*. Ver especialmente, Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, GB35 p. 178, p. 184 y p. 193.

¹⁶ Para Pufendorf el *poder* y el *derecho* —palabras que en su sistema tienen un significado muy similar— son cualidades morales por las que somos capaces o tenemos la facultad de hacer algo

1.2. La Libertad según Hobbes

Hobbes entiende a la libertad como una *ausencia* de obstáculos o impedimentos *externos* (III.116, III.196). Según esto, es posible aplicar la palabra incluso a seres inanimados como cuando decimos que un líquido contenido en un recipiente no es *libre* de derramarse: “... de igual modo decimos que un prisionero se encuentra privado de su *libertad* porque su movimiento está limitado a un espacio, y en ambos casos si se levantasen o dejaren de existir tales impedimentos los objetos mudarían de lugar o de condición” (III.196, < II.120-121). En el contexto de la historia de la filosofía política, el carácter estrictamente *negativo* de la definición de la libertad de Hobbes es ciertamente excepcional. En sus elucubraciones sobre este tema los pensadores de todos los tiempos han hecho énfasis en aquello *para* lo que (y no *de* lo que) el ser humano es libre — una concepción de la libertad a la que podemos llamar *positiva* ¹⁷.

que es lícito y que produce un efecto moral, por ejemplo, obligar a otros a hacer o a entregarnos algo, o a no impedirnos llevar a cabo alguna acción. En el ejercicio del poder el uso de la fuerza es lícito —dentro de una sociedad civil mediante la acción de la ley y fuera de ella mediante actos de hostilidad. LNyN, p. 11-12.

¹⁷ “La libertad en sentido negativo, explica Pufendorf, “es una especie de espacio vacío”, mientras que en sentido positivo “es el ejercicio activo de una facultad”, LNyN, p. 6. Es esta última postura la asumida por el jurista al presentar sus propias definiciones de libertad. “Libertad es la capacidad que tenemos los seres humanos *para actuar conforme a las directrices de nuestra propia razón o juicio*”, LNyN, p. 96. “Libertad es la facultad de nuestra voluntad por la que, dentro del marco de la ley, podemos elegir una de entre varias opciones disponibles, y rechazar el resto”, Ibidem., p. 35. En opinión de Pufendorf, por cierto, la palabra libertad no puede aplicarse a seres inanimados. Ibidem., p. 97. Sobre definiciones de tipo ‘negativo’ en general —aquello que *no es* el objeto definido— ver Hobbes, III.27. En un atípico texto, Hobbes menciona algunos ejemplos de *ejercicio* de la libertad, como la libertad de tránsito, de celebrar contratos y hacer negocios; así como para elegir el lugar de residencia, la profesión u oficio y la educación de los hijos (III.199). Me parece que este tipo de comentarios son los que condujeron a Van Mill a la conclusión de que Hobbes no es consistente a lo largo de su obra con su definición negativa de la libertad. Van Mill, David, *Hobbes’s Theories of Freedom*, The Journal of Politics, Vol 57 No. 2 (May 1995), p. 443-459. Recientemente, la distinción entre libertad en sentido negativo y positivo ha adquirido relevancia a raíz de los escritos de Isaiah Berlin, quien postula que la primera

Es importante hacer hincapié en que los obstáculos a los que se refiere Hobbes son exclusivamente de naturaleza *externa* al agente. Alguien que enfrenta un impedimento *interno*, o sea, inherente a su persona —como quien por una enfermedad es incapaz de moverse o por su condición económica no tiene acceso a bienes de uso común— de lo que carece no es de *libertad*, sino de *poder* (III.196)¹⁸

Hobbes dividió su obra *De Cive* en tres partes, Libertad, Dominio y Religión, de donde podemos colegir que para él libertad es lo contrario —o aquello que *no es*— dominio, que como hemos visto significa el sometimiento de la voluntad de una persona a la de otra. En otras palabras, una persona es libre en tanto y en cuanto su voluntad no se encuentra sometida a la de otro, ya sea por convenio, por la fuerza, o por la amenaza del uso de la fuerza (< 1.1).

de estas concepciones se refiere al espacio del que dispone la persona para hacer o ser aquello de lo que es capaz, mientras que la segunda a la estructura social o política que tiene la autoridad para controlar o gobernar su conducta. En mi opinión, ambas definiciones de libertad de Berlin, incluyendo la negativa, son en el fondo de carácter positivo, y a ello se debe que sus contribuciones al tema en general carecen de relevancia para los efectos de la presente tesis. Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, en *Liberty* ed. Henry Hardy, p. 169, p. 178, p. 190. Sobre este tema, ver también Gaus, Gerald F., *Political Concepts and Political Theories*, Capítulos 4 y 5.

¹⁸ En este punto, Hobbes utiliza una definición negativa de poder, que vendría a ser una ausencia de obstáculos tanto *internos* como *externos*. La falta de comprensión de la distinción en comentario condujo a Berlin a concluir —erróneamente, en mi opinión— que no podemos decir que un hombre pobre o ignorante tenga *libertad* para disfrutar de satisfactores o comodidades a los que el resto de la población tiene acceso de modo ordinario: “Si un hombre carece de recursos económicos para proveerse de alimentación básica, posee la misma *libertad* para satisfacer sus demás necesidades y aspiraciones —por ejemplo, ventilar sus querellas ante tribunales o viajar alrededor del mundo— que si estas le fuesen prohibidas por ley”. Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, en *Liberty* ed. Henry Hardy, p. 169. “¿Qué es la libertad”, se pregunta Berlin, “para aquel que no puede hacer uso de ella?” Ibidem., p. 171. Sobre la confusión de Berlin de los conceptos de libertad y poder, ver Ibidem., p. 252.

1.2.1. Deliberación y Voluntad

Commands are no constraints, if I obey them, I do it freely.

John Milton, *Samson Agonistes*, GB32 p. 369.

En su estudio de la voluntad Hobbes adopta un enfoque eminentemente psicológico. Los objetos externos son la causa de nuestras ideas (III.1), y estas a su vez provocan en nosotros una reacción que puede ser de apetito o de rechazo. Antes de tomar un determinado curso de acción, nuestra mente se encuentra indecisa, alternando entre apetito y aversión, entre la esperanza y el temor, a la luz de las consecuencias buenas o malas que a nuestro juicio arrojará cada una de las opciones. A este proceso o secuencia lo llamamos ‘deliberación’ porque en cuanto tomamos una de las opciones perdemos la libertad (de-liberación) de elegir cualquiera de las demás. Al último apetito de esta secuencia —el que finalmente se convierte en una acción— lo llamamos ‘voluntad’ (III.47-48, IV.67-68)¹⁹.

Hobbes toma de Aristóteles su ejemplo favorito para ilustrar en qué consiste la deliberación, que es el de un hombre que se encuentra a bordo de un navío en peligro de naufragio y que tiene la opción de salvar su vida arrojando al mar un cargamento de oro de su propiedad que lleva consigo (III.197, IV.69). La deliberación implica, pues, la elección entre diversas opciones, y viene a ser al mismo tiempo un ejercicio y una cancelación de la libertad. Es conveniente tener en mente

¹⁹ “Mientras deliberamos somos indiscutiblemente libres”, dice Pufendorf, “y calificamos de *contingentes* a aquellos efectos que podrían producirse como consecuencia de nuestras decisiones, empero, en cuanto hemos optado por alguna de las alternativas, la conexión entre nuestros actos y sus efectos se torna natural o necesaria, y por tanto demostrable (imputable, p. 44) para efectos judiciales”, LNyN, p. 17. Lo anterior explica el significado de máximas como ‘la intención basta’ y ‘la voluntad y el hecho son lo mismo’ (*The will is the deed*), Ibidem, p. 782.

lo anterior cuando abordemos los temas de las promesas obtenidas mediante extorsión (> 2.1.1) y del origen de las sociedades políticas por la vía de la conquista (> 3.3.1)²⁰.

El ámbito de acción de la voluntad —la cual como acabamos de ver es producto de nuestra facultad de elegir entre diversas alternativas— está enmarcado por dos límites extremos: uno de ellos es lo que Hobbes llama ‘movimientos vitales’ tales como la respiración, el ritmo cardíaco y la digestión, en ausencia de los cuales la vida misma deja de existir (III.38); y el otro son obstáculos infranqueables —lo inevitable o lo que ocurre inexorablemente— como son la fuerza de la gravedad, los muros de una prisión y la omnipotencia divina (sobre este último aspecto, ver II.209, III.197-198 y III.345-346, así como el apéndice al final de la tesis que aborda el tema de la metafísica).

1.2.2. *La Ley como restricción u oposición a la Libertad*

En adición a las restricciones fisiológicas, físicas y metafísicas, la libertad del hombre se enfrenta a las limitaciones impuestas por las leyes, y desde esta perspectiva la libertad es todo aquello sobre lo que la ley guarda silencio, o sea, aquello que no

²⁰ Desde la perspectiva epistemológica del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke visualiza a la deliberación como la más perfecta manifestación de la libertad humana (GB35 p. 191), e introduce el concepto de inquietud, desasosiego o deseo (*uneasiness*) como el motor que da vida o energía al proceso deliberativo (GB35 p. 185-186). Locke no considera que las ideas del bien y el mal nos conducen directa o necesariamente a la acción: podemos creer en la existencia de premios y castigos en la vida eterna y sin embargo no actuar en consecuencia (GB35 p. 187). Van Apeldoorn comenta que los críticos de Hobbes han exagerado al reducir su doctrina de la deliberación y la voluntad a un estrecho modelo materialista-determinista. Van Apeldoorn, Laurens, *Rationality and Freedom in Hobbes's Theory of Action*. En contraste con el enfoque psicológico de Hobbes, Rawls analiza el proceso deliberativo desde una perspectiva netamente racional o utilitarista. Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 365-372. Para una visión integral de la psicología de Hobbes, ver sus tratados sobre la naturaleza del ser humano (III.1-151 y IV.1-73), además de los comentarios de Gert, Bernard, *Hobbes's Psychology*, Cambridge Companion to Hobbes p. 157-174.

prohíbe (III.116, III.196-198). Para ejemplificar la forma en que la ley invade el ámbito de la libertad —o se contrapone a ella— Hobbes comenta que en Inglaterra desde siempre fue lícito para cualquier hombre utilizar la violencia para desalojar a un invasor de su propiedad, hasta que tal libertad fue cancelada por un estatuto creado exprofeso (III.206). A mayor indefinición legislativa, pues, mayor libertad (II.178).

Ahora bien, las restricciones o limitaciones impuestas por la ley son de naturaleza muy diferente a las que imponen las demás clases de impedimentos. En virtud de que no emplea la fuerza de manera directa o inmediata, la ley no es un obstáculo infranqueable ni un impedimento indefectible. En tanto no se presentan violaciones a la ley, los castigos prescritos por ella no son más que una amenaza del uso de la violencia —un mecanismo psicológico disuasivo basado en la pasión humana del temor— y es por ello que no decimos que cumplir con una obligación sea un acto forzoso (II.23). “De un hombre que se abstiene de dar rienda suelta a sus caprichos y a sus pasiones por temor al castigo, no podemos afirmar que sea víctima de opresión o esclavitud, sino más bien que su conducta es regulada y moderada por las leyes y la acción de la autoridad”. Hobbes hace entonces una distinción entre la libertad que está acotada por la ley y la libertad que tenemos de cumplir o no cumplir con ella y de honrar o no honrar nuestras promesas, a la que llama libertad ‘voluntaria’ o ‘arbitraria’ (II.120-121, > III.197)²¹.

²¹ En latín, ‘*Alia sunt arbitraria, sed per accidens, nimirum per electionem nostram*’. Thomae Hobbes, *Opera quae latine scripsit*, Vol. II, p. 259. “Al someter su voluntad a la de la comunidad”, explica Pufendorf, “la libertad de elegir de los individuos no se extingue, ya en cualquier momento ellos pueden, *de facto*, sustraerse de su compromiso de obediencia. LNyN, p. 638. Decimos que los actos del hombre son *morales*, porque no se producen de manera *necesaria*, sino *libre*. Ibidem, p. 16. Por otra parte, el jurista reconoce la necesidad de la amenaza de castigo. “A la luz de la perversidad del hombre y de su marcada proclividad a perjudicar a los demás, no hay más remedio que hacerle ver el peligro al que se enfrenta si decide violar la ley, y cancelar en él toda esperanza de escapar a la acción de la justicia”. Ibidem, p. 635, > p. 770. “Toda obligación se sustenta en última instancia en la fuerza del castigo que el soberano impone al desobediente y al malhechor”, Ibidem, p. 67.

Más adelante (> 1.4) abordaremos de lleno el tema de la fuerza coactiva de la sociedad política, pero por ahora basta hacer hincapié en que un reo ‘sufre’ la aplicación de un castigo —y no que se somete voluntariamente a él— ya que, bajo tales circunstancias, no tiene opción ni alternativa. Es por ello que siempre que se conduce a un criminal a su ejecución, es necesario hacerlo bajo custodia, no obstante que ese hombre ha dado su consentimiento —de manera indirecta o tácita— a la misma ley que lo condena (II.26, III.127-128). Este principio es aplicable en relación con un par de temas que veremos también más adelante, a saber, la objeción de conciencia y la obediencia pasiva (> 4.1.3)²².

1.2.3. Crítica de Hobbes a la confusión de la Ley y el Derecho

Este autor define ‘derecho’ (*jus*) en sentido amplio como la *libertad* que todo hombre tiene *para ejercer sus facultades naturales conforme a los dictados de la recta razón* (II.9, II.16, III.116, IV.83-84), y en sentido estricto como la libertad para hacer todo

²² El enfoque moderno —post-lockeano— difiere de esta postura. “Un criminal”, dice Montesquieu, “no tiene derecho a objetar su condena ya que ella ha sido emitida por la misma ley a la que se ha acogido voluntariamente y que le ha brindado protección” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 109). Ya Sócrates —el ciudadano modelo— había dicho que el reo condenado a muerte no tiene derecho a intentar huir de sus ejecutores aun cuando su sentencia sea injusta (citado por Barbeyrac en su Prefacio a la LNyN, p. 55). En esta controversia, Pufendorf toma partido con Hobbes. “No es correcto afirmar que, dado que todos los hombres han dado de antemano su aval a las acciones del soberano, los efectos del castigo judicial cuentan con el consentimiento de quien los ha de padecer”. LNyN, p. 762. Supone un *sufrimiento* para todo aquel que es forzado en contra de su voluntad a someterse a un castigo, *Ibidem*, p. 763-765. Es impropio decir que alguien está *obligado* a recibir un castigo o que está *en deuda* en este aspecto, *Ibidem*, p. 766, p. 769. Debido a lo anterior, el magistrado puede otorgar el perdón a un delincuente sin con ello cometer injusticia, *Ibidem*, p. 778. La naturaleza del castigo judicial no es la misma que la de un contrato. Ningún hombre que se somete a sí mismo a un gobierno se compromete a recibir un castigo por los crímenes que pudiese llegar a cometer, *Ibidem*, p. 768-769. La aplicación de todo castigo judicial, añade el jurista, debe hacerse en contra de la voluntad del reo, ya que de lo contrario no se estaría procurando la consecución de sus fines propios, que son la corrección del malhechor y el ejemplo para los demás. *Ibidem*, p. 330. Sobre este tema, ver también Grocio: *La guerra y la paz*, p. 137, p. 269, p. 298 y p. 371.

aquello permitido por las leyes civiles (III.276). El derecho hobbesiano es, pues, la libertad en sentido *positivo*²³. Ahora bien, Hobbes advierte a sus lectores del peligro para la convivencia humana que representa la costumbre —prevaliente hasta nuestros días— de confundir la ley (*lex*) con el derecho (*jus*). “El derecho es la libertad permitida por la ley civil, mientras que la ley civil es una obligación que restringe o cancela la libertad otorgada por la ley natural. La naturaleza da a cada hombre el derecho a proteger su propia integridad física utilizando su fuerza, pero la ley civil cancela tal libertad, de modo que *lex* y *jus* son tan diferentes y opuestos como lo son la obligación y la libertad” (III.276, < II.185-186, < III.117, > IV.222-223, > VI.30).

Las leyes —sean estas mandatos o prohibiciones— se crean para fincar obligaciones y no para otorgar permisos ni para crear derechos (II.185-186, IV.222-223). Las llamadas concesiones (*charters*), privilegios o ‘libertades’, explica Hobbes, son dones gratuitos otorgados por la soberanía y más que leyes son exenciones de la ley. Las leyes se expresan con palabras como ‘yo ordeno’ (*jubeo*) o ‘yo mando’ (*injungo*), mientras que las concesiones con palabras como ‘yo doy’ (*dedi*) o ‘yo concedo’ (*concessi*). La obligatoriedad de las leyes es de carácter general, mientras que una concesión se dirige a un determinado grupo de hombres (III.276). Los títulos de propiedad, más que leyes o excepciones a la ley, son instrucciones que prohíben a los oficiales y magistrados la ejecución de cualquier sentencia o acción que pudiese afectar o contravenir tales concesiones (VI.32-33) (sobre la propiedad privada, ver > 3.2). Los conceptos vertidos en la presente sección son

²³ En vez de definir el derecho en función de libertad, como lo hace Hobbes, Montesquieu define la libertad en función del derecho —“Libertad es el derecho de hacer todo aquello permitido por las leyes”. *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 69. En la medida que asumamos que los conceptos de facultad, poder y derecho son de más difícil comprensión o de mayor grado de complejidad que el de libertad, podemos considerar más afortunado el enfoque de Hobbes que los de Montesquieu y Pufendorf. En adición al derecho para hacer algo —que es el llamado ‘distributivo’ y es al que Hobbes se refiere en su definición— existe otra clase de derecho —llamado ‘conmutativo’— que es el derecho a recibir algo de otra persona, quien a su vez tiene la obligación de entregarlo. Pufendorf, *Ibidem*, p. 769.

relevantes también en relación con el tema de la tolerancia, que abordaremos más adelante (> 4.2.4)²⁴.

La confusión de los conceptos ley y derecho lleva a muchos a confundir también los de obligación y libertad. De no inculcarse entre la gente una clara y firme distinción entre estas ideas, advierte Hobbes, es fácil que caigan en el error de creer que la libertad conlleva una especie de exención del cumplimiento de la ley, y esto a su vez los impulsa a exigir cada vez mayor libertad. Por el contrario, “es necesario crear conciencia entre ellos de que las leyes por sí mismas no tienen la capacidad de brindarles seguridad y paz si no cuentan con el apoyo de la fuerza pública, o sea, con la espada de la justicia con la que esas leyes han de ponerse en práctica” (III.199)²⁵.

Por razones prácticas, Hobbes recomienda evitar la proliferación de leyes positivas:

El propósito de las leyes no es regular todos y cada uno de los actos de los ciudadanos, sino de servirles de guía o directriz para evitar que se hagan daño unos a otros por imprudencia o precipitación, del mismo modo que los bordes de las carreteras sirven, no para obstaculizar el tránsito de los viajeros, sino para evitar que se extravíen en el camino. Las leyes que no son absolutamente indispensables no

²⁴ Pufendorf expresa su aprobación a la doctrina de Hobbes de diversas maneras. “El derecho implica un poder o una libertad para actuar dentro del marco de la ley, empero, debemos evitar caer en el error —muy común, por cierto— que consiste en confundir los conceptos de ley y derecho”. LNyN, p. 59. Lo que es propio de la ley no es permitir, sino *obligar*, Ibidem, p. 73. Es incorrecto referirse a aquellos actos que simplemente no están prohibidos como ‘justos’ o ‘encomiables’, Ibidem, p. 149. La esencia de un privilegio, concesión o beneficio no es la imposición de una obligación, y jamás encontraremos una ley tan solícita de nuestro bien que pareciera forzarnos a algo simplemente por hacernos un favor. Ibidem, p. 185. El que algo esté permitido no quiere decir que tengamos la obligación de hacerlo, Ibidem, p. 750.

²⁵ Grocio comenta que la palabra ‘derecho’ se utiliza de manera indistinta con la palabra ‘ley’ cuando esta última se entiende como un cuerpo, conjunto, compendio exhaustivo o código de leyes y no como algún fragmento o artículo de ella en particular. Es en este contexto que el jurista define al derecho como una “cualidad moral de la persona que la hace capaz —o la facultad para— poseer o hacer algo de forma lícita” (*La Guerra y la Paz*, p. 24). Pufendorf coincide con esta postura en la LNyN, p. 12.

son buenas leyes porque invariablemente se transforman en una fuente inagotable de corrupción (III.335-336)²⁶.

Lo anterior, sin embargo, no significa que haya que conceder a la libertad un valor intrínseco.

“Dar mayor libertad a los individuos no debe ser un objetivo por sí mismo: llevado al extremo, este principio conduce tarde o temprano a un retorno al estado de naturaleza —a esa condición en la que cada quien hace lo que le da la gana pero que viene a ser peor que la más cruel tiranía. A lo que aspiran quienes claman por libertad para ellos mismos, pero que exigen a los demás obedecer las leyes, es a usurpar el poder, porque ser el único exento de obligaciones es precisamente lo que significa tener dominio sobre los demás, esto es, ser su amo y señor” (II.135)²⁷.

²⁶ Por el contrario, Montesquieu argumenta que, dado que para los regímenes republicanos la defensa de los derechos de los ciudadanos es de primordial importancia, en ellos no se escatiman esfuerzos por contar con la legislación adecuada y suficiente. Un déspota, en contraste, busca economizar en este aspecto, exponiendo a sus súbditos a una mayor incertidumbre jurídica (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 34). Las concepciones de este pensador de libertad y ley, y de la relación que existe entre estas dos ideas, lo conducen a la conclusión de que, a mayor grado de civilización de las sociedades, mayores son los impuestos que deben pagar los contribuyentes: “Los impuestos son más gravosos en proporción de la libertad de los ciudadanos, mientras que es necesario disminuirlos en la medida en que prevalece la esclavitud” (Ibidem, GB38 p. 99).

²⁷ Es un error común equiparar la doctrina de Hobbes con la de Robert Filmer —la llamada doctrina del derecho divino de la monarquía. Sin embargo, en su condena a la sublimación de la libertad ambos autores parecen tener un punto de convergencia. “Esa perniciosa doctrina”, sentencia Filmer, “que afirma que todo poder político emana del pueblo, no hace más que promover el libertinaje entre la gente de baja ralea exaltando a la libertad como si la felicidad solo pudiera encontrarse en ella, cuando que el ansia de libertad fue precisamente la causa de la caída de Adán. No podía haber una doctrina más contraria a las enseñanzas de la Iglesia y de las Sagradas Escrituras. Esta doctrina conduce a la peligrosa conclusión de que el pueblo tiene el derecho a castigar al príncipe si este trasgrede la ley” (*Patriarcha*, PW p. 263).

1.3. La Libertad según Locke

*But this is got by casting Pearl to Hoggs;
That brawle for freedom in their senceless mood,
And still revolt when truth would set them free.
Licence they mean when they cry libertie;
For who loves that, must first be wise and good;
But from that mark how far they roave we see,
For all this wast of wealth, and loss of blood.
John Milton, Sonnet XII, GB32 p. 65.*

Desde la perspectiva de Locke, no existe la oposición entre ley y libertad de la que habla Hobbes.

La ley no es una limitación o restricción, sino una guía que encauza los esfuerzos de agentes libres e inteligentes en su afán por alcanzar sus objetivos. Las prescripciones de la ley no tienen otro propósito que el bien común de quienes están sometidos a ella. Es absurdo calificar a los bordes y señalamientos en los caminos — que están allí para evitar que nos desviemos o que caigamos en un precipicio— como confinamientos o impedimentos. La ley puede ser deficiente o inadecuada, pero lejos de ser un obstáculo para la libertad es un garante de su preservación y promotora de su ensanchamiento. Ser libre consiste en no ser víctima de la violencia y opresión de los demás, y eso es imposible en ausencia o al margen de la ley. Libertad no es hacer lo que a cada quien le viene en gana porque no podemos ser libres si cualquiera puede abusar a su antojo de nosotros sin que ello traiga consecuencias. Soy libre si, dentro de lo que marca la ley, puedo disponer y ordenar como mejor me parezca mi vida, y no me encuentro sometido a la voluntad arbitraria de nadie. En pocas palabras, en donde no hay ley, no hay libertad (§ 57, < § 22).

Ahora bien, la ley a la que se refiere Locke no es cualquier ley, sino específicamente aquella emanada de un régimen político apegado a un modelo constitucionalista, republicano y democrático como el que él mismo postula, el cual está

fincado en los principios del mandato de la ley (> 2.3) y de la división de poderes (> 2.4)²⁸.

Aun cuando Locke no habla expresamente de la libertad como un fin por sí mismo, ni mucho menos de ‘liberalismo’²⁹, para él la tutela y la defensa de la libertad es tanto o más importante que la preservación de la propia integridad física, y ambos (junto con el de la propiedad privada > 3.2), son en su sistema los

²⁸ Los pensadores del renacimiento coinciden con Locke en su condena a la postura de Hobbes y en su afán por buscar el punto de convergencia entre la ley y la libertad. “Solo son libres”, dice Pufendorf, “aquellas personas cuyo comportamiento se apega habitualmente a los dictados de la recta razón. Si entendemos la libertad no como un concepto abstracto sino en su sentido auténtico y práctico, resulta evidente que ella dejaría de existir si prescindiésemos de la guía y la disciplina que nos ofrecen las leyes de la naturaleza y de la razón”. LNyN, p. 101. Montesquieu, quien se encargó de difundir la doctrina de Locke entre las siguientes generaciones, llevó hasta sus últimas consecuencias la exaltación de este modelo constitucionalista al que establece como un requisito *sine qua non* para la consecución y preservación de la libertad. “No existe libertad”, sentencia el francés, “si los poderes ejecutivo y legislativo se encuentran en manos de la misma persona, o bien si el poder judicial no está separado del legislativo y el ejecutivo” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 70). “Solo son libres los hombres que *se gobiernan a sí mismos*, y por tanto calificamos de ‘libres’ exclusivamente a aquellos Estados en los que el poder supremo o legislativo reside o se encuentra depositado en el pueblo” (Ibidem, GB38 p. 71, > p. 202-203, > p. 223). Bajo un régimen despótico o arbitrario —el sistema político cripto-hobbesiano por antonomasia— no existe la libertad; bajo uno aristocrático o monárquico solo de una manera imperfecta o limitada; y es solamente en naciones con gobiernos democráticos o republicanos en donde la libertad alcanza su máxima expresión (Ibidem, GB38 p. 69, < p. 8-9). Para Maquiavelo las ciudades italianas en su tiempo solo podían ser de dos tipos: principados y ciudades ‘libres’ (*El Príncipe*, GB23 p. 3). En los primeros los súbditos están acostumbrados a obedecer pues no saben cómo gobernarse a sí mismos, mientras que en las otras el poder supremo está depositado en la ley misma de tal modo que sus ciudadanos pueden gozar plenamente de sus privilegios ancestrales y de su libertad (Ibidem, GB23 p. 8). Hobbes, acérrimo enemigo de estas corrientes doctrinarias, cuenta que en su tiempo había algunas ciudades italianas que colocaban en las fachadas de sus casas grandes letreros con la palabra ‘libertas’. “El que esas ciudades sean independientes o autónomas”, comenta Hobbes no sin cierto enfado e ironía, “no significa que sus ciudadanos tengan menos obligación de obedecer a sus gobernantes que los ingleses a los suyos” (II.134-135, III.201-202).

²⁹ Concepto que tuvo su origen en las cortes de Cádiz en el año 1812. Ver Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, p. 56

derechos humanos más fundamentales (§ 6, § 17, § 23). Para Locke, la libertad misma *es* un derecho (§ 190), y no es exagerado decir que este pensador es el precursor o padre del liberalismo moderno. Retomaremos este tema en nuestro análisis de la tolerancia como política pública (> 4.2.4).

1.4. La fuerza coactiva de la sociedad política

Como veremos en el siguiente capítulo (> 2.2), nuestros autores coinciden en que la *Commonwealth* tiene su fundamento jurídico en un pacto social mediante el que los individuos confieren en ella el derecho al uso exclusivo de la violencia (II.68-69, III.157-158, IV.121-122) (§ 87-89, § 123-131), empero, Hobbes identifica en esta teoría un serio problema. Todo convenio es un acto voluntario y su contenido debe ser posible y futuro, esto es, nadie puede obligarse a hacer lo imposible. Un pacto en el que un hombre otorga a otro el derecho a usar la violencia en su contra es nulo (II.22-26, II.82-83, III.120, III.126-128, III.203-206, IV.103-104, VI.28, VI.224-226), de modo que en el acto de constitución del Estado “el hombre puede renunciar a su derecho a defender a los demás, mas no a defenderse a sí mismo, y puede comprometerse a colaborar con el soberano en la aplicación de castigos a otros, mas no a sí mismo” (III.297-298)³⁰.

³⁰ Nadie tiene derecho sobre su propia vida, advierte Grocio, como para deshacerse de ella ni tampoco para asumir una obligación por la que le puede ser arrebatada por la fuerza (*La Guerra y la Paz*, p. 297, p. 393). Pufendorf concuerda con Hobbes en este punto. Carece de vigor —es vacuo y nulo— un pacto mediante el que un hombre adquiere la obligación de someterse a sí mismo a un castigo sin oponer resistencia, lo anterior con fundamento en la aversión natural que tenemos hacia todo aquello que vulnera nuestra seguridad o que ponga en peligro nuestra vida. LNyN, p. 662. El jurista expresa con las siguientes palabras lo que él considera el meollo de la filosofía política de Hobbes. Dado que (como veremos más adelante > 2.1.1) los convenios en ausencia de sociedad civil carecen de efecto, un hombre solo puede adherirse a un pacto que pudiera redundar en un peligro para él mediante el establecimiento de un gobierno dotado de autoridad para sancionar, aún en contra de su voluntad, a todo aquel que infringe la ley. *Ibidem*, p. 289. Tuck explica que cuando Hobbes dice que algo es ‘imposible’ a lo que se refiere es que

La solución a esta dificultad que Hobbes nos ofrece se basa en su opinión de que antes de la creación del Estado el hombre tenía derecho a hacer todo aquello que conforme a su juicio fuese necesario para preservar su propia vida, lo cual podía incluir sojuzgar, herir e incluso dar muerte a otras personas en prevención o anticipación a una acción similar de su parte (IV.86, IV.117-118, VI.148-150)³¹. Dado que este derecho no puede, propiamente, ser transferido al soberano, lo que ocurre es que todos los individuos, con la excepción del soberano mismo, renuncian a su derecho a la defensa propia, permitiendo solamente a él conservarlo íntegro e intacto tal como se encuentra en el estado de naturaleza (III.297-298, < II.70, < II.75). El poder coactivo consiste entonces en la renuncia de los miembros de la sociedad a oponer resistencia a quien posee ese poder, de tal modo que nadie, excepto desde luego él mismo, se encuentra exento o al margen de su acción (IV.121-123, IV.129-130).

La aproximación de Locke a esta cuestión es sutilmente diferente. En el estado de naturaleza todo ser humano está de alguna manera dotado de un poder ejecutivo para hacer cumplir la ley natural, y cuando un grupo de personas decide constituir una sociedad política cada individuo cede a favor de ella ese poder para

ello resulta incomprendible para nuestro entendimiento o que es indescriptible en lenguaje congruente: nadie es capaz de afirmar que ha decidido poner en riesgo su vida en mérito de preservarla. Tuck, Richard, *Hobbes's Moral Philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 194.

³¹ Los juristas son unánimes en condenar esta postura de Hobbes y se declaran a favor de una doctrina pacifista. “Es inconcebible”, señala Pufendorf, “que la naturaleza nos haya concedido licencia para hacer con los demás lo que nos plazca”. LNyN, p. 106, > p. 357. Entablar una guerra contra el vecino sin provocación es tan improbable como absurdo. Ibidem, p. 113, p. 184. La auto-defensa no es justificación para la rapiña y el robo, Ibidem, p. 631. El jurista, por otro lado, menciona algunas circunstancias extremas que parecen justificar el uso de la violencia y de la acción bélica en defensa propia. Ibidem, p. 186-190, p. 836. Discurriendo sobre relaciones entre los países, Grocio niega el derecho a la anticipación preventiva. “No estamos de acuerdo”, dice el jurista, “con quienes postulan que una guerra de agresión es justa cuando otra nación — con la que no tenemos celebrado pacto de paz alguno— decide instalar en su territorio artillería capaz de hacernos daño. Para hacer frente a esta situación, podemos construir nuestras propias fortificaciones o aplicar algún remedio diplomático, pero no tenemos derecho a recurrir a un uso preventivo de las fuerzas armadas” *La Guerra y la Paz* p. 302. (sobre derecho internacional, ver > 3.4).

que a su vez pueda aplicar castigos a los trasgresores de la ley civil. La ley natural, como cualquier otra ley, no tendría sentido si no hubiese quien, en el estado de naturaleza, tuviese poder para hacer cumplir o ejecutar esa ley: para impedir que los hombres violen los derechos de los demás, el poder ejecutivo de esa ley ha sido depositado en todos y cada uno de los seres humanos (§ 7-8, § 10-11, § 171)³². Ahora bien, al entrar en sociedad cada individuo transfiere su poder de castigar violaciones a la ley natural a la *Commonwealth* la cual de este modo asume el derecho a aplicar la violencia en la ejecución de sus propias resoluciones y sentencias (§ 87-88, > § 127-130). A diferencia del soberano hobbesiano quien solamente conserva los derechos que cualquier hombre posee en el estado de naturaleza (IV.132-133), el lockeano acumula, por así decirlo, la suma de la fuerza y el poder de todos los individuos³³.

³² En el siguiente pasaje, Pufendorf parece comulgar con esta tesis de Locke. “En el estado de naturaleza y con independencia de si hay o no hay pacto de por medio, cualquier hombre que fuese víctima de perjuicio, está en libertad de aplicar el castigo que merece su agresor, ello por violar la ley natural”. LNyN, p. 115, empero, más adelante se retracta de esta postura. “Es un error asumir que solo porque un hombre comete un crimen yo tengo derecho a castigarlo. Defender a una persona que no ha solicitado mi intervención es como tratar de imponer leyes sobre personas con las que no tengo relación alguna, Ibidem, p. 770-771. La falla del razonamiento queda al descubierto en el siguiente pasaje. “Dado que el castigo es un mal infligido en contra del consentimiento de la parte castigada, y que aquello que un hombre se inflige a sí mismo no puede decirse que ocurra en contra de su consentimiento, ¿Cómo podemos decir que el hombre tiene un poder de castigarse a sí mismo y por tanto puede transferir ese poder a otro?” Ibidem, p. 762. Sobre este punto, ver también, Grocio, *La Guerra y la Paz*, p. 271.

³³ Pufendorf explica que la transferencia de derechos en un pacto mutuo puede conceptualizarse ya sea como la aparición simultánea de un derecho a favor del beneficiario y de una obligación a cargo del promitente, o bien como el abandono de cada una de las partes de su derecho a oponer resistencia al ejercicio de su derecho de su contraparte. La primera explicación es más congruente con el esquema de Locke y la segunda con la de Hobbes. Pufendorf, LNyN, p. 259-260. La postura de Grocio sobre este tema es una especie de punto intermedio entre las de Hobbes y Locke. El derecho a salvaguardar el interés de la humanidad mediante la aplicación de castigos –que originalmente se encuentra investido en cada ser humano- tras la organización del Estado pasa a manos de la autoridad civil, no en virtud de que ella asume una posición de superioridad sobre los demás, sino en cuanto a que ella misma no se encuentra sometida a autoridad superior alguna. Según esto, comenta el editor de Grocio (Neff), el soberano no posee

Para dar punto final al tema del derecho penal, me permito hacer una breve reflexión. La doctrina de Hobbes se adapta mejor a una sociedad en la que el motivo por el que la mayoría de las personas obedece las leyes es por temor al castigo; mientras que la de Locke a una en que los hombres en general se atribuyen a sí mismos la autoría de las leyes –aun cuando personalmente no estén de acuerdo con algunas de ellas- en virtud de que estas son aprobadas por una asamblea legislativa elegida por ellos mismos (ver > 3.5). En una sociedad lockeana, el sentir de la gente es que cumplir con las leyes, aunque ocasional o temporalmente puede representar un sacrificio, a la larga es conveniente para sus propios intereses³⁴.

un privilegio especial al que no tuviesen acceso las demás personas en el estado de naturaleza, sino más bien que él ha sido el único en conservar derechos a los que todos los demás han renunciado (*La Guerra y la Paz*, p. 271, p. 285). “La suma de las fuerzas de los individuos”, dice Montesquieu citando al poeta Gravina, “es lo que conforma el cuerpo u organismo político” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 3). Ryan distingue en Hobbes dos posturas en relación con el derecho penal. La primera es similar a la que yo atribuyo a Locke según la cual en la constitución del Estado los individuos transfieren al soberano una serie de derechos preexistentes; y la segunda lo es a la que yo atribuyo a Hobbes (y Ryan a Locke) conforme a la cual en ese acto no se da propiamente una transmisión de derechos, sino una renuncia o abandono de derechos por parte de todos los individuos, con excepción del soberano. Ryan, Alan, *Hobbes’s political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 238-241. Schneewind explica que los derechos en el esquema de Locke son una especie de fichas de juego intercambiables que los individuos, en el acto constitutivo de la sociedad, entregan al soberano previa reserva de aquellos que son inalienables. Schneewind, J.B., *Locke’s Moral Philosophy*, Cambridge Companion to Locke, p. 209.

³⁴ “Sobre la naturaleza del gobierno y la autoridad”, dice Pufendorf, “la gente en general tiene dos visiones completamente distintas. Algunas personas, habiendo sido instruidas desde pequeñas no solo sobre la necesidad sino sobre la conveniencia de la sociedad civil, asumen plenamente su responsabilidad moral de cumplir sus compromisos para con ella. Otros, por el contrario, ven en el gobierno y en la ley un vil instrumento de opresión por parte de los poderosos, y una estratagema para perpetuar su poder. La única razón por la que esta segunda clase de personas obedece la ley es la amenaza del castigo prevista por ella misma”. LNyN, p. 638. Sobre este tema, ver también *Ibidem*, p. 623-634.

1.5. Derecho a la desobediencia y a la rebelión

Al derecho más elemental al que ningún hombre puede renunciar —el de la preservación de la propia vida (< 1.4) (> 3.1.1)— Hobbes añade una serie de derechos que también son inalienables y que tienen precedencia sobre la sociedad política. Existen circunstancias bajo las que los hombres conservan el derecho de oponer resistencia a la autoridad del soberano, esto es, hay ciertos mandatos que ellos están en libertad de no obedecer, por ejemplo, aplicar la pena de muerte a uno mismo o a un familiar, abstenerse de oponer resistencia a la acción del verdugo en cumplimiento de una sentencia, dar testimonio en contra de sí mismo o de sus seres queridos, y confesarse culpable en un interrogatorio judicial sin garantía de perdón (II.25-26, II.82-83, III.120, III.127-128, III.203-206, III.297-298, IV.103-104, VI.28, VI.224-226). Tampoco puede alguien estar obligado a tolerar la humillación y la deshonra en su persona y reputación (II.83)³⁵. A esta libertad de oponer resistencia a la autoridad del soberano Hobbes le da el nombre de “libertad en el sentido más restringido” (III.203-206). Los ejemplos utilizados por Hobbes para ilustrar este punto parecen indicar que no es a cualquier ley a la que es permisible oponer resistencia, sino solo a aquellas leyes que se dirigen a los oficiales encargados de aplicar castigos a los malhechores, las llamadas ‘leyes penales’, de las cuales hablaremos más adelante (> 2.1.2).

Como veremos en su oportunidad (> 2.2.1), el pacto social según Hobbes es esencialmente irrestricto, incondicional e irreversible, empero, este pensador advierte que la renuncia a sus derechos por parte de los individuos al entrar en sociedad no debe hacerse de manera irreflexiva o indefinida, y esa renuncia no debe ir más allá de lo estrictamente necesario para la preservación de la paz y el buen gobierno (II.82-83, IV.103-104). La obediencia hobbesiana no solo no es

³⁵ “Nadie está obligado”, dice Pufendorf (dando su aval a Hobbes en este punto), “a entregarse sin resistencia al castigo, ni a atestiguar en contra de sí mismo, ni a abstenerse de utilizar el engaño y la simulación en su defensa ante un juzgado”. LNyN, p. 330-331. En relación con el tema del derecho a la defensa propia en el ámbito judicial, ver Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 215.

ciega o imprudente, sino que es inteligente y hasta calculadora. En tanto contemos con los recursos para ello, es lícito por ejemplo enviar un reemplazo en nuestro lugar si hemos recibido el llamado a defender la patria con las armas o si se nos ordena ejecutar una sentencia en contra de un ser querido (III.203-206). El argumento de Hobbes para justificar esta actitud es que, en estricto sentido, nuestra obligación de obediencia no emana del pacto por el que renunciamos a nuestros derechos a favor de la sociedad, sino del hecho de que, si no obedecemos, el ejercicio de sus derechos y la procuración de sus objetivos se ven obstaculizados o impedidos, y la constitución misma del Estado queda por así decirlo en entredicho o en suspenso (II.82-83). Hobbes llega al extremo de justificar los actos en defensa propia de un grupo de hombres que, habiendo injustamente opuesto resistencia al soberano, se encuentran en peligro de muerte a manos de la fuerza pública: “ellos están en libertad de buscar la unión para defenderse unos a otros, ya que esa sería la única forma de salvar su propia vida, un derecho del que gozan no solo los inocentes y obedientes sino también los culpables y rebeldes” (III.203-206)³⁶.

³⁶ Hampton enderezó su crítica en contra de la filosofía de Hobbes con base en los pasajes citados en la presente sección. Al dejar en manos de los individuos, advierte esta comentarista, la decisión de si la sociedad civil a la que pertenecen es su mejor alternativa para salvaguardar su propia integridad y por lo tanto si sus gobernantes merecen permanecer en el poder, el soberano hobbesiano queda en la práctica desprovisto de todo derecho al poder político. Según esto, el *Leviatán*, en vez de ser la exposición de una doctrina absolutista, viene a ser un ‘catecismo de la rebelión’, tal como sugería un adversario contemporáneo. Hampton, Jean, *The Failure of Hobbes’s Social Contract Argument*, *The Social Contract Theorists*, p. 189-190, p. 197-207. Gauthier acude al rescate de la doctrina de Hobbes señalando que Hampton cae en el mismo error que Aristóteles y Locke al confundir la naturaleza de las obligaciones contractuales y la de la obligación política, esto es, al no hacer una adecuada distinción entre un simple consenso o acuerdo de voluntades de lo que es propiamente el pacto social (> 2.1.3). Gauthier, David, *Hobbes’s Social Contract*, *Ibidem*, p. 59-72. En contra del argumento de Hampton me permito añadir que, según mi interpretación de la doctrina de la resistencia de Hobbes, no es a cualquier mandato del soberano al que tenemos derecho a desobedecer, sino solo a las leyes de tipo penal. Ryan comenta que, dado que el propósito de Hobbes era atajar cualquier ideología tendiente a la subversión, pareciera una contradicción discurrir sobre una doctrina de resistencia de su autoría; sin embargo, el mérito de este filósofo fue crear una teoría política que, al estar fincada en cimientos individualistas y racionales, está necesariamente abierta a la resistencia individual a la tiranía, y

El derecho a la rebelión en contra de la tiranía de Locke se sustenta, además de en la doctrina de la resistencia de Hobbes, en un par de postulados propios.

En primer lugar, para Locke no solo la vida, sino también la propiedad privada (§ 25, § 123, § 136-140) y la libertad misma (§ 6, § 23, § 134, § 190) son derechos naturales irrenunciables tanto de los individuos como de los pueblos. Cuando alguien pretende privar de la libertad o esclavizar a una persona, debemos asumir que su intención es también privarlo de su vida (§ 17, § 18, § 23), de modo que todo pueblo, como todo individuo, tiene el derecho de preservarse a sí mismo, sus libertades y sus posesiones, así como de poner todos los medios para alcanzar tales fines, incluyendo el de oponer resistencia a cualquiera que atente contra esos derechos fundamentales, buscando esclavizarlo y someterlo a un régimen despótico, absolutista y arbitrario (§ 149)³⁷.

La precedencia de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo a la constitución de la sociedad política es otro principio en el que se sustenta la doctrina de resistencia de Locke. En el estado de naturaleza, el poder para hacer que la ley se cumpla se encuentra depositado en las manos de todos y cada uno de los seres humanos (< 1.4), pero como en ese estado cada quien es juez y parte de su propia causa, se hace necesaria la creación de la sociedad política (§ 13, § 87-89, § 123-131). Ahora bien, si esta por cualquier razón no ofrece a los hombres un tribunal confiable e imparcial al que pueden recurrir en caso de agravio o controversia, o bien si sus resoluciones no son plenamente reconocidas y llevadas a la práctica, entonces ellos tienen el derecho a recuperar sus poderes originales por la vía de la violencia (§ 90-94, § 207).

en situaciones extremas, a la revolución popular. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 239-241.

³⁷ Recuperar la libertad perdida no es justificación de una guerra o una rebelión, sentencia Grocio en un pasaje en el que asume una postura contraria a la de Locke. Lo que debemos entender cuando decimos que la libertad es un atributo natural del ser humano no es otra cosa que esa es la condición que precede a la formación de la sociedad política (*La Guerra y la Paz* p. 303).

Pasajes como los que acabamos de citar, que son un llamado al pueblo a la rebelión en contra de un gobierno negligente, absolutista, arbitrario, déspota o tirano, abundan a lo largo del *Segundo tratado* (§ 13, § 90-94, § 149, § 155, § 168, § 196, § 209-243). Con el objeto de ilustrar no solo el contenido de esta doctrina sino también la elocuencia con la que se expresa su autor, me permito a continuación transcribir, en forma resumida, algunos de los ejemplos más representativos.

La razón fundamental por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de sus propiedades y libertades, y el fin por el que erigen y confieren autoridad al legislativo es garantizar su propia seguridad mediante el establecimiento de un marco legal apropiado y un sistema de equilibrio de poderes. Si en lugar de ello los gobernantes buscan adueñarse o destruir las propiedades del pueblo, o de reducir a este a una condición de esclavitud, sometiéndolo a un poder absoluto y arbitrario, de forma automática se entabla entre ellos una condición de guerra quedando el pueblo relevado de cualquier obligación de obediencia y en libertad de apelar a la corte celestial, que es el refugio de todo aquel que es víctima de una agresión injustificada (§ 222). Cuando no hay congruencia entre lo que el gobierno dice y lo que hace, y utiliza todo tipo de argucias y pretextos para eludir la ley, abusando reiteradamente de la prerrogativa; cuando el ejercicio arbitrario del poder es la regla y no la excepción, y los magistrados se eligen —y se premian y castigan— con el fin de facilitar tales maniobras; y si, en fin, todas las acciones del gobierno parecen estar enderezadas en contra del interés público, es inevitable que el pueblo tome conciencia de que el Estado se encamina hacia una cada vez más férrea opresión y descarada ilegalidad, y que sus posesiones y sus vidas están expuestas a un peligro cada vez mayor (§ 210). La historia es testigo de que un pueblo que ha sido reducido a tales condiciones, tarde o temprano busca la oportunidad para librarse del yugo que pesa sobre él (§ 224), y procede entonces a depositar el poder en manos de quien ofrece mejores garantías para alcanzar los fines por los que el gobierno fue erigido originalmente (§ 225). Es con el propósito de preservar sus propiedades y de permitir la convivencia pacífica y la unidad entre ellos que los hombres dejan atrás la violencia e introducen en su lugar las leyes, y por tanto aquel que intenta imponer la fuerza en oposición a las leyes, reestableciendo el estado de guerra, se declara en rebeldía (*re-bellare*) en contra de la sociedad: lamentablemente, quienes son más proclives a actuar de este modo no son los gobernados sino los mismos

gobernantes (§ 226). ¿Debemos permitir que el pueblo quede expuesto a la crueldad y la furia de la tiranía? ¿Habremos de permanecer con los brazos cruzados viendo nuestras casas destruidas, nuestras mujeres ultrajadas, y nosotros mismos reducidos a la ruina y la miseria? ¿Es la especie humana la única que no puede resistir la fuerza con la fuerza tal como la naturaleza prescribe para todas las demás creaturas? A estas cuestiones habría que responder que la ley natural permite actuar en defensa propia y este derecho no puede negarse a un pueblo ni aún en contra de su propio príncipe. Si un gobernante demuestra con su conducta que odia, no a una parte, sino a la población en general, y que actúa con malicia y crueldad en contra de las mayorías, el pueblo tiene derecho a defenderse oponiéndole resistencia (§ 233)³⁸.

La doctrina libertaria de Locke, además de servir de apoyo a la campaña de oposición al ascenso al trono del hermano del rey —un católico de tendencias francófilas (ver < Introducción)— se convertiría en la principal fuente de inspiración de los movimientos revolucionarios e independentistas de la historia moderna comenzando por el que dio origen a los Estados Unidos de América. “Cuando una prolongada serie de abusos y usurpaciones ostensiblemente encaminadas hacia un mismo objetivo”, escribe Jefferson, “pone de manifiesto el propósito del gobierno de someter a un régimen despótico y absoluto al pueblo, este tiene el derecho —o más bien la obligación— de poner fin a tal gobierno y de interponer medidas de protección para su propia seguridad” (Jefferson, Thomas, *Declaración de Independencia de EUA*, GB43 p. 1)³⁹.

³⁸ Montesquieu manifiesta su admiración por una costumbre del pueblo de Creta que consistía en organizar periódicamente una especie de insurrección legal en contra de los gobernantes, ello con la finalidad de refrendar el compromiso de todos de someterse invariablemente al imperio de la ley (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 54).

³⁹ El grado de influencia de Locke en la fundación de los Estados Unidos no es un tema libre de controversia entre los estudiosos. Ver Sigmund, Paul E., *Introduction*, Political Writings of John Locke, PW p. xxiv; Dworetz, Steven M., *Locke, Liberalism, and the American Revolution*, Ibidem, PW p. 388-398.

1.6 Síntesis de la Ley y la Libertad

Al igual que otros pensadores de la época, Hobbes hizo su propio esfuerzo por reconciliar o buscar el punto de convergencia entre la libertad y la ley, y entre el derecho y el deber. En su opinión, es imposible alcanzar este equilibrio o síntesis si se reduce al hombre a su dimensión puramente racional y se hace a un lado el valor de su imaginación y sus pasiones. “La vida misma es movimiento y cambio, y deja de existir en el momento en que dejamos de tener deseos y temores” (III.51, III.85).

En diversos pasajes Hobbes advierte a sus lectores sobre el peligro que representa la retórica para la salud de la *Commonwealth* y les exhorta a sostener una postura racional o crítica frente a todo aquello que tiene que ver con el derecho y la política (< Introducción). Ahora bien, Hobbes no siempre fue fiel a esta postura anti-retórica y racional. Tanto en la introducción a su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (VIII.i-xxxiii), como en sus comentarios sobre la *Retórica* de Aristóteles (VI.511-528), este autor reconoce la importancia de la persuasión y la oratoria en la política y en el litigio, pero quizá el texto que refleja con mayor claridad esta ambivalencia aparece en un capítulo añadido a las ediciones tardías del *Leviatán*, que lleva por título ‘Conclusión’. Allí, Hobbes hace un esfuerzo por reconciliar la razón con la retórica, y por extensión también con la imaginación y la pasión. Me parece que en este discurso podemos descubrir la clave para construir una síntesis entre la obligación y la libertad y de paso también entre las doctrinas de Hobbes y Locke.

La naturaleza humana es contradictoria en grado extremo. Por un lado, tenemos la razón que nos revela con toda crudeza nuestra propia debilidad y la de los demás, y por el otro, está esa volátil y efervescente capacidad que llamamos imaginación, que pareciera ocultar la verdad ante nuestros ojos. Si deseamos evitar decisiones precipitadas y juicios injustos en nuestras deliberaciones, es indispensable aplicar el raciocinio frío y calculador; empero, la razón sirve de poco si no va acompañada de la elocuencia y la retórica, sin las cuales no es posible atraer la atención de los demás y menos aún conquistar sus voluntades. La razón tiene sus cimientos en principios verdaderos y en la lógica, mientras que la oratoria tiene los suyos en las

creencias populares, la opinión pública, y las pasiones humanas, las cuales son esencialmente diversas, mutables, caprichosas, impredecibles y contradictorias: a un mismo hombre su valentía lo puede inducir a la venganza y a la rebeldía, mientras que su cobardía a la deserción en el momento que la patria más lo necesita (III.701-702).

El juicio y la imaginación —la razón y la creatividad— son atributos del hombre que se complementan y refuerzan mutuamente. “Así como los israelitas en Egipto unas veces eran confinados para trabajar en las fábricas de ladrillos y otras eran enviados al monte a recoger leña; así en ocasiones se hace necesario encerrarse en uno mismo para reflexionar, mientras que en otras es mejor dejar volar a la imaginación” (III.702). Hay personas que se distinguen por su habilidad para detectar semejanzas entre objetos aparentemente muy distintos entre sí: decimos que estas personas poseen ingenio o creatividad (*good wit*), mientras que hay otras que son capaces de analizar, distinguir y discernir las partes que conforman un objeto, y de ellas decimos que tienen buen juicio (*good judgment*) (III.56-58, IV.55-56). Las personas ingeniosas generalmente son también ambiciosas, y es difícil que alguien indiferente y desapasionado, aunque sea un buen hombre, llegue a destacarse y a tener éxito en la vida (III.61, III.89).

En el campo de las ciencias naturales esto no es así, pero en política es necesaria la coexistencia de la razón y la elocuencia, esto es, del juicio y la ambición (III.702). La incongruencia de la naturaleza humana no es un obstáculo insalvable para la convivencia pacífica entre los hombres: no existe, por ejemplo, contradicción entre el temor al castigo de la ley y la valentía ante el enemigo público, ni entre la aspiración por la justicia perfecta y otorgar el perdón al arrepentido (III.703). Hobbes comparte con sus lectores la satisfacción de haber conocido a un gran hombre, su entrañable amigo Sidney Godolphin, “en quien se amalgamaban, de manera equilibrada y perfecta, claridad de juicio e imaginación genial, solidez de raciocinio y elocuencia elegante, firmeza de criterio y apertura de mente, así como valentía en la batalla y amor por las instituciones” (III.703).

La lista de dicotomías, paradojas, incongruencias y contradicciones de la naturaleza humana es interminable, y en la presente disertación nos encontraremos

con algunas de ellas: razón y pasión, inteligencia y voluntad, cálculo e imaginación, razón y fe, verdad y retórica, intransigencia y tolerancia, justicia y caridad, equidad y clemencia, ley escrita y ley no escrita, ley civil y conciencia interior, supremacía de la ley y prerrogativa, certidumbre y riesgo, disciplina y creatividad, prudencia y audacia, deber y placer, y, por supuesto, ley y derecho, obligación y libertad (ver II.106-107). En general, creo que es posible arribar a una síntesis de los pensamientos de nuestros autores asociando la primera parte de estas dicotomías a Hobbes y la segunda a Locke: desde esta perspectiva, Hobbes es a la obligación, al deber y a la ley lo que Locke es al derecho y a la libertad⁴⁰.

⁴⁰ Quizá estas reflexiones puedan arrojar luz sobre la cuestión planteada por Fernández Psychaux de si en el sistema de Locke los deberes predominan sobre los derechos o si los derechos sobre los deberes. Fernández Psychaux, Diego Alejandro, *El concepto de Derecho en Locke*, Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 13 no. 26, Segundo Semestre de 2011, p. 26-45. Para una visión integral de la postura de Hobbes en relación con la retórica, ver Silver, Victoria, *Hobbes on rhetoric*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 329-345. Oakeshott lleva al extremo la idea de que en Hobbes la voluntad, la imaginación, la pasión y el arte tienen precedencia y supremacía sobre la razón. Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000, Secciones II y V.

CAPÍTULO II. LA COMMONWEALTH

En el presente capítulo estudiaremos a la sociedad política desde una perspectiva conceptual, doctrinal o jurídica, mientras que en el siguiente lo haremos desde un punto de vista antropológico o histórico. Incursionaremos entonces primero en el terreno del derecho —el deber ser— y posteriormente en el de los hechos —el ser.

Nos abocaremos por lo pronto a examinar las visiones de nuestros autores sobre el contrato y la ley civil (2.1) y sobre el pacto social (2.2), y posteriormente abordaremos dos temas relacionados con el derecho constitucional, a saber, el mandato de la ley (2.3) y la división de poderes (2.4).

2.1. El Contrato y la Ley Civil

2.1.1. El debate entre Hobbes y Locke en torno a las obligaciones contractuales

Aun cuando en su tratamiento sobre el contrato y la obligación Hobbes incluye el concepto de intercambio de derechos entre dos o más participantes —el llamado convenio mutuo— su aproximación al tema se centra en el concepto de promesa individual o unilateral, la cual para él no es más que la renuncia, tras un proceso de deliberación, a la libertad de incumplir con ella: “en donde se extingue la libertad, allí comienza la obligación” (II.18-21, III.118-120, III.126, IV.88-91)⁴¹.

⁴¹ Al lector interesado en los diversos aspectos técnico-jurídicos del contrato recomiendo la lectura de los pasajes citados de la obra de Hobbes y además los capítulos 5 a 9 del tercer libro de la *Ley de la Naturaleza y de las Naciones* de Pufendorf, p. 259-305, y los capítulos 2 al 13 del quinto libro de la misma obra, p. 471-558. El Derecho Romano hace énfasis en la relevancia de la intencionalidad en las relaciones contractuales: “no adquiere fuerza obligatoria aquello que se hace sin una intención deliberada” (Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 189). “En la determinación de

Locke critica enérgicamente el controvertido postulado de Hobbes de que las promesas obtenidas mediante la amenaza del uso de violencia son enteramente válidas, vinculantes y obligatorias (II.23-24, III.126-127, III.185, IV.92-93). Aceptar esa doctrina, dice Locke, equivale a justificar la extorsión, el secuestro, la piratería, la rapiña, la invasión del derecho ajeno, y la agresión contra el vecino inocente (§ 176). “Si alguien obtiene de mi cualquier cosa por la fuerza, yo retengo el derecho a ella y él tiene la obligación de reponerla: una supuesta obligación que se obtiene violando las disposiciones de la ley natural no es una auténtica obligación” (§ 186)⁴².

la calidad moral de un acto”, dice Pufendorf, “la intencionalidad es de primordial relevancia”. LNyN, p. 79, > p. 90, > p. 535-538. Es conveniente tener lo anterior en mente cuando abordemos, en la siguiente sección (> 2.2.5), el tema de la manifestación no explícita de la voluntad de adhesión al pacto social.

⁴² En esta ocasión, Pufendorf otorga su aval a Locke (comparar con la nota relativa en la sección < 1.3). “Es inválida”, dice el jurista, “cualquier promesa obtenida mediante la amenaza o la extorsión”. LNyN, p. 707. “La violencia puede imponer la necesidad de que un hombre actúe de una determinada manera, pero jamás podrá crear en él una obligación” (Ibidem, p. 724). La violencia y la coacción no son fuentes del derecho, y a ello se debe que quien se encuentra sometido por la fuerza deja de obedecer a su opresor en cuanto este cesa de aplicar la fuerza (Ibidem, p. 63). No son voluntarios los actos que se realizan por la fuerza o la ignorancia: “solo son voluntarios aquellos actos que pueden provocar en la persona sentimientos de arrepentimiento o remordimiento” (Ibidem, p. 43). Un acto que realiza un hombre bajo coacción, extorsión o compulsión, esto es, bajo amenaza, no le es imputable (Ibidem, p. 49-50) ni puede crear una obligación a su cargo (Ibidem, p. 61, p. 257, p. 277, p. 279, p. 281) ni puede sustentar jurídicamente el traslado de dominio de un bien (Ibidem, p. 367, p. 480). Es solo con su propia anuencia —y no mediante la violencia— que una persona puede someter su voluntad a la de otra (Ibidem, p. 67). Ahora bien, la fuerza a la que se refieren estos comentarios, según me parece, es una fuerza a tal grado violenta, física, directa e inmediata, que no permite a la persona completar un proceso de deliberación como el prescrito por Hobbes (< 1.2.1), quien ciertamente no calificaría a tales actos como voluntarios o imputables. “No debe confundirse la acción coactiva o compulsiva del legislador”, explica en otro pasaje Pufendorf, “con la aplicación de una fuerza restrictiva que haga imposible actuar de modo distinto al prescrito por la ley. Al hacer del conocimiento público las penas aplicables a los infractores lo que se busca es minimizar la posibilidad de que los hombres opten por la desobediencia”. (Ibidem, p. 73, > p. 282). A la luz de la vehemencia de su argumentación en contra de la coacción y la violencia, la doctrina del

Hobbes argumenta que no hay razón por la que algo que hacemos motivados por el miedo —que es una pasión humana como cualquier otra— tenga menos vigencia que algo que hacemos por ambición, ira, o envidia: en cualquier caso, se trata de un acto deliberado o voluntario. El temor y la libertad —o sea, el derecho— no son incompatibles, como ocurre cuando un hombre toma voluntariamente la decisión de arrojar todos sus bienes al mar por miedo al naufragio (< 1.2.1). Recordemos (< 1.2.2) que la obligación de obediencia a las leyes civiles está sustentada precisamente en el temor ante la amenaza del uso de la fuerza coactiva de la sociedad (II.23-24, III.126-127, III.197, IV.92-93): “de ser cierto que los pactos emanados de la extorsión son inválidos, entonces ningún hombre bajo cualquier *Commonwealth* estaría obligado a obedecer sus leyes” (III.185)⁴³.

Ahora bien, según Hobbes, aunque en el estado de naturaleza los hombres pueden intercambiar promesas, en tanto no renuncian a su derecho al uso de la violencia y lo ceden a favor de la sociedad política, esos convenios carecen de vigor y para efectos prácticos es como si no existiesen. “Los convenios sin la espada de la justicia no son más que palabrería hueca e inútil” (III.153-154, < II.21-22, <

derecho penal de Pufendorf (lo mismo que la de Locke < 1.4) luce a mi juicio más rebuscada y contradictoria que la de Hobbes.

⁴³ Hobbes reconoce en los mismos pasajes citados que la legislación positiva de toda nación civilizada establece las reglas a las que deben apegarse los contratos entre particulares para ser válidos, y en ese contexto generalmente los pactos que se obtienen mediante la extorsión son nulos. Grocio admite que una persona que hace una promesa bajo la influencia del temor queda obligada a cumplir con ella, siempre y cuando la ley municipal no lo prohíba expresamente. Su criterio está basado, al igual que el de Hobbes, en el comentario de Aristóteles de que es precisamente por miedo ante el peligro de un naufragio que un hombre decide arrojar su propiedad por la borda del navío. No obstante lo anterior, añade el jurista, si quien obtiene una promesa para su propio beneficio mediante amenaza lo hace de manera injusta, esta persona tiene la obligación de relevar al promisor de la suya, no porque la promesa carezca de vigor, sino en virtud de la injusticia de su acto. En mi opinión, Grocio deja sin resolver la cuestión de las promesas obtenidas por extorsión y simplemente traslada el problema a la justicia o injusticia del acto que les dio origen (*La Guerra y la Paz* p. 191-192, p. 206, p. 256-257, p. 419, p. 422, p. 466).

III.124-125, > IV.91). En contraste, para Locke la confianza mutua y el cumplimiento de compromisos son características de los hombres en cuanto a que son hombres, no en cuanto a que son miembros de una sociedad, y por ejemplo en el caso de que dos habitantes de una isla alejada de toda civilización —entre quienes priva el estado de naturaleza— decidieran intercambiar promesas, estas serían plenamente vinculantes y ellos quedarían obligados a darles cumplimiento (§ 14)⁴⁴.

2.1.2. El debate entre Hobbes y Locke sobre la Ley Civil

Las leyes civiles, según la definición de Hobbes, son mandatos, órdenes o reglas de conducta que el soberano, mediante una señal inequívoca de su voluntad, impone a sus súbditos y que estos tienen la obligación de obedecer (II.77, II.183-185, II.188-189, III.165, III.251, IV.131, VI.26)⁴⁵. Ahora bien, así como los convenios sin la espada de la justicia son ‘palabrería hueca e inútil’ (< 2.1.1), las leyes, más que las palabras con las que son enunciadas, son el vigor con el que son puestas en práctica (VI.10)⁴⁶. En contra de esta postura, los juristas coinciden en señalar

⁴⁴ “Mr. Hobbes tiene a la humanidad en un muy pobre concepto”, acusa Pufendorf, “puesto que para él la inmensa mayoría de los hombres son a tal grado malvados que, en ausencia de la ley y la autoridad civil, son incapaces de cumplir con sus compromisos: no son suficientes motivos para ello ni el temor de Dios, ni la confianza y la lealtad de sus seres queridos, ni la fuerza de la recta razón”. LNyN, p. 275. “Habría que decirle a ese señor que debemos asumir que, mientras no demuestren lo contrario, los hombres son rectos y decentes”. Ibidem, p. 800. El jurista acostumbra ponderar ambos lados de cualquier controversia, y esta no es la excepción. Al respecto, ver Ibidem, p. 633, p. 849.

⁴⁵ La postura de Pufendorf en este punto es enteramente coincidente con la de Hobbes. “Una ley es un mandato de aquel que tiene el poder para mandar. Aun cuando toda ley debe tener sustento en la razón, este no es propiamente el motivo por el que se le debe obediencia, sino el poder mismo del legislador, quien en cuanto hace su voluntad del conocimiento de los ciudadanos impone en ellos la obligación de obedecerla. LNyN, p. 59-60, > p. 661.

⁴⁶ En su peculiar estilo, Maquiavelo expresa esta idea así “Solamente portando armas es que los profetas se han logrado alzar con la victoria. Si Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo hubiesen actuado desarmados no habrían podido sostener sus constituciones por mucho tiempo” (Maquiavelo, *El Príncipe*, GB23 p. 9). “Allí donde el Estado no está dotado de armas la ley no existe” (Ibidem, GB23 p. 18).

que las leyes, aun en ausencia de sanciones, no carecen enteramente de efecto. Sus argumentos se basan en aspectos tales como el remordimiento de conciencia y el temor de Dios⁴⁷.

En el esquema de Hobbes —y esto es crucial— la ley municipal de cualquier *Commonwealth* está subordinada a una ley suprema y universal llamada ley natural o ley de la razón, la cual debe ser consultada invariablemente para la creación, interpretación, ejecución, enmienda y perfeccionamiento de cualquier ley positiva (IV.226-227, VI.4). Dado que es imposible contar con reglas que contemplen todas las circunstancias que puedan presentarse en el futuro, debemos asumir que en todos los casos no previstos por la ley positiva lo que impera es la ley de la equidad natural, “la cual ordena distribuir partes iguales entre iguales” (II.194). Ante la falta de instrucciones de qué hacer bajo determinadas circunstancias, el magistrado público tiene la obligación de aplicar los dictados de la razón. Las sentencias de los jueces “deben ser congruentes con la intención del soberano legislador y además apegarse a criterios de equidad, fidelidad y justicia” (III.258-259)⁴⁸.

⁴⁷ La práctica de la justicia y la congruencia con uno mismo, dice Grocio, traen aparejada la paz interior, mientras que violar la ley produce en el hombre sentimientos de remordimiento de conciencia. *La Guerra y la Paz*, p. 6-7. “El hombre honesto”, dice Barbeyrac, “jamás deja de reprocharse a sí mismo el haber subordinado en alguna ocasión su deber a su interés”. Prefacio a la LNyN, p. 12. “El rubor en nuestras mejillas”, dice Pufendorf, “es la forma en que nuestra consciencia se manifiesta ante nuestras debilidades”, *Ibidem*, p. 20, > p. 256, > p. 588-589. Los sentimientos de remordimiento y vergüenza son pieza clave en el desarrollo, desde la infancia de las personas, de lo que Rawls llama ‘Actitudes Morales’. Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 420-425. Ver también, Sigmund, Paul E., *Introduction*, Political Writings of John Locke, PW p. xxxix. Los juristas, abogados, litigantes, estudiantes y licenciados en derecho encontrarán una fuente inagotable de sabiduría jurídica en los textos de Hobbes sobre la ley civil. Ver *De Cive*, II.182-197; *Leviatán*, III.250-276; *Nociones Elementales de las Leyes*, IV.220-228; y la *Common Law Inglesa*, VI.3-160.

⁴⁸ En la visión de Pufendorf, la jurisdicción o ámbito de competencia de la ley natural excede con mucho a la de la civil. “Las nobles exigencias de la humanidad, piedad, justicia y fidelidad”, dice el jurista, “se encuentran muy por encima del alcance de la ley. Las leyes divina y natural obligan de manera universal y quienes las infligen deben esperar el castigo divino, sin embargo, es el poder civil el único que les puede dar el peso de la ley ante los tribunales civiles. Las leyes

Sobre la relación de subordinación de una ley a otra, Hobbes nos ofrece la siguiente explicación. Las leyes superiores —como lo son la ley natural y la ley divina— conceden más libertades que las leyes subordinadas —como lo son las civiles y municipales. Ahora bien, dado que la esencia de la ley no es conceder sino obligar (< 1.2.3), la ley civil es más restrictiva e impone más obligaciones que la ley natural: un hombre puede estar obligado a hacer algo por una ley inferior a lo que no lo está por una superior (IV.223). Cualquier acto permitido por la ley inferior también lo es por la superior (IV.223). No es lícito hacer algo que está permitido por la ley superior si está prohibido por la ley inferior (II.185); lo que está prohibido por la ley superior no puede ser permitido por la ley inferior (II.185) (> IV.223), y aquello que es ordenado por la ley superior no puede ser prohibido por la ley inferior (II.185). Por otro lado, no hay impedimento para que aquello que es permitido por la ley superior sea prohibido por la ley inferior (II.186) y las leyes

civiles son las que de forma exclusiva pueden determinar qué casos pueden procesarse judicialmente y qué casos no, así como cuáles crímenes habrán de ser castigados por la justicia civil y cuáles habrán de dejarse en manos de la justicia divina y de la probidad de la humanidad. Las leyes civiles emanan de la voluntad del poder civil, y rigen exclusivamente sobre aquello que es indiferente para las leyes divina y natural: hay quienes por esta razón se refieren a ellas como ‘apéndices de la ley de la naturaleza’. Las leyes civiles debieran reducirse a un conjunto relativamente reducido de preceptos en materia de administración de justicia al interior de los tribunales, como la prescripción de formas para la transmisión de derechos, la imposición de obligaciones a las personas y los procedimientos para la defensa de derechos, de modo que gran parte del contenido los voluminosos códigos o compendios de leyes que conocemos no consiste propiamente de leyes civiles, sino más bien de glosas o reflexiones de juristas y consejeros sobre la ley natural. Es debido a lo anterior que Mr. Hobbes da el nombre de ley *no escrita* a la ley natural”. LNyN, p. 747-748. A lo largo de su obra, Pufendorf aborda el tema de la relación entre las leyes natural y civil desde diversos ángulos. En un pasaje, señala que las leyes civiles presuponen o incluyen a la ley natural (Ibidem, p. 131), en otro sostiene que la fuerza o grado de obligatoriedad de las leyes no escritas es *menor* al de las escritas (Ibidem, p. 21), y en otro más que no es posible comprobar que todas las leyes positivas forman parte integral de la ley natural (Ibidem, p. 153).

inferiores pueden restringir la libertad permitida por las superiores, más no pueden ensancharla (II.186) (ver también > III.276, > VI.30)⁴⁹.

Cuando estudiemos la naturaleza humana, veremos con mayor detenimiento el tema de la ley natural, pero por ahora basta señalar que se trata de una ley no escrita y que es la misma que la ley de la recta razón y de la equidad (> 3.1.2)⁵⁰.

Locke endereza su crítica en contra de Hobbes aduciendo que bajo su sistema las leyes civiles no son más que una serie de decretos o edictos que el soberano impone de manera caprichosa, desigual, arbitraria y extemporánea sobre sus súbditos, quienes bajo este esquema quedan en estado de indefensión y expuestos a la más absoluta incertidumbre jurídica.

No podemos suponer que los hombres hayan renunciado a su libertad natural con la intención de permitir que uno o varios hombres impusieran sobre ellos su voluntad y ejercieran violencia sobre sus personas y propiedades de manera caprichosa, irrestricta y arbitraria. El gobierno debe ejercerse mediante leyes de aplicación general que hayan sido debidamente aprobadas y promulgadas, y no mediante edictos extemporáneos y resoluciones sin sustento. La sociedad estaría en una condición mucho peor que el estado de naturaleza si dotase a uno o unos cuantos hombres con la fuerza y el *poder agregado de las multitudes*, permitiéndoles obligar a

⁴⁹ Apoyándose en una clasificación de las acciones morales —en necesarias, prohibidas e indiferentes— Pufendorf ofrece un esquema de subordinación de la ley positiva a la ley moral que, salvo algunas sutiles diferencias, coincide con el de Hobbes. LNyN, p. 77-78.

⁵⁰ A la luz de su definición de ley civil, Goldsmith clasifica a Hobbes como un teórico de mandato (*command theorist*) y además como un *positivista*, ello en virtud de la afirmación de Hobbes de que “ninguna ley promulgada por el soberano puede ser injusta” (III.335, VI.24-26). Goldsmith, M.M., *Hobbes on law*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 274-304. La negación de la existencia de la ley natural, el llamado positivismo jurídico, tiene su origen en Archelaus, un discípulo de Anaxágoras que postuló que todos los actos humanos son esencialmente indiferentes y que su calificación moral depende enteramente de su apego a las reglas instituidas de manera convencional (ver Barbeyrac, Prefacio a la LNyN, p. 49). Más adelante, haré algunos comentarios adicionales sobre el positivismo jurídico (> 3.1.2). En mi opinión, el texto de Hobbes citado es un comentario aislado y retórico y me parece que la interpretación más apropiada de su filosofía es que la ley positiva se encuentra invariablemente subordinada a la ley natural.

todos a obedecer todo cuanto su veleidoso e impredecible capricho tuviera a bien ordenar, sin que hubiese medida alguna para regular o justificar sus acciones. Todo el poder que el gobierno posee debe emplearse exclusivamente en mérito del bien de la sociedad, y no ha de aplicarse de forma caprichosa o arbitraria, sino ejercerse al amparo de leyes debidamente promulgadas (§ 137, < § 127, < § 131, < § 136)⁵¹.

Además de la subordinación de la ley positiva a la ley natural o ley de la equidad, en su defensa Hobbes podría argumentar que, aunque en teoría el soberano posee un poder sin límites para girar instrucciones a sus súbditos, en su calidad de legislador tiene la obligación de difundir el conocimiento de las leyes entre quienes han de obedecerlas ya que su voluntad no es ley mientras no haya sido promulgada públicamente (II.192-193, III.279-280, VI.27), de modo que ninguna ley creada después de la consumación de un acto lo puede transformar en un delito (III.281), esto es, la ley no puede ser retroactiva. Cuando este pensador habla de leyes aplicables exclusivamente a un grupo restringido de personas (III.251) a lo que se refiere es a esa clase de mandatos dirigidas a los oficiales encargados de aplicar castigos a los trasgresores de la ley, las llamadas leyes penales (II.188-189, III.271-272, IV.223-224, VI.28-29). Por cierto, este es el único tipo de ley del soberano al que podemos negarnos a obedecer si ello representa un riesgo para nuestras vidas (< 1.5)⁵².

⁵¹ Según Montesquieu, un régimen despótico —cripto-hobbesiano— es aquel en el que la ley no es más que la voluntad del príncipe, y en el que esta, tan solo por ser hecha del conocimiento de los súbditos, se traduce indefectiblemente en acción. Los súbditos de este tipo de gobierno se encuentran permanentemente amenazados con castigos, represalias y humillaciones, y por ende sometidos a la más ciega obediencia y abyecta esclavitud (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 12-13). El pensador francés se pronuncia en contra de una concesión a los jueces de facultades de interpretación y aplicación de la ley de manera discrecional o arbitraria, ya que ello expondría a los ciudadanos a un grado intolerable de incertidumbre jurídica (*El Espíritu de las Leyes*, GB38, < p. 34-35, > p. 70). Nótese de paso en la cita de Locke la indicación en el sentido de que la fuerza de la soberanía es la suma o el ‘agregado’ de la fuerza de sus integrantes. En contraste, en el caso de Hobbes esa fuerza es la de un solo hombre —el único que no renuncia a usar su propia fuerza (< 1.4).

⁵² Toda ley civil está compuesta por dos elementos, explica Hobbes, uno que llamamos distributivo y otro vindicativo o penal. La parte distributiva de la ley nos permite conocer nuestros

2.1.3. Distinción entre las obligaciones de tipo contractual y las de tipo legal

Hobbes critica una visión —atribuida por él a Aristóteles y adoptada por Hooker (*Leyes de Política Eclesiástica*, PW p. 229) y Locke (§ 95-99)— según la cual la ciudad (*polis*) consiste en una multitud de hombres que por consentimiento común o concurrencia de voluntades declaran aceptable un determinado modo de vida e inaceptable cualquier otro, y para quienes la ley no es más que un código de conducta que ha sido aprobado por la mayoría (> 2.3.2). La ley, aclara Hobbes, no es un simple pacto mutuo entre individuos ya que la naturaleza de la obligación de un convenio es muy distinta a la de una ley. El convenio es una promesa —‘haré esto’— y obliga por sí mismo, mientras que la ley es un mandato —‘haz esto’— que somete a la parte obligada en virtud de un pacto universal por el que todos están comprometidos a obedecer. Un hombre está obligado por los convenios que celebra porque por ley natural debe cumplir con sus promesas, mientras que está obligado a cumplir con la ley positiva primordialmente para evitar el castigo previsto por ella misma. En un contrato, primero se estipula lo que ha de hacerse y luego la obligación de hacerlo, mientras que en una ley primero está la obligación de cumplir y solo después se determina aquello que ha de hacerse (II.183-185, IV.220-222). La obligación de obediencia a la ley no debe rebajarse, pues, al nivel de una simple obligación contractual⁵³.

deberes y derechos, así como distinguir aquello que es lícito de lo que no lo es. La parte vindicativa establece el castigo que ha de aplicarse a quien inflige la ley (II.187-188). Estos elementos no son dos especies diferentes de ley, sino dos partes de la misma ley (II.188). Según Pufendorf, los castigos no son una clase distinta o independiente de ley, sino que forman parte integral de ella. LNyN, p. 73.

⁵³Desde diversos puntos de vista, Pufendorf otorga su aval a la tesis de Hobbes. “La fuerza vinculante de la ley es muy superior a la del contrato”. LNyN, p. 664. “Es un error confundir los conceptos de ley con los de acuerdo y consenso. La coincidencia de opinión de la mayoría de los miembros de la asamblea legislativa no tiene los mismos efectos jurídicos que los propios de un convenio. El acto por el que un miembro de la asamblea legislativa emite su voto a favor de una iniciativa es fundamentalmente distinto al de una persona que suscribe un contrato”. Ibidem, p. 59. “Es falso que la obligatoriedad de las leyes tenga su fundamento en el llamado ‘consenso del pueblo’, a menos que por tal expresión entendamos el consentimiento indirecto

2.2. El Pacto Social

Tanto Hobbes como Locke pertenecen a la ancestral tradición contractualista (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 5, p. 32, p. 50 y Pufendorf, LNyN, p. 231) según la cual el poder de toda *Commonwealth* emana en última instancia del consentimiento de los individuos que la conforman (< 1.4) (II.68-69, III.157-158, IV.121-122, VI.179) (§ 87-89, § 95-99, § 104, § 192). Las visiones sobre el pacto social de nuestros autores, que veremos por turnos a continuación, muestran sin embargo sustanciales divergencias entre sí⁵⁴.

2.2.1. *El Pacto Social y el absolutismo Hobbesiano*

He aquí el que a mi juicio es el texto más emblemático de la obra de Hobbes.

La única forma en que los hombres pueden erigir un poder común capaz de defenderlos tanto de invasiones provenientes del extranjero como de la violencia de sus vecinos, permitiéndoles disfrutar en paz de los frutos de su trabajo, es conferir todo su poder y fuerza a un solo hombre, o grupo de hombres, de tal manera que sus voluntades, por la pluralidad de sus voces, puedan reducirse a una sola volun-

o implícito de los individuos. A partir del momento en que damos nuestro consentimiento para conferir el poder soberano a una persona o personas, concedemos nuestra autorización o aprobación a todos sus actos”. Ibidem, p. 69. “El consentimiento de las multitudes, aun cuando sea ratificado formalmente, no es suficiente para garantizar la seguridad a la que aspiramos los seres humanos. No basta con que un grupo de personas acuerde formar una asociación para la asistencia mutua y la procuración del bien común e intercambie promesas de que hacia el futuro habrá de aplicar sus recursos y ejercer sus acciones en la consecución de tales fines. Es necesaria una unión más fundamental y firme en virtud de la cual, a partir de que ha dado su consentimiento, a cada hombre le pueda ser impedido, mediante la amenaza del uso de la fuerza, desdearse de su compromiso cada vez que su interés privado pareciera no coincidir con el del público”. Ibidem, p. 636, p. 661.

⁵⁴ Por facilidad de exposición me he permitido el uso anacrónico de la expresión ‘pacto social’, la cual fue acuñada por Rousseau casi un siglo después de las vidas de nuestros autores.

tad, cada hombre designando al mismo hombre o grupo para que ostente su personalidad y asumiendo la autoría de todos sus actos conducentes a la paz y seguridad, y sometiendo su voluntad a la suya y su juicio al suyo. Lo anterior va mucho más allá que un mero consenso o una simple concordia. Se trata de una unión real entre todos ellos en una sola persona, lo cual se instrumenta mediante un pacto de cada individuo con cada uno de los demás que se celebra en los siguientes términos: ‘renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo y doy mi autorización a este hombre o conjunto de hombres con la condición de que tú renuncies y autorices de la misma manera’. Una vez hecho esto, a la multitud unida en una sola persona la podemos llamar *Commonwealth* —en latín ‘*civitas*’: he aquí el origen de ese gran *Leviatán*, o si queremos hablar con mayor reverencia, de ese dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra seguridad (III.157-158)⁵⁵.

El pacto social es un mero experimento mental del que Hobbes se sirve para enfatizar el carácter artificial o convencional de la sociedad política puesto que, como veremos cuando estudiemos su doctrina desde la perspectiva antropológica (> 3.3.1), en la práctica la inmensa mayoría de las *Commonwealths* tiene su origen en guerras de conquista o como resultado de la evolución de las familias. En el siguiente pasaje —tan atípico que podría haber sido escrito por Locke— Hobbes nos hace ver, mediante la ironía, lo improbable que sería en la práctica que un grupo de personas se reúna para crear una *Commonwealth* por la vía institucional.

“Imaginemos a un grupo de hombres que, buscando protegerse tanto unos de otros como de algún enemigo común, se reúnen para formar un cuerpo político. Como ningún acto puede atribuirse a una multitud de individuos a menos que cada uno de ellos —sin excepción— manifieste su aprobación, lo primero que debe hacerse es determinar si la voluntad de todos será la voluntad de la mayoría absoluta, la de la mayoría dentro de un grupo nombrado para esos efectos, o la de una

⁵⁵ Aunque en su exposición del pacto social Pufendorf utiliza prácticamente las mismas palabras que Hobbes (LNyN, p. 638), el jurista se apresura a señalar la prodigiosa fragilidad y vulnerabilidad a la que queda sometida la *Commonwealth* hobbesiana. “Para la disolución y extinción de una sociedad como la descrita, basta con que uno de los participantes se sustraiga de su obligación para con los demás, quienes a continuación harían lo propio”. Ibidem, p. 643.

sola persona. No es sino hasta que se adoptado una de estas tres opciones que podemos decir que se ha formado un cuerpo político: si la que se elige es la primera lo que se crea es una democracia, si la segunda, una aristocracia, y si la tercera, una monarquía” (IV.126-128).

Más adelante, Hobbes agrega “Dado que es requisito que todos los miembros de la asamblea constitutiva estén previamente de acuerdo en aceptar las decisiones de la mayoría, aun cuando esta se incline por establecer una aristocracia o una monarquía, el origen de la *Commonwealth* por institución es esencialmente democrático” (IV.138-139). “El cuerpo político”, concluye este autor, “es un cuerpo *ficticio*, como también son ficticias su voluntad y sus facultades” (IV.140)⁵⁶.

Aunque Hobbes mismo no lo expresa de manera explícita, él considera que el abandono del estado de naturaleza y la celebración del pacto social son un mismo acto ya que solo así pueden ser congruentes su doctrina del pacto social y sus postulados de que los convenios tienen vigencia exclusivamente al amparo de la sociedad civil y de que las promesas obtenidas por extorsión son obligatorias (< 2.1.1)⁵⁷.

⁵⁶ Ver Pufendorf, LNyN, p. 639-641, p. 673. Consciente de lo difícil que resulta crear una sociedad política por la vía institucional, Montesquieu postula que ese fenómeno solo se ha producido históricamente en comunidades relativamente pequeñas, como las ciudades griegas de la era clásica (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 17 y p. 56-57). Sobre la inviabilidad práctica del pacto social, ver Taylor, Charles, *The Punctual Self: Locke and Atomistic Instrumentalism*, Political Writings of John Locke, PW p. 336-337).

⁵⁷ Ryan identifica un par de problemas a los que se enfrenta la doctrina contractual de Hobbes. La celebración misma del pacto social pareciera un acto imposible dado que los convenios antes o al margen de la constitución de la sociedad son nulos además de que esto último parece contradecir el postulado de que los convenios obtenidos por la fuerza en el estado de naturaleza son válidos y obligatorios. El comentarista hace un esfuerzo por compaginar estas dos aparentes contradicciones buscando al mismo tiempo dar solución a ambas. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 225-228. En mi opinión, esta confusión desaparece si se considera que la salida del estado de naturaleza y la celebración del pacto social no son dos sino un solo acto y quizá a ello se debe que Hobbes mismo haya hecho caso omiso de tales supuestas contradicciones.

Salvo por las limitaciones en situaciones extraordinarias que hemos mencionado y que solo aplican en el caso del derecho penal (< 1.5, < 2.1.2), el pacto social de Hobbes, además de irrestricto e incondicional, es irrevocable, pues concede al soberano el derecho a nombrar a su sucesor (> 3.6.2). El poder que los miembros de la *Commonwealth* otorgan al soberano es un poder del más absoluto dominio y supremacía, mayor al que puede conferirse a cualquier ser humano, ya que le permite crear y derogar leyes, imponer penas, impartir justicia directamente o a través de ministros, nombrar consejeros y monopolizar las fuerzas ejecutiva y militar del país —en una palabra, hacer su voluntad sin restricciones— todo ello con absoluta impunidad (II.80-81, II.88-89, III.74, III.194-195, IV.131-132). Los actos del Estado como tal no se encuentran regulados por ley humana alguna: la ley civil es ley de la *Commonwealth*, y jurídicamente nadie tiene obligaciones para consigo mismo. La ciudad no tiene obligaciones para con los ciudadanos, porque las voluntades de ambos se encuentran por así decirlo comprendidas una en la otra (II.83-84, > II.121, > VI.31-33), además de que el soberano mismo no participa en el pacto social (III.160-161)⁵⁸.

Enfrentadas a una situación de emergencia, las naciones de todo el mundo reaccionan dotando temporalmente de facultades ilimitadas a un líder militar o civil: la *Commonwealth* no sería capaz de conceder un poder absoluto si ella misma no poseyese tal poder. El soberano goza de total impunidad, sin importar lo que haga, y una asamblea es soberana si nadie puede disolverla: “tal individuo o tal asamblea tienen un poder irresistible y supremo —soberano— por la sencilla razón de que no existe ninguno mayor que él. La soberanía posee de esta manera un

⁵⁸ Esta última aseveración ha sido duramente criticada por los comentaristas desde su publicación. “Al someter mi persona voluntariamente al príncipe”, dice Pufendorf, “se crean obligaciones para ambas partes: yo le prometo obediencia a cambio de protección, y él me promete protección a cambio de obediencia”. LNyN, p. 642. > p. 644-646. Quizá la visión antropológica de Hobbes (ver > 3.6.3) pueda ayudar a esclarecer este punto. Sobre el principio de que nadie puede tener obligaciones para consigo mismo, ver *Ibidem*, p. 62.

poder autónomo y original —no derivado de otro— de crear y suprimir leyes civiles y de nombrar magistrados, ministros y consejeros de Estado, y a nadie más que a él le es permitido actuar conforme a su propia autoridad” (IV.136-137).

Para ilustrar lo que significa la arbitrariedad del poder soberano, Hobbes recoge de la historia el caso del ostracismo, una costumbre del pueblo de Atenas por la que, sin haber juicio de por medio, se condenaba al exilio a personas cuya fama o poder constituía un riesgo para la sociedad. “Nadie puede decir que el pueblo soberano de Atenas no tenía derecho a proceder de esa forma, ya fuera por justicia, o por el simple gusto de hacerlo” (III.199-201)⁵⁹.

Salvo por una posible excepción —una rebuscada refutación de la máxima de que el soberano es “más poderoso que cada uno de sus súbditos, pero menos que todos ellos en su conjunto” (III.169)— Hobbes no hace esfuerzo alguno por reconciliar los dos postulados claramente contradictorios de su doctrina, por un lado, que todo poder político emana del pueblo, y por el otro, que la soberanía es absoluta. La única explicación que encuentro de ello es que, como veremos más adelante (> 2.2.3), este autor procura a toda costa evitar utilizar la expresión ‘el pueblo’ en sus disertaciones, lo cual parece ser un requisito indispensable en la

⁵⁹ Con todo y su actitud crítica hacia la filosofía de Hobbes, Pufendorf muestra cierta simpatía por algunos de sus postulados. “Todo Estado requiere, al menos en teoría o en potencia de una autoridad suprema, soberana y absoluta; y se dice que para esta soberanía es imposible incurrir en injusticia porque el fin por el que fue erigida y se mantiene vigente es precisamente salvaguardar los intereses de los miembros de la comunidad”. LNyN, p. 693. Es usual que, en la ceremonia de su coronación, los reyes hagan promesas: por ejemplo que habrán de garantizar la seguridad pública, que defenderán al buen ciudadano y castigarán al malhechor, que habrán de administrar la justicia con absoluta imparcialidad, y que se abstendrán de oprimir a los ciudadanos; empero, es necesario hacer hincapié en que esta clase de acto no se contrapone a la naturaleza absoluta de la soberanía política. La obligación del príncipe es gobernar *bien*, pero corresponde solo a él decidir cuáles son los mejores medios para alcanzar tal fin (Ibidem, p. 696-697). “El error de Hobbes”, acusa el jurista, “consiste en no haber hecho una distinción entre el poder *supremo* y el poder *absoluto*”. Ibidem, p. 701.

búsqueda de tal reconciliación. Tanto Grocio como Pufendorf —quienes no tienen la misma precaución que Hobbes— hacen sendos esfuerzos en este sentido. En la nota al calce presento un resumen de sus argumentos⁶⁰.

Por último, hago mención de que el absolutismo de Hobbes implica un rechazo a lo que hoy en día llamamos derecho constitucional —los principios del

⁶⁰ “Siendo lícito para cualquier hombre someterse irrestrictamente a la voluntad de otro mediante un pacto de servidumbre personal”, se pregunta Grocio, “¿por qué no ha de ser para un pueblo hacer lo propio con un hombre o una asamblea, ello sin condiciones ni reserva de derechos? Los emperadores romanos asumieron un poder enteramente equivalente al de los reyes gracias a que el pueblo les transfirió ese poder para que lo ejercieran aún sobre él mismo. El postulado de que aquel que confiere a otro una autoridad es superior a aquel que la recibe es válido solo en aquellos casos en que tal relación depende de manera permanente de la voluntad de la autoridad constituyente. No es procedente afirmar que los pueblos son superiores a sus reyes. Con todo y que la tutoría se instituye para beneficio del menor de edad, el tutor goza de un derecho y un poder sobre la persona del menor hasta que este alcanza la mayoría de edad. Se podría objetar en este caso que si el tutor no se comporta a la altura de las exigencias de su deber es posible removerlo de su cargo, pero este argumento no es válido en el caso del gobierno de una sociedad civil, porque allí no es posible extender la cadena de autoridad hasta el infinito, sino que se hace necesario darle punto final, y esto solo se consigue confiriendo el poder absoluto en una persona —o una asamblea de personas— que no es responsable ante nadie más que Dios” (*La Guerra y la Paz* p. 51-55 y > p. 374). Pufendorf, expresa la misma idea con las siguientes palabras. “Los detractores de la doctrina de la supremacía del soberano argumentan que, dado que quien confiere un título es superior a quien lo recibe, y que el pueblo es quien erige el puesto del príncipe, luego entonces el pueblo está por encima del príncipe. A lo que respondo que sostener que aquel que constituye a otro en autoridad sobre sí mismo puede conservar su superioridad equivale a postular que alguien puede, al mismo tiempo y en relación a la misma persona, mandar y obedecer. Atribuir al pueblo una especie de privilegio o supremacía equivale a afirmar que el pueblo es amo de su propio amo. Desde luego que el soberano tiene la obligación de dirigir los esfuerzos y aplicar los recursos del Estado para el beneficio del pueblo, sin embargo, ello no implica que el pueblo tenga el poder para castigarlo en caso de que a su juicio incumpla con su cometido. Otro argumento igualmente falaz señala que, dado que el pueblo no tiene derecho a ejercer la violencia en contra de sí mismo, no puede transmitir tal derecho al soberano. Nadie, que yo sepa, ha sostenido que el príncipe tiene derecho a destruir a su propio pueblo”. LNyN, p. 691-692. La soberanía está en una posición de superioridad, privilegio y preferencia sobre quienes están sometidos a su voluntad. La autoridad está por encima de la obediencia y la sumisión. Es un hecho que la introducción del gobierno trae consigo la desigualdad entre los hombres. *Ibidem*, p. 814.

mandato de la ley y de la división de poderes— temas a los que hemos dedicado las últimas dos secciones del presente capítulo (> 2.3 y > 2.4).

2.2.2. *El Pacto Social Lockeano*

La descripción del pacto social de Locke contiene sutiles diferencias con la de su contraparte.

En dondequiera que un grupo de hombres se une y cada uno de ellos renuncia a su poder ejecutivo natural y lo cede a favor del público, allí —y solo allí— se materializa una sociedad política o civil: este es el modo en que un grupo de hombres se transforma en un cuerpo político bajo un gobierno supremo. Un grupo o multitud de hombres abandona el estado de naturaleza y pasa a formar una *Commonwealth* en cuanto queda establecido un árbitro sobre la faz de la tierra con autoridad para dirimir controversias y resarcir daños ocasionados a la propiedad de cualquiera de sus miembros: este juez supremo, junto con los magistrados por él designados, viene a constituir el poder legislativo de la *Commonwealth*. Una multitud de hombres que crea una asociación desprovista de un poder resolutivo al que pueden apelar ante cualquier queja o controversia es un grupo que aún se encuentra en estado de naturaleza (§ 89) (< § 87-88) (*Carta sobre la Tolerancia*, GB35 p. 15-16).

En contraste con el esquema de Hobbes, en el de Locke el pacto social está sujeto a una multitud de limitaciones y condiciones. Se trata de un contrato de tipo ‘fiduciario’ cuya vigencia depende de que los actos del agente fiduciario sean conducentes a la consecución de determinados objetivos, en este caso, el bien del pueblo en su conjunto (§ 149, < § 131).

El poder supremo —que en el sistema político ideal de Locke está depositado en el legislativo (§ 131-132, § 134, § 149-150, § 153, § 212)— se encuentra, por virtud del pacto social, sujeto a una serie de especificaciones y restricciones mismas que este autor clasifica en cuatro rubros, a saber, primero, que ese poder solo puede ejercerse en mérito de procurar el bien del pueblo y de ninguna manera con el propósito de esclavizarlo o empobrecerlo (§ 135); segundo, que ha de gobernar mediante leyes de aplicación universal, homogénea y permanente, las cuales

no pueden ser modificadas para adaptarse a cada caso en particular ni aplicar de forma distinta en el caso de personas influyentes o poderosas que en el de pobres y vulnerables: ni los miembros de la asamblea soberana, ni el príncipe, se encuentran exentos del cumplimiento de la ley (§ 136-137); tercero, el Estado no tiene derecho a cobrar impuestos del pueblo sin su consentimiento, el cual puede ser dado directamente o a través de sus representantes, o sea, el parlamento (§ 138-140); y, cuarto, el legislativo no debe delegar o transferir el poder para hacer leyes, ni depositarlo en una entidad distinta a la que el pueblo ha designado para ello (§ 141, 142).

La insistencia de Locke en la supremacía del poder legislativo no debe sorprendernos a la luz de la participación personal de ese pensador en el movimiento político que a la sazón buscaba despojar al rey del poder supremo y transferirlo al parlamento (ver contexto histórico en la < Introducción). “Mientras el gobierno subsiste” dice Locke, “el legislativo es el poder supremo de la sociedad. Esto es así porque nadie es capaz de imponer leyes sobre otro si no es su superior, y el poder legislativo es el único que posee el derecho de crear y promulgar todo tipo de ordenamientos y regulaciones, incluyendo aquellas que tienen que ver con la aplicación de penas en caso de infracción a esas reglas. Todos los demás poderes son derivados y están subordinados al poder legislativo” (§ 150)⁶¹.

En mi opinión, muchas de las controversias entre nuestros autores, como la que hemos abordado en la presente sección y otras que veremos más adelante (> 2.2.4, > 2.4.4, > 3.6.1), podrían resolverse si tomamos en cuenta que cuando Hobbes y Locke discurren sobre la *Commonwealth* el primero se refiere primordialmente al *Estado* mientras que el segundo al *gobierno*. En su oportunidad, exploraremos a mayor profundidad el tema de la distinción entre Estado y Gobierno (> 2.4.4), pero por lo pronto podemos afirmar que, mientras el *Estado* encuentra su

⁶¹ Grocio define al poder soberano o supremo (*summa potestas*) como un poder cuyas acciones no se encuentran bajo control legal alguno, de modo tal que ellas no pueden ser revocadas o canceladas por la operación de las leyes o de la voluntad de persona alguna (*La Guerra y la Paz* p. 50, p. 426).

sustento jurídico en el pacto social hobbesiano, el *gobierno* encuentra el suyo en el pacto social lockeano.

2.2.3. *Las Multitudes y el Pueblo*

El pueblo —el *organismo del pueblo* o la *demos*— es un ente autónomo e independiente, dotado de personalidad jurídica propia, el cual, en la jerarquía del sistema político de Locke, es superior inclusive al poder supremo —el legislativo. Ese organismo juega un papel crucial en la creación, vida, trascendencia y disolución de la sociedad política (§ 104, § 112, § 149, § 155, § 163, § 168, § 175, § 192; § 220, § 224-226, § 233, § 240, § 242).

En el pacto social lockeano, el pueblo se reserva el derecho a disolver, reemplazar o alterar al poder legislativo supremo si considera que su actuación no corresponde a la confianza depositada en él (§ 149). La autoridad que, por ambición, cobardía, insensatez o corrupción, abusa de la confianza depositada en ella, pierde automáticamente el poder que le había sido conferido, devolviéndose este al pueblo, el cual entonces está en su derecho, por su propia seguridad, de constituir un nuevo legislativo (§ 222). Aun cuando Locke establece la disolución del gobierno como condición para el ejercicio del poder directamente por el pueblo (§ 149, § 243), esa disolución se da primordialmente como consecuencia de violaciones al pacto social por parte del príncipe (§ 212-222) y es el pueblo quien ha de juzgar si tales condiciones se han materializado en la práctica (§ 240-242). Es precisamente a este organismo al que Locke dirige su llamado a la rebelión en contra de la tiranía (< 1.5), y no es de extrañar que la expresión ‘el pueblo’ sea la que más se repite en esos textos⁶².

^{62c}Aun cuando el pueblo es incompetente para tomar por sí mismo las riendas del gobierno”, dice Montesquieu, “tiene el derecho a llamar a cuentas a quienes asumen tal responsabilidad” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 5). Aunque quienes suscriben el pacto social tanto en Hobbes como en Locke son individuos, en el desarrollo de su teoría —en la que ‘el pueblo’ juega un

Hobbes, por su parte, acusa a líderes demagogos y a grupos de interés de utilizar la expresión ‘el pueblo’ como una estrategia retórica y propagandística con la finalidad de arrogarse la representatividad popular y usurpar el poder político.

Una ‘multitud’ no puede tener voluntad ni asumir compromisos, obligarse contractualmente, adquirir o transmitir derechos ni tener posesiones porque todas esas son atribuciones personales, y aun suponiendo que todos los individuos asumiesen un compromiso o adquiriesen un derecho no habría un solo compromiso o un solo derecho, sino tantos compromisos y tantos derechos cuantos individuos hubiese: la única manera en que una multitud puede asumir el carácter de persona, y llevar a cabo este tipo de actos, es que cada individuo celebre un pacto en virtud del cual la voluntad de un hombre, o la de la mayoría de una asamblea, sea reconocida como la voluntad de todos. Una multitud de hombres se transforma en una persona solamente si todos ellos son representados por un individuo o un grupo, y en este caso no hay uno sino una multitud de autores de todo aquello que el representante dice o hace en su nombre: al concederle su autoridad particular, cada hombre asume la responsabilidad —es autor— de todos sus actos. Si el representante no es un individuo sino un grupo —una asamblea o un concejo— entonces la voz de la mayoría de ese grupo debe asumirse como la voz de todos (III.151, < II.72-74, > IV.145-146): en este caso, los ciudadanos son una multitud y la asamblea soberana *es* el pueblo, mientras que en una monarquía los súbditos son una multitud y —aunque muchos se resisten a reconocerlo— el rey *es* el pueblo” (II.158).

En el argumento que presento a continuación, Hobbes utiliza la expresión ‘el pueblo’, pero solo para dar al concepto mismo definitiva y final sepultura.

“Una vez que ha renunciado a su poder, la persona del pueblo deja propiamente de existir. Dicho de otro modo, en la constitución de la *Commonwealth* el pueblo transfiere sus derechos a la soberanía y en ese acto desaparece como persona para

papel protagónico— Locke asume una postura que podemos llamar *colectivista*, la cual es ampliamente favorecida por la crítica moderna sobre la *individualista* o *contractualista*. Ver Taylor, Charles, *Locke and Atomic Instrumentalism*, Political Writings of John Locke, PW p. 336-339; Grant, Ruth, *Locke’s Political Anthropology and Lockean Individualism*, Political Writings of John Locke, PW p. 339-342, y Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 511.

retomar su condición de multitud, con lo que automáticamente quedan extinguidos todos sus derechos” (II.99-100)⁶³.

En mi opinión, caen en contradicción quienes por un lado pretenden denostar al populismo y la demagogia, pero por el otro utilizan como elemento integral de su argumentación expresiones como ‘el pueblo’, ‘la comunidad’ y ‘la sociedad’. Esta costumbre, en mi opinión, no ha hecho más que oscurecer el debate en filosofía política. Conviene tener en mente los conceptos vertidos en la presente sección cuando abordemos el tema de la democracia (> 3.5)⁶⁴.

⁶³ Casi al principio de la presente disertación vimos que Locke, siguiendo las tendencias de su época, intentó demostrar que la libertad no se contrapone con la ley cuando esta se apega a un modelo constitucionalista, republicano y democrático (< 1.3). Uno de los argumentos más socorridos de aquella época —que en un gobierno popular los ciudadanos ‘se gobiernan a sí mismos’— es severamente cuestionado por Pufendorf. En una democracia, explica el jurista, es necesario distinguir la asamblea popular propiamente de los miembros que la conforman. Se trata de personas distintas con distintas atribuciones y que pueden tener voluntades diferentes, de modo que la voluntad de los individuos no es directamente la misma que la del pueblo. Las personas privadas no ejercen la soberanía ni forman parte de ella, porque ella se ha depositado en un ente distinto que es el organismo del pueblo (*body of the people*). Tener derecho a participar en las elecciones de la asamblea soberana no equivale a formar parte de —ni a ejercer parcialmente— la soberanía. Pufendorf, LNyN, p. 639-640. Una vez que el poder se ha conferido en la asamblea soberana (aunque la llamemos ‘el pueblo’ o ‘el organismo del pueblo’) el pueblo mismo, como tal, deja de existir. Ibidem, p. 674. “Hasta la gente más ignorante”, dice Hobbes, “sabe que en una democracia la conducción del gobierno y las decisiones importantes se encuentran en manos de un grupo reducido de personas, y que la *Commonwealth* tiene su propia vida independiente de las multitudes” (II.80 nota al calce). La identificación del ‘el pueblo’ con la asamblea soberana resulta un concepto familiar para los estudiosos y admiradores de las historias de Atenas y de Roma, en donde esa asamblea (a la que la literatura se refiere con el nombre de ‘el pueblo’) formaba parte integral del sistema político (III.162, IV.139).

⁶⁴ Para una interesante reflexión sobre el populismo en la actualidad latinoamericana, ver Krauze, Enrique, *El Pueblo soy Yo* (2018) Penguin Random House Grupo Editorial, p. 115-124.

2.2.4. *El poder de las mayorías*

Aun cuando Hobbes admite que, según la costumbre, por el simple hecho de asistir a una asamblea de cualquier tipo los participantes manifiestan su voluntad de apearse a las resoluciones de la mayor parte de ellos (II.98-99, III.159, III.162, IV.126-128, IV.138-139), la mayoría no es representativa de la voluntad de todos antes o al margen de la constitución de la sociedad política. Dado que ningún hombre puede tener una obligación que no emane, en última instancia, de un acto suyo propio (III.203), nadie puede ser sometido a un poder político sin su consentimiento: de allí que todos y cada uno de los individuos, y no solo la mayoría, deben manifestar su voluntad de adhesión al pacto social. Asumir que la mayoría representa al todo es una institución *artificial*, de modo que todos los miembros de la *Commonwealth* deben estar de acuerdo con su creación y preservación —y, llegado el momento, con su disolución— aunque también deben estar conformes con adherirse, de ser necesario, con las decisiones de la mayoría (II.68, II.90, II.94-95, III.151, IV.126-128)⁶⁵.

Cuando estudiamos la diferencia entre el contrato y la ley (< 2.1.3), vimos que Hobbes rechaza la idea de equiparar a la *Commonwealth* con una multitud de individuos quienes por consenso declaran aceptable un determinado modo de vida e inaceptable otro, y para quienes la ley no es más que un escrito aprobado por la mayoría. Este autor es muy enfático y reiterativo en señalar que el consenso de un grupo de personas, mediante el que simplemente se comprometen a abstenerse de robar, mentir o matar, no es suficiente para garantizar la convivencia pacífica entre

⁶⁵ Pufendorf coincide con Hobbes en que la representación de un órgano por parte de la mayoría de sus integrantes es una institución artificial o convencional —no natural o necesaria— pero considera que esta metodología resulta indispensable cuando su membresía rebasa cierto número. LNyN, p. 647, p. 672, p. 684. Sobre este tema, ver también Filmer, *Patriarcha* PW p. 266-267. En un atípico pasaje, Hobbes plantea que un gobierno democrático puede constituir, por mayoría de votos, una *Commonwealth* aristocrática o monárquica absoluta y hereditaria (IV.141-145, < II.100, < II.104). Aun bajo estas excepcionales condiciones, habría que asumir que el Estado democrático original, para ser legítimo, debió contar con la anuencia de la totalidad de sus miembros y no con la mayoría.

ellos. Dada la depravación de su condición, los seres humanos rara vez cumplen con su deber atendiendo exclusivamente a su conciencia, y es por ello que se hace necesario erigir una fuerza coactiva que inspire temor en ellos, lo cual solo es posible mediante la fusión de las voluntades de todos y cada uno de ellos en una sola voluntad, sea esta la de un solo hombre o la de una asamblea representativa (II.68-69, II.75-77, IV.121-123).

Locke, quien solo admite el origen institucional del Estado y el sistema político democrático (> 3.5), comparte con Hobbes la opinión de que nadie puede ser sometido a un poder político sin su consentimiento (§ 95, § 104, § 192), sin embargo, en su caso no queda claro cuál es la condición jurídica —ni el destino de los derechos— de las minorías.

La representación de todos por la mayoría, según este pensador, no es un principio artificial sino *natural*. Enfrentado a una decisión, el organismo político debe optar por la alternativa que le atrae con mayor fuerza, o sea, la que refleja mejor las preferencias de la mayoría. De otro modo le resultaría imposible resolver, actuar, y preservarse a sí mismo como una entidad, y esta es la razón por la que cuando se unen a la sociedad debemos asumir que los individuos han aceptado de antemano su adhesión a la voluntad de la mayoría. En el caso, por ejemplo, de una asamblea regulada por una ley civil que no fija el número de votos que se requieren para aprobar una iniciativa, es conforme a la costumbre y a la ley de la razón asumir que este número es la mayoría de su membresía. “Una constitución que requiere unanimidad de votos para tomar cualquier decisión condenaría al formidable *Leviatán* a una vida más efímera que la de las creaturas más débiles. Una sociedad en la que la mayoría no puede decidir por el resto no puede actuar como una entidad única o como un organismo político, y su disolución es inevitable e inminente” (§ 98) (§ 95-99)⁶⁶.

⁶⁶ En este aspecto, el pensamiento de Locke es enteramente congruente con la tradición doctrinaria representada por Grocio. “Todas las formas de asociación —como lo es la sociedad política— coinciden en que, en aquello que tiene que ver con la formación o constitución misma de la sociedad, es la membresía en su conjunto, o más bien la mayoría en representación de la

Una vez más (< 2.2.2, > 2.4.4, > 3.6.1), muchos de los diferendos entre Hobbes y Locke, como el que abordamos en la presente sección, dejarían de existir si consideramos que, en sus elucubraciones, el primero de ellos tiene en mente primordialmente el Estado mientras que el segundo el Gobierno: la *Commonwealth* hobbesiana es representante de todos y cada uno de sus miembros, en tanto que el gobierno lockeano se encuentra invariablemente bajo el control de las mayorías.

2.2.5. *Formas de manifestación pública del consentimiento de adhesión al pacto social*

¿Cómo podemos saber que una persona ha dado su anuencia y está conforme con pertenecer a una determinada sociedad política? Son muy diferentes las respuestas a esta cuestión que ofrecen nuestros autores.

En una primera aproximación, Locke juega con la idea de que la adhesión al pacto social puede hacerse de manera tácita o implícita (§ 119), pero posteriormente arriba a la conclusión de que el simple hecho de que un hombre se somete a las leyes de un país en el que reside permanentemente o que visita temporalmente, disfrutando de los privilegios y la protección que ellas ofrecen, “no lo hace un miembro permanente de esa sociedad”. A excepción de los terratenientes y herederos de fortunas de magnitud relevante (§120-121), los hombres deben manifestar de manera explícita su voluntad de adherirse al pacto social (§ 122, < § 9).

membresía, la que posee el derecho a obligar a cada uno de los integrantes de la sociedad en lo individual. En general, debe asumirse que la intención de quienes se unen para crear una asociación es que exista un método práctico para la toma de decisiones y la conducción de sus negocios. Sería una injusticia que la mayoría fuese gobernada por una minoría, de modo que, por naturaleza, es la mayoría la que ostenta los derechos y la representación del organismo entero” (*La Guerra y la Paz* p. 132). Simmons postula que la creación del Estado lockeano se materializa en dos etapas; en la primera, de manera unánime, se establece la adopción de las resoluciones de la mayoría como la voluntad de todos, y en la segunda queda constituida propiamente la sociedad. Simmons, A.J., *Political Consent, On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, p. 59-79. A mí me parece que Locke mismo no hubiese dado su aval a esta hipótesis.

De todos modos, como veremos más adelante (> 3.5), pareciera que en el esquema de Locke la gente común y corriente —que en su época carecía del derecho al voto en la elección de representantes ante el parlamento— no tiene participación en el pacto social⁶⁷.

Para Hobbes, por el contrario, la omisión y el silencio son signos más que suficientes de la intención de una persona de someterse a las leyes del país en el que vive o que visita (II.191-192, III.118, III.121-122, III.703-705). El soberano de una nación tiene dominio sobre todos los hombres que residen en —y que transitan por— su territorio (III.188, III.209), y para los visitantes foráneos no resulta fácil excusarse, so pretexto de ignorancia, del cumplimiento de la ley municipal (III.279-280, III.287). Aun cuando las intenciones de las personas son actos mentales, explica Grocio, es posible conocerlas a través de signos externos que pueden manifestarse ya sea *actuando* —como cuando se hace la devolución de un pagaré para dar por saldada una deuda— o bien *absteniéndose de actuar* —como cuando una persona cuya propiedad se encuentra en posesión de otra se abstiene de reclamarla transcurrido cierto plazo de tiempo: en este caso podemos inferir que su intención es que tal objeto no sea considerado parte de su propiedad. El consentimiento de una persona de adherirse a una sociedad política puede entonces quedar de manifiesto mediante su omisión, siempre y cuando esta se prolongue

⁶⁷ La exención a los propietarios de bienes raíces del requisito de formalidad en la adquisición de ciudadanía es una provisión relevante solamente para quien acepta sin reservas la tesis lockeana de la precedencia de la propiedad privada sobre el Estado, doctrina que analizaremos más adelante (> 3.1.4, > 3.2). Tal es el caso de Russell, comentarista que hace un intento por esclarecer la confusión provocada por esa provisión en la doctrina de Locke. Russell, Paul, *Locke on Express and Tacit Consent: Misinterpretations and Inconsistencies*, Political Theory, Vol. 14, No. 2 (May 1986), p. 291-306. Simmons hace un intento —a mi juicio, fallido— por demostrar que Locke es el autor original de la doctrina de la manifestación implícita de la voluntad de adhesión al pacto social. Simmons, A.J., *The Meaning of Consent in Locke*, Political Writings of John Locke, PW p. 344.

por un lapso razonable de tiempo. *La guerra y la paz*, p. 96, p. 116-120, p. 189, p. 472⁶⁸.

La adhesión al pacto social es, pues, un acto relativamente consciente o formal en el caso de Locke, en tanto que para Hobbes nuestra voluntad se manifiesta públicamente de una manera pasiva, tácita o implícita, de tal suerte que bajo su esquema la distinción entre nacionales y extranjeros —distinción en la que tiene su fundamento el concepto de ‘ciudadanía’ en el sentido moderno de la palabra— carece de sentido o relevancia. La realidad parece dar la razón a Hobbes en esta cuestión, puesto que la mayoría de nosotros no recuerda haber suscrito contrato alguno por el que nos hayamos unido a la sociedad política a la que pertenecemos (ver nota sobre la intencionalidad en las relaciones contractuales < 2.1.1)⁶⁹.

En mi opinión, el concepto de ciudadanía formal surgido de la filosofía de Locke jugó un papel fundamental en la creación de los conceptos modernos de *nacionalidad* y *territorialidad*, pero en razón de que estos temas brillan por su ausencia

⁶⁸ Pufendorf justifica el mandato de San Pablo de obediencia incondicional a el poder político establecido, y de paso da su aval a la doctrina de Hobbes. “Independientemente de la forma en que los gobernantes han accedido al poder, debemos asumir que los súbditos han aceptado su condición de sometimiento de forma tácita o implícita: es preferible reconocer a un gobierno *de facto* que caer en la anarquía”. LNyN, p. 724-725. El jurista admite aquello que dice el refrán, ‘el que calla otorga’, empero, aconseja cautela antes de concluir que una persona ha asumido una obligación basándose exclusivamente en indicios y conjeturas. Ibidem, p. 266-267. Filmer condena el sometimiento de forma tácita o implícita a un gobierno *de facto* ya que ello equivaldría a justificar cualquier régimen que haya accedido al poder y sometido al pueblo a la esclavitud por la vía de la usurpación o de la violencia (*Patriarcha*, PW p. 267).

⁶⁹ Ryan comenta que son pocas las personas que reconocen haberse comprometido a obedecer a sus gobernantes por la sencilla razón de que casi nadie ha hecho eso en realidad. Cada mañana, en las escuelas norteamericanas, los estudiantes son obligados a hacer un juramento de lealtad a la patria, pero esta práctica se suspende precisamente cuando los jóvenes alcanzan la edad en la que pueden hacerse responsables de sus actos. Ryan, Alan, *Hobbes’s political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 229. Para una visión integral del concepto de ciudadanía, ver el ensayo ‘Citizen’, en *A Syntopicon of the Great Books of the Western World*, Cap 11, GB2 p. 218-232.

en los escritos de nuestros autores, he optado por dejarlos fuera del ámbito de interés de la presente disertación⁷⁰.

2.3. La supremacía de la ley

2.3.1. Constitucionalismo de Locke

Locke se declara partidario de la clásica doctrina aristotélica de que ninguna persona, ni siquiera el soberano o el príncipe, se encuentra exento o por encima de la ley (§ 87-89, § 94, § 123-131, § 137, § 202). A la luz de la debilidad e inconstancia del ser humano, el Estagirita había prescrito que el poder supremo no debe depositarse en personas, sino en la ley misma (citado por Hobbes, II.154-155). En virtud del pacto social de Locke (< 2.2.2), las leyes fundamentales de la *Commonwealth* son creadas por la asamblea constitutiva, de manera que tanto gobernados como gobernantes quedan sometidos a las leyes que ellos mismos han creado como participantes en el poder legislativo, a reserva de recurrir a su amparo conforme a lo previsto por ella misma (§ 87). “Nadie, por su propia autoridad, puede evadir la fuerza de la ley una vez que ha sido promulgada, y ninguna presunción de superioridad puede eximir de su cumplimiento” (§ 94). “Bajo el mandato o imperio de la ley por un lado los ciudadanos conocen cuáles son sus deberes y gozan de seguridad y protección, y por el otro los gobernantes cuentan con un marco institucional al que debe apegarse invariablemente su actuación” (§ 137)⁷¹.

⁷⁰ Pufendorf afirma que el Estado es en última instancia propietario de todas las tierras que conforman al país, LNyN, p. 362, empero, aclara que el poder político no se ejerce sobre *territorios* sino sobre *personas*. Ibidem, p. 396 y < p. 270. Montesquieu ofrece una interesante hipótesis histórico-antropológica sobre la forma en que las leyes dejaron de ser ‘personales’ y pasaron a ser ‘territoriales’. *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 237-238.

⁷¹ “En donde quiera que la ley ejerce el poder supremo y los magistrados se someten a ella”, dice Platón, “florecen la prosperidad y la concordia, mientras que en donde el gobernante es el amo y la ley su esclava, lo que prevalece es la miseria y la ruina” (citado por Barbeyrac en su Prólogo a la LNyN, p. 56).

2.3.2. Crítica de Hobbes a la doctrina del mandato de la ley

Como hemos visto (< 2.1.2), para Hobbes la ley civil no es más que un reflejo de la voluntad política del soberano —o de la *Commonwealth*, que es lo mismo— y dado que ella puede ser creada, abolida y modificada a discreción, el soberano mismo no se encuentra bajo el gobierno de la ley (III.252, IV.131-132). Las leyes municipales no pueden prever todas las circunstancias que pueden presentarse, de modo que ocasionalmente se hace necesario enmendarlas o derogarlas; por otro lado, en casos en los que la aplicación estricta de la ley resulta impráctica, imposible, incierta o contraproducente, ministros y magistrados de justicia tienen la obligación de consultar la ley de la razón o de la equidad: es absurdo suponer que la ley misma puede llevar a cabo esta clase de acciones (II.194, III.258-259, IV.226-227, VI.4) (< 2.1.2, > 3.1.2). Las funciones del legislativo —crear leyes— del judicial —interpretarlas— y del ejecutivo —ponerlas en práctica— solo pueden ser ejercidas por seres humanos de carne y hueso (II.154-155): “la verdadera fuerza y poder de las leyes no se sustenta en palabras y promesas, sino en hombres y armas” (III.683, > VI.10). El principio del mandato de la ley hace necesario erigir un poder que tenga la autoridad para sancionar al soberano en caso de que infrinja la ley, pero eso equivaldría a la creación de un nuevo soberano, y si se es congruente con ello habría que crear un tercero y así sucesivamente hasta el infinito, lo cual a todas luces es absurdo (III.312-313) (> 2.4.3)⁷².

⁷² Las visiones de Hobbes y Pufendorf en este punto son enteramente coincidentes. “Las leyes por sí mismas”, dice el jurista, “no pueden producir efecto alguno en ausencia de jueces que las pongan en práctica. Es evidente que ellas carecen de oídos para tomar conocimiento de nuestras demandas y de manos para perseguir el delito o para defendernos de los malhechores. La justicia solo puede interceder a favor de nosotros a través de sus ministros”. LNyN, p. 73. “La única interpretación plausible del clásico postulado de que el gobierno supremo debe recaer en la ley es que los gobernantes deben actuar invariablemente conforme a las prescripciones de la ley y no conforme a sus caprichos. Así como una brújula sin un piloto no puede conducir a un navío a puerto seguro, las leyes por sí mismas no pueden gobernar a la *Commonwealth*”. Ibidem, p. 699.

El argumento que presento a continuación, el cual es de corte eminentemente fiscal y práctico, no solo es una crítica a la doctrina de la supremacía de la ley sino en general a la visión constitucionalista del pacto social.

Hay quienes sostienen que una multitud de hombres —indebidamente llamada ‘el pueblo’ (< 2.2.3)— comienza por diseñar un conjunto de reglas —indebidamente llamadas ‘leyes’ (< 2.1.2, < 2.1.3)— sobre la forma en que han de ser gobernados, y posteriormente procede a nombrar a los funcionarios que supuestamente habrán de vigilar que esas reglas se cumplan, además de determinar los recursos económicos necesarios para el sostenimiento del aparato gubernamental. Bajo este esquema, para aprobar un incremento al presupuesto, en caso de que los recursos resultaren insuficientes por alguna emergencia o imprevisto, sería necesario congregar y obtener el consentimiento de quien lo autorizó originalmente, a saber, esa muchedumbre a la que llaman ‘el pueblo’. Es evidente que en la práctica resulta imposible —y es por tanto absurdo— intentar limitar o restringir constitucionalmente el poder soberano, o lo que es lo mismo, pretender crear primero las leyes y después el cuerpo político” (IV.132-134, > VI.12-14)⁷³.

El tema del derecho del Estado al cobro de impuestos, por cierto, guarda una estrecha relación con el de la propiedad privada (IV.216-217). Ambos temas serán abordados a mayor profundidad en una sección dedicada específicamente a ellos (> 3.2).

Locke buscó hacer frente a las objeciones de Hobbes a la doctrina del mandato de la ley con la introducción de su doctrina de la prerrogativa del ejecutivo. Este es el tema que veremos a continuación.

2.3.3. La prerrogativa del ejecutivo

El capítulo XIV del *Segundo tratado* (§ 159-168), que lleva por título ‘La Prerrogativa del Poder Ejecutivo’, contiene una de las tesis más controvertidas y contradictorias

⁷³ Sobre el carácter esencialmente imprevisible o contingente de las necesidades económicas del Estado, ver Pufendorf, LNyN, p. 827.

de Locke. La prerrogativa es el poder del que dispone el ejecutivo para actuar en beneficio del público con discrecionalidad, al margen de las prescripciones de la ley, y aún en contra de ellas (§ 160). En total, Locke presenta cuatro ejemplos de circunstancias en las que la aplicación rigurosa de la ley redundaría en un daño más que en un beneficio para la sociedad en su conjunto y de allí la necesidad de que el príncipe esté dotado de un poder especial meta-legal. Veamos. (1) Es imposible que los períodos de sesiones del parlamento puedan fijarse constitucionalmente de tal forma que respondan adecuadamente a circunstancias que son esencialmente impredecibles. Para hacer frente a estos retos, el rey debe poseer la facultad discrecional de convocar y disolver el parlamento (§ 156, § 167). (2) Los distritos electorales no pueden ser inamovibles —no pueden establecerse constitucionalmente— dada la naturaleza cambiante e imprevisible de los flujos demográficos. Es la autoridad administrativa —el ejecutivo— quien periódicamente debe realizar los ajustes necesarios en esta materia a efecto de garantizar permanentemente una adecuada representatividad de la población ante la asamblea legislativa (§ 157-158). (3) La autoridad puede ordenar la destrucción de la propiedad de una persona inocente —esto es, puede violar la ley— si con ello logra evitar la propagación de una conflagración que amenaza con afectar a toda la ciudad (§ 159). El último ejemplo es un tanto oscuro: (4) Locke menciona que se puede dar el caso de una persona que comete un delito pero que no solo merece el indulto sino además el otorgamiento de un premio o un reconocimiento (§ 159). Podemos pensar en innumerables ejemplos que nos ofrece el cine hollywoodense de policías que, en mérito de cumplir con su misión, ‘tuercen’ y violan las disposiciones oficiales⁷⁴.

⁷⁴ Aun cuando no utiliza la expresión ‘prerrogativa’, Grocio reconoce el principio de que el poder soberano tiene la facultad de suspender la ley si existe justificación para ello. “En su calidad de miembro de la sociedad política, el legislador está sometido al imperio de la ley, más no lo está en cuanto a que es la persona y la autoridad del Estado mismo. En esta capacidad puede poner en suspenso la ley incluso en su totalidad, dado que la ley humana depende de la voluntad humana no solo en su origen sino en su ejecución o aplicación. El legislador no puede ejercer este derecho sin tener una justificación plenamente sustentada, ya que de lo contrario cometería falta contra la justicia gubernamental” (*La Guerra y la Paz* p. 278).

Es necesario distinguir el concepto de prerrogativa meta-legal de Locke con la prerrogativa a la que se refiere en general la literatura especializada y la glosa moderna —a la que podríamos llamar prerrogativa legal— la cual es una facultad que *por ley* ha de ser desempeñada de manera exclusiva por un determinado órgano u orden de gobierno, como es el caso del derecho del rey de Inglaterra a convocar y disolver el parlamento. En lo personal me parece que es imposible reconciliar la prerrogativa de Locke —que por definición se ubica al margen o por encima de la ley— con la doctrina del mandato o supremacía de la ley: de hecho, los argumentos que Locke aporta para justificar su tesis parecen militar a favor de la campaña de Hobbes en contra del mandato de la ley⁷⁵.

Como sea, el criterio señalado por Locke para determinar si ante una situación de emergencia ha sido justificable el ejercicio de la prerrogativa por parte del ejecutivo, es si tal acción ha redundado en beneficio público (§ 161).

2.3.4. La justificación moral de la excepción a la ley

Las doctrinas de la prerrogativa del ejecutivo (< 2.3.3) y de la rebelión en contra de la tiranía de Locke, así como la de la libertad en sentido restringido de Hobbes (< 1.5), pueden enmarcarse dentro de lo que los juristas llaman doctrina de la excepción o exención del cumplimiento de la ley. Grocio menciona dos causales de carácter moral que justifican la desobediencia a las leyes y la resistencia a la autoridad. Por un lado, está la necesidad extrema o el peligro de muerte inminente, y por el otro, el criterio del bien común de la sociedad, o sea, la supremacía del interés público sobre el privado. *La guerra y la paz*, p. 68-69, p. 70-72, p. 140-141.

⁷⁵ En su afán por encontrar una justificación a la prerrogativa lockeana, los comentaristas en general (al igual que el mismo Locke) no son cuidadosos en hacer la distinción en comento. Ver Corbett, Ross J., *The Lockean Commonwealth*, Cap. 3; Casson, Douglas, *Emergency Judgment: Carl Schmitt, John Locke, and the Paradox of Prerogative*, *Politics & Policy*, Volume 36, No. 6 (2008); y Pasquino, Pasquale, *Locke on King's Prerogative*, *Political Theory*, Vol. 26 No. 2, April 1998 p. 198-208. Este último ensayo contiene un resumen de los antecedentes de la prerrogativa del rey en el derecho inglés.

Pufendorf solo reconoce la primera de estas dos causales —a la que llama necesidad extrema la cual tiene su fundamento en el derecho a la auto-preservación— de modo que, desde la perspectiva jurídica, su doctrina tiende a coincidir con la de Hobbes: “No podemos asumir que el hombre pueda someterse a una obligación que contravenga su necesidad elemental de preservar su propia vida”, LNyN, p. 202. Este jurista presenta algunos ejemplos de exención de la ley o mitigación de la gravedad del crimen con fundamento en la naturaleza extraordinaria de las circunstancias, como cuando un hombre comete robo para evitar la muerte por inanición. *Ibidem*, p. 204-212. La condición de pobreza extrema justifica el retorno de los bienes en propiedad privada a su condición comunitaria original. *Ibidem*, p. 366⁷⁶.

A lo largo de toda su obra, pero especialmente en el tema de la prerrogativa, Locke confiere absoluta prioridad a la segunda causal de excepción de la ley, esto es, el criterio de la supremacía del bien común de la sociedad en su conjunto (§ 3, § 57, § 131, § 135, § 143, § 156, § 158, § 163, § 165, § 166, § 200, § 222, § 239 y *Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 11). Hobbes, por su parte, admite que el soberano tiene la obligación de apegarse a la llamada ‘*lex salus populi*’ (II.166, IV.213-214) (Pufendorf, LNyN, p. 737) —que para él es tan solo un aspecto de la ley de la razón (< 2.1.2, > 3.1.2)— sin embargo, manifiesta su escepticismo en cuanto al valor normativo de este principio (VI.390), dado que para él por un lado no existe tal cosa como un fin último o un bien supremo del que hablan los escolásticos (III.85-86), y por el otro, ‘bueno’ y ‘malo’ no son más que calificativos que cada quien da a aquello por lo que tiene, respectivamente, preferencia y aversión (II.47, II.195-196, III.41, III.146, IV.32, IV.54). Al respecto, vienen a la mente los más infames gobernantes de tiempos modernos —Stalin, Pol-Pot, Idi-Amin y Hugo

⁷⁶ Es conveniente tener este comentario en mente cuando veamos el tema de la propiedad privada > 3.2.1.

Chávez— quienes seguramente habrían justificado su mesianismo y sus atrocidades esgrimiendo argumentos como el bien común, la utilidad pública, y el interés superior de la nación⁷⁷.

Haciendo un esfuerzo por sintetizar lo dicho en la presente sección y en la que se refiere al derecho a la resistencia (< 1.5), podemos afirmar que, en el caso de Locke, las excepciones a las reglas con fundamento en principios morales, tanto por parte de gobernados como de gobernantes, quedan a criterio de un par de jueces de dudosa autoridad y personalidad, a saber, el *pueblo* y el *tribunal celestial*, y de su interpretación de un par de principios abstractos, a saber, la *extrema necesidad* o emergencia y el *bien común*. En el caso de Hobbes, en la creación, interpretación, enmienda y puesta en práctica de la ley, el gobierno tiene el deber moral de apearse invariablemente a un criterio homogéneo, congruente y universal —la ley de la razón o ley de la equidad— mientras que para oponer resistencia a la autoridad los ciudadanos solo cuentan con un recurso relativamente acotado —la libertad en el sentido *más restringido*— que es la defensa propia.

⁷⁷ La idea abstracta del *summum bonum* es original de Platón: “El fin de todo acto humano es el bien, y existe un bien supremo —una excelencia o perfección— al que todo hombre aspira en última instancia”. Citado por Barbeyrac en su Prefacio a la LNyN, p. 53. La doctrina del bien común, en mi opinión, es precursora del utilitarismo, el cual postula que maximizar la satisfacción en términos económicos de la sociedad en su conjunto (o de los individuos en promedio) justifica moralmente un deterioro en las condiciones de alguna parte minoritaria de la población. En otras palabras, es lícito el sacrificio de unos cuantos si con ello la sociedad se ve beneficiada en su conjunto (ver Pufendorf, LNyN, p. 131, Mill, J.S. *Utilitarianism*, GB43 445-476, y Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 19-24). Como veremos al estudiar las visiones de nuestros autores sobre la naturaleza humana (> 3.1.4), Hobbes se niega a reconocer que existe un criterio universal —como lo pretende ser el utilitarismo— que permita hacer una distribución ‘justa’ de la riqueza entre la población.

2.4. La ley como garante de la libertad y la división de poderes

2.4.1. La ley como instrumento para atajar los abusos de poder por parte del gobierno

Para Locke las leyes primarias o fundamentales no son mandatos u ordenes que el soberano dirige a sus súbditos sino por el contrario son limitaciones o prohibiciones que los gobernados imponen a sus gobernantes para evitar el abuso del poder. Lo anterior es enteramente congruente con la convicción de este autor de que el gobierno representa la amenaza más real en contra de la libertad de los individuos y también con su concepción de la ley como un garante o promotor de la libertad (< 1.3) (< Introducción). El propósito de este tipo de leyes fundamentales es, pues, garantizar los derechos o libertades de los ciudadanos. Fiel a su costumbre, Locke sustenta su postulado con un argumento histórico-antropológico.

Podemos aventurar que, en la infancia de las *Commonwealths*, cuando por el reducido número de sus miembros era difícil distinguirlas de una familia, los príncipes eran para ellas como un padre que velaba celosamente por su bienestar. Bajo estas condiciones el ejercicio del gobierno consistía casi enteramente de prerrogativa dado que para su buen funcionamiento eran suficientes unas cuantas reglas generales y todo lo demás se dejaba en manos del gobernante fiándose de su experiencia y sabiduría. Lamentablemente, con el tiempo los príncipes comenzaron a permitir que la ambición y la adulación los arrastraran a ejercer ese poder para fines personales y no para el bien público, y entonces el pueblo reaccionó imponiendo limitaciones a la prerrogativa mediante leyes expresas enderezadas en contra de aquellos puntos en donde su ejercicio se había tornado desventajoso o perjudicial para él (§ 162) (> § 163-166, < § 111) (ver también Hooker, *Leyes de Política Eclesiástica*, PW p. 228)⁷⁸.

⁷⁸ La doctrina de la soberanía limitada, escribe Pufendorf, surgió como una reacción al absolutismo de Hobbes (LNyN, p. 693-694). Según esa doctrina, el soberano se encuentra sometido a una serie de reglas que, pudiendo ponerse por escrito o bien seguirse por costumbre, establecen

Esta visión de la ley fundamental como un mandato del poder legislativo dirigido al ejecutivo forma parte de la doctrina de la División de Poderes con la que Locke buscó hacer frente al absolutismo de Hobbes. El sistema de equilibrio o balance de poderes es el tema de nuestra siguiente sección.

el tiempo y el lugar para las reuniones de la asamblea soberana (Ibidem, p. 693). Es mediante la celebración de un contrato formal entre el pueblo y el príncipe que se establece el más firme control sobre el poder del soberano. En virtud de este pacto, el príncipe se obliga a gobernar en estricto apego a determinadas leyes fundamentales y en todos los asuntos que no han sido dejados a su arbitrio habrá de remitirse a la decisión de la asamblea representativa. Un pueblo que ha constituido un Estado con estas características promete obediencia no de forma incondicional e irrestricta, sino solo en tanto el gobierno cumple con las condiciones del contrato original y rige su conducta conforme a las leyes fundamentales del país (Ibidem, p. 697). No existe contradicción entre el principio del poder absoluto de la soberanía y el establecimiento de ciertas reglas a las que ha de sujetarse, empero, estas leyes deben caracterizarse por su claridad y precisión de tal manera que no puedan prestarse para interpretaciones oscuras o contradictorias. Un acto por el que el pueblo acusa a su soberano por violar la constitución es de naturaleza completamente diferente a la de un juicio ordinario. En ese acto, lo que ocurre es que una de las partes presenta su protesta o queja en contra de la otra por haber incumplido con los términos del pacto que rige su relación, esto es, por haber violado sus derechos (Ibidem, p. 698). Las leyes fundamentales o constitucionales son a las que Montesquieu se refiere con el nombre de “leyes políticas” que en su sistema “son aquellas que rigen sobre las relaciones entre gobernantes y gobernados”, y que se distinguen de las “leyes civiles” que “regulan las relaciones entre los ciudadanos entre sí”. Las instituciones políticas “sirven para conformar el gobierno”, mientras que las civiles “para darle soporte o estructura” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 3). Para este autor (al igual que para Locke < 1.3), el constitucionalismo es el fundamento mismo de la libertad. “Renunciando a su libertad para someterse a las leyes políticas es que los hombres acceden a la libertad, y renunciando a la propiedad comunitaria sometiéndose a las leyes civiles es que los hombres adquieren bienes en propiedad” (Ibidem, GB38 p. 221) (sobre la propiedad privada, ver > 3.2). La doctrina constitucionalista encaja perfectamente en la mitología desarrollada por los ingleses en torno a la *Magna Charta* (1215), un documento que supuestamente consagra sus libertades fundamentales y derechos inalienables (VI.210).

2.4.2. La doctrina de la división de poderes de Locke

Como hemos dicho (< 2.2.2), en el esquema de Locke el legislativo se encuentra en la cúspide en la jerarquía de los poderes políticos. Sin embargo, entre los distintos poderes debe existir autonomía e independencia y esta separación debe reconocerse a nivel constitucional. La argumentación de Locke se basa en las diferentes condiciones bajo las que operan los distintos poderes políticos (§ 144).

La aplicación de las leyes es una actividad permanente, mientras que el acto mismo de crear leyes es de una duración relativamente corta, de modo que resulta innecesario e inconveniente que el poder legislativo se encuentre permanentemente en período de sesiones. Por otro lado, para quien tiene la facultad de hacer leyes ciertamente es deseable poder también interpretarlas y aplicarlas, ya que eso le daría la oportunidad de manipularlas y distorsionarlas, en su diseño y ejecución, para su beneficio propio. De permitirse tal combinación irremediabilmente se produciría un divorcio entre los intereses del gobierno y los del resto de la comunidad, lo cual echaría por tierra los fines mismos de la sociedad. En un sistema político ideal, que privilegia el bien común por sobre intereses particulares, el poder legislativo es delegado en un grupo de ciudadanos ordinarios quienes una vez que cumplen con su tarea legislativa retornan a sus lugares de origen y se someten a las leyes que ellos mismos han aprobado. Este esquema garantiza que quienes tienen esa responsabilidad se conducirán en todo momento guiados por el afán de procurar el bien público (§ 143, > § 153)⁷⁹.

⁷⁹ “En el diseño del gobierno”, comenta Montesquieu, “se hace necesario establecer un adecuado equilibrio entre los distintos poderes de modo que unos sirvan como contrapeso de otros” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 29). Grocio discurre sobre la división de poderes, aunque no utiliza la tradicional clasificación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. “Aun cuando la soberanía es una unidad indivisible y está dotada del mayor grado de autoridad por no tener responsabilidad ante nadie, es posible dividirla en partes. En el acto constitutivo, el pueblo puede reservar para sí determinados poderes y conferir en el soberano el resto de ellos” (*La Guerra y la Paz* p. 60, p. 422).

2.4.3. *El poder monolítico, único y absoluto de Hobbes*

La refutación de la división de poderes de Hobbes forma parte de su doctrina absolutista (< 2.2.1) y de su argumentación en contra del mandato de la ley (< 2.3.2).

Los miembros de una *Commonwealth* cuya constitución confiere en distintas entidades u organismos los diferentes poderes del Estado no poseen la más mínima ventaja en términos de derechos o libertades, porque si las voluntades de las diversas autoridades son enteramente concordantes, los ciudadanos estarían sometidos en forma irrestricta a una voluntad única y absoluta; y en caso contrario —esto es, si los distintos poderes no alcanzaran un acuerdo en cualquier punto— lo que sobrevendría sería la disolución de la *Commonwealth* y el retorno al estado de naturaleza (II.95-96, > II.156, > III.318, > IV.134-135, > VI.203-207).

Restringir o condicionar al poder soberano es equivalente a dividirlo, ya que para imponer cualquier limitación constitucional al poder soberano se hace necesario fragmentar ese poder y darlo a quien o quienes habrán de aplicar o hacer efectivas tales restricciones. Lo anterior implica propiamente una división —más que una limitación— del poder supremo (II.96, nota al calce). Un príncipe cuyo poder es de cualquier forma limitado o condicionado, “no es soberano, sino ministro del poder soberano” (III.178, IV.142-145).

Hobbes reconoce que el príncipe requiere del apoyo de ministros y consejeros especializados en las diversas áreas y funciones del gobierno (II.165-166, III.226-231), sin embargo, considera innecesario dividir o imponer restricciones o condiciones al poder soberano por la vía legal, esto es, en el plano constitucional (II.95-96, II.156, III.313, III.318, IV.134-135, VI.203-207). Pareciera que el pueblo inglés hizo caso del consejo de Hobbes y optó por no adoptar formalmente una constitución política, como lo han hecho casi todos los demás países. “No es necesario escrito alguno para formalizar la constitución de una *Commonwealth* dado que el soberano no tiene más limitaciones que las que impone la ley natural, que es una ley no escrita” (III.211) (> 3.1.2).

En apoyo a su argumentación, Hobbes recurre a algunos ejemplos que nos ofrece la historia.

Dentro de una democracia, una aristocracia o una monarquía pueden coexistir, siempre de manera subordinada o jerárquica, órganos que siguen el modelo de otras formas de gobierno: por ejemplo, Roma tuvo por algún tiempo un gobierno democrático, sin embargo contaba con un consejo de corte aristocrático —el senado— y ocasionalmente tenía un monarca subordinado —el dictador— quien de manera temporal ejercía un poder soberano absoluto, y este era también el caso de los mandos militares supremos en tiempos de guerra. Del mismo modo, en una monarquía puede haber un consejo aristocrático nombrado por el monarca y uno democrático electo por el pueblo, pero ambos órganos deben someterse invariablemente a la voluntad del rey. El Gran Consejo de Venecia nombra magistrados, ministros, capitanes, gobernadores, embajadores y asesores, y todos ellos actúan en sus respectivos ámbitos de competencia, pero siempre de una forma subordinada y bajo la autoridad del Consejo que les otorgó su comisión originalmente. El que exista este tipo de combinaciones no debe inducirnos a pensar que un esquema de división de poderes o un sistema político mixto es viable en la práctica (IV.135-136).

“De no haber estado tan difundida en Inglaterra la idea de la división de poderes entre el rey y el parlamento”, se lamenta Hobbes, “hubiéramos podido evitar la terrible guerra civil que padecemos” (III.168) (< contexto histórico en la Introducción), y añade, citando las Escrituras, “Todo reino dividido contra sí mismo quedará desolado” (III.313)⁸⁰.

⁸⁰ Pufendorf presenta el siguiente argumento a favor de la doctrina de Hobbes. “La interrelación y dependencia de las diferentes partes de la soberanía es tan estrecha que ninguna de ellas puede segregarse de las demás sin que la estructura del Estado se vea irremediabilmente vulnerada, creando en su lugar un cuerpo irregular cuyo único sustento sería un pacto tan precario como inútil. Si confiriésemos los poderes legislativo y judicial en dos diferentes órganos políticos, lo que ocurriría es que el primero sería inoperante y el segundo solo estaría al servicio del primero. Crear leyes que no pueden llevarse a la práctica es un ejercicio vano e inútil, mientras que tener el monopolio del uso de la fuerza, pero no poder ejercerla sin el permiso de otro, es no contar con un poder auténticamente ‘ejecutivo’. Este ejemplo sirve para mostrar por qué todos los

2.4.4. La distinción entre el Estado y el Gobierno

Es posible encontrar una explicación de las divergencias de opinión entre nuestros autores sobre el derecho constitucional que hemos estudiado en las dos últimas secciones en el hecho de que el objeto principal de estudio de Hobbes es el Estado o la *Commonwealth* mientras que el de Locke es el *gobierno* o la Administración, un hecho con el que nos hemos topado en diversas ocasiones a lo largo de nuestra disertación (< 2.2.2, < 2.2.4, > 3.6.1). Cuando Hobbes afirma que los fines del gobernante no pueden ser distintos a los de los gobernados, lo que quiere decir es que el Estado no puede actuar en contra de sí mismo, mientras que Locke, al admitir tal posibilidad, a lo que se refiere es al gobierno y no al Estado. Locke define a la tiranía como un gobierno cuyos fines son distintos a los del pueblo (§ 199-200), mientras que para Hobbes la palabra ‘tiranía’ (III.171-172) (> 3.5), así como la distinción —atribuida por él a Aristóteles— entre gobernantes cuya finalidad es su propio beneficio y aquellos que privilegian el bien de los gobernados, no son más que artilugios retóricos utilizados por las facciones sediciosas para desestabilizar a la monarquía (III.335-336, IV.162, VI.33-34). Soberano y súbditos tienen los mismos fines dado que ambos se verían igualmente afectados si el Estado cae en la anarquía, que es la peor desgracia que podría acaecerles: “del naufragio de la nave del Estado no se salvan ni marinos ni capitán” —o como reza el refrán popular ‘todos estamos en el mismo barco’ (II.127-128)⁸¹.

Salvo por una breve nota de Locke (§ 211), y por los títulos mismos de sus obras (*De Cive*, *Leviatán* y *Tratados sobre Gobierno*), una distinción formal entre lo que

poderes políticos deben someterse a una misma voluntad suprema”. LNyN, p. 664, > p. 665-669.

⁸¹ “No podemos tolerar”, concuerda Pufendorf, “a esa gente que proclama, sin recato alguno, que un rey que se ha transformado en un tirano debe ser derrocado y sometido a juicio por el pueblo”. LNyN, p. 720. Ver también Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 73. En el comparativo que hacen del desarrollo económico y político de las naciones, Acemoglu y Robinson clasifican a los gobiernos del mundo en dos grandes grupos, los ‘extractivos’ y los ‘inclusivos’, una clasificación que hace eco de la doctrina aristotélico-lockeana. Acemoglu, Daron y Robinson, James A., *The Origins of Power, Prosperity, and Poverty: Why Nations Fail*.

son el Estado y el Gobierno brilla por su ausencia en los escritos de nuestros autores; empero, quizá la explicación que Hobbes nos ofrece sobre la diferencia entre el gobierno en general y una administración en particular pudiera arrojar luz sobre esta cuestión. “El gobierno es a la administración lo que la potencia al acto: en cualquier gobierno el poder es el mismo, lo único que difiere entre uno y otro es la administración o forma de ejercer tal poder, por ejemplo, si se hace con la participación de pocos o muchos, o si estos son competentes o no lo son” (II.140-141). Siguiendo este esquema aristotélico, podríamos aventurar que, así como el gobierno es a la administración lo que la potencia al acto, el gobierno es la actualización —el ejercicio de las facultades y capacidades— del Estado. Daremos seguimiento a este tema cuando abordemos el de los distintos sistemas de gobierno (> 3.5)⁸².

Así las cosas, podemos concluir que Locke no creía que una ley no escrita como la ley de la equidad de Hobbes (< 2.1.2, > 3.1.2) pudiera dotar al Estado de un adecuado marco regulatorio como tampoco confiaba en la manifestación informal o tácita —no escrita— de la voluntad de adhesión a la sociedad civil por parte de quienes forman parte de ella (< 2.2.5), y en respuesta al absolutismo de su adversario postuló un modelo constitucionalista y republicano —creando de paso el concepto de Nación-Estado— el cual sirvió de inspiración a los fundadores de los Estados Unidos de América (< 1.5)⁸³ y también, aunque de manera indirecta, a los de la pléyade de naciones que surgieron tras la debacle de los grandes imperios de los siglos XVIII y XIX. Los líderes revolucionarios de estos países se enfrentaron al doble reto de crear simultáneamente un Estado y un gobierno —ello en ausencia de cualquier precedente, o sea, partiendo de una ‘*tabula rasa*’— y

⁸² Pufendorf sugiere que muchas dificultades en el estudio de la filosofía política podrían solventarse si hacemos una adecuada distinción entre la soberanía misma y la manera en que se ejerce o administra. LNyN, p. 678. Grocio recurre al modelo potencia-acto para hacer algunas distinciones, por ejemplo, entre una cosa y el modo en que se tiene posesión de ella (*La Guerra y la Paz* p. 57), un derecho y el ejercicio de ese derecho (Ibidem, p. 67), y la soberanía y la forma en que ella se ejerce (Ibidem, p. 122).

⁸³ Sigmund, Paul E., *Introduction*, Political Writings of John Locke, PW p. xi, xviii.

encontraron en la doctrina de Locke, más que en la de Hobbes, el modelo que mejor se adaptaba a sus necesidades⁸⁴.

⁸⁴ En muchas de estas democracias jóvenes es también notoria la ausencia —en el discurso oficial, en el debate público y en la literatura académica— de una adecuada distinción entre lo que es el gobierno y lo que es el Estado. El sindicato de burócratas en México, por ejemplo, no es de trabajadores al servicio del gobierno, sino del Estado. El crimen en contra de los estudiantes de Ayotzinapa, por citar otro ejemplo, ha sido calificado por algunos como un ‘crimen de Estado’. A juzgar por los altísimos niveles de desigualdad, injusticia, informalidad, evasión fiscal, corrupción e inseguridad, así como la crónica deficiencia de servicios públicos, seguridad social e infraestructura que prevalecen en muchos de nuestros países, me parece que de lo que padecemos es, por un lado, de un exceso o superabundancia de gobierno y burocracia, y por el otro, de una deficiencia —si no es que una total ausencia— de una auténtica *Commonwealth* en el sentido hobbesiano de la palabra.

CAPÍTULO III. ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

En el capítulo anterior analizamos la sociedad política con un enfoque teórico, doctrinario o jurídico, esto es, desde la perspectiva del derecho. En el presente, lo haremos desde un punto de vista antropológico o histórico, comenzando por las posturas de nuestros autores en torno al estado de naturaleza, la ley natural, el derecho natural (3.1) y la propiedad privada (3.2), para luego estudiar sus visiones en torno a la forma en que las relaciones sociales se materializan a través del tiempo (3.3), el derecho internacional (3.4), las diversas formas o sistemas de gobierno (3.5), y la continuidad o permanencia de las naciones (3.6).

3.1. La naturaleza humana según Hobbes y Locke

Nuestros autores definen el estado de naturaleza como la condición del hombre en ausencia o al margen de la sociedad política —una condición de absoluta libertad únicamente acotada por la ley natural (§ 4, § 22) (II.xvii-xviii). Hobbes (II.12, III.114-115) y Locke (§ 108) concuerdan en que el hombre primitivo lo mismo que los nativos americanos de su época vivían en ese estado, y en que las naciones, en relación unas con otras, se encuentran permanentemente en estado de naturaleza (II.26, II.141, II.169-171, III.115, III.305, III.342-343, VI.7-8) (§ 14, § 145, § 217) (> 3.4)⁸⁵.

Cuando en la introducción echamos un vistazo al contexto histórico en el que se encontraban inmersos nuestros autores y abordamos el tema de la retórica,

⁸⁵ Por el estado natural del hombre, comenta Pufendorf, no entendemos una condición de máxima perfección y felicidad, sino aquella en la que el hombre llega al mundo, ajena a toda clase de imposición y convención. LNyN, p. 102. El jurista concuerda con nuestros pensadores en que entre los príncipes o los poderes soberanos de las distintas naciones priva el estado de libertad natural. Ibidem, p. 109.

mencionamos que el propósito de Hobbes era infundir entre sus lectores una profunda aversión —prácticamente un sentimiento de desconfianza, temor o miedo— hacia todo aquello que pudiese derivar en la disolución de la sociedad política, y de persuadirlos de que, con todo y las deficiencias que pudiera presentar, cualquier gobierno es mejor que ninguno (II.80 nota al calce, III.169-170, III.194-195). Teniendo en mente estos objetivos, Hobbes describe el estado de naturaleza como una condición de “guerra de todos contra todos” en la que cada hombre se encuentra permanentemente expuesto a sufrir una muerte violenta (II.11, III.115, IV.84-86, IV.117-118): según una memorable expresión de este autor “se trata de una vida solitaria, miserable, vil, embrutecedora y breve” (III.112-113). Al margen de la sociedad civil “los seres humanos poseen la más absoluta, pero a la vez la más infructífera, libertad: lo que prevalece allí es el encono, el terror, la pobreza, la ignorancia, la crueldad y la guerra; mientras que es al amparo de esa sociedad, a cambio de un modesto sacrificio de su libertad, que ellos pueden alcanzar la seguridad, la concordia, la prosperidad, y la paz duradera que tanto anhelan” (II.126-127, > IV.163)⁸⁶.

⁸⁶ Spinoza comparte con Hobbes la idea de que en el estado de naturaleza entre todos los hombres priva una condición de profunda desconfianza y enemistad. Citado por Pufendorf, LNyN, p. 107-108. Algunos autores contemporáneos han identificado al estado de naturaleza de Hobbes con la condición descrita por el llamado ‘Dilema del Prisionero’, un juego en el que dos participantes se enfrentan a la decisión de cooperar o no cooperar con el otro sin saber cuál será la suya. Dadas todas las posibles combinaciones, el resultado es que la no-cooperación unilateral es mejor que la cooperación mutua, y la no-cooperación mutua es mejor que la cooperación unilateral. La conclusión de este ejercicio es que, sin importar lo que haga el otro jugador, ambos obtienen un mejor resultado si no cooperan que si cooperan con el otro. Se han diseñado diversas variantes del Dilema del Prisionero con el objeto de desmentir el postulado de Hobbes de que la única manera de superar la desconfianza natural entre los hombres es creando un poder soberano dotado con poder coactivo, pero estos esfuerzos, a mi parecer, han sido infructuosos. Gaus, Gerald F., *On Philosophy, Politics, and Economics*, p. 95-146; Ryan, Alan, *Hobbes’s political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 216-225; Kavka, Gregory S., *Hobbes’s War of All against All, Ethics*, p. 291-310.

Locke manifiesta su indignación ante el llamado de Hobbes a salvaguardar la paz y el orden a toda costa: “¿Qué clase de paz es esa que, con el fin de preservarla, los hombres honestos quedan obligados a ceder sus posesiones a cualquiera que desee adueñarse de ellas por la fuerza? Esta es a todas luces una paz falsa, sustentada en la violencia y en la rapiña y que solo beneficia a unos cuantos oportunistas, ladrones y opresores” (§ 228)⁸⁷. Las siguientes palabras de Locke, según la crítica moderna⁸⁸, dan final y definitiva sepultura a la filosofía absolutista de Hobbes: “es tan insensato defendernos del ataque de gatos monteses recurriendo a la protección de un feroz león salvaje, como lo es renunciar al estado de naturaleza para exponernos al poder arbitrario de un soberano supremo y absoluto” (§ 93).

Tanto Hobbes como Locke pertenecen a una antigua tradición —la llamada doctrina ‘iusnaturalista’— que postula la existencia de la ley natural, la cual es inmutable, eterna, universal, asequible a todos los seres humanos y que contiene los preceptos de la recta razón (II.47, III.145-146, III.257-258, III.710) (§ 6, § 12, § 135) (< 2.1.2). Cada uno de nuestros autores hizo su propio intento por descubrir y describir la ley natural, y podemos decir que sus obras sobre política son el resultado de tal esfuerzo (III.263, VI.62-63)⁸⁹.

⁸⁷ “La aparente tranquilidad de un país gobernado por un déspota”, comenta Montesquieu, “es comparable al silencio que envuelve a una ciudad cuando el enemigo se encuentra a sus puertas disponiéndose a invadirla y a aniquilar a sus habitantes” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 27).

⁸⁸ Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 229.

⁸⁹ “Pareciera contrario a nuestra naturaleza”, dice Pufendorf, “intentar vivir al margen de toda regla de conducta ya que entonces quedaríamos enteramente a merced de nuestros instintos y pasiones. Es debido a ello que resulta imprescindible contar con una serie de normas cuya vigencia sea permanente y universal. A estos preceptos los llamamos *ley natural*”. LNyN, p. 117. Ver también Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 28-29, p. 35. Cicerón discurre sobre la ley natural con su acostumbrada elocuencia. “Existe una ley no escrita que nace con nosotros, la cual, más que brindarnos aprendizaje o conocimiento, nos absorbe y nos asimila a ella: los hombres hemos arrebatado a la naturaleza misma esa ley. No es que fuésemos ilustrados por esa ley, sino que por ella hemos sido creados —no nos ha dado instrucción, sino que de ella estamos hechos. Según esta ley, ante la amenaza de muerte a manos de un rufián o un enemigo, es moralmente

3.1.1. La Ley Natural de Hobbes

*For in those dayes
 Might onely shall be admir'd,
 And Valour and Heroic Vertu call'd;
 To overcome in Battel, and subdue
 Nations, and bring home spoils with infinite
 Man-slaughter, shall be held the highest pitch
 Of human Glorie, and for Glorie done
 Of triumph, to be styl'd great Conquerours,
 Patrons of Mankind, Gods, and Sons of Gods,
 Destroyers rightlier call'd and Plagues of men.
 Thus Fame shall be achiev'd, renown on
 Earth,
 And what most merits fame in silence hid.
 John Milton, *Paradise Lost*, Book XI,
 GB32 p. 314.*

De la tradición iusnaturalista, Hobbes recoge la idea de que el precepto más fundamental de la ley natural es el de la preservación de la propia vida (II.9, II.15-16, III.116-117, IV.1-2) (< 1.4)⁹⁰. Esta disposición se traduce en una serie de preceptos, a saber, que “todo hombre debe procurar la paz con los demás mientras ello sea posible y en caso contrario prepararse para la guerra” (II.16, III.117, IV.86); que “en mérito de alcanzar y preservar esa paz es necesario que los hombres celebren pactos mutuos por los que renuncian a algunos de sus derechos naturales los cuales quedan depositados en una persona o asamblea de personas” (II.17, III.118, IV.87) (< 2.2.1); y que “todo hombre debe cumplir con aquello a lo que se ha

justificable emplear cualquier medio para defendernos y garantizar nuestra propia seguridad”. Cicerón, Pro Milone IV.10, citado por Grocio. *La Guerra y la Paz* p. 36.

⁹⁰ Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 34, p. 36; Barbeyrac, Prólogo a la LNyN, p. 80; y Pufendorf, *Ibidem*, p. 135, p. 140. Con el objeto de conferir en la defensa propia un carácter de *obligación* para con Dios o para con la humanidad en su conjunto, señala Pufendorf, conviene conceptualizarla como una *ley* y no como un *instinto* que compartimos con los demás animales. El instinto de preservación es un don de la naturaleza que sirve de apoyo —más no reemplaza— a la razón. *Ibidem*, p. 177, p. 180, p. 560-561.

comprometido” (II.29, III.130-131, IV.95)⁹¹. Hobbes ofrece una serie adicional de preceptos secundarios (II.35-45, III.138-144, IV.99-107), empero, esta relación de artículos no pretende ser un código acabado o exhaustivo puesto que, como veremos en la siguiente sección, la ley natural es una ley ‘no escrita’.

El último precepto mencionado —la obligación de cumplir con las promesas— es de crucial importancia en el sistema de Hobbes porque de él se desprenden los conceptos de perjuicio y de justicia. La única forma en que puede cometerse injusticia es cuando un hombre, abusando de la confianza de otro, incumple con una promesa que le había dado; de modo que un perjuicio, que es un acto que se comete sin tener derecho a ello (*in-jury*, *sine-jure*, sin-derecho), solo se da habiendo pacto de por medio (II.29-31, III.130-131, IV.95-96). Un mal infligido a una persona con la que no se tiene celebrado un convenio no es un perjuicio sino un *daño*. “Supongamos”, escribe Hobbes, “que un empleado desobedece la orden de su patrón de entregar dinero a un tercero: en este caso, el empleado ha hecho un daño al tercero, pero al único que ha perjudicado es al patrón, por incumplir con su compromiso previo de obediencia” (IV.96, < II.32, < III.136-137)⁹². La

⁹¹ No hay mejor manifestación de la buena fe de la humanidad, comenta Grocio, que los hombres cumplan con las promesas que han hecho y con los acuerdos mutuos a los que han arribado (*La Guerra y la Paz* p. 187, p. 219, p. 423, p. 474). “Una vez que el hombre ha adquirido un compromiso mediante pacto”, dice Pufendorf, “su propia naturaleza social le obliga a darle cumplimiento religiosamente”. LNyN, p. 253.

⁹² Pufendorf, quien atribuye a Epicuro la autoría original de esta tesis, argumenta en su contra aduciendo que la injusticia es una violación de derechos básicos que no emanan de acto humano alguno, sino que han sido concedidos de antemano por la naturaleza. LNyN, p. 84-86. Al margen de lo anterior, el jurista reconoce la tradicional distinción de dos elementos constitutivos del crimen, a saber, el *daño* y la *culpa*, al primero de los cuales corresponde la restitución y al segundo (que resulta de la desviación de la ley), la pena o castigo. Ibidem, p. 330, p. 763, p. 770. En el esquema de Grocio, se produce un daño (*damnum*) cuando una persona resulta destituida de aquello que le corresponde o le pertenece por derecho natural, propiedad privada, pacto, o disposición legal, de manera que el daño no solo implica un mal o una pérdida, sino que también es una invasión de derechos (*La Guerra y la Paz* p. 252). Según Pufendorf, perjuicio es un daño que se comete con dolo o mala intención (un concepto parecido a la felonía de la Common Law (VI.80-82)). LNyN, p. 87-88. “No quedan libres de culpa”, concluye Grocio, “quienes ofenden

comisión de un delito es un perjuicio en contra del soberano —o del Estado— no en tanto que constituye una violación del pacto social —puesto que este es un acto en el que el soberano mismo no participa (< 2.2.1)— sino por ser una desobediencia a las leyes por él promulgadas (II.30-32, II.91, II.101, III.136-137, VI.34-37).

Ahora bien, como hemos visto (< 2.1.1), los convenios entre los hombres y por consiguiente la justicia y la injusticia, así como la distinción entre lo propio y lo ajeno, solo tienen vigencia en donde hay un poder capaz de coaccionar a los hombres, con la amenaza del castigo, para que cumplan sus obligaciones y obedezcan la ley civil: tal poder no existe en ausencia o al margen de la *Commonwealth* (II.84-85, II.157-159, III.115, III.130-131, III.233-234). A ello se debe que no es a la ley *natural* sino la ley *civil* a la que habremos de recurrir para saber a ciencia cierta si un determinado acto es o no es justo (II.77, II.183-185, III.165, III.251, IV.131, VI.26)⁹³. Con el objeto de demostrar que en el estado de naturaleza no existen la justicia ni la propiedad privada, Hobbes recurre a una —rara en él— especulación antropológica: “para el hombre primitivo la rapiña era una manera honesta de ganarse la vida y quienes la practicaban eran objeto de admiración por su valentía y audacia, de modo que no podemos afirmar que su comportamiento fuese violatorio de la ley natural” (II.64, > III.154, > IV.118) (ver también III.80-81)⁹⁴.

a su prójimo por precipitación o arrastrados por sus pasiones, pero si admiten su falta y manifiestan su arrepentimiento, no podemos condenarlos por malvados o injustos”. *La Guerra y la Paz* p. 388.

⁹³ Pufendorf, quien desarrolló un extenso y complejo catálogo de prescripciones supuestamente ‘naturales’ tendientes a la tutela de los derechos naturales y de la propiedad privada, es por supuesto un acérrimo crítico de esta tesis de Hobbes. Ver LNyN, p. 749-751.

⁹⁴ Pufendorf cita algunas fuentes clásicas en las que Hobbes se pudo haber basado para sustentar esta tesis. LNyN, p. 114-115, sin embargo, él mismo manifiesta su rechazo a ella, *Ibidem*, p. 450.

3.1.2. Las leyes no escritas de Hobbes: leyes de la Razón y la Equidad

Recordemos (< 2.1.2) que en el esquema legal de Hobbes la ley natural no desaparece ni pierde vigencia con la creación de la sociedad civil, sino que a partir de entonces ella asume el rol de ley de la razón o ley de la equidad, una ley *no escrita* que es la única a la que la soberanía tiene obligación de obedecer y a la que quedan subordinadas todas las leyes civiles (II.166, II.194-195, III.256-258, IV.226-227, VI.4)⁹⁵.

Por la forma en que son promulgadas, las leyes se clasifican en escritas y no escritas. Una ley escrita solo necesita la voz del legislador o cualquier otra señal de su voluntad para ser ley: de hecho, las leyes fueron creadas mucho antes que el arte de la escritura. Por su parte, una ley no escrita no necesita más que la voz de la naturaleza que es la voz de la razón natural (II.194, > III.259). Los estatutos del soberano “deben ponerse por escrito porque de otra manera los hombres no los podrían conocer, mientras que la ley natural no se plasma por escrito porque ella se encuentra impresa en el corazón de cada hombre” (IV.226-227, > VI.4). Una ley no escrita que solo puede conocerse mediante la razón natural es una ley natural que dentro de una *Commonwealth* es también una ley civil (II.194, III.253-254, III.258-259)⁹⁶.

⁹⁵ “Hay ciertas leyes que jamás se plasman por escrito” reza una sentencia atribuida a Sócrates, “esas leyes han sido creadas por los dioses, y todo aquel que ose violarlas recibirá el castigo que merece”. Barbeyrac, Prefacio a la LNyN, p. 51. Sobre el concepto de la ley no escrita, ver Grocio, *La Guerra y la Paz*, p. 59, p. 179, p. 443. Montesquieu usa expresiones como ‘costumbres’ o ‘el Espíritu de la Nación’ para referirse a esa legislación no escrita de la que habla Hobbes (*Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 135-146). Ryan comenta que, por encontrarse sometido a la ley de la equidad y de la razón, el soberano hobbesiano es absolutista en teoría, pero en la práctica es liberal, constitucionalista y respetuoso de los derechos humanos. Ryan, Alan, *Hobbes’s political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 231-238.

⁹⁶ El postulado de Hobbes de que bajo un régimen civil la ley natural es también ley civil contradice el principio de derecho romano según el cual una obligación civil se distingue de una natural por el hecho de que la primera puede ser sometida a proceso judicial mientras que la segunda no (Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 224). Dado que la ley natural tiene su sustento en la

Ahora bien, aun cuando la ley de la naturaleza rige sobre la humanidad entera, cada nación, conforme a su experiencia y visión de la realidad hace su propia interpretación de ella, y esta tradición cultural se transforma por así decirlo en una ‘segunda naturaleza’⁹⁷. La ‘*Common Law*’ no es más que la interpretación que Inglaterra ha hecho de la ley de la naturaleza a través de las generaciones, la cual se conserva en un inmenso acervo de jurisprudencia y tradición milenaria y es aquella que se invoca invariablemente para la creación, interpretación, aplicación, enmienda, y perfeccionamiento de su propia ley estatutaria. A ello se debe que esta última haya logrado preservar, desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, su admirable armonía, homogeneidad, congruencia y eficacia. En su obra sobre este tema (VI.3-160), Hobbes critica al jurista Edward Coke por hacer de la jurisprudencia y del parlamento (en su calidad de tribunal supremo de apelación) las únicas fuentes del derecho consuetudinario inglés. En opinión de Hobbes, estos elementos no son suficientes si no cuentan con el aval o la sanción tácita o explícita por parte del soberano (II.195, III.252, IV.108, IV.227-228, VI.62-63). Ello es así porque además de la congruencia interna que requiere todo sistema jurídico para ser equitativo, es necesario garantizar el apego de todas sus resoluciones y prescripciones a la ley de la razón, aun cuando ocasionalmente este criterio pudiera contravenir a la jurisprudencia. “La razón”, dice Hobbes, “es el alma de la ley, porque ningún precedente que esté en contra de la razón puede ser ley, *nihil quod est contra rationem est licitum*” (VI.4, < III.256, < III.263-265). En contraste con el sistema anglo-sajón, en el contexto jurídico hispano-parlante, heredero de la tradición latina o romana, existe una marcada preferencia por la formalidad, la literalidad en

recta razón, su asiento o recinto, como dicen las Escrituras (Rom. ii. 15), es “el corazón de los hombres”. Pufendorf, LNyN, p. 132.

⁹⁷ “En sentido abstracto”, dice Montesquieu, “la ley no es otra cosa que la razón humana, en tanto que ella gobierna a todos los habitantes de la tierra, mientras que las leyes políticas y civiles son la interpretación y la aplicación que cada nación hace de esa misma razón universal”. *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 3. A la luz de esta explicación es que podemos entender expresiones como “Así como las leyes ilustran a la historia, la historia ilustra a las leyes” (Montesquieu, *Ibidem*, GB38 p. 294), y “La costumbre ancestral posee la misma fuerza que la naturaleza” (Cicerón, citado por Pufendorf, LNyN, p. 127). Sobre la precedencia de la ley a la costumbre o viceversa, ver Friedman, Lawrence, *Law in America*, p. 16-17.

la interpretación de la ley y la codificación por escrito de los estatutos y reglamentos. Se trata de un entorno jurídico que podemos calificar de ‘positivista’ o ‘casuístico’ en el sentido de que aspira a forjar un marco legislativo exhaustivo en el que toda circunstancia posible esté debidamente contemplada y prevista, haciendo innecesaria cualquier referencia a una ley superior⁹⁸.

La razón a la que se refiere Hobbes no es una razón ordinaria o superficial, porque en tal caso cualquiera podría desobedecer la ley arguyendo que es *contra rationem*: se trata más bien de un prolongado y concienzudo proceso de comparación, análisis y reflexión (VI.4) en el que participan juristas, litigantes, magistrados y quienes se ven involucrados en procesos judiciales, y que es similar al que acostumbran utilizar los matemáticos y los geómetras (ver comentarios sobre retórica en la < Introducción). El análisis etimológico de la palabra ‘razón’ que nos ofrece Hobbes puede contribuir a una mejor comprensión de este concepto. Los latinos llamaban a las sumas de dinero ‘*rationes*’ y a la contabilidad en general ‘*rationatio*’. El sentido de la palabra ‘*ratio*’ —razón— se amplió posteriormente y vino a significar la facultad de calcular o estimar (*reckoning*) en cualquier contexto. “Cualquier cosa que puede ser nombrada también puede formar parte de un cálculo y operación aritmética, por ejemplo, sumándose a otra para dar un total o sustrayéndose de ella para arrojar un remanente” (III.25-26). “Las operaciones aritméticas no solo se aplican a los números: en el caso de los conceptos podemos entender la idea del todo como la suma de las ideas de las partes, y la idea del remanente o diferencia como la resta de la idea de una parte de la idea del todo. La razón es,

⁹⁸ Sobre el positivismo, ver nota en relación con la ley civil (< 2.1.2). Como hemos visto (< 1.2.3), Montesquieu pertenece a esta tradición. “En comparación con la ley no escrita”, dice este pensador, “la ley escrita tiene la ventaja de ser un testigo incorruptible” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 260-261, < GB38 227-228). Aun cuando Pufendorf no comulga con esta corriente doctrinaria, en este punto endereza su crítica en contra de la doctrina de Hobbes. “Es bien conocido el grave deterioro en la impartición de justicia que sufre una nación que opta por resolver sus juicios no conforme a leyes escritas sino a través de sentencias del magistrado que se sustentan en una supuesta ‘equidad’. Procediendo de este modo, las más de las veces son la pasión y la ignorancia las que terminan por vencer a la razón”. LNyN, p. 698.

pues, una especie de estimación, valoración o cálculo —a fin de cuentas, un proceso de adición y sustracción” (III.29-30, < I.3). Cual si fuesen fichas de juego intercambiables (adoptando el modelo lockeano de Schneewind < 1.4), los derechos que posee una persona en un determinado momento son el resultado de añadir a los que tenía antes de algún evento o transacción los derechos adquiridos más los deberes cumplidos, y sustraer los derechos cedidos o transferidos y los deberes adquiridos. Un político corrupto y un evasor fiscal difícilmente pasarían una prueba consistente en comparar un incremento sustancial del valor de sus propiedades con sus raquíuticos ingresos en un mismo período⁹⁹.

El hecho de utilizar la palabra ‘corrupción’ es un reconocimiento tácito de la existencia de una ley moral no escrita cuya violación es precisamente lo que significa tal expresión. Lo anterior, por cierto, revela la futilidad de cualquier intento por combatir ese odioso fenómeno mediante la creación de legislación positiva en la materia. Siendo leyes no escritas, a lo más que puede aspirar cualquier intento por codificar la ley natural, la ley de la razón o la ‘*Common Law*’, es a una aproximación o una glosa: se trata de una tarea que nunca termina, semejante a la del Sísifo de la mitología¹⁰⁰.

⁹⁹ Ver, por ejemplo, *Holland v. United States* 348 U.S. 121 (1954). “La Equidad”, comenta Pufendorf, “no es más que un consenso en cuanto a Cantidades o Números”. LNyN, p. 459. “La razón”, dice Montesquieu, “actúa como si fuese un tirano: a su paso encuentra numerosos obstáculos y enemigos, pero esa resistencia y oposición es precisamente lo que constituye su triunfo y su gloria, ya que tras una breve lucha invariablemente consigue imponer su dominio absoluto” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 257).

¹⁰⁰ En este punto, los juristas tienden a mostrarse más optimistas que los filósofos. Grocio, por ejemplo, comenta que “... dado que los principios de la ley natural son universales, permanentes y homogéneos, no resulta imposible reducirlos a un compendio sistemático” (*La Guerra y la Paz* p. 9, > p. 183). Barbeyrac afirma que, a pesar de la inmensa extensión del ámbito de la ciencia de la moral, es posible, al menos en teoría, reducir sus preceptos a un determinado número (Prefacio a la *Ley Natural y de las Naciones* de Pufendorf, p. 4-5). El esfuerzo de estos autores por crear un código exhaustivo de la ley natural —y de paso hacer una exposición del derecho internacional— llevó a sus obras a alcanzar proporciones verdaderamente monumentales.

3.1.3. Derecho Natural de Locke

Los *Ensayos sobre la Ley Natural*, escritos por Locke en su juventud, abordan este tema desde una perspectiva primordialmente epistemológica, de modo que su relevancia es secundaria para los efectos de la presente disertación. De esta obra podemos, sin embargo, rescatar un par de contrastes entre las visiones de nuestros autores que vale la pena mencionar. En primer lugar, Locke hace énfasis en la diferencia que existe entre ley natural y ley de la razón porque para él la primera solo puede explicarse desde una perspectiva teológica. “Aun cuando Dios y la inmortalidad del alma no fuesen principios morales, debemos presuponer su existencia ya que de otro modo no habría ley natural: a falta de un legislador y de castigos para quien no cumpla con ella, no hay ley” (*Ensayos sobre la Ley Natural*, PW p. 178)¹⁰¹. Según Hobbes, en cambio, la ley natural no es otra cosa que la ley de la recta razón y ni siquiera es apropiado referirse a sus preceptos como ‘leyes’, ya que por definición una ley es un mandato de quien posee derecho a mandar, y por ello sería mejor llamarlos ‘teoremas’: solamente si creemos que Dios existe, y que él es el autor de esos preceptos, entonces podemos darles el nombre de leyes (II.49-50, III.147). Otro punto a rescatar de la temprana obra de Locke es su ataque a la visión utilitaria, agresiva, egoísta e interesada de la naturaleza humana de Hobbes que contrasta con la clásica doctrina de la sociabilidad natural del hombre (*Ensayos sobre la Ley Natural*, PW p. 171-182). En las conclusiones de la presente sección abordaremos este tema a mayor profundidad (> 3.1.4)¹⁰².

¹⁰¹ “Sin una deidad omnipotente”, dice Barbeyrac, “lo que conocemos como el deber, la obligación y el derecho no son más que buenas intenciones”. Prefacio a la LNyN, p. 14. Para Pufendorf, es imposible concebir una ley natural si prescindimos de la existencia de Dios o si asumimos que él no muestra interés por los asuntos terrenales. Ibidem p. 142-146).

¹⁰² Montesquieu postula una compleja estructura jerárquica legislativa que abarca, entre otras, las leyes divina, natural, eclesiástica o canónica, internacional, política universal, política particular, militar, civil y doméstica (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 214-215).

En su *Segundo tratado sobre gobierno*, salvo por un par de comentarios aislados que veremos más adelante, Locke no profundiza en los temas del estado de naturaleza y de la ley natural de la misma manera en que lo hizo Hobbes: su pensamiento se ubica enteramente dentro del marco de referencia de la tradición doctrinaria del *derecho natural* y de la interpretación que de ella hacen Grocio y Pufendorf. La injusticia, según Grocio, no es una simple violación de un convenio, sino que es todo aquello que resulta repugnante a la naturaleza racional y social de los seres humanos; y es por ello que la razón natural prohíbe toda clase de violencia que se contrapona a la convivencia pacífica entre los hombres, esto es, cualquier acto cometido en perjuicio de los derechos de los demás: estos derechos no solo incluyen al de la propiedad privada, sino también el derecho a la vida, a la integridad física y a la libertad misma. “Quien atenta contra cualquiera de estos derechos, comete injusticia” (*La guerra y la paz*, p. 35-36)¹⁰³. “En el estado de naturaleza”, argumenta por su parte Pufendorf, “los hombres pueden hacer todo lo necesario en mérito de preservar sus vidas, siempre y cuando no cometan perjuicio en contra de los derechos de los demás”. LNyN, p. 106. “La razón por la que un hombre debe abstenerse de perjudicar a otro no es que ello redunde en su propio beneficio, sino que la otra persona es también un ser humano, y perjudicarlo es un crimen” (Ibidem, p. 141). “La ley natural prescribe que quien comete perjuicio en contra de otro le debe resarcir el daño a su entera satisfacción” (Ibidem, p. 201, > p. 213-214). “Esta es la ley que precede a todas las demás, y no es exagerado decir que la ley del respeto al derecho ajeno es coetánea con la raza humana” (Ibidem, p. 377). “A diferencia de las bestias, que procuran la defensa y preservación de sus vidas por instinto, el hombre tiene la capacidad de comprender las implicaciones del concepto de la *paz*, esto es, de decidir si con sus actos produce un bien o un mal a

¹⁰³ Grocio no siempre es congruente con su postura general en torno al derecho natural, por ejemplo en el siguiente pasaje que hace eco de la doctrina de Hobbes. “El derecho a la defensa propia emana fundamentalmente del hecho de que la naturaleza hace responsable a cada quien por su propia seguridad, más no de la injusticia o del crimen del agresor” (*La Guerra y la Paz* p. 82-83).

otra persona ello con pleno reconocimiento de las obligaciones de una parte y de los derechos de la otra” (Ibidem, p. 833).

En concordancia con las visiones de los juristas, la ley natural de Locke prohíbe expresamente atentar contra la vida, bienes, y libertad ajenos, esto es, cometer perjuicio en contra de los demás (§ 6, § 135): en el estado de naturaleza lockeano puede darse la injusticia porque en él los hombres viven al amparo del derecho natural¹⁰⁴.

Recordemos ahora que el propósito de Locke era fomentar entre sus lectores una actitud de alerta y vigilancia en contra de los abusos del poder por parte del gobierno (< ver Introducción). En su crítica a la doctrina de Hobbes, Locke admite que “el gobierno civil es el remedio apropiado para hacer frente a los múltiples y muy graves inconvenientes que presenta el estado de naturaleza” (§ 87-89, § 123-131), sin embargo, “estas deficiencias palidecen si se les compara con las que presenta un gobierno absoluto y arbitrario, en el que el soberano, siendo un

¹⁰⁴ Para los promotores de la doctrina del derecho natural, el derecho precede a la ley: “El Derecho y la Justicia”, señala Aristóteles, “son valores universales de la humanidad que tienen precedencia sobre cualquier acuerdo contractual o sociedad política”. Citado por Pufendorf, LNyN, p. 125. Contrario a lo que opina Hobbes, comenta Pufendorf, la guerra no es la única alternativa a la sociedad civil: “la paz también es posible en el estado de naturaleza”. Ibidem, p. 109-110 y p. 114. “Las obligaciones no pueden existir antes de la creación de la ley, en tanto que nuestros derechos nacen desde el día que venimos al mundo”, Ibidem, p. 5. Montesquieu es el primer heredero y promotor post-lockeano de esta doctrina del derecho natural. “Las relaciones de justicia son desde luego posibles antes de la creación de las leyes. Es absurdo afirmar que no hay nada justo o injusto más que aquello que es ordenado o prohibido por las leyes positivas”. *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 1. Dado que el derecho natural es ‘innato’, mientras que la ley natural no lo es, dice el comentarista moderno Strauss, el *derecho* natural para Locke es más fundamental que la *ley* natural. Strauss, Leo, *Natural Right and History*, PW p. 277-279. Para un habitante del estado de naturaleza lockeano, comenta Simmons, sería difícil distinguir su condición de la de un ciudadano perteneciente a una sociedad civil organizada: habría normas que tendría obligación de obedecer pero que a la vez le brindarían protección y seguridad tanto a él como a sus propiedades. Simmons, A.J., *Locke’s State of Nature, Political Theory*, p. 449-470. Pufendorf también describe un estado de naturaleza relativamente ‘civilizado’. LNyN, p. 553-554.

hombre como todos los demás, actúa conforme a sus caprichos, hace con sus súbditos lo que le viene en gana y no puede ser denunciado por nadie; en otras palabras, actúa en todo momento como juez y parte de su propia causa. En comparación con esta condición, el estado de naturaleza viene a ser un paraíso —una auténtica bendición” (§ 13, > § 20-21).

Inicialmente, Locke rechaza lisa y llanamente la tesis de Hobbes de que el estado de naturaleza es lo mismo que el estado de guerra: la primera de estas condiciones se da cuando no existe un juez o un árbitro sobre la faz de la tierra al que pueden recurrir quienes han visto violados sus derechos, mientras que la segunda solamente se presenta cuando alguien declara abiertamente su intención de privar de la vida o de la libertad a otro (§ 16, § 19, § 181) (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 449). En reflexiones posteriores, empero, Locke admite que, ante la falta o deficiencia de tribunales competentes, de un órgano legislativo supremo y de un poder ejecutivo dotado con el monopolio del uso de la fuerza, lo que se tiene es, para efectos prácticos, una condición de guerra (§ 20-21, § 90-91, § 124-127)¹⁰⁵.

3.1.4. *La controversia entre Hobbes y Locke sobre la Naturaleza Humana*

Las visiones de nuestros autores en relación con el estado de naturaleza difieren de la manera más conspicua en el tema de sociabilidad natural del ser humano. Esta doctrina, a la que Locke se adhirió desde su juventud (ver *Ensayos sobre la Ley Natural* PW p. 179-182, y *Segundo tratado* § 77) (< 3.1.3) tuvo su origen en la antigüedad clásica y ejerció una poderosa influencia en el pensamiento jurídico-político escolástico y medieval (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 2, p. 85, p. 439). Hobbes presenta un panorama completamente diferente. Para él el hombre es una

¹⁰⁵ Esta inconsistencia en su tratamiento del estado de naturaleza de Locke ha dividido a los críticos en aquellos que enfatizan las diferencias y aquellos que enfatizan las coincidencias de su doctrina sobre este tema con la de Hobbes (< Introducción). Ver Yolton, John, *Strauss on Locke's Law of Nature*, Political Writings of John Locke, PW p. 285.

creatura naturalmente desconfiada, egoísta, competitiva, interesada, utilitarista, he-donista y agresiva: “el hombre es para el hombre lo mismo un dios que un lobo” (II.ii). Los seres humanos no nacen aptos para vivir en sociedad. Muchos de ellos, quizá la mayoría, permanecen en esa condición a lo largo de toda su vida, de modo que es la educación y no la naturaleza la que faculta a los hombres para la convi- vencia social (II.2-3). Los hombres no buscan la sociedad por sí misma, sino por los beneficios que esperan obtener de ella (II.3), y no lo hacen por amor a los demás, sino por amor a sí mismos. La naturaleza entonces nos impulsa más bien a la conquista y el dominio sobre los demás que a la convivencia pacífica con ellos (II.5), de modo que en el origen y la raíz de toda sociedad encontramos, más que la solidaridad y la buena voluntad, el conflicto y la competencia entre los hombres (II.6). El ser humano no es un ‘animal político’ (II.2-6, III.113-114, IV.117-118) como lo son las especies de las abejas y las hormigas —que es lo que parecen sugerir tanto Aristóteles como Locke— porque el carácter de la sociedad humana no es natural, sino artificial (II.66-67, III.156-157, IV.119-121)¹⁰⁶.

Los preceptos de la ley natural de Hobbes no van más allá de lo mínimo indispensable para la preservación de la propia vida, en tanto que la ley natural de Locke exige de los hombres respeto al derecho ajeno y solidaridad con el género humano. Según Locke, nuestra condición de seres humanos trae implícita una serie de derechos naturales que tienen precedencia sobre la sociedad civil e imponen

¹⁰⁶ La visión hobbesiana de la naturaleza humana ha sido objeto de incesantes críticas desde su concepción. Ver Pufendorf, LNyN, p. 111-113, p. 137-141, p. 623-624, p. 637-638. “La postura inhumana y cruel de Hobbes”, acusa el jurista, “se condena a sí misma”. Ibidem, p. 106. “El impulso natural por someter y oprimir a sus semejantes, atribuido por Hobbes a todo ser hu- mano”, añade Montesquieu, “simplemente no concuerda con la realidad. El concepto de ‘impe- rio’ o ‘dominio’ es altamente complejo pues está conformado por una multitud de nociones, y veo difícil que esta haya sido la primera idea que el entendimiento humano tuviese a bien en- gendrar” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 2). Por cierto, la distinción entre lo *natural* y lo político o *artificial* figura como la más fundamental ramificación en la taxonomía de las ciencias que Hobbes presenta en el cuadro sinóptico al final del capítulo IX del *Leviatán* (III.72). Es intere- sante la definición de “lo artificial” que nos ofrece Oakeshott: “Artificial es todo efecto, consi- derado en cuanto a su causa, de la actividad mental del hombre”. Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000, Sección III.

limitaciones a la libertad de los demás (< 1.4). En la medida en que entendemos la libertad como lo contrario a la obligación (< 1.2.2) podemos decir que Hobbes concibe la libertad humana en un sentido más radical que Locke.

Para el gusto moderno post-lockeano, un estado de naturaleza desprovisto de derechos naturales como el que imagina Hobbes es claramente inaceptable. A continuación, veremos algunas de las sorprendentes consecuencias de esta visión¹⁰⁷.

Los gobernantes deben abstenerse de hacer cualquier esfuerzo por justificar los orígenes históricos de sus regímenes aun cuando ellos estén plagados, como es usual, de crímenes, traiciones, guerras de conquista y revoluciones violentas (> 3.3.1). Tales justificaciones —que generalmente incluyen versiones distorsionadas de su historia y una imagen idealizada de sus fundadores, conquistadores, libertadores, líderes revolucionarios y legisladores— son contraproducentes porque solo consiguen hacer a los gobiernos más vulnerables a la rebelión. “Difícilmente”, dice Hobbes, “hay una sola *Commonwealth* en el mundo cuyos orígenes puedan en conciencia tener justificación” (III.705-706)¹⁰⁸. Otra característica del mundo hobbesiano es que, dado que el precio de cualquier transacción comercial se fija de común acuerdo por las partes, los convenios privados solo pueden ser desventajosos, perjudiciales o injustos si así lo determina la ley (IV.97-98, < II.35, < III.136-138)¹⁰⁹. Este postulado es consecuencia directa del rechazo de Hobbes a

¹⁰⁷ “El andamiaje doctrinario de Mr. Hobbes”, acusa Pufendorf, “está construido sobre bases completamente falsas, según las cuales antes de la institución del gobierno civil no existían la propiedad privada ni el matrimonio, y los hombres podían literalmente hacer cualquier cosa”. LNyN, p. 751.

¹⁰⁸ Tanto Maquiavelo como Montesquieu ilustran de forma especialmente vívida el hecho de que la violencia y el fraude son el común denominador en la historia de la creación de las sociedades políticas. Ver *El Príncipe*, GB23 p. 10-14; y *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 287-288.

¹⁰⁹ Hobbes ni siquiera se toma la molestia de mencionar a la ignorancia, el fraude y el engaño como causales de invalidez de un trato, lo cual es común entre los juristas. Ver Pufendorf, LNyN, p. 271-273, p. 307, p. 345, p. 478. El que no pueda haber acuerdos comerciales ‘injustos’ es una de las tesis más contraintuitivas de Hobbes. Ver Grocio, *La Guerra y la Paz*, p. 186, p. 190-191, p. 206, p. 385, y Pufendorf, LNyN, p. 23, p. 82-84, p. 478.

la distinción que hace Aristóteles entre justicia *distributiva* y *conmutativa* (II.33, III.137-138, IV.97-98). Desde el punto de vista de Hobbes, es imposible determinar de manera objetiva el valor absoluto de cualquier bien, como también lo sería —aunque él mismo no lo menciona explícitamente— distribuir la riqueza entre la población conforme a un criterio universal de justicia¹¹⁰. El que el contrato privado, por cierto, sea la única fuente del derecho es clara evidencia de la confianza ciega de Hobbes en la igualdad entre todos los seres humanos, un tema que abordaremos de lleno más adelante (> 3.2.2). Una consecuencia más del estado de naturaleza a-jurídico es que los seres humanos venimos al mundo desprovistos de derechos positivos —en el sentido lockeano— y por tanto durante la minoría de edad la relación entre padres e hijos es una de total dominio-dependencia: los hijos pueden ser vendidos, cedidos en adopción o esclavitud y hasta ser sacrificados de ser necesario (IV.154-157, < II.115-116, < III.186-188, < III.329) (< 1.1) (> 3.3.3). Finalmente, dado que no existen jueces ni policías entre las naciones, y que no hay manera de distinguir una guerra justa de una injusta¹¹¹, los esfuerzos por establecer un orden jurídico internacional —el propósito principal de las obras de Grocio y Pufendorf— por más bien intencionados que sean, son completamente inútiles. Más adelante abordaremos de lleno el tema del derecho internacional (> 3.4).

En contra de quienes postulan que el decálogo mosaico es lo mismo que la ley natural, Hobbes señala que los preceptos contenidos en él presuponen la existencia de una sociedad civil en tanto que esta implica aspectos como la propiedad privada ('no robarás') y un sistema judicial ('no darás falso testimonio')¹¹². Nuestro autor considera a los diez mandamientos ley natural solamente en cuanto a que

¹¹⁰ ver Pufendorf, LNyN, p. 167, p. 464-465, p. 843, así como los comentarios sobre el bien común y el utilitarismo < 2.3.4. La idea de la justicia distributiva ha sido fuente inagotable de inspiración para los filósofos y economistas a partir del siglo XIX. Ejemplo de ello son las obras de Mill, J.S. *Utilitarianism*, GB43 445-476, Marx, Karl, *Capital*, GB50 1-413 y Rawls, John, *A Theory of Justice*.

¹¹¹ No hay nación que emprenda una guerra, comenta Pufendorf, que no suponga que su causa es justa. LNyN, p. 756, p. 834.

¹¹² ver Pufendorf, LNyN, p. 375. Sobre propiedad privada, ver > 3.2.

coinciden con la ley de la razón o de la equidad (II.50-53, II.189, II.237, III.513-514), aunque reconoce su valor como instrumento educativo y promotor de la cohesión social (III.327-330). Por el contrario, estas disposiciones son enteramente congruentes con una ley natural como la de Locke, la cual tiende a ser una ley más ‘civilizada’ que la de su adversario. Hobbes hizo un esfuerzo por crear una doctrina ético-política enteramente secular (< 3.1.3), mientras que Locke impregnó a su estado de naturaleza con una serie de deberes, obligaciones, leyes y derechos equiparables a los de una sociedad cristiano-europea, lo cual solo podría explicarse si todo ello ha sido ordenado por una providencia divina de perfil teísta más que deísta¹¹³.

Otra diferencia crucial de las visiones de nuestros autores sobre la naturaleza humana es el tema de la propiedad privada. Este derecho, desde el punto de vista de Hobbes, solo puede existir al amparo de la sociedad civil (< 3.1.1), mientras que, como veremos en la siguiente sección (> 3.2), Locke se propuso demostrar que el derecho a la propiedad privada goza de plena vigencia desde el estado de naturaleza y por tanto tiene precedencia sobre la *Commonwealth* misma¹¹⁴.

¹¹³ Era costumbre en la antigüedad, comenta Grocio, atribuir a los dioses la autoría de los derechos naturales que hoy en día reconocen las naciones civilizadas. *La Guerra y la Paz*, p. 267. En su introducción al *Leviatán*, Oakeshott hace un intento —a mi juicio, fallido— por demostrar la naturaleza esencialmente cristiana de la filosofía política de Hobbes. Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund (2000), Sección V. Tuck comenta que, a pesar de su propio relativismo, Hobbes intentó responder al escepticismo moral de Montaigne y Descartes —en boga por aquella época— postulando la obligación de la propia preservación como el fundamento de la ley universal o moral. Tuck, Richard, *Hobbes's moral philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 175-207. Sobre el carácter teológico de la filosofía de Locke, ver, en general, Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality*, Gauthier, David, *Why Ought One Obey God?*, Dworetz, Steven M., *Locke, Liberalism, and the American Revolution*, Political Writings of John Locke, PW p. 396-397, Sigmund, Paul E. *Introduction*, Ibidem, PW p xxvii. Sobre las convicciones religiosas personales de nuestros autores, ver nota al final de la sección > 4.4.3.

¹¹⁴ Grocio postula la existencia de dos etapas históricas dentro del estado de naturaleza, una previa y otra posterior a la introducción de la propiedad privada. Como sea, el jurista asume, al igual que Locke, que la institución de la propiedad privada antecede a la creación de la sociedad

3.2. La Propiedad Privada

Contrario a lo que se dice —que los problemas de la humanidad comenzaron el día que se introdujo la distinción entre ‘lo mío’ y ‘lo tuyo’— las marcas que señalan los linderos de las propiedades sirven precisamente para prevenir querrelas y permitir la convivencia pacífica entre los vecinos. Litem ut discerneret agris. La causa de tales conflictos no es la ley sino la avaricia de los hombres.

Pufendorf, *LNyN*, p. 368.

La lucha que a la sazón se libraba entre el rey y el parlamento por el derecho al cobro de impuestos es, en mi opinión, el origen de la controversia entre nuestros autores por el tema de la propiedad privada (ver contexto histórico en la < Introducción).

Además de lo impráctico que resulta obtener la aprobación del pueblo cada vez que surge la necesidad de recursos extraordinarios para el sostenimiento del gobierno y del ejército (< 2.3.2), Hobbes se basa en la tesis de que la propiedad privada solo subsiste gracias a la existencia de la sociedad civil (II.188-189, III.131, III.233-234) (< 3.1.1) para postular que el soberano posee un poder ilimitado para crear y derogar impuestos e incluso para confiscar bienes de los ciudadanos en caso de ser necesario (II.84-85, II.157-159, III.125, III.233-234, III.313, IV.163). Es un error insistir en que cualquier nuevo impuesto debe ser aprobado por el parlamento (VI.12-14), y quienes argumentan a favor de ello con base en aquel artículo de la *Magna Charta* que prescribe que nadie puede ser desprovisto de sus bienes si ello no ha sido dispuesto por la ley, hacen una interpretación amañada de ese estatuto. “El propósito de tal provisión”, aclara Hobbes, “era atajar algunos

civil (*La Guerra y la Paz* p. 158, p. 362). En esta controversia, Pufendorf toma partido con Locke. “Contrario a la opinión de Hobbes, es evidente que aún en ausencia de un gobierno civil, o sea, en el estado de libertad natural, los hombres pueden disfrutar de sus bienes de forma exclusiva”. *LNyN*, p. 824.

abusos que se presentaban durante la ejecución de ciertos procedimientos judiciales, más no el de eximir a nadie del pago de impuestos” (VI.209-213).

En el esquema de Hobbes, pues, el derecho a la propiedad permanece firmemente en manos de la sociedad política. Los títulos de propiedad de la tierra en Inglaterra, por ejemplo, son *concesiones* de la corona (< 1.2.3) cuyo sustento jurídico se remonta a la época de Guillermo el Conquistador, quien invadió la isla en el año 1066. El que una persona tenga la propiedad de un lote de terreno solo significa que nadie más, a excepción del soberano, puede hacer uso de él (III.234-235). Con el objeto de mitigar la incertidumbre jurídica a la que queda expuesta la propiedad privada —y como si buscara salvarse a sí mismo de la acusación de ser un proto-comunista— Hobbes prescribe la aplicación de un sistema fiscal apegado a la ley de la equidad y basado en el impuesto sobre la renta o el consumo (II.173-174, III.333-334, IV.216-217).

Una objeción en contra de la doctrina de Hobbes es que en el período que va desde la constitución de la sociedad hasta la promulgación de la ley la propiedad privada cae, por así decirlo, en una especie de vacío o limbo jurídico. Al respecto, Hobbes explica que la ley “no deja de reconocer lo que era mío antes de su promulgación, y aunque algunos bienes pasen a estar en posesión de otro no dejan estrictamente de ser ‘míos’: esto es así porque la ley no hace más que definir lo que es mío como aquello que a los demás les está prohibido impedir que yo use y disfrute de modo permanente y según convenga a mis intereses. De modo que un hombre no tiene la propiedad de un bien solo porque puede usarlo, sino porque lo puede hacer de manera exclusiva, lo cual se materializa prohibiendo a los demás impedirlo” (II.188-189, > VI.148-150)¹¹⁵.

¹¹⁵ La propiedad privada, explica Pufendorf, no es más que la exclusión de todos los hombres, a excepción de su propietario, en el disfrute de un bien. En ese sentido se puede decir que la partición y la ocupación son las causas inmediatas de la propiedad privada. LNyN, p. 375. El jurista otorga su aval al esquema fiscal basado en el impuesto sobre el consumo de Hobbes. *Ibidem*, p. 829.

En su defensa de la causa parlamentarista, Locke optó por atacar la argumentación de su adversario desde sus raíces y con tal propósito desarrolló una hipótesis antropológica —inspirada en el modelo de las cooperativas agropecuarias comunitarias (§ 28-30)— que describe la forma en que supuestamente el hombre primitivo adquirió la propiedad de bienes y tierras antes de la creación de la sociedad política. Un postulado crucial de Locke es que la fuente original del derecho a la tenencia y usufructo de la tierra y los recursos naturales no es la sociedad política sino el *trabajo* (*labour*), esto es, el esfuerzo y la industria del ser humano (§ 44-45). Con fundamento en estos principios, Locke arribó a la conclusión de que dentro de una sociedad política es ‘el pueblo’, directamente o a través de sus representantes —o sea, el parlamento— el único que posee el derecho a aprobar el cobro de cualquier clase de tributo o contribución (§ 138-140)¹¹⁶.

3.2.1. *La propiedad comunitaria de los recursos naturales y el trabajo como fuente del derecho a la propiedad*

Siguiendo las interpretaciones de Grocio (*La guerra y la paz*, p. 92-93) y de Pufendorf (LNyN, p. 366, p. 369-370) de las tradiciones antigua, judeo-cristiana, romana y escolástica, Hobbes proclamó que la naturaleza ha dado todos los bienes

¹¹⁶ Bajo un régimen despota y arbitrario, dice Montesquieu refiriéndose veladamente al planteamiento de Hobbes, el gobernante asume que posee el derecho a confiscar en cualquier momento, sin motivo alguno y sin previo aviso, total o parcialmente, los bienes de cualquiera de sus súbditos: bajo estas circunstancias, la propiedad privada queda expuesta a la más absoluta incertidumbre jurídica (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 29). En una república, explica este autor, el sacrificio de unos cuantos en pro del bien común —que quizá hiciese necesario confiscar sus bienes— no es justificable bajo la ley civil, pero sí lo es bajo la ley política, esto es, cuando está en juego la libertad del pueblo (sobre la distinción entre la ley política y la civil, < ver 2.4.1) (*Ibidem*, GB38 p. 221). Tully se basa en un pasaje (§ 120) que parece contradecir la tesis planteada en este segmento, y postula que las doctrinas de Hobbes y Locke en relación con el tema fiscal son idénticas. Tully, James, *Property and Obligation in Locke*, Political Writings of John Locke, PW p. 328.

a todos los hombres en común (*Natura dedit omnia omnibus*)¹¹⁷; empero, nuestro autor advierte que ese derecho no es mejor que si nadie tuviese derecho a nada. “Aunque un hombre pueda decir de cualquier cosa ‘esto es mío’, no podría disfrutar de ella si su vecino, quien goza del mismo derecho, asume que la cosa también ‘es suya’. En donde todas las cosas son comunes no puede haber algo que sea propio de un hombre” (II.11, II.84-85, IV.84, VI.9)¹¹⁸.

Locke coincide con Hobbes en el principio de la posesión comunitaria de los recursos naturales, sin embargo, su aproximación a este tema es sutilmente diferente. Desde el *Primer tratado sobre gobierno*, Locke había criticado a Filmer quien postuló que el primer ser humano, además de ser el padre de la humanidad, era el rey del mundo y propietario de todos los bienes de la tierra. Según esto, los recursos naturales habrían pasado a ser propiedad de sus descendientes conforme a su voluntad testamentaria o bien atendiendo a costumbres de primogenitura y linaje (*Primer Tratado*, PW p. 5-16, y *Segundo tratado* § 1). Al tiempo que refutó la doctrina adánica de Filmer, Locke proclamó que en el estado de naturaleza los recursos naturales no son propiedad exclusiva de un grupo de familias o personas privilegiadas, sino que pertenecen en común a todos los seres humanos (§ 25-26, § 39)¹¹⁹.

¹¹⁷ “Un bien en condición de ‘comuni3n’ o comunitario, en contraste a uno que lo est3 en ‘propiedad’”, explica Pufendorf, “puede ser tomado en posesi3n por cualquiera y en este sentido puede decirse que ‘pertenece’ a un conjunto de personas y no a una sola” (p. 362), “y adem3s que no puede ser subdividido o fraccionado”, LNyN, p. 363.

¹¹⁸ Pufendorf rechaza esta postura de Hobbes. “Es absurdo”, sentencia el jurista, “decir que tengo derecho a algo si los dem3s tienen el derecho a impedir que yo pueda ejercerlo”. LNyN, p. 260. La propiedad comunitaria de los recursos naturales, por cierto, parece figurar en la etimolog3a de la palabra inglesa ‘*Commonwealth*’, a la que en la presente disertaci3n he dado un significado id3ntico al de sociedad pol3tica, sociedad civil, o Estado. A juzgar por la explicaci3n que Locke ofrece (§ 133), en su 3poca esa palabra ten3a un significado similar al de la palabra ‘Rep3blica’ y se usaba para distinguir a este sistema pol3tico de la monarqu3a.

¹¹⁹ Pufendorf explica que la propiedad de Ad3n sobre los bienes del mundo era de una naturaleza esencialmente diferente a la que conocemos hoy en d3a. Podemos llamarlo ‘dominio indefinido’, del cual 3l a3n no hab3a tomado formal posesi3n, aunque gracias a 3l gozaba de un permiso o una licencia ilimitada: se trataba de una especie de derecho *potencial* mas no *actual*. Los bienes en

¿Cómo es que los bienes dejan de ser comunales y pasan a ser propiedad privada? Locke postula que cada ser humano es propietario de su persona lo que implica que su trabajo personal —la labor de sus manos— es propiamente suyo, de modo que un bien que la naturaleza ha puesto a disposición de los hombres y que cualquiera de ellos extrae con su esfuerzo de su estado natural adquiere por ese hecho un carácter especial que lo aparta o reserva del derecho común. Por haberse ‘mezclado’ —por así decirlo— con la labor de ese hombre, contiene a partir de entonces algo que le pertenece a él y esto es lo que lo hace de su propiedad (§ 27, § 44). Es nuestro trabajo lo que crea la diferencia entre aquello que es nuestro de aquello que es común —es lo que aporta valor a los bienes que la naturaleza pone a la disposición de todos y es la fuente de todo nuestro derecho privado. De ser necesaria la autorización de la humanidad entera para apropiarse de esta manera de los bienes de la naturaleza, “desde hace mucho tiempo los seres humanos habríamos perecido de hambre a pesar de la generosa abundancia con la que hemos sido bendecidos por Dios Nuestro Señor” (§ 28) (ver Pufendorf, LNyN, p. 260, p. 363, p. 367). Ahora bien, la propiedad privada ha pasado de consistir exclusivamente de los frutos de la tierra y el ganado que subsiste de ella, a ser la tierra misma, que es la que da sustento a todo lo demás. El derecho a la propiedad de la tierra se adquiere originalmente por el mismo medio con el que se adquiere sobre cualquier otro bien, de manera que aquella parcela que un hombre es capaz de preparar, sembrar, irrigar, cultivar y consumir su producto, esa es, ni más ni menos, de su propiedad, “y es con su trabajo que el hombre por así decirlo construye un

un principio no tenían condición ni comunitaria ni de propiedad privada (> p. 372). De lo anterior se desprende que la causa o el origen del dominio sobre los recursos naturales no es el don gratuito de Dios sino exclusivamente un conjunto de actos, convenios y consensos entre los hombres. LNyN, p. 364-365. En mi opinión, el postulado de Locke de que el derecho a heredar los bienes de los padres es un derecho natural contradice su doctrina de la tenencia comunitaria universal de los recursos naturales (*Primer Tratado*, § 87-89, § 91, PW p. 12-15, *Segundo Tratado*, § 190) (Pufendorf, LNyN, p. 419-421). Tully intenta resolver esta aparente contradicción aduciendo que para Locke el derecho a la propiedad no es individual sino ‘familiar’. Tully, James, *Property and Obligation in Locke*, Political Writings of John Locke, PW p. 327.

cerco (*enclosure*) en su derredor para distinguirla de las tierras comunales y de las de los demás propietarios” (§ 32)¹²⁰.

El valor económico de la tierra depende casi enteramente de la cantidad de trabajo que se ha invertido en ella. La tierra arada, sembrada y atendida por el hombre produce “mínimo diez veces lo que lo hace en su condición silvestre o natural, de modo que por ejemplo si un hombre cultiva diez acres produciendo en un año lo que cien acres de tierra comunitaria igualmente fértil producen en el mismo período, ese hombre con su trabajo ha aportado noventa acres a la humanidad” (§ 37, > § 40). Lo mismo ocurre con el valor de cualquier bien: “si hiciésemos una relación con todos los insumos que se requieren para producir cualquier artículo que utilizamos o producto que consumimos, distinguiendo la parte de su costo que se puede atribuir a la naturaleza de aquella que se debe a la industria del hombre, nos sorprendería descubrir que quizá hasta el 99 por ciento de ese costo corresponde al trabajo” (§ 40, > § 42-43)¹²¹.

¹²⁰ Las incursiones de nuestros autores en el tema de la antropología no pueden interpretarse más que como metáforas cuyo único objetivo es ilustrar sus posturas doctrinarias. Es abismal el contraste entre la visión que se tenía en el siglo XVII sobre el origen de las culturas con el conocimiento que sobre ese tema se ha alcanzado en tiempos modernos. Ver, por ejemplo, Fernández-Armesto, Felipe, *Civilizations*, en especial el capítulo sobre el origen de la agricultura en los valles de los ríos Éufrates, Nilo, Indo, y Amarillo, p. 201-235.

¹²¹ Las siguientes palabras de Pufendorf son precursoras de la doctrina de Locke. “Antes de que existiera convención alguna entre los hombres, ningún bien pertenecía a un hombre más que a cualquier otro, lo que se prestaba, en caso de escasez, a múltiples querellas. Ahora bien, la mayoría de los bienes requieren de trabajo y cultivo para producirse y hacer posible su uso o consumo, por lo que resulta injusto que quienes contribuyen con su esfuerzo e industria en la producción de satisfactores no tengan un mayor derecho a disfrutar de ellos que quienes no”. LNyN, p. 207, > p. 366.

3.2.2. Propiedad privada e igualdad de los individuos ante la sociedad política

Para Locke la propiedad privada, adquirida como fruto del trabajo o por herencia, es un derecho natural al que los hombres no renuncian con su adhesión a la sociedad civil, ya que esta es creada precisamente con el objeto de defender sus posesiones de la invasión de los demás y del gobierno mismo (§ 87, § 131). Los admiradores modernos de Locke procuran salvarlo de la acusación de ser un burgués proto-capitalista, haciendo énfasis en sus prescripciones sobre las limitaciones naturales a la propiedad (*Segundo Tratado*, § 31, § 32) y el deber de dotar de los medios mínimos de subsistencia a personas en situación de extrema pobreza (*Primer tratado* § 42, PW p. 8)¹²². Otros comentaristas se han apoyado en la precedencia de la propiedad privada a la sociedad civil para postular la existencia, desde el estado de naturaleza, de clases sociales –terratenientes y campesinos, burgueses y proletarios, capitalistas y obreros- que responden a leyes naturales y criterios racionales distintos entre sí. Según esto, los magnates y terratenientes tienen motivos muy diferentes a los de las personas destituidas y marginadas para adherirse al pacto social¹²³. La idea de que los seres humanos estamos naturalmente divididos en clases sociales tiene su antecedente en la ancestral distinción entre pobres y ricos. Maquiavelo,

¹²² Ryan, Alan, *Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie*, Political Writings of John Locke, PW p. 299-304. Contrario a su costumbre, Montesquieu manifiesta su desacuerdo con la doctrina lockeana del derecho natural a la herencia. “La ley natural prescribe que los padres deben dar sustento a sus hijos durante su minoría de edad más no que tengan la obligación de entregarles su patrimonio en herencia. Los derechos sucesorios y la distribución de la masa hereditaria son temas que competen a la comunidad, y por tanto son materia ya sea de la ley política o de la de ley civil” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 216). La tesis de la propiedad privada de Locke, comenta Waldron, parece militar en contra de la doctrina de la igualdad entre todos los seres humanos. Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality*, Political Writings of John Locke, PW p. 320.

¹²³ Mcpherson distingue en la sociedad inglesa del siglo XVII una serie de clases sociales perfectamente definidas. Macpherson C.B., *Possessive Individualism*, p. 194-257. Este comentarista critica a Locke por haber dado su aval tanto a la acumulación irrestricta de capital a raíz de la invención del dinero como a la exclusión del derecho al voto a los obreros y campesinos destituidos (*Ibidem*, p. 214-219, p. 252). Sobre las clases sociales y distinción de personas, ver Pufendorf, LNyN, p. 8.

por ejemplo, comenta que “en toda ciudad existen dos partidos, el de la gente ordinaria y el de los nobles: la aristocracia busca permanentemente abusar del pueblo mientras que este se resiste a ser víctima de la opresión” (*El Príncipe*, GB23 p. 14). Montesquieu, por su parte, otorga a la división de clases sociales un carácter universal y se sirve de ella para construir diversos esquemas de equilibrio de poderes (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 72-84): “En toda nación democrática los habitantes están divididos en clases” (*Ibidem*, GB38 p. 5); “La distinción de clases sociales es de algún modo el principio fundamental de toda constitución” (*Ibidem*, GB38 p. 84)¹²⁴.

En contraste, para Hobbes la participación de los seres humanos en la sociedad política es independiente de su condición socio-económica, puesto que ellos se unen a ella desprovistos de propiedades y en condiciones de la más prístina igualdad jurídica¹²⁵. El hombre hobbesiano entra en sociedad, si se me permite la expresión, completamente desnudo. Hobbes no es el primero ni el último pensador en afirmar que todos los hombres hemos sido creados iguales —Ockham y Aquino (PW p. 307), Belarmino y Filmer (*Patriarcha*, PW p. 264), Hobbes (II.7, II.38-39, III.110, III.140-142, III.340, IV.81-82, IV.102-103), Pufendorf (LNyN, p. 106, p. 135, p. 225, p. 816), Locke (§ 4-5, § 54, § 102) y Jefferson (*Declaración de Independencia*, GB43 p. 1)— pero sobresale su empeño por llevar este principio hasta sus últimas consecuencias.

¹²⁴ Sobre la precedencia de las clases sociales a la sociedad política, ver también Cohen, Joshua, *Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State*, Philosophy and Public Affairs 15 (1986), p. 301-324. La doctrina de Rawls tiene su fundamento en la tutela de los derechos de las clases populares —a las que se refiere con nombres como ‘los menos favorecidos’ o ‘los menos afortunados’— en contra de las tendencias utilitaristas. Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 83-84.

¹²⁵ A pesar de ser un comentarista abiertamente partidario de las ideas de Locke, Rawls parece coquetear con el pensamiento de Hobbes con su doctrina del ‘velo de la ignorancia’, según la cual, los participantes en el pacto social deben actuar como si desconociesen su particular condición socio-económica. Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 118-123. En una confederación de Estados, explica Pufendorf, el voto de cada uno de ellos es igual al de los demás con independencia de las diferencias de riqueza o territorio que pudieran existir entre ellos, LNyN, p. 812. Este es el modelo que según Hobbes aplica también en el caso de sociedades entre individuos.

El que en el estado de naturaleza todos los hombres somos iguales queda de manifiesto por la relativa facilidad con la que cualquier hombre, por más débil que sea, puede con sus propias manos dar muerte a otro (IV.81-82). La desigualdad entre los hombres solo existe dentro de una sociedad civil, y ello conforme lo determina la ley. Es contrario a la razón y a la experiencia el postulado fundamental de la doctrina de Aristóteles según la cual unos hombres nacen para mandar y otros para obedecer, como si la distinción entre superior y subordinado no fuese algo convencional, sino que se produjese en virtud de alguna aptitud o gracia 'natural'. En todas nuestras relaciones con los demás debemos asumir que todos los hombres somos iguales por naturaleza: lo contrario se llama soberbia o prepotencia (II.38-39). Aun cuando ocasionalmente nos topamos con alguien que posee un cuerpo más fuerte o una mente más ágil que los demás, si contemplamos a la humanidad desde una perspectiva amplia nos damos cuenta de que las diferencias entre unos hombres y otros, especialmente en lo que se refiere a sus facultades mentales, no son considerables. Conocemos de primera mano nuestra propia capacidad mental, pero la inteligencia de los demás solo la conocemos de forma indirecta e imperfecta, y esta es razón suficiente para asumir que todos los hombres contamos con facultades mentales prácticamente idénticas (III.110-111). Por naturaleza todos los hombres somos iguales, y todas las diferencias que observamos en nuestra sociedad han sido introducidas por las leyes. Solamente si nos acercamos a los demás dentro de un contexto de igualdad y respeto es que podremos celebrar convenios mutuos y arribar a consensos con ellos en términos equitativos. Para vivir en sociedad es indispensable tratar a los demás como iguales sin hacer reserva de derechos a los que los demás han renunciado: a esta actitud la llamamos modestia o civilidad mientras que a la contraria, soberbia, arrogancia o prepotencia (III.140-142). La gente ordinaria es la que más se resiste a creer que no hay diferencias entre las personas a menos que la ley así lo determine, especialmente si han escuchado la doctrina de Aristóteles según la cual hay seres humanos que son por naturaleza superiores a los demás. Esta doctrina es particularmente nociva para la construcción y preservación de la sociedad civil ya que no hay hombre que no se considere a sí mismo más capaz que los demás para gobernar a todos. La convivencia pacífica entre los hombres es insostenible mientras haya quienes se consideren a sí mismos merecedores 'por naturaleza' de cualquier tipo de privilegio o superioridad. Es entonces precepto de la ley natural que todo hombre ha de reconocer a los demás como sus iguales. (IV.102-103).

Para Hobbes, el que no haya nadie capaz de determinar objetivamente el precio ‘justo’ de ningún bien ni la distribución ‘justa’ de la riqueza, y que por tanto las transacciones comerciales nunca pueden ser perjudiciales, parte del supuesto de que todos los hombres son enteramente iguales en cuanto a su capacidad de hacer negocios, suscribir convenios y formar asociaciones (< 3.1.4). Ser iguales significa que nadie posee un derecho natural al dominio sobre los demás (< 1.1), o sea, que todos los hombres somos absolutamente libres por naturaleza (< 1.2). Este principio de igualdad entre todos los seres humanos, a mi juicio, es el auténtico fundamento de la democracia. Retomaremos esta idea cuando abordemos el tema de los diversos sistemas políticos (> 3.5)¹²⁶.

3.3. Origen histórico-antropológico de las naciones

¿Cómo es que los hombres abandonan el estado de naturaleza y pasan a formar parte de una sociedad civil? ¿Hasta qué punto los hombres que han sido vencidos en una guerra quedan sometidos a la voluntad del conquistador? ¿En qué momento los hijos dejan atrás la condición de dependencia de sus padres y adquieren la mayoría de edad? En la presente sección encontraremos las respuestas que nuestros autores dieron a estas preguntas y estudiaremos sus respectivas visiones sobre la forma en que los fenómenos sociopolíticos se suceden unos a otros y en que las

¹²⁶ Platón (citado por Pufendorf) atribuye la excelencia de la constitución política ateniense — gracias a la cual el pueblo ejercía el poder supremo y los puestos de gobierno eran ocupados por las mejores personas— a una supuesta homogeneidad racial de los habitantes de esa ciudad. Según este argumento, las mezclas de sangre son la causa, en los países bárbaros, de una desigualdad jurídica crónica y una proclividad a someterse a regímenes oligárquicos y tiránicos: allí, unos hombres se consideran a sí mismos amos y señores, mientras que otros, esclavos y sirvientes. “Sabiéndonos pertenecientes a una misma raza”, concluye el filósofo, “los atenienses tenemos leyes, instituciones y costumbres que son exactamente iguales para todos, y reservamos la deferencia y la pleitesía exclusivamente para la auténtica virtud y la verdadera sabiduría”. LNyN, p. 670. Para un refrescante ejercicio de exploración de los diversos dilemas éticos de la actualidad a la luz del principio de igualdad, ver Sandel, Michael J., *Justice: What’s the Right Thing to Do?*, y *What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets*.

relaciones de dominio en general y las sociedades políticas en particular se manifiestan a través del tiempo.

3.3.1. El origen forzoso o violento de las relaciones de dominio-dependencia

Según Hobbes, la gran mayoría de las relaciones de dominio tiene su origen ya sea en las guerras de conquista o bien en el seno de las familias (II.70-71, II.108-109, III.158-159, III.185-188, III.703-705, IV.123-124, IV.148-150). En sus albores, las relaciones entre vencedores y vencidos en una guerra, captores y prisioneros, amos y esclavos, y padres e hijos, son de naturaleza forzosa o violenta, empero, entre ellos es posible el intercambio de promesas que no por estar sustentadas originalmente en la amenaza del uso de la fuerza carecen de validez (< 2.1.1).

Aunque en su exposición del origen de la sociedad civil Hobbes presenta en primer lugar a la *Commonwealth* ‘por institución’ —por consenso— y posteriormente a la *Commonwealth* ‘por adquisición’ —por la fuerza—, él está convencido que la génesis histórica de casi todas las naciones se ha producido en orden inverso (VI.150-151). El origen natural de las relaciones de dominio casi siempre está caracterizado por la violencia, la amenaza y el temor, empero, ellas pueden transformarse paulatinamente en relaciones basadas en la igualdad, el respeto, y la confianza mutua, eventualmente dando paso a la conformación del pacto social hobbesiano (< 2.2.1). El acceso al poder por la fuerza de ninguna manera es ‘justificable’ —en el sentido moderno, post-lockeano de la palabra— pero esta realidad no se contrapone con el desarrollo gradual de sociedades fundadas en principios racionales (III.324-325).

Una buena ilustración de lo anterior es la descripción que Hobbes nos ofrece del proceso por el que un prisionero de guerra o un esclavo pasa a ser primero un siervo o sirviente y posteriormente un ciudadano libre. Tras la victoria en una guerra de conquista, el vencedor adquiere el dominio sobre el vencido cuando este último, con el fin de evitar la muerte, celebra de forma tácita un pacto por el que ofrece al vencedor que mientras le permita conservar su vida puede

hacer con ella lo que sea su voluntad. “No es entonces la victoria propiamente la que confiere el derecho al dominio sobre el vencido, sino el pacto que este celebra para salvar su vida, y no adquiere obligación por haber sido conquistado, abatido o capturado, sino porque se ha sometido voluntariamente al enemigo victorioso” (III.188-189, < II.109-113, > IV.148-152). Un prisionero de guerra a quien el conquistador ha perdonado la vida, pero en quien no tiene confianza debiendo sujetarlo con cadenas o someterlo a confinamiento en una prisión para evitar su fuga, es un *esclavo* (II.109-110, III.208), quien tiene derecho a intentar huir o evadir su condición dado que no ha celebrado pacto alguno con su amo o carcelero (ver también, en Locke, § 24, § 85, § 172, § 174). Un esclavo que se ha granjeado la confianza de su amo, a quien no es necesario someter por la fuerza, recibe nombres como siervo o sirviente (II.110-113, III.188-189), pero esta diferenciación no es esencial sino accidental o circunstancial, dependiendo del grado de confianza otorgado a la persona. “Los romanos”, dice Hobbes, “no distinguían entre siervos y esclavos, sino que a estos les era concedida mayor o menor libertad dependiendo de su comportamiento, de modo que algunos permanecían confinados mientras que a otros les era permitido el libre tránsito y otros más llegaban a ocupar importantes cargos públicos” (IV.150-152). La definición de esclavitud en el caso de Hobbes es, pues, sumamente específica y restringida, en tanto que para Locke se trata de un concepto tan amplio que abarca incluso la condición de un pueblo sometido a un régimen ‘absoluto y arbitrario’ (§ 192, § 220, § 222)¹²⁷.

¹²⁷ Es curioso que la misma persona que manifiesta tal indignación ante la esclavitud fuese en lo personal inversionista en el negocio del comercio de esclavos africanos y haya permitido que en la constitución de Carolina quedara estipulado que ‘todo hombre libre en el Estado tiene la más absoluta autoridad y poder sobre sus esclavos negros’. Ver Farr, James, *The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought*, Political Writings of John Locke, PW p. 374. En el esquema de Grocio, “quienes se rinden ante un conquistador victorioso pasan a ser sus prisioneros de guerra y sus esclavos, los cuales pueden sufrir a manos de sus amos todo tipo de maltrato y brutalidad, ello con absoluta impunidad, y si intentan huir deben ser remitidos a sus dueños. En esta condición original —que los juristas romanos consideraban ‘*contra natura*’— los prisioneros de guerra y sus descendientes quedan condenados a la esclavitud perpetua y no les es permitido conservar ninguna de sus pertenencias” (*La Guerra y la Paz* p. 368-372, > p. 403, > p. 444) (ver Locke § 85); si bien entre amos y esclavos eventualmente puede desarrollarse una relación contractual similar

3.3.2. Crítica de Locke a la doctrina de la conquista de Hobbes

Locke argumenta que el vencedor en una guerra —aunque sea ‘justa’ o en defensa propia— no adquiere derecho al dominio sobre las tierras y bienes de quienes lucharon en su contra (§ 180, § 182), ni tampoco sobre las personas que lucharon de su lado (§ 177), ni sobre quienes no le opusieron resistencia, ni sobre los descendientes de ninguno de ellos (§ 178, § 185, § 189); lo anterior en virtud de que tanto las promesas obtenidas por extorsión (§ 176, § 186) como el poder obtenido por la fuerza (§ 1, § 172) carecen de legitimidad, además de que los pactos celebrados con los padres no obligan a los hijos (§ 116). El conquistador cuya causa es justa tiene derecho a ejercer un gobierno despótico sobre las personas que participaron o coadyuvaron en la lucha en su contra, y además tiene derecho al resarcimiento por los daños que haya sufrido con motivo del conflicto (§ 184); empero, “si decide atentar contra los derechos y posesiones del resto de la gente, o de los descendientes tanto de culpables como de inocentes, se convierte en un agresor injusto” (§ 196) (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 296). En virtud de lo anterior, los hombres sometidos a un gobierno despótico impuesto por la fuerza sobre sus ancestros son los legítimos herederos de la tierra de ese país porque por principio el conquistador nunca tuvo derecho sobre ellas. “Por ejemplo”, comenta Locke, “los griegos cristianos que son descendientes de los propietarios originales de las tierras de ese país, están en su derecho, en cuanto ello les sea posible, de quitarse de encima el yugo de los turcos al que por mucho tiempo han estado sometidos” (§ 192, < § 187).

a la que se da en el caso de aprendices, sirvientes de por vida y empleados asalariados (Ibidem, p. 135-136). Así como entre los individuos, entre las naciones una supremacía política a la que se ha accedido por la vía de la violencia puede con justicia ser revocada también por la fuerza, “aunque existe la posibilidad de que ese poder sea ratificado mediante aceptación tácita por parte del pueblo vencido” (Ibidem, p. 123). Esta posibilidad de reconciliación también es admitida por Montesquieu: “En los países civilizados las leyes promueven el establecimiento de relaciones libres y voluntarias entre amos y esclavos” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 111).

El ejemplo que utiliza Locke exhibe los problemas que acusa su doctrina sobre la conquista. Efectivamente, los turcos habían vencido a los griegos cristianos, pero estos a su vez habían invadido esas tierras en su oportunidad, y así regresivamente hasta tiempos inmemoriales. De aceptarse la tesis de Locke, sería prácticamente imposible determinar a quién pertenecen los territorios en cualquier parte del mundo, puesto que la mayoría de ellos han sido invadidos en más de una ocasión, además de que no tendrían fin las reclamaciones de resarcimiento por parte de las etnias que poblaron las tierras antes de las guerras de conquista. Así como el capítulo del *Segundo tratado* que Locke dedica a la propiedad privada (Capítulo V § 25-51, ver especialmente § 45) constituye una especie de apología de la forma en que los colonizadores ingleses se apropiaron de la tierra en Norteamérica (< 3.2.1), el capítulo XVI (sobre la conquista, § 175-196) puede interpretarse como una crítica a los métodos empleados por los españoles en su conquista de los imperios mesoamericanos¹²⁸.

En conclusión, según Locke los derechos de una nación vencedora en un conflicto militar no emanan de una relación contractual del conquistador con cada uno de los individuos del país derrotado —como la descrita por Hobbes— sino de la supuesta justicia de su causa. Desde la perspectiva de la doctrina del derecho natural, esa clase de guerra es una especie de castigo judicial que se aplica a una nación que ha agredido a sus vecinos sin provocación o que ha cometido cualquier otra violación a la ley natural o ley de las naciones¹²⁹.

¹²⁸ Sigmund, Paul E., *Introduction*, Political Writings of John Locke, PW p xxxiv. Para los españoles, según Montesquieu, los países recién descubiertos no fueron más que un botín de conquista, y la subsecuente importación masiva de metales preciosos a Europa solo provocó un incremento generalizado de los precios de las mercancías y el empobrecimiento de la población más desprotegida. Por el contrario, los ingleses vislumbraron en estos países una excelente oportunidad de negocio, y su propósito al establecer colonias no era fundar ciudades o imperios, sino ampliar sus mercados y extender su comercio (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 170-173).

¹²⁹ En la presente controversia entre nuestros autores, Pufendorf toma partido con Hobbes. “Es impropio decir que los males y las desgracias que traen consigo las guerras son una especie de *pena judicial*”. LNyN, p. 763-764. “Una nación que logra derrotar a otra contra la que tiene agravios, provocaciones o perjuicios pendientes, no adquiere de manera automática el dominio sobre

3.3.3. La génesis antropológica de la sociedad política

Recordemos que para Locke es muy importante hacer una distinción entre los poderes político y paterno (< 1.1): “Ni el poder de mando del padre que se extingue junto con la minoría de edad de los hijos, ni el deber de honor y cooperación que los hijos deben a los padres a lo largo de su vida, otorgan al padre un dominio de índole política sobre sus hijos, esto es, un poder para hacer leyes y aplicar castigos a quien no cumpla con ellas” (§ 74). Dado que nadie está obligado por un convenio en el que no ha tenido participación (§ 116), los descendientes de los miembros de una sociedad política no nacen con la obligación de pertenecer a ella: al llegar a la mayoría de edad, si así lo desean, son enteramente libres, mediante la celebración de pactos, de crear una nueva o de adherirse a una diferente (§ 73, § 102, § 112-118, § 191). Es importante tener en mente lo anterior cuando abordemos los temas de los sistemas políticos (> 3.5) y de la continuidad de la sociedad civil (> 3.6.2).

Locke reconoce que casi todas las naciones han tenido su origen antropológico en la familia, y que en los albores de la civilización el sistema político de preferencia era la monarquía (§ 74-76, § 105-112, § 170), empero, las naciones — al igual que los individuos— en algún punto de su historia alcanzan, por así decirlo, su propia mayoría de edad y proceden a crear un poder legislativo con el objeto de imponer restricciones a la prerrogativa del ejecutivo (< 2.4.1) (§ 111, § 162-166).

Independientemente de si el origen de la sociedad es la familia, la conquista, o el consenso de sus integrantes, para Hobbes la transición de un tipo de sociedad a otra es, en lenguaje moderno, un proceso gradual u ‘orgánico’ el cual no implica una mutación de estatus jurídico (II.108-109, II.121-122, III.191, VI.147) (< 1.1). Una familia que crece en número de integrantes —por procreación, adopción,

la parte vencida, sino que es necesario obtener su consentimiento para que tal dominio pueda ejercerse conforme a derecho”. Ibidem, p. 706. Sobre este tema, ver también Ibidem, p. 618 y p. 847.

conquista o adhesión voluntaria— a tal grado que es capaz de defenderse de sus enemigos, “pasa a ser una monarquía por adquisición, en la que la soberanía recae en una sola persona al igual que en el caso de una monarquía por institución” (IV.158-159).

Como hemos visto (< 3.1.4), en el esquema de Hobbes la condición de los menores de edad es de absoluta dependencia de sus padres; empero, habría que suponer, aunque Hobbes no habla explícitamente de este fenómeno, que a medida que entre padres e hijos —como ocurre en el caso de amos y esclavos— se desarrolla una relación de confianza mutua, esta puede asumir el carácter de voluntaria, deliberada o contractual. Conforme adquieren uso de razón y madurez, los hijos pasan a ser ‘libres’ “no por propio derecho sino por una concesión de sus padres, quedando obligados con ellos tanto por gratitud como por pacto a mostrar respeto y brindarles su apoyo hasta su muerte” (IV.158-159) (< II.115-116, < III.186-188, < III.329, < IV.154-157)¹³⁰.

La sociedad política se ve en la necesidad de definir una edad en la que los menores de edad se convierten en adultos porque como nadie está obligado a obedecer una ley de la que no tiene conocimiento (III.279-280), quienes no han alcanzado la edad de la razón están exentos de su cumplimiento (II.22, III.125, III.288, VI.28); empero, como vimos en el párrafo anterior, Hobbes —al igual que Grocio (*La guerra y la paz*, p. 124)— no cree que existe una diferencia esencial o natural entre la minoría y la mayoría de edad, como Locke parece sugerir (§ 55-71, § 75). El que la transición de la infancia a la madurez en la especie humana no se

¹³⁰ En el capítulo 2 del sexto libro de su *opus magna*, Pufendorf presenta un interesante estudio del derecho familiar hobbesiano en comparación con las corrientes de pensamiento precedentes y coetáneas. En este como en otros temas, Hobbes se distingue de sus colegas por hacer énfasis en la naturaleza contractual o voluntaria de todas las relaciones sociales, incluyendo como en este caso, las que privan entre padres e hijos. LNyN, p. 598-613. En el tema de la minoría de edad, Grocio no es del todo congruente. El jurista afirma por un lado que los padres tienen la obligación ‘moral’ de dar sustento, protección y educación a sus hijos hasta que alcanzan la mayoría de edad (*La Guerra y la Paz*, p. 146), pero por el otro, que los derechos especiales de los menores de edad no están dados por ley natural, sino por la ley civil (*Ibidem*, p. 467). Locke daría su aval a la primera de estas aseveraciones mientras que Hobbes daría el suyo a la segunda.

produzca de manera abrupta sino gradual y paulatina, y el que no se presente exactamente a la misma edad en todos los individuos, son hechos que parecen dar la razón a Hobbes en esta cuestión¹³¹.

Locke endereza su crítica a la antropología política de su adversario desde dos flancos, el de la conquista y el del derecho familiar. “Hay autores”, dice Locke, “que sostienen que todo gobierno en el mundo tiene su origen en la violencia y en la conquista, y que la convivencia humana se rige por la ley del más fuerte” (§ 1, > § 175); y además “que argumentan a favor del dominio absoluto, arbitrario y permanente de los padres sobre los hijos con base en ese sagrado deber del cuidado y educación de los hijos, cuando que es evidente que esa función es de carácter estrictamente subsidiario y temporal” (§ 64) (§ 55-71).

En su defensa, Hobbes podría argumentar que lo anterior sería verdad solamente si entre padres e hijos, conquistadores y conquistados, y amos y esclavos, no llegara a desarrollarse una relación de igualdad, confianza y respeto mutuos, esto es, si no lograsen celebrar entre ellos, de forma explícita o implícita, pactos de unión libres y voluntarios. El propósito de este autor no es justificar sino describir la naturaleza de las relaciones sociales y políticas, así como su tránsito desde sus oscuros e inconfesables orígenes hasta los estadios de mayor institucionalidad y civilización. Solamente un interés anticuario podría distraer nuestra atención hacia la disertación de Hobbes en torno a la diferencia entre un siervo o sirviente y un hombre libre o liberto (*freeman*), sin embargo, es importante puntualizar que para él esta distinción venía a ser el único motivo por el que tendría sentido hablar del contraste entre libertad y esclavitud. “Para un ciudadano libre”, concluye este autor, “la libertad no consiste en hacer lo que le venga en gana, sino tener el honor de recibir un trato igual al de todos los demás” (IV.157-158, < II.120-121) (< 3.2.2).

¹³¹ Sobre el tema de la mayoría de edad, ver Pufendorf, LNyN, p. 269-270, y Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 132-133.

3.4. Soberanía y autonomía de las naciones

Como vimos en la introducción a la sección sobre la naturaleza humana (< 3.1), tanto Hobbes como Locke asumen que entre los poderes soberanos de las diferentes naciones prevalece el estado de naturaleza, empero, sus visiones sobre las características de tal condición son muy diferentes.

De acuerdo con Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de guerra (II.11, III.112-113, IV.84-85, IV.117-118) y en consecuencia todas las naciones se encuentran en guerra permanente unas con otras: “los pactos entre ellas no tienen validez y los lapsos de aparente paz no son más que períodos de tregua entre una batalla y la siguiente. Por tal motivo, todo gobierno tiene la obligación por un lado de conocer mediante espionaje las intenciones y potencial bélico de sus vecinos, y por el otro, de prepararse para hacer frente a cualquier agresión de su parte, construyendo armas, navíos, fuertes y arsenales; además de preparar soldados y marinos para la guerra y de hacer acopio de los recursos económicos necesarios para estos fines” (II.169-171, <II.26, < II.141, > III.115, > III.201-202, > III.305, > III.342-343, > VI.7-8)¹³².

La única ley a la que los poderes soberanos de las naciones deben obediencia, y que rige las relaciones entre ellos, es la ley natural (< 2.1.2) (< 3.1.2). “En lo concerniente a la seguridad de su pueblo el soberano tiene los mismos derechos que cualquier hombre tiene en relación con su propia seguridad, y la misma ley que rige sobre los hombres en ausencia o al margen del gobierno civil es la que rige sobre las *Commonwealths*, esto es, sobre las conciencias de los príncipes y de las asambleas soberanas: no hay otra corte de justicia natural que la propia conciencia, y quien preside sobre ella no es el hombre, sino solo Dios” (III.342-343, < II.186-187, > IV.228)¹³³.

¹³² “Aquel que se prepara mejor para la guerra”, dijo Dio el orador, “es quien goza de mayor seguridad en la paz”. Citado por Pufendorf, LNyN, p. 117.

¹³³ Ver Pufendorf, LNyN, p. 150. En una inusual coincidencia con Hobbes, Montesquieu admite que las naciones se encuentran permanentemente en estado de guerra unas con otras, lo que

La visión de Locke sobre las relaciones internacionales es más placentera y optimista que la de su adversario. Según este pensador, los gobernantes de los diferentes países, aunque se encuentran en estado de naturaleza —que en principio no es lo mismo que el estado de guerra— pueden celebrar entre ellos convenios perfectamente válidos y vinculantes (§ 14) (< 2.1.1) y aspirar así a una convivencia pacífica entre sus pueblos. Locke se limita a recomendar prudencia y astucia en la conducción de los asuntos de política exterior (§ 147). El pensamiento de Locke encaja perfectamente dentro del marco de referencia establecido por Grocio y Pufendorf, quienes desarrollaron sendos códigos de derecho internacional diseñados para resolver disputas territoriales y comerciales y para regular las relaciones de países en guerra. Las llamadas leyes de las naciones, planteadas por estos juristas, son un intento por aplicar la legislación positiva de cualquier país civilizado al concierto de las naciones —en cierto sentido, una reversión del estado civil al estado de naturaleza (ver Pufendorf, LNyN, p. 632, p. 857).

Como lo advierte el mismo Grocio, padre del derecho internacional moderno, llevar a la práctica estas leyes no es tarea fácil, ya que a falta de una fuerza coactiva internacional los motivos por los que los poderes soberanos obedecen estas leyes no pueden ser más que una aspiración abstracta por la congruencia con ellos mismos y la paz interior (*La guerra y la paz*, p. 6-7) o bien el temor a la justicia divina (Ibidem, p. 288) (ver comentarios sobre los sentimientos de remordimiento de conciencia < 2.1.2). Las constantes disputas territoriales entre las naciones, el proteccionismo comercial, el armamentismo, la xenofobia y las políticas anti-migratorias, el espionaje internacional, los movimientos independentistas y la fragilidad e ineficacia de las instituciones supra-nacionales son muestras de la vigencia, aún en nuestros días, de la doctrina —o ausencia de doctrina— de Hobbes en materia de derecho internacional.

significa que cualquiera de ellas tiene derecho a emprender una guerra en contra de su vecino si considera que de ello depende su propia preservación (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 61-62), y que los príncipes están obligados a cumplir con promesas y honrar tratados celebrados entre ellos aun cuando estos se hayan obtenido mediante la violencia o la extorsión (Ibidem, GB38 p. 223).

3.5. Libertad y democracia

*Among unequals what society
Can sort, what harmonie or true delight?
Which must be mutual, in proportion due
Giv'n and receiv'd; but in disparitie
The one intense, the other still remiss
Cannot well suite with either, but soon prove
Tedious alike: of fellowship I speak
Such as I seek, fit to participate
All rational delight.*

John Milton, *Paradise Lost*, Book VIII,
GB32 p. 240.

Para Hobbes no hay más que tres tipos de sociedad política. Si el representante del pueblo es un solo hombre, la *Commonwealth* es una monarquía, si lo es una asamblea en la que todos tienen derecho a participar, es una democracia, y si es una asamblea en la que solo puede participar un grupo limitado de hombres, es una aristocracia (II.93, III.171, IV.126)¹³⁴. Quienes están inconformes con una monarquía la llaman tiranía, quienes lo están con una aristocracia, oligarquía, y quienes con una democracia, anarquía (III.171-172). Hobbes está convencido, por razones prácticas o prudenciales, de que el mejor sistema político es la monarquía (II.129-142, III.173-178, IV.141, IV.165-169), empero, para él lo importante no es que la soberanía recaiga en un individuo o en una asamblea, sino que el poder que aquella ejerza sea absoluto. “El éxito de una *Commonwealth* no depende de que su forma de gobierno sea monárquica, aristocrática o democrática, sino de la mejor disposición del pueblo a obedecer la soberanía” (III.326-327, > VI.7-8); y por tanto no hay mejor gobierno que el que ya existe: el sistema de gobierno establecido —cualquiera que este sea— es el que ha de preferirse, reconocerse como óptimo, y preservarse a toda costa (III.547-548). Aunque Hobbes admite que la soberanía puede residir en una asamblea, en su opinión en el caso particular de

¹³⁴ La taxonomía de los sistemas políticos de Pufendorf concuerda con la de Hobbes, LNyN, p. 670.

Inglaterra el parlamento no es un órgano de representación popular (III.172-173, VI.157-160, VI.259-262) sino una instancia de consultoría (II.182-183, III.240, III.338-339, IV.220-222) al servicio de la Corona¹³⁵.

Hobbes acusa a los intelectuales de su época de idealizar el sistema de gobierno democrático de la época clásica greco-romana: “La historia es testigo de que las grandes hazañas de griegos y romanos en el terreno de las armas y su supremacía en el arte y la tecnología se lograron a pesar de —y no gracias a— su sistema político” (II.i-iii). Para los admiradores de la democracia es fácil caer en el error de confundir ser libre con tener participación en las elecciones de representantes y en el debate público (a lo que hoy en día nos referimos con el nombre de ‘derechos políticos’). De esta confusión surge la falsa creencia de que los regímenes populares o republicanos son los únicos en donde la gente vive en auténtica libertad (II.95, II.135, III.202-203, III.314-315) (IV.201-203)¹³⁶.

El principio democrático por el que el derecho y el voto del hombre más humilde e ignorante tiene el mismo valor que el del más acaudalado, erudito y sabio tiene su fundamento, en mi opinión, en la doctrina de la igualdad entre todos los seres humanos de Hobbes (< 3.2.2). Esa moral universal democrática, igualitaria, anti-discriminatoria y respetuosa de los derechos humanos —a la que Hobbes llama ‘equidad’ (IV.103-104) (< 2.3.4, < 3.1.4)— va mucho más allá de un simple derecho de la gente a participar en la elección de gobernantes y en el debate público (IV.113)¹³⁷.

¹³⁵ ver Filmer, *Patriarcha*, PW p. 268-269 y Pufendorf, LNyN, p. 699.

¹³⁶ En prueba de que la libertad no tiene nada que ver con el sistema político, Ryan señala que un déspota que se abstuviese regularmente de importunar a sus súbditos con órdenes les brindaría una mayor libertad que si ellos viviesen bajo un régimen democrático en el que constantemente se introdujese nueva legislación. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 236.

¹³⁷ Los ingredientes esenciales del sistema político democrático-republicano según Montesquieu son, por un lado, el derecho universal al sufragio (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 4) y por el otro, la distribución equitativa de la riqueza y de las tierras entre los ciudadanos (Ibidem, GB38 p. 16-17, p. 18-21, p. 44-45).

La visión de la libertad de Locke (< 1.3) concuerda enteramente con las corrientes doctrinarias renacentistas según las cuales la democracia es la única forma de gobierno que garantiza la libertad del pueblo puesto que permite a este ‘hacer su voluntad y gobernarse a sí mismo’¹³⁸. A nivel intelectual, Locke jugó un papel protagónico y decisivo en el proceso de desarrollo de la democracia en Inglaterra (ver < Introducción y < 2.4.4). Las tesis de que el poder político reside original y permanentemente en el pueblo y de que el legislativo es su representante natural y por tanto el depositario del poder político supremo (< 2.2.2) constituyen los fundamentos ideológicos de la primera democracia moderna que es el sistema político parlamentario inglés. Lamentablemente, Locke dejó sin resolver la cuestión de quiénes tienen y quiénes no tienen derecho a participar en las elecciones parlamentarias, esto es, de quiénes conforman al organismo del pueblo. En su época solo podían votar varones terratenientes y comerciantes acaudalados: mujeres, sirvientes, campesinos y trabajadores asalariados tuvieron que esperar doscientos años para que tal derecho les fuese reconocido (< 2.2.5). En opinión de Pufendorf (LNyN, p. 651), Hobbes es el primer pensador de la historia en hacer un llamado —aunque de manera velada o críptica— para poner fin a la exclusión de la participación política de la que habían sido víctimas desde tiempos inmemoriales las mujeres y las clases populares. Esta es una muestra más del carácter profundamente democrático de la filosofía de Hobbes¹³⁹.

En el esquema de Locke la supremacía absoluta del poder del pueblo y su trascendencia a través de las transformaciones de la *Commonwealth* queda de mani-

¹³⁸ Dado que para Pufendorf es falso que en un gobierno popular los hombres ‘se gobiernan a sí mismos’ (< 2.2.3), ese autor considera injusto afirmar que son libres solo aquellos hombres que viven bajo un sistema democrático y que todos los demás son esclavos de sus gobernantes. LNyN, p. 690.

¹³⁹ La preocupación de los estudiosos por el tema de la representatividad popular (*franchise o extension of the suffrage*), ha venido creciendo y hoy en día ocupa un lugar preponderante en el debate político y académico. Ver, Parry, Geraint, *Locke on Representation and Politics*, Political Writings of John Locke, PW p. 349-352, y, en general, Hill, Christopher, *Liberty against the Law*, y Macpherson, C.B., *Possessive Individualism*.

fiesto de la manera más patente en su exposición de las diversas formas de gobierno. Según este autor, dependiendo del órgano u órganos políticos en los que conforme a la voluntad popular queda depositado el poder legislativo —que es el poder supremo (< 2.2.2)— es posible distinguir distintas formas de gobierno.

Allí donde un grupo de hombres se une en sociedad, es la mayoría la que naturalmente asume el poder de la comunidad en su conjunto, y si esa mayoría continúa ejerciendo de forma permanente el poder de promulgar leyes y de aplicarlas o ejecutarlas directamente o a través de oficiales nombrados por ella, lo que tenemos es una democracia; pero si decide depositar ese poder en manos de un grupo selecto de individuos y de sus sucesores y herederos, tenemos una oligarquía; si en manos de un solo hombre, una monarquía; si en las de un hombre y sus herederos, una monarquía hereditaria; si solo mientras dura su vida, pero a su muerte el derecho a nombrar sucesor se revierte a la mayoría, tenemos una monarquía electiva (§ 132).

Según esto, el organismo del pueblo puede incluso optar por crear un Estado hereditario o patrimonial, pero no por ello pierde su carácter permanente y trascendental. Para hacer frente a circunstancias excepcionales o de emergencia, en caso de que el ejecutivo decida no ejercer su derecho a la prerrogativa (< 2.3.3), el pueblo puede celebrar un nuevo pacto social con el fin de enmendar, reformar o abolir la constitución (< 2.2.3). Desde la perspectiva de la continuidad y permanencia de la sociedad política —tema que abordaremos de lleno en nuestra siguiente sección (> 3.6)— el esquema lockeano hace enteramente equivalentes los conceptos de ‘*el Estado*’ y ‘*el pueblo*’, en tanto que la *Commonwealth* hobbesiana es la persona o personas en las que ha sido depositada la soberanía, ello con independencia del sistema de gobierno que se elija. La cuestión sobre la diferencia entre Estado y gobierno (tema que dejamos pendiente y que nos propusimos retomar < 2.4.4) queda mejor zanjada, en mi opinión, en el esquema de Hobbes que en el de Locke. En la Inglaterra moderna y a la luz de esa doctrina, podríamos asociar al *Estado* con la corona —una institución meramente simbólica o ‘ficticia’— mientras que al *gobierno* con las cámaras de los comunes y de los nobles, el gabinete político y el primer ministro.

3.6. Permanencia y continuidad de las sociedades políticas

Los reyes son mortales, pero las Commonwealths son eternas.
Pufendorf, *Ley de la Naturaleza y de las Naciones*, p. 877.

La intención de los creadores de la *Commonwealth*, dice Hobbes, es que sea inmortal, sin embargo, ella se encuentra permanentemente expuesta al riesgo de dejar de existir, ya sea por causas externas —invasiones provenientes del extranjero o catástrofes naturales— o bien por causas internas —la discordia interna, la guerra civil, y la desaparición o muerte de la persona en quien está investido con el poder soberano (III.208, III.308).

3.6.1. La disolución de la *Commonwealth* por causas internas

Una objeción que surge a primera vista a la teoría contractualista del Estado es que, dado que las partes que intervienen en un convenio lo pueden dar por terminado en cualquier momento si así conviene a sus intereses, pareciera posible derogar o revertir la institución de la autoridad suprema —en efecto, disolver la *Commonwealth*— con tan solo contar con el consenso popular (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 172). Esta cuestión no representa un problema para Hobbes porque, como hemos visto (< 2.2.1), el pacto social para él no es reflejo de la voluntad de la mayoría sino de la de todos y cada uno de los miembros de la sociedad: “en la práctica es imposible que todos los individuos, sin excepción, lleguen a un acuerdo para derogar el poder político supremo” (II.90)¹⁴⁰.

Recordemos (< Introducción y < 3.1) que el principal objetivo de Hobbes era prevenir a sus lectores de los riesgos de la disolución de la *Commonwealth*. En

¹⁴⁰ El pacto social de Hooker es también universal y unánime y por tanto imposible de disolver por mayoría de votos: “Las corporaciones”, dice este autor, “son inmortales” (*Leyes de Política Eclesiástica*, PW p. 230).

consonancia con ello, este autor hace una descripción pormenorizada del proceso por el que ellas son arrastradas por las facciones políticas, ideólogos militantes, líderes mesiánicos y fanáticos religiosos a la guerra civil y a la debacle, como la ocurrida en su tiempo en Inglaterra. Un ingrediente crucial en todos estos procesos es la difusión entre la gente de lo que este pensador llama ‘doctrinas sediciosas’ (II.150-164, III.308-321, IV.200-212, IV.218-219). Cada una de estas doctrinas — a las que Hobbes considera diametralmente contrarias a la sana convivencia social— recibe el aval de Locke. *Que como cada hombre es juez supremo del bien y el mal nadie puede ser obligado a actuar en contra de su propia conciencia*: esta es la tesis central de la *Carta sobre la tolerancia* (> 4.2.4); *que el soberano está sometido a las leyes al igual que cualquier ciudadano*: esto es el principio del mandato de la ley (< 2.3.1); *que puede haber una autoridad capaz de contradecir las órdenes del poder soberano*: este es el principio de la división de poderes (< 2.4.2); *que la propiedad privada se encuentra al margen del dominio del soberano*: este es uno de los postulados más emblemáticos de Locke (< 3.2); *que el pueblo constituye un cuerpo político distinto al de la Commonwealth*: esta es la característica esencial del pacto social lockeano (< 2.2.3); y *que el pueblo tiene derecho a rebelarse en contra de un gobierno despótico o tiránico*: ver la doctrina sobre la rebelión de Locke (< 1.5).

Locke, por su parte, aborda exclusivamente el tema de la disolución del gobierno —que no la del Estado, como su contraparte— un fenómeno que se da por fuera de violaciones al orden constitucional por parte del titular del ejecutivo a las que da el nombre de ‘alteraciones del legislativo’ (§ 212-222) (< 2.2.3)¹⁴¹. Esta es una instancia más (< 2.2.2, < 2.2.4 y < 2.4.4) de que en filosofía política la preocupación principal de Hobbes es el Estado mientras que la de Locke es el gobierno. En el esquema de este pensador, aquello que sobrevive a toda clase de transformaciones políticas, guerras, revoluciones y embates de fenómenos naturales es ‘*el pueblo*’ —un concepto que en su lenguaje es prácticamente equivalente a ‘*el Estado*’ (< 2.2.3, < 3.5). Para Locke, la guerra civil no representó —como lo

¹⁴¹ “Un príncipe”, escribe Pufendorf, “comete perjuicio en contra de la comunidad si infringe o trastoca las leyes fundamentales sin el consentimiento del pueblo”, LNyN, p. 717.

asegura Hobbes— la disolución de la *Commonwealth*: a pesar de los terribles sufrimientos a los que se vio sometida la población, lo único que ocurrió a raíz de tales acontecimientos fue una profunda transformación en el sistema político. Un ‘pueblo’ solo puede dejar de existir en caso de ser víctima de una invasión caracterizada por la violencia extrema —una guerra de devastación, desolación y exterminio— por parte de una potencia extranjera (§ 211)¹⁴².

La disolución de la *Commonwealth* a causa de la difusión o enseñanza de doctrinas del derecho a la rebelión como la suya propia no parece preocupar a Locke dado que según él los pueblos en general son pacientes y tolerantes hacia los malos gobiernos, y las revoluciones solo se producen en casos extremos (§ 203-204, § 208, § 223, § 225), además de que el príncipe puede ser protegido legalmente mediante fuero o inmunidad jurídica (§ 205-207).

3.6.2. *Extinción del poder soberano y el derecho a la sucesión*

Cuando exploramos la forma en que Locke concibe la génesis antropológica de la sociedad política (< 3.3.3), descubrimos que esta se ve expuesta a la extinción con el surgimiento de cada nueva generación, dado que los descendientes de sus miembros no nacen con la obligación de pertenecer a ella y están en libertad, al arribar a la mayoría de edad, de crear una nueva o de adherirse a otra según su preferencia (§ 102, § 113-118, § 190-191). Solamente aquellos individuos que aspiran a ser beneficiados con una herencia familiar son quienes tienen un incentivo específico para conservar la nacionalidad de sus padres (§ 72-73, § 116-118, § 190-191). Locke

¹⁴² “El pueblo no cambia y es el mismo”, escribe Pufendorf, “aun cuando atravesase por profundas transformaciones en su sistema político, y podría conservar su identidad incluso tras ser derrotado en una guerra de conquista siempre y cuando no sea asimilado por el país victorioso y anexado en calidad de provincia, sino que de algún modo le sea permitido conservar su condición de Estado autónomo”. LNyN, p. 875, > p. 877. “Solo hay dos formas por las que un pueblo puede llegar a desaparecer de la faz de la tierra” continúa el jurista, “la primera es la muerte o dispersión de la inmensa mayoría de sus integrantes, y la segunda es la total ruptura de los lazos morales o culturales que les unen”. Ibidem, p. 878.

subestima el potencial disolutivo de la sociedad que representa la necesidad de un refrendo cíclico generacional de la constitución política de los Estados para su subsistencia, quizá porque este fenómeno no se presenta de manera súbita sino de forma gradual e imperceptible (§ 117). Aun cuando en su tratamiento de los diversos sistemas políticos este autor admite la posibilidad de la creación de un poder político hereditario (< 3.5), según hemos visto en la presente sección, este poder es nulo para efectos prácticos.

Hobbes ciertamente estaría de acuerdo con Locke en que nadie puede asumir obligación alguna en virtud de un convenio en el que no ha participado, y por tanto en teoría su sistema también se encuentra expuesto a ese proceso generacional de disolución que hemos descrito. La solución que Hobbes ofrece para enfrentar este problema es el derecho de sucesión, un derecho que emana de la naturaleza irrevocable del pacto social (< 2.2.1). Independientemente de si el origen de la sociedad es por institución o por adquisición (II.70-71, II.108-109, III.158-159, III.185-188, IV.123-124, IV.148-150), o si el soberano es un individuo o una asamblea (II.93, III.171, IV.126), el soberano posee invariablemente el derecho a crear a su sucesor (III.180): gracias al derecho de sucesión, la soberanía perdura a través de las generaciones y trasciende las vidas de los gobernantes (II.122-124). “Los descendientes de Abraham”, escribe Hobbes, “quedaron sometidos a la alianza sobrenatural entre él y Dios, a pesar de no haber estado presentes al momento de la celebración de ese convenio puesto que aún no habían nacido; ello en virtud de la obligación de obediencia a los patriarcas y soberanos de la sociedad civil” (III.274-275, > III.462-463)¹⁴³.

¹⁴³ Los juristas comulgan con la necesidad de otorgar al Estado una naturaleza permanente y trascendental, sin embargo, en su argumentación atribuyen al pacto social una realidad antropológica que Hobbes seguramente no habría compartido. “No podemos suponer”, señala Pufendorf, “que quienes crearon el Estado lo hicieron asumiendo que el mismo habría de dejar de existir a la muerte de sus fundadores: ciertamente, ellos tendrían la intención de que sus descendientes gozaran también de los beneficios de la sociedad, por lo que debemos asumir que quienes nacen bajo un Estado quedan automáticamente sometidos a su autoridad y que no es necesario obtener expresa manifestación de su voluntad de pertenecer a la sociedad política. De

Ahora bien, el hecho de que el soberano pueda nombrar a su sucesor, aún si lo hace a cambio de dinero (II.122-123), no significa que el poder soberano sea de su propiedad o que él sea ‘dueño’ del país: su responsabilidad primordial es la preservación de su derecho a la soberanía, y es contrario a su deber transferir este derecho a otro o renunciar a él (III.186, III.323). Aun cuando Hobbes utiliza la palabra ‘dominio’ para referirse a la relación entre el soberano y sus súbditos (< 1.1), es necesario distinguir la *Commonwealth* hobbesiana de lo que los juristas llaman *Estado Patrimonial*¹⁴⁴.

3.6.3. *Algunas reflexiones finales sobre la antropología política de Hobbes y Locke*

Es absurdo creer que los hombres que pertenecen a una Commonwealth —especialmente si son

cualquier persona que reside en un determinado territorio nacional gozando de los beneficios y protección de sus leyes, habrá que asumir que ha dado su anuencia para someterse a la voluntad soberana de esa nación” LNyN, p. 651. Sobre la adhesión implícita al pacto social, ver < 2.2.5. Grocio por su parte comenta que la disolución del Estado puede prevenirse en el acto constitutivo mismo o en algún acto posterior, estableciendo que la voluntad del pueblo ha sido manifestada de una vez por todas, y que los derechos conferidos a la soberanía no dependen de la subsistencia de tal voluntad (*La Guerra y la Paz* p. 123).

¹⁴⁴ Sobre el concepto de Estado Patrimonial, ver Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 57-58, p. 73, p. 149, p. 155, p. 374, p. 428. “Solo existe una clase de gobierno peor que el despótico”, advierte Montesquieu, “y es aquel en el que el príncipe asume que él es el único propietario o dueño de las tierras y heredero de las personas de sus súbditos” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 27). El comentarista moderno Oakeshott postula que los derechos del soberano hobbesiano no son equiparables a los de propiedad privada (*‘Lordship’*): su dominio es exclusivamente ‘Real’ (*‘Regale’*). Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000, Sección V.

una multitud numerosa- permanecerán por mucho tiempo sometidos a ella sin otro motivo más que el temor.

Pufendorf, *Ley de la Naturaleza y de las Naciones*, p. 752.

La génesis y naturaleza institucional del gobierno lockeano (< 2.3.1 y < 2.4.1), la acumulación de las fuerzas de los individuos para conformar la fuerza pública (< 1.4), la territorialidad nacional y la ciudadanía formal, conceptos que —sin mencionarlos por su nombre— Locke introduce en su tratamiento del pacto social (< 2.2.2), pero sobre todo, la identificación de ‘el pueblo’ —un ente cultural e incluso racial— con la *Commonwealth* misma (< 3.5), parecieran dotar a esta de una existencia perdurable y trascendental; empero, la perenne necesidad de justificación de sus orígenes (< 3.1.4) y la de un consenso generacional recurrente (< 3.3.3), así como la facultad de la mayoría de disolver el pacto social (< 2.2.4) y de derrocar al gobierno bajo cualquier pretexto (< 1.5), hacen de ella un ser esencialmente precario, vulnerable y efímero.

Por su parte, la naturaleza informal, inmaterial, personal, imaginaria o ‘ficticia’ de la *Commonwealth* hobbesiana (III.198, IV.140) (< 2.2.1), y el hecho de que en su caso la soberanía y la autoridad recaen en personas más que en instituciones (< 2.3.2 y < 2.4.3), parecieran condenar al formidable *Leviatán* al fracaso; empero, el que esas personas posean el derecho a nombrar a sus sucesores, y el que el pacto social sea de carácter irrevocable e incondicional (< 2.2.1) son postulados de Hobbes que otorgan a su *Commonwealth* un carácter quizá más real y perdurable que el de su contraparte¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Así como las ideas de Locke fueron un referente para la revolución o guerra de independencia de los Estados Unidos (1754-1788) (< 1.5), las de Hobbes lo fueron, en mi opinión, para la guerra civil (1861-1865), un episodio que sometió a la constitución de ese país a la más dura prueba de su historia. El motivo principal de esta guerra no fue la emancipación de los esclavos, como suele asumirse, sino el conflicto entre la autonomía o los derechos de los estados y el poder federal o central de la unión americana. Para el lector interesado en la guerra de independencia, recomiendo las siguientes lecturas. Ellis, Joseph J., *Founding Brothers, The Revolutionary*

Los mecanismos por los que se transmite el poder político de una generación a otra, lo mismo que las transformaciones de las relaciones socio-políticas, pueden ser formales, positivos o explícitos, como en el caso del nombramiento de su sucesor por parte del soberano o el de la creación de una sociedad civil por la vía institucional. Con todo, estos procesos también pueden darse de manera paulatina, imperceptible, informal u ‘orgánica’, como cuando un amo otorga poco a poco la libertad a su esclavo, o un infante adquiere madurez de forma gradual y adopta tácitamente la ciudadanía de sus padres. La realidad de cualquier sociedad en un determinado momento de su historia es el resultado de una combinación de ambos fenómenos¹⁴⁶.

En conclusión, mientras que Locke aparentemente alberga una velada creencia en la realidad antropológica de ficciones retóricas como lo son el pacto social (< 2.2.2) y el estado de naturaleza (< 3.1), su adversario Hobbes, como hemos visto a lo largo de la presente sección, desarrolló una tesis antropológica

Generation, Alfred A. Knopf (2000); McCullough, David, ‘1776’, Simon and Schuster (2005); Randall, Willard Sterne, *George Washington, A Life*, Henry Holt and Company, Inc. (1997); Brands, H.W., *The First American, The Life and Times of Benjamin Franklin*, Doubleday (2000); Chernow, Ron, *Alexander Hamilton*, Penguin Books (2005). Al lector interesado en la Guerra Civil, le recomiendo la trilogía de Foote, Shelby, *The Civil War, A Narrative*, Vol. I, *Fort Sumpter to Perryville*; Vol. II, *Fredericksburg to Meridian*; Vol. III, *Red River to Appomattox*, Published by Vintage Books a division of Random House, New York.

¹⁴⁶ En su exposición sobre la forma en que los reyes tienen la posesión de sus reinos (y en general de la relación jurídica entre los gobernantes y la *Commonwealth*), Pufendorf desarrolla una teoría antropológica que guarda cierta semejanza con la que hemos atribuido a Hobbes. “Existen etapas en la historia de las naciones en las que los súbditos se acogen gustosamente a la protección del rey y se someten sin restricciones a su autoridad. Bajo esas condiciones, la *Commonwealth* es para el rey lo que se conoce como un *Estado Patrimonial* (< 3.6.2) el cual puede ser cedido en herencia a sus sucesores (> p. 710). En estadios más avanzados, la balanza de la relación entre gobernados y gobernantes se revierte de modo que el rey adquiere múltiples obligaciones para con el pueblo y se encuentra por así decirlo permanentemente en deuda con él. Es en estas condiciones el rey posee su reino (como se suele decir) no en *propiedad* sino en *usufructo*, y solo obteniendo la anuencia del pueblo es que puede disponer de sus bienes o introducir modificaciones a la constitución política del país. LNyN, p. 704, > p. 823.

gradualista y no explícita de la implementación o materialización del pacto social¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Una tesis diametralmente contraria a la aquí expuesta es la propuesta por Waldron —uno entre los muchos admiradores de Locke y detractores de Hobbes. Waldron, Jeremy, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, *The Review of Politics*, Vol. 51. No. 1 p. 3-28. Sobre el carácter ficticio del “estado de naturaleza”, ver Pufendorf, LNyN, p. 108.

CAPÍTULO IV. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y TOLERANCIA

¿Cómo podemos los seres humanos distinguir el bien del mal? ¿Qué principios debemos aplicar nuestros dilemas éticos y morales? De entre las diversas formas de culto divino que existen ¿cuál de ellas es la que resulta más propicia y agradable a Dios? ¿Quién nos ha de indicar el camino que conduce a la salvación eterna o por lo menos a la felicidad plena en este mundo?

Por si estos cuestionamientos no fuesen suficientes, la filosofía política plantea algunos más: ¿hasta qué punto es permisible la intromisión en estos temas por parte de autoridades civiles y eclesiásticas? ¿Debe prohibirse expresamente tal intromisión? ¿Qué debemos hacer en caso de conflicto entre la ley y nuestra conciencia?

En el presente capítulo revisaremos los postulados de nuestros autores en torno a los temas de libertad de conciencia (4.1) y de la tolerancia (4.2), para posteriormente pasar a los de la libertad religiosa (4.3) y de las relaciones Iglesia-Estado (4.4)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Conviene en este punto recordar que el enfoque de la presente disertación —y el presente capítulo no es la excepción— es exclusivamente el de filosofía política. En temas como la religión y la moral, las aportaciones de Locke desde la perspectiva epistemológica son de gran trascendencia, pero claramente se encuentran fuera de los alcances de la tesis. El lector interesado puede consultar Wolterstorff, Nicholas, *Locke's philosophy of religion*, Cambridge Companion to Locke, p. 172-198; y Schneewind, J.B., *Locke's moral philosophy*, Ibidem, p. 199-225.

4.1. Libertad de conciencia

4.1.1. Hobbes y la herejía

En principio, Hobbes defiende la libertad de conciencia, puesto que para él la ley civil tiene jurisdicción exclusivamente sobre el comportamiento externo de los individuos y no sobre sus pensamientos y opiniones. Un error muy común, explica este autor, es creer que el poder de la ley no se restringe al ámbito de la acción, sino que se extiende también al de la conciencia. “Es con base en lo anterior que se pretende justificar la investigación —la ‘inquisición’— por parte de las autoridades, de los pensamientos privados y las creencias de los hombres” (III.684, < III.462-463, < III.518, > IV.170-173)¹⁴⁹.

Las convicciones personales, sin embargo, ejercen una poderosa y permanente influencia en la conducta pública de los seres humanos (II.63, II.78-79, III.164, IV.70, IV.117), y a ello se debe que la autoridad civil se ve en la necesidad de intervenir ocasionalmente en asuntos que tienen que ver con la moral y la religión¹⁵⁰. Una ilustración de lo anterior lo son los acontecimientos históricos por los que la herejía, que originalmente no era más que una inofensiva opinión privada, se transformó en un delito (III.90, III.579, IV.387-388, VI.97-106, VI.174-179). He aquí un resumen de la historia de la herejía que nos ofrece Hobbes.

En la ciudad de Alejandría en tiempos del emperador romano Constantino, surgió una controversia en torno a la naturaleza de Cristo —la llamada herejía de Arriano— que dividió y creó tal animosidad entre los cristianos de la ciudad que

¹⁴⁹ Las atrocidades de la inquisición han sido objeto de la más universal condena por parte de comentaristas e intelectuales. Ver, por ejemplo, Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 212-213.

¹⁵⁰ Grocio señala que, aun cuando un acto puramente interno o mental no puede ser sancionado mediante castigo humano alguno, este tipo de actos atraen la atención pública en la medida en que ellos ejercen influencia en el comportamiento externo de los hombres (*La Guerra y la Paz* p. 276).

el emperador se vio obligado a intervenir. Convocó, pues, a los principales líderes eclesiásticos a un concilio en la ciudad de Nicea, y empeñó su palabra de que aquello que ellos resolvieran él lo proclamaría como ley. El concilio determinó que la doctrina de Arriano era contraria a las enseñanzas de Cristo y a continuación Constantino, en ejercicio de su poder, condenó a ese personaje y a sus seguidores por el delito de herejía. A partir de entonces, la iglesia de Roma procedió a declarar hereje y a excomulgar a toda aquella persona o secta que no aceptase sus dogmas y acatase sus preceptos, adquiriendo sin tener derecho a ello un gran poder e influencia a nivel internacional (IV.391-399).

En Inglaterra, la primera ley en contra de la herejía fue creada con el objeto de poner fin a un movimiento sedicioso —el de los llamados ‘Lollards’— y a partir de entonces se crearon y derogaron diversas leyes de este tipo, pero ellas nunca se pusieron en práctica de manera generalizada como ocurrió en otros países (IV.403-408).

Para Hobbes, pues, el Estado no tiene jurisdicción sobre las conciencias de los hombres y por tanto habría que derogar cualquier ley que condene alguna creencia o persuasión, a menos que estas —como ocurre en el caso de las llamadas ‘doctrinas sediciosas’ (< 3.6.1, > 4.3.1)— representen una amenaza para la paz¹⁵¹.

4.1.2. *La Ley Civil como conciencia pública*

Hobbes ofrece el siguiente análisis etimológico de la palabra ‘conciencia’:

Cuando dos o más hombres tienen conocimiento de un mismo hecho, decimos que son ‘con-scientes’ (*con-scientia*) de ese hecho el uno respecto del otro, esto es, que lo saben en común. Ante ellos mismos y ante terceros ellos son testigos del

¹⁵¹ Montesquieu advierte que las acusaciones por herejía y brujería son gravemente perjudiciales para la causa de la libertad y se prestan para la comisión de una infinidad de injusticias, por lo que la legislación debe restringir este tipo de litigio (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 86-87).

hecho y desde siempre ha sido mal visto que alguien reniegue de su propia conciencia o que induzca a otro a hacerlo, y es por ello que en los tribunales se otorga especial credibilidad a lo que se llama una declaratoria de conciencia (*plea of conscience*). En un desarrollo posterior, la palabra conciencia vino a emplearse para hacer referencia a los pensamientos íntimos y conocimientos secretos de las personas, de modo que en la actualidad es muy común que quienes se aferran obstinadamente a sus opiniones utilicen el argumento de que no pueden traicionar a su propia conciencia (III.53)¹⁵².

Hobbes considera nociva para la vida en sociedad la idea de que todo aquel que actúa en contra de su propia conciencia comete falta o pecado, la cual a su vez procede del principio de que todo hombre es juez supremo del bien y el mal. “La conciencia y el juicio de un hombre son exactamente lo mismo, y su conciencia, al igual que su juicio, puede equivocarse y caer en el error” (III.310-311, < II.150-151, > IV.30, > IV.203, > IV.218-219). “Si a todos les fuese permitido actuar conforme a su propia conciencia, los hombres no podrían convivir unos con otros ni siquiera por unos instantes” (IV.163).

Ante los dilemas éticos a los que se enfrenta la sociedad, solo puede haber un intérprete de la ley —un solo árbitro del bien y el mal— cuyas resoluciones sean definitivas e inapelables, y ese juez de última instancia no puede ser otro que el magistrado público (II.275). “Supongamos que una mujer da a luz a un ser a tal grado monstruoso y deforme que surge la duda de si es un ser humano o no lo es. A quien debemos recurrir para resolver esta delicada cuestión no es a la iglesia o a la universidad, sino al magistrado legítimamente constituido” (II.269, > IV.225-226). Para Hobbes, la ley *es* la conciencia pública, esto es, la regla universal para distinguir el bien del mal (II.77, II.150-151, II.183-185, III.165, III.251, III.310-311, IV.131, VI.26) (sobre la ‘*lex salus populi*’ ver < 2.3.4). Lo que este pensador

¹⁵² Pufendorf define a la consciencia como el juicio que sobre nuestros actos lleva a cabo nuestro entendimiento, el cual de antemano reconoce la ley y es consciente de su responsabilidad ante la autoridad del legislador. En opinión del jurista, es una imprudencia dotar a la consciencia de un carácter legislativo. LNyN, p. 26.

propone, ni más ni menos, es dar una solución política a todos los problemas éticos y religiosos (II.xiii, II.196-197).

4.1.3. La Libertad de Conciencia según Locke

Locke coincide con Hobbes en que la autoridad civil no es competente para regular los pensamientos de los hombres. “El entendimiento humano es de tal naturaleza que no puede ser forzado a adoptar una creencia mediante la amenaza de violencia: ni la confiscación de bienes ni la prisión ni la tortura son capaces de cambiar un ápice la visión del mundo y de la vida que un hombre ha forjado para sí” (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 3).

Ahora bien, Locke es más cauteloso que Hobbes en cuanto a la capacidad y el derecho del Estado de incursionar en el terreno de la ética y la moral, de modo que, en caso de presentarse un diferendo irreconciliable en esta materia entre el soberano y el pueblo, este no tendría más remedio que el recurso a la violencia. “No siendo obligatorio obedecer leyes que no se circunscriben a la jurisdicción propia del magistrado, por ejemplo alguna que ordenase abrazar determinada creencia religiosa, si el príncipe, en contra de la voluntad de sus súbditos, se empecinara en aplicar este tipo de leyes, el único juez competente para dirimir tal controversia vendría a ser Dios mismo, ya que sobre la faz de la tierra no existe árbitro entre el magistrado supremo y el pueblo” (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 16-17)¹⁵³.

La doctrina de la libertad de conciencia de Locke ha servido de inspiración para la integración, en algunas legislaciones modernas, de una figura llamada ‘objeción de conciencia’, la cual contempla el caso de personas cuyas convicciones

¹⁵³ Grocio advierte que, dado que las cuestiones que tienen que ver con el bien y el mal son las más difíciles de resolver, cuando un gobernante y su pueblo, apelando cada quien a su propio derecho, se enfrascan en una controversia para determinar la moralidad o inmoralidad de una determinada conducta, la sociedad cae irremediabilmente en un estado de confusión y desorden (*La Guerra y la Paz* p. 56).

religiosas no les permiten participar por ejemplo en una acción bélica o en la práctica de un aborto¹⁵⁴. En mi opinión, cualquier intento por circunscribir en un marco legal a la objeción de conciencia enfrenta la misma dificultad que iniciativas similares en los casos de la prerrogativa (< 2.3.3) y del combate a la corrupción (< 3.1.2). Si asumimos —como lo hace Hobbes (< 2.1.2)— que la ley emana de una sola fuente, y que es reflejo de una única voluntad, no puede haber en ella elemento alguno extra-legal, y menos ilegal: la ley no puede caer en contradicción consigo misma¹⁵⁵.

A aquel que considera que la ley civil ha entrado en conflicto con sus creencias personales Locke le aconseja poner en práctica la llamada ‘obediencia pasiva’, que consiste en desobedecer la ley y someterse voluntariamente al castigo impuesto por ella (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 16). En opinión de Hobbes, como hemos visto (< 1.2.2), la obediencia pasiva es un contrasentido, dado que ningún acto de sometimiento a la aplicación de un castigo puede ser voluntario (VI.224-226)¹⁵⁶.

Locke llevó la idea de la libertad de conciencia hasta sus últimas consecuencias, transformándola en una doctrina integral de tolerancia la cual, aun cuando en su presentación se refiere específicamente al tema religioso, es aplicable a cualquier

¹⁵⁴ Ver Sierra Madero, Dora María, *La Objeción de Conciencia en México: bases para un adecuado marco jurídico*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM (2012).

¹⁵⁵ Las causales de la exención de la ley, como son la necesidad extrema y la supremacía del bien común (< 2.3.4), no pueden formar parte integral del cuerpo de la ley. Ver Pufendorf, LNyN, p. 203. Un hombre que admite la doctrina de la objeción de conciencia se ve irremediamente orillado a cometer una falta o pecado. Si obedece, actúa contra su conciencia, si no obedece, lo hace contra su promesa de lealtad a la comunidad. *Ibidem*, p. 753. Muchos son los que se acogen a este principio para ocultar su cobardía y perfidia. *Ibidem*, p. 756.

¹⁵⁶ Locke es heredero de la tradición clásica y escolástica la cual prescribe que el hombre justo no debe obedecer las órdenes de las autoridades si considera que ellas contravienen la ley de la naturaleza o los mandamientos de Dios (Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 68). Una persona que es llamada a enlistarse en el ejército para participar en una guerra que a su juicio es injusta, “tiene la obligación de desobedecer tal orden” (*Ibidem*, p. 319-321).

tipo de creencia, preferencia, o persuasión. La tolerancia en general es el tema de nuestra siguiente sección.

4.2. La Carta sobre la Tolerancia de John Locke

No soy experto teología, pero me parece que aun los teólogos deben reconocer que hay una gran diferencia entre tolerar y aprobar o avalar una religión.

Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 211.

La Carta sobre la tolerancia, publicada cuando aún resonaban los estertores de las grandes guerras del siglo XVII, es la respuesta de Locke al hartazgo de un público ávido de paz y reconciliación tras décadas de incesantes conflictos y persecuciones religiosas que afectaron profundamente a la cristiandad entera (< ver Introducción). Locke hace un llamado a una prohibición universal de la intervención o injerencia de autoridades civiles en temas religiosos y de conciencia, así como de la intromisión de autoridades eclesiásticas en cuestiones civiles o políticas. Adicionalmente, el filósofo hace un exhorto a las iglesias y a los fieles a mostrar un comportamiento benevolente, caritativo y tolerante ante los miembros de las demás iglesias y, en general, ante personas que tengan formas de pensar distintas a las de ellos mismos. La *Carta sobre la tolerancia* contiene, pues, preceptos dirigidos al magistrado civil, a líderes eclesiásticos y a los creyentes en general. Solo un hombre con el corazón de piedra, me parece, podría ser insensible ante la formidable elocuencia —rayana en lo poético— que Locke imprimió en esa magnífica oda a la apertura, la inclusión, la pluralidad y la libertad que es su *Carta sobre la tolerancia* ¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Para los intelectuales de la época renacentista, la república romana era el modelo ideal al que toda nación civilizada debía aspirar. “Los romanos”, comenta Hobbes, “quienes habían conquistado la mayor parte del mundo conocido en su época, no tenían escrúpulos en tolerar cualquier tipo de religión hasta en la misma ciudad de Roma, a menos que sus principios fueran

4.2.1. Tolerancia eclesiástica

Locke ubica la causa de los conflictos bélicos y las persecuciones religiosas de su época en la intransigencia ideológica y el fanatismo religioso, y acusa a los jerarcas eclesiásticos y a los ministros de culto de ser los principales instigadores del odio y la división entre los creyentes.

Los líderes de las iglesias, movidos por su avaricia e insaciable ambición de poder, y aprovechándose de la superstición y credulidad de la gente ordinaria y de la negligencia e ignorancia de los políticos, inculcaron en ellos el rencor y el odio hacia los disidentes y les persuadieron que todo hereje y cismático debía ser castigado y extirpado, ello en abierta violación a los preceptos del evangelio y las leyes de la caridad (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 20-21)¹⁵⁸. Independientemente de cuál sea la fuente de la autoridad del clero, ella debe circunscribirse a la jurisdicción eclesiástica, y en modo alguno le es lícito extenderse para abarcar asuntos civiles. La iglesia misma es un ente absolutamente distinto y separado de la *Commonwealth*: los límites entre estas dos instituciones son infranqueables; su origen, finalidad y operación son infinitamente distintos y quien pretende mezclarlas confunde por así decirlo el cielo con la tierra, o sea, las cosas más remotas y opuestas entre sí (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 7).

Más allá de abstenerse de invadir la jurisdicción de la autoridad civil, la iglesia tiene la obligación de inculcar entre los fieles los valores cristianos de la paciencia, la misericordia, y la libertad. No basta con que los ministros de la iglesia se abstengan de ejercer violencia o persecución en contra de persona alguna. Quien pretende ser un sucesor de los apóstoles y se proclama a sí mismo maestro, pastor y guía de los

inconsistentes con el régimen civil, como era el caso de la religión de los judíos porque ellos calificaban de ilícita cualquier forma de sujeción a cualquier poder terrenal” (III.104).

¹⁵⁸ “Si hay una doctrina”, señala Barbeyrac, “que es contraria a los preceptos de la recta razón y de la equidad natural; a la caridad, a las sanas políticas públicas y al espíritu del Evangelio, esa es sin duda, la nefasta y detestable doctrina —creada y promovida originalmente por Agustín de Hipona— de la persecución y la coacción en nombre de la religión”. Prefacio a la LNyN, p. 24. “La peor clase de tiranía es aquella que procura imponer criterios religiosos o importunar a las personas so pretexto de la religión”. *Ibidem*, p. 35.

cristianos, tiene la obligación de inculcar en su feligresía los valores de la caridad y de buena voluntad para con todo el género humano: ha de exhortarlos a vivir las virtudes de la humildad, la sencillez y la tolerancia, procurando extirpar de sus mentes esa perniciosa animadversión en contra de la diversidad que ha sido provocada por la propaganda sectaria y facciosa (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 7-8).

4.2.2. Política pública de tolerancia

Como preámbulo a su disertación sobre las obligaciones que el principio de tolerancia impone sobre el magistrado civil, Locke hace una síntesis de su doctrina sobre las fuentes y los límites de los derechos de los gobernantes. La *Commonwealth* es una institución creada exclusivamente para proteger la propiedad privada y garantizar la convivencia pacífica de los ciudadanos.

Teniendo presente que la única razón por la que los hombres se unen en sociedad es su bienestar temporal y su prosperidad material es posible por un lado definir los límites del poder político y establecer las medidas para regular y evaluar su actuación, y por el otro garantizar a todo hombre libertad absoluta para buscar la felicidad y la salvación eterna de su alma siguiendo los dictados de su propia conciencia (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 3, p. 15-16). Si permitimos a los cristianos hacer negocios y celebrar contratos con los paganos ¿por qué no habremos de dejarlos en libertad de adorar a Dios de la manera que ellos prefieren? Si permitimos a los judíos tener sus residencias particulares entre nosotros ¿por qué no darles autorización para que construyan sus sinagogas? Y si esta libertad ha de ser concedida a judíos y paganos, las condiciones no debieran ser diferentes para los cristianos de cualquier denominación. El Estado tiene, pues, la obligación de garantizar que lo que es lícito para un ciudadano lo sea también para cualquier otro, independientemente de si es presbiteriano, episcopal, independentista, anabaptista, arminio, cuáquero, pagano, mahometano o judío, porque nadie puede ser privado de derecho alguno por causa de su religión o sus creencias (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 20-21).

4.2.3. *Obligaciones que impone el principio de tolerancia sobre los creyentes*

La salvación del alma de cada hombre es responsabilidad de él mismo y de nadie más, aunque ello no quiere decir, advierte Locke, que no habremos de ofrecer nuestro consejo a quien ha caído en el error —lo cual es nuestro deber cristiano más elemental— pero ello ha de hacerse de una manera respetuosa, amable y caritativa y no por la fuerza, amenaza o coacción: de todos modos, nadie tiene la obligación de obedecer las admoniciones o exhortos de los demás (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 15-16). Adelantándose a su tiempo, Locke prescribe asumir una actitud anti-discriminatoria y profundamente respetuosa de los derechos humanos.

Nadie puede ser discriminado con motivo de sus creencias personales y es de primordial importancia preservar inviolables los derechos de todos los seres humanos, conciudadanos y extranjeros, independientemente de sus convicciones. Corresponde a los creyentes, al igual que al clero, no solo limitarse al respeto al derecho ajeno, sino poner en práctica los principios cristianos de caridad y benevolencia. No habremos de ofrecer violencia a nadie por el hecho de ser pagano, judío o musulmán, pero no solo eso: en el trato con personas de diferente persuasión a la nuestra debemos ir más allá de los estrechos límites de la justicia y comportarnos con caridad, generosidad y buena voluntad. Esto es lo que el Evangelio nos enseña y a lo que nos impulsan tanto la razón natural como nuestra sociabilidad innata. Si un hombre por desventura ha perdido el camino de la verdad y la justicia, nuestro juicio no ha de ser severo, ni habremos de condenarlo en esta vida porque suponemos que habrá de serlo en la siguiente (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 6).

Las palabras con las que Locke da comienzo a su *Carta sobre la tolerancia* ofrecen la mejor síntesis de su contenido.

Si hay algo que sin lugar a dudas distingue a la verdadera religión de las demás, es el respeto y la tolerancia por las demás religiones. Todo cuanto los creyentes argumentan a favor de su religión —su antigüedad, la nobleza de sus santos, la pompa de sus ceremonias, lo intachable de sus costumbres y la ortodoxia de su fe— es más bien un reflejo de una lucha de poder entre ellos que una auténtica defensa de la verdadera iglesia de Cristo. Si alguien posee la verdad en estas cosas, pero no se

muestra humilde, benevolente y compasivo hacia sus hermanos los seres humanos, dista mucho de ser un auténtico cristiano. La lucha por el poder entre las sectas cristianas es un enemigo de la salvación de las almas tan formidable como lo son la fornicación, la concupiscencia, la lujuria y la idolatría, de modo que si lo que queremos es incrustar el reino de Dios en la sociedad humana no solo debemos luchar contra la inmoralidad sino también contra el sectarismo (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 1-2).

4.2.4. *La tolerancia como una prescripción de la ley positiva*

La primera enmienda de la constitución de los Estados Unidos, inspirada en la doctrina de Locke, establece a la tolerancia como una obligación legal: “El Congreso no emitirá ley alguna que imponga una determinada religión o que prohíba la libre práctica de cualquiera; o bien que imponga restricciones a la libertad de expresión y de prensa, o al derecho del pueblo de reunirse pacíficamente y de presentar sus demandas ante el gobierno” (*American State Papers*, GB43 p. 17). Mediante este instrumento constitucional, el congreso pretendía garantizar que ninguna ley o acción pudiese vulnerar la libertad de conciencia y el derecho a la libre expresión y manifestación. En mi opinión, el mismo objetivo se pudo haber alcanzado derogando o combatiendo cualquier ley que pudiese ser violatoria de los mismos principios: esta fue la estrategia propuesta por Hobbes en relación con la herejía (< 4.1.1), y también por el poeta John Milton en su petición al parlamento para derogar una ley de censura promulgada a la sazón (Milton, John, *Areopagitica* GB32 p. 381-412).

La tolerancia es sin duda un precepto moral imprescindible para la convivencia pacífica entre los seres humanos, empero, los juristas —para quienes la función esencial de la ley no es *permitir* sino *obligar* (ver < 1.2.3)— ponen en tela de juicio si ella debe pasar a formar parte del cuerpo de legislación positiva de las *Commonwealths*. Pufendorf advierte del peligro de utilizar la ley como un instrumento promotor de la tolerancia.

Aunque no existe contradicción entre una prohibición de la ley natural y un permiso de la ley civil en relación a una misma cosa, un permiso de la ley civil no hace a un acto no estar en contra de la ley natural. No parece justo que la ley civil, en lugar de guardar silencio, otorgue permiso expreso a conductas cuya licitud no está libre de controversia —como la embriaguez, la admisión de hijos bastardos en las herencias y la participación en duelos judiciales— porque siguiendo esa estrategia el Estado corre el riesgo, sin necesidad de ello, de convertirse en promotor o instigador de violaciones a las leyes de la naturaleza. La gente ignorante cree que aquello que está expresamente permitido es una especie de obligación. LNyN, p. 750-751.

Montesquieu señala que la falta de respeto por la jerarquía y jurisdicción de los preceptos morales y de las leyes positivas (< 2.1.2) ha sido fuente inagotable de conflictos entre la religión y la política, y entre la moral pública y la legislación positiva. Cuando la religión condena actos que las leyes civiles debieran permitir, existe el peligro de que las leyes civiles, por su parte, permitan aquello que la religión debiera condenar. En general, las leyes que hacen necesario aquello que es solo indiferente tienen el inconveniente de que pueden hacer indiferente o trivial aquello que es absolutamente necesario (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 204). “Los judíos, por ejemplo, tenían la obligación de guardar el sábado, pero era una gran estupidez de su parte no defenderse cuando sus enemigos decidían atacarlos precisamente en ese día” (Ibidem, GB38 p. 217).

Condenar legalmente la intolerancia y la discriminación contra algún grupo definido conforme a algún criterio (genero, raza, credo religioso, clase social o preferencia sexual) constituye en mi opinión una violación al principio hobbesiano de igualdad (< 3.2.2). Muchas iniciativas de los activistas sociales modernos están encaminadas —paradójicamente— a restringir la libertad de celebrar contratos a personas pertenecientes a esos grupos a los que suponen ‘vulnerables’, ello con el

argumento de que esa libertad no hace más que exponerlos al abuso y la opresión por parte de las clases dominantes¹⁵⁹.

Hay un aspecto del liberalismo que se manifiesta en una actitud moral relativista a ultranza y de tolerancia hacia la diversidad incluso cuando ella borda en la aberración, así como en un cuestionamiento sistemático de las costumbres y tradiciones. Curiosamente, encontramos pasajes tanto en Locke como en Hobbes que parecieran unir a nuestros autores en torno a esta concepción ‘liberal’ de la moralidad (Sobre el liberalismo, ver < 1.3). Por principio, ambos asumen una postura abiertamente hedonista argumentando que el bien no es más que aquello que nos produce placer y el mal aquello que nos inflige dolor (II.47, II.195-196, III.41, III.146, IV.32, IV.54) (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, GB35 p. 195). “Hay quienes”, añade Locke, “insisten en que hay una sola forma de ir al cielo, mientras que otros creemos que, así como hay mil formas de cuidar de nuestra salud y de hacer fortuna, hay una infinita variedad de caminos que conducen a la felicidad” (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 8). Al respecto, y en el mismo sentido, Hobbes comenta que “las puertas de los cielos no están cerradas más que para los pecadores empedernidos, aquellos que han optado abiertamente por no obedecer las leyes” (II.300).

¹⁵⁹ Algunos grupos de activistas, al amparo de una dudosa legitimidad emanada de organismos internacionales como las Naciones Unidas y la Unión Europea, procuran la imposición de privilegios y la implementación de políticas afines a sus intereses ello sin someterse al debido proceso legislativo democrático. Estos grupos basan sus argumentos en los principios lockeanos del derecho a la libertad y de la tolerancia. Ver Kuby, Gabriele, *The Global Sexual Revolution: destruction of freedom in the name of freedom*. Ver en especial, p. 112.

4.3. Libertad de expresión, de reunión y de religión.

4.3.1. Doctrina de intolerancia de Hobbes

Dado que la conducta humana depende en gran medida de las creencias personales de los agentes (< 4.1.1), Hobbes prescribe que el soberano tiene la autoridad para prohibir la difusión y enseñanza de cualquier doctrina que ponga en riesgo la preservación de la paz (II.78-79, III.164) —que es el caso de una serie de postulados a los que llama ‘doctrinas sediciosas’ (II.150-164, III.308-321, IV.200-212, IV.218-219) (< 3.6.1) (ver Pufendorf, LNyN, p. 663). Adicionalmente, este pensador se opone a la celebración de reuniones tumultuarias en la vía pública sin un propósito aparente por considerar que atentan también contra la paz social (III.224-225, VI.183), una postura a la que Locke se opone enfáticamente (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 18-19).

No conforme con pronunciarse en contra de las libertades de expresión, educación y reunión, Hobbes postuló su doctrina de intolerancia religiosa, según la cual en cada nación debe permitirse exclusivamente la profesión y práctica de una sola religión, y todas las demás deben quedar expresamente prohibidas. En un pasaje del *De Cive* (II.168), Hobbes plantea el dilema al que se enfrenta un príncipe que está plenamente convencido de que una determinada doctrina y un culto religioso son los únicos verdaderos y que por tanto son indispensables para alcanzar la salvación eterna. ¿Debe imponer esa religión como la religión oficial del Estado y prohibir la práctica de las demás, o debe ser tolerante con estas últimas?

Inicialmente, Hobbes se muestra indeciso ante esta compleja cuestión, pero finalmente (II.219) proclama que, en virtud de que cada persona solo puede practicar una religión, y de que la *Commonwealth* es una persona, la razón natural prescribe que en esta no debe existir más que una sola forma de culto público. Todos los ciudadanos de un país, pues, deben profesar y practicar la misma religión, y apearse a las disposiciones oficiales en la materia (II.220). Hobbes ratifica lo anterior en diversos pasajes. “Los súbditos están obligados a obedecer todo aquello

que la *Commonwealth* declara ser ley divina, la cual puede ser promulgada en nombre del soberano y su obligatoriedad no es menor que si se propone en nombre de Dios” (III.275, > IV.199); y “el culto público oficial debe ser único porque una nación que tolera la diversidad de cultos es una nación que no tiene religión” (III.355).

Como si buscara ofrecer un paliativo a las personas que se enfrentan a la terrible perspectiva de verse obligados a practicar una religión en la que no creen, Hobbes señala que las opiniones que confesamos públicamente no necesariamente son reflejo de nuestras convicciones internas, esto es, de nuestra verdadera fe: es posible —por civilidad, caridad, respeto a los demás o amor por la paz— profesar una religión sin creer en ella (II.302). La fe implica una auténtica convicción, mientras que la profesión de fe no es más que una manifestación externa de acatamiento (II.304-305, III.272-273). “En su interior, todo hombre puede creer lo que quiera, esto es, tiene absoluta libertad de conciencia, pero en cuanto a la profesión o confesión pública de la fe, la voluntad privada de los ciudadanos debe someterse a la pública” (III.436-437).

4.3.2. *Crítica de Locke a la doctrina de intolerancia de Hobbes*

Podemos aventurar que lo que impulsó originalmente a Locke a escribir su *Carta sobre la tolerancia* fue rebatir el postulado de Hobbes de que en cada nación debe permitirse exclusivamente la profesión y práctica de una sola religión oficial. Aunque el magistrado tiene derecho a corregir al heterodoxo, al hereje y al apóstata, señala Locke, en este sentido no es diferente a cualquier otra persona. Como todo buen cristiano, tiene la obligación de intentar ayudar al prójimo a alcanzar la salvación, pero esta ayuda debe hacerse con base en la persuasión, el razonamiento y el consejo, más no mediante el ejercicio de la facultad —que le pertenece de manera exclusiva— de la amenaza del uso de la violencia. “El poder del magistrado, por lo tanto, no abarca la facultad de dictar cualquier artículo de fe ni de imponer una determinada forma de culto divino como una obligación legal” (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 3).

Las leyes no tienen más fuerza que el castigo, y los castigos en este caso son perfectamente impertinentes, porque son incapaces de producir un cambio en las opiniones de los hombres (< 4.1.3). “Son solamente la claridad de la evidencia y la razón, y no los sufrimientos corporales, los que pueden lograr cualquier transformación en la mentalidad de los hombres” (Ibidem, GB35 p. 3) (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 290-291).

Locke expresa con vehemencia su rechazo ante la sugerencia de Hobbes de que, en caso de no comulgar con la religión oficial, lo que precede es fingir la profesión de tal fe. “Hay quien ha dicho que basta con que hagamos profesión pública de fe aunque no necesariamente creamos en ella” (Ibidem, GB35 p. 15); por el contrario, “si no tenemos la certeza de que la doctrina que profesamos es la verdadera y que el culto que practicamos es agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de impulsar nuestra salvación, se contraponen a ella, porque ofreciendo un culto que nosotros mismos juzgamos inaceptable e indigno para el Todopoderoso añadimos al cúmulo de nuestros pecados los de hipocresía y de desacato a la Majestad Divina” (Ibidem, GB35 p. 3).

Locke remata su rechazo a la doctrina de intolerancia de Hobbes con el siguiente argumento.

Aun cuando la postura del magistrado en materia de religión sea enteramente congruente con las enseñanzas de Cristo, si no estamos plenamente convencidos de la autenticidad y veracidad de su doctrina, mal haríamos en apegarnos a ella, ya que un camino que lleve un rumbo distinto al que señala nuestra conciencia jamás nos llevará a la Mansión de los Benditos. Solo una fe auténtica y sincera es aceptable para Dios, y una religión en la que no creemos no puede ser verdadera ni benéfica para nosotros. Es inútil para un príncipe empeñarse en forzar a sus súbditos a unirse a su iglesia, so pretexto de salvar sus almas: si ellos creen, vendrán por su propio pie; si no creen, en que vengan no les servirá de nada (Ibidem, GB35 p. 10).

En conclusión, podemos afirmar que en su intento por dar solución política al problema religioso (II.295-297, III.444, IV.170-173, IV.199), Hobbes propuso, aunque no sin ciertas dudas, que en cada nación debería practicarse una sola reli-

gión de manera exclusiva, de modo que, por ejemplo, Inglaterra y Holanda debieran reconocerse como países cristianos protestantes, Francia y España como católicos y Turquía como Mahometano. Para Locke, la imposición de una religión oficial, además de contravenir el espíritu de la doctrina cristiana, es una flagrante violación al derecho a la libertad de conciencia de los ciudadanos.

4.4. La Iglesia y el Estado

4.4.1. *El anticlericalismo de Hobbes*

Es bien sabido que Hobbes es un promotor incansable de la sumisión incondicional de los súbditos a la autoridad del soberano (II.80-81, II.83-84, II.88-89, II.121, III.74, III.194-195, IV.131-132, VI.31-33, IV.136-137) (< 2.2.2), pero al mismo tiempo —como vimos cuando estudiamos las ideas de Hobbes sobre el poder, la influencia y la fama (< 1.1)— este autor es un acérrimo enemigo de la usurpación de poder por parte de partidos políticos, magnates, celebridades, líderes demagógicos, fanfarrones prepotentes, fanáticos militantes, intelectuales, y profesores universitarios (II.175-176, III.320, III.327, III.341, VI.165-169, VI.230-231), aunque lo más destacable de todo ello es su enérgico ataque al poder eclesiástico (III.105-109, III.485-579, III.603-700, VI.169-173), cuyo efecto devastador sobre la *Commonwealth*, según él, es comparable al de la doctrina de la división de poderes (< 2.4.3) (II.78-79, II.155, II.293-294, III.316-318, III.460-461, VI.169-173). Hobbes, pues, prescribe sumisión, pleitesía y obediencia, pero exclusivamente a quien son debidas y a nadie más. “El clero carece del poder coercitivo propio de la sociedad civil pues esa no es la clase de poder que Nuestro Señor concedió a los apóstoles: su misión consistía exclusivamente en persuadir a los hombres de prepararse para su venida gloriosa. Los ministros del Evangelio no son jefes o comandantes, sino maestros o consejeros, y sus preceptos no son leyes sino admoniciones y recomendaciones. El reino de Cristo no es de este mundo, de manera que sus ministros, a menos que sean príncipes, no pueden exigir obediencia en su

nombre” (III.489-490, > III.547-548, > IV.195-196). La distinción entre ‘lo espiritual’ y ‘lo temporal’ no es más que una argucia retórica que ha sido utilizada por el clero para perpetuar su poder. “Si lo que hay es un solo reino, entonces o bien el poder civil se subordina al espiritual y no hay más soberanía que la espiritual, o bien el poder espiritual se subordina al secular y entonces no hay más supremacía que la temporal” (III.316-318, > III.460-461, > III.574-576, > VI.169-173).

El anticlericalismo de Hobbes no se ubica, pues, en el plano de lo religioso, teológico o filosófico, sino que se trata de una postura de carácter eminentemente político¹⁶⁰.

4.4.2. *¿Qué es una Iglesia?*

El modelo presbiteriano ejerció una poderosa influencia en la forma de concebir a las congregaciones religiosas tanto de Hobbes como de Locke. Para ambos pensadores, las iglesias son asociaciones voluntarias y democráticas, en las que cada miembro tiene derecho a emitir su voto para la elección de sus líderes y predicadores, la aceptación y expulsión de miembros, y la definición de sus estatutos internos. Ambos cuestionan la autoridad de los obispos adquirida supuestamente mediante la imposición de las manos a sus sucesores desde tiempos de los apóstoles (III.541-545). El gobierno de toda iglesia, como el de cualquier asociación libre, no debe ser impuesto, unilateral o jerárquico, sino electivo (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 3-5), una apreciación que parece ser confirmada por las palabras de Nuestro Señor “en dondequiera que dos o más se reúnan en mi nombre, allí estaré yo” (Mat xviii 20). “Una iglesia es una asociación de personas que se unen por voluntad propia con el fin de dar gloria a Dios de una forma que consideran agradable para él, y que esperan los habrá de conducir a la salvación de sus almas.

¹⁶⁰ En opinión de Ryan, el objetivo que Hobbes perseguía con su campaña de desprestigio de aquellos que se proclamaban a sí mismos profetas no era demostrar la verdad de un determinado credo religioso, sino el de identificar y señalar la auténtica y única fuente de todo derecho. Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 211.

La fe no es algo que pueda heredarse a los hijos como si fuera un bien material: nadie nace miembro de una determinada iglesia o secta ni está obligado a pertenecer o a permanecer en ella” (GB35 p. 4)¹⁶¹.

Por su parte, Hobbes aborda este tema ofreciendo una explicación del origen de la institución episcopal y de la naturaleza esencialmente democrática de las congregaciones religiosas. La palabra obispo proviene del griego ‘*episcopos*’ que significa supervisor o superintendente en cualquier actividad. “Los apóstoles fueron los primeros obispos, pero en una etapa posterior cada iglesia cristiana elegía a un hombre sabio para que con su ejemplo y consejo condujera al rebaño de Cristo: a estos hombres se les daba el nombre de obispo, pastor, anciano, presbítero, doctor o maestro. Las iglesias primitivas no estaban organizadas en forma de regímenes coactivos o jerárquicos sino como asociaciones libres y voluntarias” (III.526, < III.459). Desde antes de la aparición del cristianismo, los jefes de asociaciones como ciudades, corporaciones, ferias comerciales y puertos marítimos eran electos por votación directa o a través de asambleas representativas, y hubiera sido extraño que los conversos a la nueva religión adoptasen un sistema diferente para nombrar a sus maestros y guías. “Prueba de que el obispado era un puesto de elección popular desde los inicios del cristianismo es la costumbre, vigente hasta nuestros días, de la elección mediante voto del obispo de Roma. Originalmente, participaban en este proceso todos los habitantes de esa ciudad, posteriormente exclusivamente los clérigos y recientemente solo algunos de ellos llamados cardenales. De todos modos, no se sabe de ningún obispo de Roma que haya nombrado a su sucesor” (III.529-530).

¹⁶¹ “Cuando hace dos siglos”, comenta Montesquieu, “los cristianos de Europa lamentablemente nos dividimos en católicos y protestantes, los habitantes de las naciones del norte abrazaron el protestantismo mientras que los del sur el catolicismo. La razón es evidente. La gente del norte, dado su peculiar espíritu de autonomía, libertad e independencia, prefiere adherirse a una religión en la que no existe una cabeza visible. Las revoluciones en los países protestantes, aun cuando tuvieron en apariencia un carácter religioso, se produjeron con el único objetivo de reformar el gobierno y el sistema político” (*El Espíritu de las Leyes*, GB38 p. 201-202).

El tema de las sociedades intermedias como las iglesias da pie para hacer una reflexión sobre una importante diferencia en las visiones sobre política de nuestros autores. Hobbes se negó a aplicar al Estado el modelo de la asociación corporativa mercantil —que es lo que en alguna medida intentaron hacer los presbiterianos (y Locke) en su época (VI.190-196)— estableciendo una clara distinción entre estos dos tipos de institución: la *Commonwealth* hobbesiana no es una empresa ni un negocio porque no responde ante nadie más que Dios (< 3.4) y porque sus miembros participan en ella sobre una base absolutamente equitativa (< 3.2.2). Las asociaciones intermedias están subordinadas al Estado y sus propósitos deben hacerse del conocimiento público (II.69-70, III.210, IV.122-123)¹⁶². Independientemente de lo anterior, me parece oportuno señalar en este punto que en el mundo anglo-parlante la cultura de la asociación intermedia, que está fundada en una ética de igualdad y democracia, constituye un elemento crucial en la conformación del Estado¹⁶³.

4.4.3. Relación entre la Iglesia y el Estado ¿subordinación o separación?

En lugar de una política de *subordinación* —como la prescrita por Hobbes— Locke suscribe una de *separación* entre la Iglesia y el Estado, pues considera que ambas instituciones son competentes en materia de moral y de buenas costumbres. “Una vida plena y fructífera —una ‘buena’ vida— de la que forma parte no insignificante la religión también es de la incumbencia del gobierno civil porque de estas cosas también depende el bienestar y la permanencia de la *Commonwealth*. La conducta moral de los hombres pertenece a las jurisdicciones tanto del fuero externo como

¹⁶² Macpherson acusa a Locke de confundir al Estado con una compañía o una sociedad anónima (*joint-stock company*). Macpherson, C.B., *Possessive Individualism*, p. 251.

¹⁶³ “Damos nuestra confianza más fácilmente”, dice Pufendorf citando a Quintiliano, “a aquel que consideramos nuestro igual”. LNyN, p. 277. Ver también Rawls, John, *A Theory of Justice*, p. 409, p. 414, p. 429-430. Para una visión general de las sociedades intermedias, ver Pufendorf, LNyN, p. 560, p. 652-654.

del interno, del gobierno civil como del doméstico, y del magistrado como de la conciencia” (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 15)¹⁶⁴.

La cuestión de si nuestros autores eran o no creyentes en lo personal rebasa decididamente los límites de la presente disertación. El lector curioso e inquisitivo podrá encontrar algunas reflexiones sobre este tema en la nota al calce¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Según Springborg, el origen de la doctrina de la supremacía del Estado sobre la iglesia se remonta a los escritos de los obispos del siglo IV Eusebio de Cesarea y Optato de Milevis: esta doctrina fue posteriormente recogida y perfeccionada por Marsilio de Padua, Martín Lutero, y Thomas Hobbes. Springborg, Patricia, *Hobbes on religion*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 346-374. En relación con el traslape de jurisdicciones entre la Iglesia y el Estado, ver Dunn, John, *The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship*, Political Writings of John Locke, PW p. 366.

¹⁶⁵ No es posible conocer los pensamientos íntimos ni las auténticas convicciones religiosas de persona alguna, y en ello nuestros autores —con todo y que ambos se explayaron en la exposición de sus ideas sobre religión— no son la excepción. A ello habría que añadir lo difícil que resulta investigar este tipo de cuestión en una época en la que intelectuales y políticos se servían de las Sagradas Escrituras como un instrumento retórico para apoyar las doctrinas e iniciativas más disímolas y antagónicas entre sí (ver VI.228 y, en general, Hill, Christopher, *The English Bible and the 17th Century Revolution*). Existen reportes contradictorios sobre la posición de Hobbes en relación con la religión en lo que él suponía era su lecho de muerte. Springborg, Patricia, *Hobbes on Religion*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 346. Locke criminaliza al ateísmo al excluirlo de su política de tolerancia (*Carta sobre la tolerancia*, GB35 p. 17), mientras que Hobbes lo considera meramente una actitud anti-social dado que no es posible confiar en la palabra de una persona que no cree en el castigo divino. El ateo, dice Hobbes, peca contra la prudencia más no contra la justicia —es un insensato más no es un delincuente (II.198-199 nota al calce, III.132-133) (ver Grocio, *La Guerra y la Paz* p. 288-289 y Pufendorf, LNyN, p. 254, p. 276). Hemos visto (< 3.1.4) que Hobbes intentó crear una doctrina moral enteramente secular mientras que la filosofía política de Locke contiene una fuerte dosis de teología, pero es necesario tener en mente que la postura intelectual de nuestros autores no es más que un indicador indirecto de sus posibles convicciones personales. Sobre este tema, ver Gauthier, David, *Why Ought One Obey God?*

CONCLUSIONES

El propósito que nos planteamos al inicio de la presente disertación es demostrar que lo que nos ofrecen Hobbes y Locke son dos visiones altamente contrastantes si no es que diametralmente opuestas de la filosofía política. La presente sección contiene una recopilación de los principales temas de debate y puntos de controversia entre nuestros autores. En este ejercicio de interpretación y síntesis he debido incurrir sin duda en una simplificación, imprecisión y abuso del anacronismo más pronunciados que de costumbre. Pido al lector su comprensión y le refiero al cuerpo mismo de la tesis para aclarar dudas y ahondar en cualquier tema.

Con la exposición de este sumario, doy por concluida mi labor. Abrigo la esperanza de haber logrado persuadir a mi amable y paciente lector de la pertinencia de mi tesis. De no ser así, al menos espero que, en la comparación crítica de las visiones sobre filosofía política de dos de las mentes más brillantes de todos los tiempos, hayamos podido encontrar una fuente, por modesta que sea, de entretenimiento e ilustración.

Libertad y Derecho (Capítulo 1)

Para Hobbes, la prioridad de la política es la preservación de la paz, la unidad y la concordia, mientras que para Locke esta paz no debe conseguirse a cualquier costo. El gobierno representa la principal amenaza para la libertad del pueblo, y su actuación debe ser objeto de vigilancia permanente. El que no todo poder que se ejerce en la práctica sea legítimo y que la fama sea una fuente engañosa de poder e influencia es un problema político para Hobbes mientras que para Locke no lo es. Para Hobbes, poder es poder, mientras que para Locke existen diversos tipos de sometimiento de la voluntad de una persona a la de otra, por ejemplo, el político, el paterno, el marital y el de servicio personal. Según Hobbes, la libertad es lo contrario que el deber y la obligación, como el derecho lo es de la ley. Aun cuando

es conveniente evitar el exceso de regulación, no debe asumirse que la libertad es un fin por sí mismo. Para Locke, en contraste, no existe tal oposición entre ley y libertad: de hecho, sin ley no hay libertad. Para Hobbes, el derecho de la sociedad para aplicar castigos a los trasgresores de la ley es el mismo que el derecho a la defensa propia, mientras que según Locke existe una diferencia esencial entre los diferentes tipos de derecho. Los seres humanos nacemos dotados con un bagaje de derechos, entre los que está incluido el derecho a castigar a todo aquel que desobedezca la ley natural. Según Hobbes, tenemos la libertad de desobedecer una orden judicial si obedecerla expone nuestras vidas a un peligro inminente. Para Locke, la resistencia al soberano es lícita no solo en tales circunstancias, sino también cuando resulta evidente que lo que busca el gobierno es someternos a la esclavitud o apropiarse de nuestros bienes. En casos extremos de abuso del poder, el derecho a la resistencia puede transformarse en derecho a la rebelión. Nadie en su sano juicio, postula Hobbes, puede desear su propia muerte ni someterse voluntariamente a un castigo, y es por ello que se hace necesario someter a los reos a custodia cuando son conducidos al lugar de su ejecución. La postura de Locke es diferente. El reo no puede oponerse al castigo puesto que él ha dado su consentimiento a la ley que lo condena. Para quien considera que la ley contraviene los dictados de su conciencia, no hay más remedio que infringir la ley y someterse voluntariamente al castigo previsto por ella.

El Estado (Capítulo 2).

Según Hobbes, no tiene ningún sentido hacer un pacto con otra persona si no hay una autoridad capaz de aplicarle un castigo en caso de incumplimiento, mientras que para Locke los contratos son vinculantes y obligatorios independientemente de si las partes se encuentran sometidas a un régimen civil. Para Hobbes, las promesas obtenidas mediante la amenaza del uso de la violencia son enteramente válidas y vinculantes. De hecho, la obligatoriedad de las leyes está fincada precisamente en la amenaza de la aplicación de castigos. En contraste, Locke considera que una promesa obtenida mediante la extorsión es una violación de la ley natural

y por tanto no constituye obligación. En el esquema jurídico de Hobbes la ley no es más que la expresión de la voluntad del representante de la sociedad civil. Al igual que en el caso de las promesas, las leyes, sin la espada de la justicia, no son más que palabrería hueca e inútil. La naturaleza de la obligación contractual es esencialmente distinta a la obligación de cumplir la ley. Locke no concuerda con esta visión ya que para él someterse a la voluntad veleidosa, caprichosa y arbitraria del soberano expone a los ciudadanos a la más absoluta incertidumbre jurídica. La ley es una expresión del consenso de la sociedad, esto es, de la voluntad de la mayoría de sus integrantes. Según Hobbes, el poder político del Estado emana del consentimiento de todos los individuos que la conforman, y ese poder es absoluto, irrestricto, incondicional e irrevocable, mientras que para Locke el pacto social no es, si se me permite la expresión anacrónica, un 'cheque en blanco'. Se trata de un convenio fiduciario lo cual significa que, si la actuación del gobierno no es compatible con los fines por el que fue establecido, el fideicomiso se extingue automáticamente. La comunidad crea por consenso la sociedad política y establece no sólo el sistema de gobierno de su preferencia, sino también las reglas a las que habrán de someterse los gobernantes en el ejercicio de su poder. Según Hobbes, a excepción del soberano, nadie tiene derecho a representar a 'el pueblo'. Constituye usurpación de poder hablar en nombre del pueblo o de la sociedad civil. El pueblo como tal no existe. Por su parte, Locke afirma que el organismo llamado 'pueblo' no desaparece tras la constitución de la sociedad política, y en su capacidad fideicomitente tiene derecho a exigir del gobierno el cumplimiento de los términos del pacto social. Según Hobbes, el Estado representa la voluntad de todos y cada uno de sus integrantes, y no la de la mayoría de ellos, en tanto que para Locke la voluntad de todo grupo humano es un reflejo del consenso o mayoría de votos de sus miembros. De no ser así, el pacto social no podría materializarse más que en comunidades muy pequeñas. Para Hobbes, los hombres en general manifiestan su anuencia a pertenecer a una sociedad política de forma tácita o implícita, esto es, por el sólo hecho de transitar o residir en su territorio gozando del beneficio de la protección de sus leyes, mientras que para Locke, a excepción de quienes son propietarios o herederos de tierras, es necesario hacer una manifestación formal o explícita de la voluntad para pertenecer a una sociedad política. En opinión

de Hobbes es absurdo creer que la ley por sí sola tiene la capacidad de gobernar y de enmendarse a sí misma cuando se presentan situaciones imprevistas o cambios en las circunstancias. La creación, interpretación y ejecución de las leyes son funciones que solo pueden ser llevadas a cabo por seres humanos de carne y hueso. Por el contrario, según Locke, ninguna persona, ni siquiera el soberano, está por encima de la ley. El mandato o supremacía de la ley es el principio que distingue a naciones civilizadas de países retrógradas con gobiernos despóticos y autoritarios. No obstante lo anterior, el soberano tiene derecho a violar la ley en casos de extrema necesidad y en beneficio de la comunidad en su conjunto. El príncipe requiere del apoyo de ministros y consejeros especializados en las diversas áreas de gobierno, señala Hobbes, sin embargo, no es necesario ni conveniente establecer esta división como una obligación legal, entre otras cosas porque no existen sanciones previstas para el caso de incumplimiento. La división constitucional de poderes se contrapone a la certeza jurídica y seguridad de los ciudadanos. La opinión de Locke es distinta. Un adecuado equilibrio de poderes es requisito indispensable no solo para facilitar el correcto funcionamiento del gobierno, sino para evitar abusos del poder y de la prerrogativa, y para prevenir y sancionar la extralimitación de funciones por parte de ministros y oficiales.

Antropología Política (Capítulo 3).

Según Hobbes, la ausencia de sociedad civil es lo que llamamos estado de naturaleza, una condición de la más absoluta, pero a la vez la más infructífera libertad. Se trata de una condición como la que vivió Inglaterra durante la guerra civil, cuando las leyes ‘guardaron silencio’ y muchas familias perdieron su patrimonio, fruto del esfuerzo de generaciones. La patria, para Locke, no dejó propiamente de existir con la guerra, aunque a consecuencia de ella se produjo una profunda transformación constitucional. Ahora bien, existe una condición que es peor aún que el estado de naturaleza, que es la de vivir en calidad de esclavos bajo un régimen despótico, arbitrario y absolutista. Defender la libertad es, pues, tanto o más im-

portante que defender la vida. Hobbes no asume que todas las personas sean ‘malas’, pero considera que, en el diseño de cualquier institución, es conveniente asumir que existe la posibilidad de que algunas de ellas pudieran abusar de la confianza depositada en ellas. Ese es el significado de su famosa expresión ‘el hombre es el lobo del hombre’. Por el contrario, para Locke los hombres por naturaleza son sociables, y buscan a los demás no solo por afinidad sino también para defenderse de sus enemigos y apoyarse mutuamente en sus tareas y proyectos. La ley natural, según Hobbes, rige la conducta de todos los seres humanos en todos los tiempos y establece los límites de su libertad natural. Se trata de una ley ‘no escrita’ porque, al no haber una autoridad sobre la faz de la tierra capaz de sancionar a quienes la infringen, esta ley solo rige ‘*in foro interno*’, esto es, hacia el interior de las conciencias de las personas. Uno de los preceptos más relevantes de esta ley es que todo hombre debe cumplir con las promesas que hace, y la violación de esta ley es lo que este pensador llama perjuicio o injusticia. Locke, por su parte, otorga prioridad al *derecho* natural sobre la *ley* natural. Según este pensador, cada ser humano que llega al mundo trae consigo una dotación de derechos que le ha sido otorgada gratuitamente por Dios. El hombre es libre de hacer su voluntad siempre y cuando actúe con pleno respeto a los derechos de los demás. El que en ausencia de sociedad civil no exista ni el derecho ni la justicia, que es la tesis de Hobbes, trae algunas consecuencias importantes. Ningún pacto voluntario entre dos personas puede ser calificado de ‘injusto’ puesto que no existe sobre la faz de la tierra juez competente para hacer tal determinación. Es la ley civil y no la natural la que impone límites al derecho de los padres sobre las vidas de sus hijos. Ningún Estado necesita justificación y son fútiles los esfuerzos de los historiadores por transformar criminales y charlatanes en próceres de la patria. También son fútiles los esfuerzos por crear un orden jurídico internacional, puesto que entre las naciones prevalece el estado de naturaleza, que es una condición permanente de guerra. Para Locke, todas estas aberraciones de su adversario se basan en una concepción errónea —secular, hedonista y materialista— de la naturaleza humana. Comete injusticia —y merece castigo— no sólo quien incumple con una promesa, sino todo aquel que viola los derechos de los demás, independientemente si con ello infringe además la ley po-

sitiva. Hobbes propuso una ley natural de carácter secular para garantizar su aplicabilidad entre personas de cualquier religión. Los preceptos de esta ley natural, según este autor, son de carácter auténticamente universal y permanente. Locke señala que no puede haber ley sin un legislador que la haga pública y una autoridad que la ponga en práctica, y en el caso de la ley natural dicha autoridad es Dios mismo. Niega por tanto la vigencia de la ley natural todo aquel que no cree en la existencia del Autor y Rey del universo: Dios es la fuente de todo derecho natural. Según Hobbes, dado que los pactos entre las personas y la distinción de lo que es ‘mío’ de lo que es ‘tuyo’ sólo pueden darse al amparo de la sociedad civil, ésta tiene derecho a tomar de la propiedad de los ciudadanos aquella porción que resulte necesaria para el sostenimiento del gobierno y del ejército. Por otro lado, las cargas impositivas deben ser distribuidas entre los contribuyentes en estricto apego a la ley de la equidad. Por el contrario, según Locke la propiedad privada es un derecho que los hombres adquieren, no como concesión de la sociedad política, sino como fruto de su propio trabajo y el de sus ancestros. Se trata de un derecho fundamental e inalienable —junto con los de la defensa propia y la libertad— de modo que a nadie le puede ser confiscada su propiedad ni le puede ser exigido el pago de un impuesto si previamente no ha dado su consentimiento directamente o a través de sus representantes en la asamblea legislativa. En el esquema de Hobbes, el valor de la opinión y el peso de la participación de cada individuo en la sociedad política es exactamente el mismo que el de los demás, y no tiene nada que ver con su particular condición socio-económica. Grupos de diferentes características —hombres y mujeres, ricos y pobres, mayorías y minorías étnicas, habitantes de las ciudades o del campo, etcétera— pueden tener distintas razones secundarias para pertenecer a la sociedad, pero la motivación esencial de todos sus integrantes es la misma: proteger sus vidas en contra de la violencia de los demás. Este es el significado de la expresión ‘todos los seres humanos hemos sido creados iguales’. Por el contrario, para Locke no tiene sentido que los pobres tengan participación en la elección de representantes ante la asamblea legislativa. Conforme a la ancestral tradición inglesa, el derecho al voto es privilegio exclusivo de quienes pueden tener interés en que, tras su muerte, sus descendientes podrán disfrutar de su herencia. La permanencia de las instituciones sólo es relevante para quienes son propietarios

de la tierra o de un patrimonio considerable. Según Hobbes, el proceso de transformación de las comunidades primitivas en sociedades basadas en el consentimiento de sus integrantes, más que de una manera formal, explícita o abrupta, se produce de una forma gradual, implícita, paulatina e imperceptible. Del mismo modo, al nacer los seres humanos se encuentran enteramente a merced de la voluntad de sus padres, empero, a medida que adquieren el uso de la razón entre ellos se desarrolla, también de manera tácita y gradual, una relación de respeto y confianza mutuos. En la visión de Locke, los procesos de transformación socio-política son procesos que ocurren de manera relativamente explícita o formal, que puede incluso ser abrupta y violenta. Esto es así porque la naturaleza ha establecido una serie de poderes o jurisdicciones esencialmente diferentes entre sí, por ejemplo, el paterno, el político, el marital y el de servicio personal. Así como los infantes al arribar a la mayoría de edad deben decidir si permanecen en la misma sociedad política a la que pertenecen sus padres o si mudan o crean una distinta, un pueblo alcanza la madurez o la civilización en el momento que decide crear una sociedad política por la vía constitucional. Aquella que Hobbes llama *Commonwealth institucional* —que se sustenta exclusivamente en pactos mutuos celebrados entre sus miembros— más que una descripción del origen antropológico de las naciones es un modelo ideal al que todas las sociedades políticas deben aspirar. En esa condición, los delitos no constituyen perjuicio más que en contra de los conciudadanos, y el soberano mismo, quien no participa en tales convenios, se transforma en una figura meramente simbólica o emblemática. En contraste, en la visión de Locke el pacto social es el acto en virtud del cual un pueblo, de forma libre y voluntaria, constituye y da vida a una sociedad política. Desde el punto de vista de Hobbes, un esclavo es un hombre cuyo movimiento se encuentra físicamente impedido y su amo es la única persona que tiene la facultad de levantar o eliminar tal impedimento. El esclavo no tiene celebrado pacto alguno con el amo y por ello tiene derecho a intentar librarse de su confinamiento. La palabra ‘esclavitud’ para Locke tiene un significado completamente diferente. Es víctima de esclavitud toda aquella persona o pueblo cuya libertad se encuentra coartada o amenazada por un gobierno déspota, autoritario y arbitrario. Frente al concierto de las naciones, en opinión de Hobbes, cada una de ellas es libre y autónoma, y tiene el derecho y el

deber de defender sus intereses y proteger a sus ciudadanos y fronteras de la forma en que, a su juicio, resulte más conveniente. Según Locke, las naciones pueden hacer todo aquello que sea necesario para garantizar su permanencia y procurar su prosperidad, pero ello lo han de hacer sin violar los derechos de las demás naciones. A Hobbes le parecía que la admiración por la época clásica greco-romana era una moda pasajera que llevó a muchos a concluir que su sistema político democrático es un modelo ideal al que toda sociedad moderna debe aspirar. Hobbes no encontró un solo argumento válido ni una sola instancia en la historia que compruebe que un gobierno popular es la mejor forma de gobierno. De hecho, ningún sistema político es mejor que otro, y el mejor gobierno es el *de facto*. En este aspecto, Locke concuerda con el sentimiento renacentista, según el cual una auténtica sociedad civil —o Estado libre— es solamente aquella cuya forma de gobierno ha sido elegida democráticamente por el pueblo. Los demás son países retrógrados gobernados de forma despótica y autoritaria. Dado que, según Hobbes, la *Commonwealth* es un reflejo de la voluntad de todos y cada uno de sus miembros, es imposible su disolución por la vía de la revocación del pacto social. En contraste, en el esquema de Locke, el pueblo puede dar por disuelta la sociedad política por mayoría de votos.

Libertad de Conciencia y Tolerancia (Capítulo 4).

Para Hobbes, el Estado no tiene jurisdicción sobre los pensamientos internos y las opiniones personales de los individuos. Las leyes de censura o las de condena de la herejía, por ser violatorias de este principio, deben ser revocadas, suspendidas o abolidas. Para Locke estas acciones no serían suficientes. La constitución política del Estado debe garantizar los derechos de libertad de religión, de conciencia, de expresión y de manifestación. En el esquema de Hobbes, en caso de presentarse un caso no previsto por la ley y que deba resolverse conforme a criterios morales o éticos, a quien se debe recurrir no es a la academia o a la iglesia, sino al magistrado legítimamente constituido. La ley es la conciencia pública y en cualquier decisión el Estado es el tribunal de última instancia. En contraste, para Locke el

Estado no puede asumir la responsabilidad de resolver cuestiones que tienen que ver con la moral ya que sus decisiones podrían contravenir las conciencias de los involucrados y ofender las convicciones personales de los ciudadanos. En el esquema de Hobbes, la ley tiene un solo autor, quien desde luego no puede caer en contradicción consigo mismo. Es una aberración que la ley misma contenga provisiones que eximan de su cumplimiento al gobernante o a los gobernados. Por el contrario, según Locke la ley debe contemplar circunstancias que permitan al titular del ejecutivo infligir sus disposiciones y también deben prever el caso de personas para quienes obedecer la ley constituye una traición a su propia conciencia. Según Hobbes, en cada país debe permitirse la práctica de una sola religión, y todas las demás deben estar prohibidas, mientras que para Locke el Estado no tiene derecho a imponer una religión sobre sus ciudadanos, por el contrario, es su deber permitir toda clase de creencias y preferencias —a excepción del ateísmo— y tolerar la práctica de todo culto religioso —a excepción del catolicismo—. Según Hobbes, quien no comulgue con la religión oficial debe fingir que cree en ella y participar activamente en el culto público. Para Locke, quien actúa de ese modo comete dos de los pecados más abominables que existen, a saber, la hipocresía y el desacato a la Majestad divina. Según Hobbes, todo poder fáctico, como lo es el eclesiástico, debe someterse al poder político. La autoridad espiritual —la Iglesia— debe subordinarse incondicionalmente a la temporal —el Estado. Locke considera que la Iglesia y el Estado tienen un ámbito de competencia que les es propio, empero, existen aspectos en los que existe un traslape o redundancia de jurisdicción y es por ello que se hace necesaria la implementación de una estrategia integral de tolerancia mutua y sana convivencia entre los diferentes poderes fácticos.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HOBBS Y LOCKE

Hobbes, Thomas

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.; London, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, MDCCCXXXIX, Replica Edition of Unabridged Facsimile, The Collected English Works of Thomas Hobbes, 12 Volumes, ISBN 978-0-415-16923-3, published by Routledge/Thoemmes Press, 1997; Taylor & Francis Group, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN.

En la siguiente relación he incluido exclusivamente las obras que considero relevantes para los efectos de la presente tesis.

Philosophical rudiments Concerning Government and Society (English translation of *Elementorum Philosophiae, Sectio Tertia, DE CIVE*) (II.1-319).

LEVIATHAN, or, the Matter, Form, and Power, of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (III.1-714).

On Human Nature (IV.1-76).

De Corpore Politico, or, the ELEMENTS OF LAW (IV.77-228).

Of Liberty and Necessity (IV.229-278).

An Answer to a Book Published by Dr Bramhall (IV.279-384).

An Historical Narration Concerning Heresy (IV.385-408).

The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance (V.1-455).

A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England (VI.1-160).

BEHEMOTH: The History of the Causes of the Civil Wars of England (VI.161-418).

The Whole Art of Rhetoric (VI.419-510).

The Art of Rhetoric (VI.511-528).

The Art of Sophistry (VI.529-536).

The History of the Grecian War Written by Thucydides, Vol. I (VIII.1-518).

The History of the Grecian War Written by Thucydides, Vol. II (IX.1-486).

Thomae Hobbes Malmesburiensis, Opera Philosophica Quae Latine Scripsit, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore, Gulielmi Molesworth, apud Johannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, Londini. MDCCCXXXIX, Replica Edition of Unabridged Facsimile in two Volumes: Elibron Classics series, Copyright 2006 Adamant Media Corporation, ISBN 0-543-94907-9 .

Thomae Hobbes Malmesburiensis, VITA (I.i-xcix).

Elementorum Philosophiae, Sectio Prima, DE CORPORE (I.1-431).

Elementorum Philosophiae, Sectio Secunda, DE HOMINE (II.1-132).

Elementorum Philosophiae, Sectio Tertia, DE CIVE (II.133-432).

Locke, John

Essay Concerning Human Understanding, Great Books of the Western World, VOLUME 35, p. 85-395, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief;

William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.

First Treatise of Government, or, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are Detected and Overthrown, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 5-16.

Second Treatise of Government, or, an Essay Concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government. (1) Great Books of the Western World, VOLUME 35, p. 25-81, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9. (2) The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 17-125. (3) John Locke, Dover-Thrift Editions, Copyright 2002 by Dover Publications, ISBN-13 978-0-486-42464-4, ISBN-10 0-486-42464-2, p. 1-112.

A Letter Concerning Toleration, translated by William Popple, (1) Great Books of the Western World, VOLUME 35, p. 1-22, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9. (2) The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 125-167. (3) John Locke, Dover-Thrift Editions, Copyright 2002 by Dover Publications, ISBN-13 978-0-486-42464-4, ISBN-10 0-486-42464-2, p. 113-153.

Essays on the Law of Nature, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 171-182.

LITERATURA SECUNDARIA

Abellán, Jose Luis, *Historia crítica del pensamiento español: Liberalismo y Romanticismo*, Espasa Calpe (1979) ISBN 8423964116.

Acemoglu, Daron and Robinson, James A., *The Origins of Power, Prosperity, and Poverty, Why Nations Fail*, Copyright 2012 by Daron Acemoglu and James A. Robinson, Published in the United States by Crown Business, an imprint of the Crown Publishing Group, a division of Random House, Inc., New York, ISBN 978-0-307-71921-8.

Apeldoorn, Laurens van, a paper entitled *Rationality and Freedom in Hobbes's Theory of Action*, *History of European Ideas* (2013), 40:5, p. 603-621, DOI: 10.1080/01916599.2013.860290.

Ashcraft, Richard, *Locke's political philosophy*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 226-251.

Ashcraft, Richard, *Radicalism and Lockean Political Theory*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 354-357.

Aarsleff, Hans, *Locke's influence*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 252-289.

Ackroyd, Peter, *Rebellion: The History of England from James I to the Glorious Revolution*, Thomas Dunne Books, an imprint of St. Martin's Press. Copyright 2014 by

- Peter Ackroyd, St. Martin's Press 175 Fifth Avenue, New York, NY 10010. ISBN: 978-1-250-07024-1 (trade paperback).
- Bacon, Francis, *Advancement of Learning, Novum Organum and New Atlantis*. Great Books of the Western World, VOLUME 30. Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.
- Barbeyrac, Jean, Preface and annotations to Pufendorf's *On the Law of Nature and of Nations*. Eight Books, Written in Latin by the Baron Pufendorf (1672), done into English by Basil Kennet, D.D., to which are added all the Notes and Prefatory Discourse of Mr. Barbeyrac. The Fourth Edition, London, 1704. Facsimile reprint of the original by Lawbook Exchange 2005, 2013, ISBN 978-1-58477-394-8.
- Berlin, Isaiah, *Liberty*, edited by Henry Hardy, Oxford University Press. 2002 selection copyright Henry Hardy. ISBN 978-0-19-924989-3.
- Borot, Luc, *History in Hobbes's thought*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 305-328.
- Brands, H.W., *The First American, The Life and Times of Benjamin Franklin*, Published by Doubleday (2000), ISBN 0-385-49328-2.
- Buruma, Ian, *Anglomania: a European Love Affair*, Vintage Books a division of Random House, Inc., New York. Copyright 1998 by Ian Buruma. ISBN 0-375-70536-8.
- Casson, Douglas, *Emergency Judgment: Carl Schmitt, John Locke, and the Paradox of Prerogative*, Politics & Policy, Volume 36, No. 6 (2008), Published by Wiley Periodicals, Inc., Copyright by The Policy Studies Organization.

Chappell, Vere, *Introduction*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 1-4.

Chernow, Ron, *Alexander Hamilton*, Published by Penguin Books (2005), ISBN 0 14 30.3475 8.

Cohen, Joshua, *Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State*, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 143-166; also in *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986), p. 301-324.

Corbett, Ross J., *The Lockean Commonwealth*, Copyright 2009 State University of New York, State University of New York Press, Albany, NY, ISBN 978-1-4384-2791-1 (hardcover).

Connolly, Patrick J., a paper entitled *The Idea of Power and Locke's Taxonomy of Ideas*, DOI: 10.1080/00048402.2016.1159237 (2016).

Crawford, Tom, *Introduction to the Second treatise of government and the Letter concerning toleration by John Locke*, Dover-Thrift Editions; Copyright 2002 by Dover Publications, Inc., Mineola New York, ISBN-13: 978-0-486-42464-4, ISBN-10: 0-486-42464-2.

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind, Discourse on the Method, Meditations on First Philosophy, Objections against the Meditations and Replies*; translations by Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross. Great Books of the Western World, VOLUME 31, p. 1-293. Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.

- Dunn, John, *The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 366-369.
- Dworetz, Steven M., *Theism and Lockean Liberalism*, in *Locke, Liberalism, and the American Revolution*; The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 388-398.
- Ellis, Joseph J., *Founding Brothers, The Revolutionary Generation*, Published by Alfred A. Knopf (2000), ISBN 0-375-40544-5
- Farr, James, '*So Vile and Miserable an Estate*': *The Problem of Slavery in Locke's Political Thought*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 374-379.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Civilizations*, Pan Books (2001), ISBN 0-330-48798-1.
- Fernández Peychaux, Diego Alejandro, *El concepto de Derecho en Locke*, Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 13 no. 26, Segundo Semestre de 2011, p. 26-45.
- Filmer, Sir Robert, *Patriarcha or the Natural Power of Kings Defended against the Unnatural power of the People* (1680), The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 262-269.
- Foote, Shelby, *The Civil War, A Narrative*, Vol. I, *Fort Sumpter to Perryville*, ISBN 0-394-74623-6; Vol. II, *Fredericksburg to Meridian*, ISBN 0-394-74621-X; Vol. III, *Red River to Appomattox*, ISBN 0-394-74622-8, Published by Vintage Books a division of Random House, New York.
- Friedman, Lawrence M., *Law in America, a short story*, a Modern Library Edition, Copyright 2002 by Lawrence M. Friedman, ISBN 0-375-50635-7.

Gaus, Gerald F., *Political Concepts and Political Theories*, published in 2000 by Westview Press, Perseus Books Group. ISBN13: 978-0813333311, ISBN-10: 0813333318.

Gaus, Gerald F., *On Philosophy, Politics, and Economics*, Copyright 2008 by Wadsworth, Cengage Learning. ISBN-10: 0-495-00898-2, ISBN-13: 978-0-495-00898-9

Gauthier, David, *Hobbes's Social Contract*, *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 59-72.

Gauthier, David, *Why Ought One Obey God?* *Reflections on Hobbes and Locke*, *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 73-96; also, in *Canadian Journal of Philosophy* 7 n3 (1977), p. 425-446.

Gert, Bernard, *Hobbes's psychology*, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 p. 157-174.

Goldsmith, M.M., *Hobbes on law*, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 274-304.

Goldsmith, M.M., *Hobbes's "Mortall God": Is There a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?*, *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright

- 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 23-40.
- Grant, Ruth, *Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 339-342.
- Grotius, Hugo (Huig de Groot), *On the Law of War and Peace, (De jure belli ac pacis)*, edited by Stephen C. Neff, copyright 2012 by Stephen C. Neff, Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-12812-4.
- Hampton, Jean, *The Failure of Hobbes's Social Contract Argument*, in *Hobbes and the Social Contract Tradition*, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 41-58.
- Harris, Tim, *Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy 1685-1720*, published by the Penguin Group 80 Strand, London WC2R 0RL, England. Copyright 2006 Tim Harris, ISBN 978-0-141-01652-8.
- Hill, Christopher, *The English Bible and the 17th Century Revolution*, Published September 1994 by Penguin Books Ltd. ISBN 01-401-5990-8.
- Hill, Christopher, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth-Century Controversies*, published in the UK in 1996 by Penguin Books Ltd. ISBN-10: 0140240330, ISBN-13: 978-0140240337.
- Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity (1593)*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , p. 221-241.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Copyright 2001 by Jonathan I. Israel. Oxford University Press. ISBN 0-19-820608-9

Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Copyright 2006 by Jonathan I. Israel. Oxford University Press. ISBN 978-0-19-954152-2.

Jacovides, Michael, a paper entitled *Locke's Construction of the idea of Power*, Purdue University Department of Philosophy, 1360 Beering Hall, West Lafayette, IN 47905 USA.

Kavka, Gregory S., *Hobbes's War of All against All*, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 1-22.

Kishlansky, Mark, *A Monarchy Transformed: Britain 1603-1714*, published by the Penguin Group 80 Strand, London WC2R 0RL, England. Copyright 1996 Mark Kishlansky. ISBN 978-0-14-014827-5.

Krauze, Enrique, *El Pueblo soy Yo*, Copyright 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A. de C.V. ISBN: 978-607-315-318-8.

Kuby, Gabriele, *The Global Sexual Revolution: The destruction of freedom in the name of freedom*, Copyright of the original German version, 2012, Fe-Medienverlags GmbH, Copyright of the first English translation, 2015, LifeSite, an imprint of Angelico Press, translation by Kirchner, James Patrick. ISBN 978-1-62138-154-9.

Machiavelli, Nicolò, *The Prince*, translated by W.K. Marriott. Great Books of the Western World, VOLUME 23, p. 1-37, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.

Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 8 Sampson Mews, Suite 204, Don Mills, Ontario

- M3C 0H5. Copyright Oxford University Press 1962, ISBN 978-0-19-544401-8.
- Marx, Karl, *Capital*, translated from the third German edition by Samuel Moore and Edward Aveling, Edited by Friedrich Engels, Great Books of the Western World, VOLUME 50, p. 1-413, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.
- Malcolm, Noel, *A summary biography of Hobbes*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 13-44.
- McCullough, David, '1776', Published by Simon and Schuster (2005), ISBN-13 978-0-7432-2671-4
- Milton, John, Great Books of the Western World, VOLUME 32. Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9. *Sonnets* p. 63-70, *Paradise Lost* p. 93-332; *Samson Agonistes* p. 335-377; *Areopagitica* (1644) p. 379-412.
- Milton, J.R., *Locke's life and times*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 5-25.
- Mill, J.S. *Utilitarianism*. Great Books of the Western World, VOLUME 43, p. 445-476, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher;

- The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.
- Montaigne, Michel Eyquem, *The Essays*, translated by Charles Cotton, Edited by W. Carew Hazlitt. Great Books of the Western World, VOLUME 25. Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.
- Montesquieu, Charles de Secondat, *The Spirit of Laws*, translated by Thomas Nugent and Revised by J.V. Prichard. Great Books of the Western World, VOLUME 38. Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief; William Benton, Publisher; The University of Chicago, Copyright 1952 by Encyclopaedia Britannica, Inc. Twenty-Fourth Printing, 1982; Library of Congress Catalog Card Number: 55-10342; International Standard Book Number: 0-85229-163-9.
- Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund (2000), <http://oll.libertyfund.org/pages/hobbes-oakeshott-s-introduction-to-leviathan>.
- Parry, Geraint, *Locke on Representation in Politics*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 349-352.
- Pasquino, Pasquale, *Locke on King's Prerogative*, Political Theory, Vol. 26 No. 2, April 1998 p. 198-208, Copyright Sage Publications, Inc. Downloaded from ptx.sagepub.com at UCSF LIBRARY & CKM on March 14, 2015.
- Pufendorf, Samuel von, *On the Law of Nature and of Nations*. Eight Books, Written in Latin by the Baron Pufendorf (*De Jure Naturae et Gentium*, 1672), done into English by Basil Kennet, D.D., to which are added all the Notes and Prefatory Discourse of Mr. Barbeyrac. The Fourth Edition, London, 1704.

- Facsimile reprint of the original by The Lawbook Exchange, Inc., 2005, 2013, ISBN 978-1-58477-394-8.
- Purkiss, Diane, *The English Civil War: Papists, Gentlemen, Soldiers and Witchfinders in the Birth of Modern Britain*, copyright 2006 Diane Purkiss, published in the US by Basic Books, a member of the Perseus Books Group. ISBN-13: 978-0-465-06756-5, ISBN-10: 0-465-06756-5.
- Pincus, Steve, *"1688": The First Modern Revolution*, Copyright 2009 by Yale University. Yale University Press. ISBN 978-0-300-17143-3.
- Randall, Willard Sterne, *George Washington, A Life*, Published by Henry Holt and Company, Inc. (1997), ISBN 0-8050-2779-3
- Rawls, John, *A Theory of Justice, Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Copyright 1971, 1999 by the President and Fellows of Harvard College, ISBN 0-674-00078-1.
- Russell, Paul, *Locke on Express and Tacit Consent: Misinterpretations and Inconsistencies*, Political Theory, Vol. 14, No. 2 (May 1986), p. 291-306, Published by Sage Publications, Inc., <http://www.jstor.org/stable/191464>, Accessed 26-10-2017.
- Ryan, Alan, *Hobbes's political philosophy*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 208-245.
- Ryan, Alan, *Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 299-304.
- Simmons, A.J., *Locke's State of Nature*, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK.

Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 97-120.

Simmons, A.J., *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Edited by Christopher W. Morris. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. PO Box 317 Oxford OX2 9RU, UK. Copyright 1999 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. ISBN: 978-0-8476-8907-1, ISBN: 0-8476-8907-7, p. 121-142. Also in *The Selected Political Writings of John Locke*, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 344-349.

Sommerville, Johann, *Lofty science and local politics*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 246-273.

Sierra Madero, Dora María, *La Objeción de Conciencia en México: bases para un adecuado marco jurídico*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM (2012), ISBN 978-607-02-3311-1.

Silver, Victoria, *Hobbes on rhetoric*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 p. 329-345.

Schneewind, J.B., *Locke's moral philosophy*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 199-225.

Springborg, Patricia, *Hobbes on religion*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh

- Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 346-380.
- Sandel, Michael J., *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Copyright 2009 by Michael J. Sandel, published in 2009 by Farrar, Straus and Giroux, ISBN 978-0-374-18065-2.
- Sandel, Michael J., *What Money Can't buy: The Moral Limits of Markets*, Copyright 2012 by Michael J. Sandel, published by Farrar, Straus and Giroux, ISBN 978-0-374-20303-0.
- Sigmund, Paul E., *Introduction*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p xi-xxxix.
- Sorell, Tom, *Introduction*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 1-12.
- Sorell, Tom, *Hobbes's scheme of the sciences*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 , p. 45-61.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 274-281.
- Taylor, Charles, *The Punctual Self: Locke and Atomistic Instrumentalism*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 334-339.
- Tuck, Richard, *Hobbes's moral philosophy*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh

- Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 p. 175-207.
- Tully, James, *Property and Obligation in Locke*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 325-330.
- Van Mill, David, Hobbes's Theories of Freedom, The Journal of Politics, Vol. 57 No. 2 (May 1995), p 443-459, Published by the University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Association, Stable URL <http://www.jstor.org/stable/2960315>, Accessed 04-10-2017.
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*, Copyright 2002 by Jeremy Waldron; ISBN 0 521 89057 8 . See also The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 313-323.
- Waldron, Jeremy, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, The Review of Politics, Vol. 51. No. 1 p. 3-28, Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, <http://www.jstor.org/stable/1407442>, Accessed 25-10-2017.
- Wilson, Peter H., *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, Copyright 2009 Peter H. Wilson. First Harvard University Press paperback edition, 2011. ISBN 978-0-674-06231-3.
- Wolterstorff, Nicholas, *Locke's philosophy of religion*, The Cambridge Companion to Locke, Edited by Vere Chappell. Cambridge University Press, 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. Copyright Cambridge University Press 1994. ISBN-13 978-0-521-38772-9, ISBN-10 0-521-38772-8 , p. 172-198.
- Yolton, John, *Strauss on Locke's Law of Nature*, The Selected Political Writings of John Locke, Edited by Paul E. Sigmund, Copyright 2005 by W.W. Norton & Company, Inc. ISBN 0-393-96451-5 , PW p. 281-285.

Zarka, Yves Charles, *First philosophy and the foundations of knowledge*, The Cambridge Companion to Hobbes, Edited by Tom Sorell. Cambridge University Press, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK. Copyright Cambridge University Press 1996. ISBN-13 978-0-521-42244-4, ISBN-10 0-521-42244-2 p. 62-85.

APÉNDICE

LIBERTAD DEL HOMBRE Y OMNIPOTENCIA DIVINA

*Others apart sat on a Hill retir'd,
In thoughts more elevate, and reason'd high,
Of Providence, Foreknowledge, Will and Fate,
Fixt Fate, free will, foreknowledge absolute,
and found no end, in wandring mazes lost.
Of good and evil much they argu'd then,
Of happiness and final misery,
Passion and Apathie, and glory and shame,
Vain wisdom all, and false Philosophie.
John Milton, Paradise Lost, Book II, GB32
p. 123.*

*And freed from intricacies, taught to live,
The easiest way, nor with perplexing thoughts
To interrupt the sweet of Life,
from which God hath bid dwell farr off all
anxious cares,
And not molest us, unless we our selves
Seek them with wandring thoughts, and notions
vaine.*

*But apte the Mind or Fancie is to roave
Uncheckt, and of her roaving is no end,
Till warn'd, or by experience taught, she learn
That not to know at large things remote
From use, obscure and suttile, but to know
That which before us lies in daily life,
Is the prime Wisdom, what is more, is fume,
Or emptiness, or fond impertinence,
And renders us in things that most concerne
Unpractis'd unprepar'd, and still to seek.
Therefore from this high pitch let us descend
A lower flight, and speak of things at hand
Useful, whence haply mention may arise
Of something not unseasonable to ask.*

*John Milton, Paradise Lost, Book VIII
GB32 p. 236.*

*¿Cuál pudo haber sido el propósito de Dios, me
pregunto, al crear al hombre enteramente libre
para posteriormente someterlo a una serie de
restricciones y reglas?*

*Pufendorf, Ley de la Naturaleza y de las
Naciones, p. 96*

Como advertimos al principio de la presente disertación, la metafísica se encuentra fuera de su ámbito de interés, empero, me parece que no estaría completa si no incluyese, aunque de manera sucinta y sintética, algunas de las especulaciones de Hobbes en torno a los difíciles temas del libre albedrío, la predestinación y la justicia divina. Lamento decir que no he encontrado en Locke un análisis comparable.

El Libre Albedrío

Hobbes endereza su crítica en contra de la doctrina escolástica del libre albedrío, según la cual la libertad es un atributo de la voluntad, y esta a su vez es un ente distinto a la persona que la posee. Con expresiones como ‘el camino está libre’ y ‘el donativo es libre’, explica este autor, no queremos decir que el camino o el regalo sean ellos mismos ‘libres’: quienes son libres son las personas que transitan por él sin restricciones y las que otorgan el obsequio sin que nadie las obligue. De igual manera, cuando usamos la expresión ‘libre voluntad’ (*free will* o libre albedrío) a quien atribuimos libertad no es a la voluntad sino a la persona (III.197) (Locke, por cierto, coincide con esta opinión de Hobbes y hace la misma crítica anti-escolástica. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, GB35 p. 181-182). Otro postulado escolástico objeto de la crítica de Hobbes es el de que, siendo Dios la causa de todos los acontecimientos, no lo es de los actos de injusticia, dado que estos son violatorios de la ley que Él mismo ha promulgado: “caen en esta contradicción”, acusa este pensador, “para salvar la doctrina del libre albedrío, según la cual la voluntad del hombre escapa a la omnipotencia divina” (III.680-688, > VI.213-218).

Hobbes publicó diversas obras —*Libertad y Necesidad* (IV.229-278), *Respuesta al Dr Bramhall* (IV.279-384) y *Cuestiones sobre Libertad, Necesidad y Contingencia* (V.1-455)— que bordan sobre la aparente contradicción entre la libertad del hombre y lo inexorable de su destino. En el *Leviatán*, este autor ofrece una buena síntesis de sus especulaciones sobre esta cuestión.

La libertad y la necesidad —lo inevitable— no son incompatibles. Así como el agua de un río que fluye dentro de su cauce lo hace tanto libre como necesariamente, los actos de los hombres son libres, pero al mismo tiempo proceden de su voluntad, deseos e inclinaciones, los cuales tienen sus causas, y estas a la vez las suyas, y así sucesivamente hasta llegar a la primera de todas las causas que es Dios mismo, por lo que desde esta perspectiva son inevitables y necesarios. Si hubiese alguien que pudiera conocer toda esta cadena de causas y efectos no tendría duda de la inexorabilidad de las acciones voluntarias de los hombres. De modo que Dios, que conoce y ordena todas las cosas, sabe que la libertad del hombre de hacer su voluntad es compatible con la necesidad de hacer, ni más ni menos, lo que Él mismo quiere. Desde luego que los hombres pueden hacer cosas que Dios no ordena y de las que por tanto no es autor, sin embargo, no hay pasión o apetito humano de los que, en última instancia, la voluntad de Dios no sea la causa, y si ella no garantizase la inevitabilidad de los actos humanos voluntarios y de todo lo que de ellos depende, la libertad del hombre sería una contradicción y un impedimento para la omnipotencia y la libertad de Dios (III.197-198).

Justicia Divina

Recordemos que en el esquema de Hobbes la ley divina, como cualquier otra ley, no somete a los hombres por la fuerza, sino mediante la amenaza de la aplicación de un castigo. Los hombres somos libres —en el sentido amplio de la palabra— de actuar en todo momento conforme a nuestra propia voluntad, o sea, de obedecer o no obedecer las leyes: estamos sometidos a la omnipotencia de Dios, más no somos sus prisioneros ni sus esclavos (< 1.2.2). El derecho de Dios Omnipotente para gobernar a los hombres, en particular su poder para aplicar castigos a quienes infringen sus leyes, emana del carácter irresistible de su poder (II.206) y no del

hecho de que él les ha obsequiado gratuitamente la existencia, ni de que ellos hayan renunciado a sus derechos como ocurre en una sociedad civil (> III.345-346). “Cuando Dios permite la muerte accidental de una persona inocente de todos modos decimos que él ha actuado con justicia. Es posible que en sus juicios la voluntad divina tome en consideración la conducta de los hombres —sus méritos y sus pecados— pero debemos asumir que las resoluciones de Dios no responden a tal criterio, sino que proceden directamente de su poder” (II.207) (ver Grocio, *La guerra y la paz*, p. 298).

La cuestión que ahora nos planteamos —con qué derecho Dios imparte justicia entre los hombres— es la misma que ha sido planteada por muchos desde la antigüedad —del porqué a veces la fortuna parece favorecer a los malos y dar la espalda a los buenos— una pregunta que ha movido a muchos a cuestionar la providencia divina y ha provocado crisis de fe tanto en gente ordinaria como en filósofos y santos. “Recordemos las lamentaciones del rey David: ‘he sido testigo de la prosperidad de quienes no creen en Dios’ (Salmo lxxiii 1-3) y también las del santo Job, un hombre que siendo justo sufrió en carne propia toda clase de calamidades e infortunios (ver Pufendorf, LNyN, p. 147). Dios mismo resuelve sin ambages esta dificultad confirmando que su derecho no procede del pecado de Job, sino de su omnipotencia. Nuestro Salvador ratifica lo anterior en el pasaje del ciego de nacimiento: cuando sus discípulos le preguntaron cuáles pecados eran la causa de la ceguera de este hombre, si los de él mismo o los de sus padres, Jesús respondió (Juan ix 3) que ninguno de ellos, sino que su condición servía para dar testimonio de la obra de Dios” (II.207-208, > III.345-346).

El único motivo por el que rendimos pleitesía a Dios y sentimos la obligación de obedecerle, es la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad, inferioridad, e impotencia frente a su poder. A quienes se muestran renuentes a aceptar esta condición, Hobbes ofrece el siguiente consejo —o consuelo—: “más vale resignarse y no darse de topes contra la pared” (II.209, > III.345-346).

Aunque no siempre resulta oportuna, la justicia divina existe. “Tarde o temprano”, dice Hobbes, “la falta de templanza es castigada con la enfermedad, la

precipitación con decisiones erróneas, la injusticia con la venganza de los enemigos, la soberbia con la ruina, la cobardía con la opresión, la negligencia para gobernar con la rebelión, y la rebelión con la destrucción y la muerte” (III.356-357)¹⁶⁶.

El esquema metafísico de Hobbes —un destino indefectible e inexorable— muestra una notoria semejanza con su sistema político —un soberano arbitrario y absoluto— con la sola excepción de que no tiene su fundamento en la celebración de un pacto social voluntario. Abrigo la esperanza de que la síntesis del pensamiento metafísico de este autor que he presentado en el presente apéndice sea de utilidad para el lector y le permita forjar un mejor criterio en torno a estos difíciles temas¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “La justicia de la divina Providencia” se lamenta Pufendorf, “tiende a ser lenta, y sus procedimientos son misteriosos e incomprensibles”. LNyN, p. 634.

¹⁶⁷ Según Ryan, la obscura afirmación de Hobbes, “el Reino de Dios se conquista por la fuerza” (III.132-133) se refiere a que Dios es la única autoridad cuyo derecho no emana de la celebración de un pacto. Ryan, Alan, *Hobbes’s political philosophy*, Cambridge Companion to Hobbes, p. 230.