



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA- UNIDAD IZTAPALAPA
MAESTRÍA EN HUMANIDADES, LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES (ÁREA DE CONCENTRACIÓN: FILOSOFÍA)

PRESENTA

LIC. ELISA ANDREA ESCOBAR SALINAS

**¿LA PARADOJA DE LA LEGITIMIDAD?
OBLIGACIÓN POLÍTICA Y DEBERES RELIGIOSOS EN EL CONTRACTUALISMO DE
THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE**

ASESOR: DR. LUIS SALAZAR CARRIÓN

A handwritten signature in dark ink, appearing to be 'Luis Salazar Carrión', is written over the text of the advisor's name.

LECTORES:

DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE

DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

MARZO, 2013



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA- UNIDAD IZTAPALAPA
MAESTRÍA EN HUMANIDADES, LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES (ÁREA DE CONCENTRACIÓN: FILOSOFÍA)

PRESENTA

LIC. ELISA ANDREA ESCOBAR SALINAS

**¿LA PARADOJA DE LA LEGITIMIDAD?
OBLIGACIÓN POLÍTICA Y DEBERES RELIGIOSOS EN EL CONTRACTUALISMO DE
THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE**

ASESOR: DR. LUIS SALAZAR CARRIÓN

LECTORES:

DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE

DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

MARZO, 2013

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada para realizar mis estudios de maestría, al Dr. Ermanno Vitale por su generosa hospitalidad y dedicación en las asesorías realizadas durante mi estancia de investigación en Turín, y particularmente al Dr. Luis Salazar Carrión, por su gran apoyo y guía durante el tiempo de realización de la presente investigación. Agradezco también a mi familia, especialmente a mi madre, Verónica, por su comprensión y apoyo incondicional. A mis amigos y compañeros de maestría, por las pláticas y la placida compañía dentro y fuera de clases, en particular a Luis Gaspar, por ser tan buen amigo y además divertido. Por último, aunque no por ello menos importante, agradezco a Juan Francisco por hacer mi vida más feliz, así como por su dedicación e infinita paciencia durante el periodo de redacción de esta tesis.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: CONTRACTUALISMO Y RELIGIÓN	4
I. THOMAS HOBBS: EL PROYECTO DE NEUTRALIZACIÓN	8
I.1 OBLIGACIÓN POLÍTICA Y SOBERANÍA.....	11
I. 2 POLÍTICA DIVINA: LOS REINOS DE DIOS.....	25
EL REINO NATURAL DE DIOS	30
EL REINO DE DIOS POR PACTO	34
EL FUTURO REINO DE DIOS.....	38
CONCLUSIONES	41
II. JOHN LOCKE: EL PROYECTO DE DESVINCULACIÓN	44
II. 1 OBLIGACIÓN POLÍTICA Y SOBERANÍA.....	46
LA IGLESIA COMO ASOCIACIÓN CIUDADANA	56
EXCURSO: TEORÍA DE LA TOLERANCIA Y EL CASO DEL CATÓLICO.....	59
II. 2 PODER ECLESIAÍSTICO Y AUTORIDAD RELIGIOSA	61
OBLIGACIÓN NATURAL Y LEY DE NATURALEZA	62
POLÍTICA DIVINA: SALVACIÓN Y AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA.....	67
CONCLUSIONES	70
CONCLUSIONES GENERALES	72
ANEXO: APUNTES SOBRE ROBERT FILMER Y LA TEORÍA DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES.....	76
BIBLIOGRAFÍA	84

INTRODUCCIÓN: CONTRACTUALISMO Y RELIGIÓN

Las guerras por motivos religiosos que enmarcaron los siglos XVI y XVII en Inglaterra, en las que protestantes y católicos disputaron sobre la sujeción a un rey que no compartiera la propia confesión religiosa nos remiten a un punto histórico en la que la fundamentación de la legitimidad —esto es, aquello que justifica el deber de obediencia al poder político— comienza a escindirse. A través de la reforma protestante, iniciada por Lutero en Alemania, la religión pasó de ser un punto de unión a una fuente de disenso y conflicto al interior de las comunidades políticas. En Inglaterra, este paso decisivo en la relación entre política y religión aconteció a manos de Enrique VIII, quien tras haber recibido el rechazo de Roma para anular su matrimonio con Catalina de Aragón, promulgó, de la mano del parlamento, el Acta de Supremacía Real, en la que se establece que el rey ha de ser también la cabeza de la iglesia de Inglaterra emancipándose así de la autoridad papal. Esta acta fue derogada por su hija María I veinte años después y fue instaurada nuevamente, aunque con algunas modificaciones, por su hermana Isabel I en 1559, lo que le mereció ser excomulgada por el papa Pío V.

En el plano teórico esto nos remite a lo que podríamos llamar los comienzos de un desprendimiento o disolución del tradicional fundamento teológico y natural que explicaba el universo político, y al comienzo de una nueva comprensión del ordenamiento humano; de ser una fuente para legitimar el deber de obedecer a los soberanos —como lo muestran las diferentes teorías sobre el derecho divino de los reyes— la religión comenzó a emplearse como un permiso para desobedecer a los soberanos.

Bajo estas consideraciones resalta el que cada uno de los filósofos ingleses de los que nos ocuparemos en esta investigación tomara como interlocutor a un defensor de la legitimidad de raíz teológica: Hobbes dedica buena parte de su *Leviathan* a objetar varias de las premisas del cardenal Berlarmino, asiduo defensor de la superioridad papal sobre los gobernantes, mientras que Locke dedica un tratado, el primero de sus *Two Treatises*, a refutar los postulados de Sir Robert Filmer, defensor de la teoría del derecho divino de los reyes. En ambos casos el punto debatido consiste en la posibilidad de establecer una *fundamentación teológica* del poder político, de tal manera que el deber de obediencia al interior del Estado pudiera o no ser comprendido como un deber religioso.

Los argumentos esgrimidos en esta línea, tanto por Hobbes como por Locke, consisten en negar que las Sagradas Escrituras provean elementos concluyentes para realizar dicha fundamentación, antes bien señalan que éstas proveen un mensaje de predicación sin coacción. Bajo esta perspectiva podría pensarse que las referencias constantes al relato bíblico tienen como eje central el tratamiento de un problema político, a saber, el empleo de la religión como una herramienta de dominación, de tal manera que la argumentación de corte religioso realizada por estos filósofos ingleses debiera ser comprendida exclusivamente como la respuesta teórica a dicho problema.

Como es bien sabido, el método argumental empleado por Hobbes y Locke tiene como punto de partida un experimento mental: la construcción de una situación *hipotética* en la que los hombres no se encontrarían bajo una sujeción política, denominada *estado de naturaleza*. Esta situación hipotética tiene, en ambos casos, como una de sus premisas la afirmación de la igualdad entre los hombres, premisa tal que nos remite no sólo a la negación de una subordinación natural entre los individuos, sea esta de origen divino o paternal, también y principalmente, nos remite a la construcción de un orden político de

manera *artificial*, es decir, a la comprensión de la estructura política de subordinación como una obra humana, ante lo cual podríamos decir que uno de los objetivos que estos dos filósofos persiguen es hacer de la política un terreno autónomo.

Ahora bien, la fundamentación del poder político desarrollada por cada una de estas figuras emblemáticas del pensamiento inglés tiene a la base aquello que Schmitt enunciara como el *cogito ergo sum* del Estado: el nexo entre protección y obediencia. No obstante, aquello que constituye el bien a proteger es claramente distinto en cada una de estas versiones del contractualismo: en el caso hobbesiano este consiste en la *seguridad* de su pueblo, mientras que en el caso lockeano el bien a proteger es el conjunto de los denominados *derechos naturales*. En concordancia, en el Estado hobbesiano el poder soberano se encuentra facultado para formular leyes en todo aquello determine como necesario para salvaguardar la paz pública, incluyendo las prácticas religiosas al interior de la comunidad en la medida en que éstas supongan un peligro para la convivencia interior de la misma; mientras que, en el Estado lockeano, el poder político se encuentra capacitado para interferir en las prácticas religiosas tan sólo en la medida en que éstas impliquen el daño a los bienes protegidos por el Estado, es decir, los derechos naturales.

Cabría preguntarnos si en el pensamiento de estos dos filósofos ingleses es posible sostener la prioridad de los fines del Estado sobre los fines espirituales de los miembros de la comunidad política. Tomando en consideración la hipótesis del poder político como artificio humano podríamos dar una respuesta afirmativa a esta cuestión ya que la religión, en tanto elemento trascendente, no tendría cabida en el pensamiento político de estos filósofos, antes bien atañe a la política únicamente en la medida en que ésta, la religión, invada el campo de la autoridad civil. En efecto, tanto en Locke como en Hobbes la procuración de bienes espirituales —como la salvación del alma— no entran dentro de las

tareas del gobierno en la medida en que el gobernante no tiene la capacidad de garantizar a los súbditos estos bienes, de modo que el Estado, sea lockeano o hobbesiano, encontraría limitado su poder al monopolio de la violencia y la administración de la justicia.

No obstante, la afirmación de dicha prioridad, la de los fines políticos sobre los fines espirituales o religiosos, presenta algunas dificultades. La primera y más inmediata consistiría en recordar que tanto Hobbes como Locke dirigen la mirada al cielo en lo tocante a la determinación última de la legitimidad o ilegitimidad del ejercicio del poder político: Hobbes llega a afirmar que la rendición de cuentas que el soberano tendrá que realizar será solo a Dios 'y a nadie sino a Él' (Leviathan, 2006, pág. 285), mientras que Locke señala que la certeza en torno el ejercicio del "derecho" de resistencia, se podrá alcanzar sólo "alzando las manos al cielo" (Second Treatise, 2004, pág. 231).

Son estos dos elementos, el del carácter artificial del ordenamiento civil y la determinación última del ejercicio del poder político, dirigida al cielo, los que me han llevado a plantear, en forma de pregunta, el carácter paradójico de la legitimidad en la filosofía política de estos dos pensadores ingleses. En el caso hobbesiano, el monopolio de la normalización las formas del culto y la aprobación de doctrinas religiosas termina haciendo del soberano, como el propio Hobbes apunta, el pastor de su pueblo; mientras que en el caso lockeano el rechazo a la sujeción política basada en un presunto derecho divino así como la separación entre el campo de actividad del Estado y la Iglesia tienen a su base en premisas teológicas. Para dar una respuesta a la aparente paradoja de la legitimidad me he centrado en el análisis de lo que constituye la *obligación política* y aquello que la distingue de un *deber religioso* en las teorías de cada uno de estos filósofos ingleses, y tal es el hilo conductor de la presente Idónea Comunicación de Resultados.

I. THOMAS HOBBS: EL PROYECTO DE NEUTRALIZACIÓN

Lo que quizá pueda ofender más son ciertos textos de la Sagrada Escritura que traigo a colación con un propósito diferente del que suele ser aducido por otros. Pero lo he hecho con la debida sumisión, y porque era necesario para el tema de mi estudio, ya que estos textos son la fortaleza desde la que los enemigos del poder civil combaten contra él.
Hobbes, Epístola dedicatoria al *Leviathan*

Al analizar la justificación de la soberanía absoluta formulada por Hobbes podemos distinguir al menos dos vías de argumentación. La primera de ellas, que cabría llamar político-materialista, tiene a la base los presupuestos antropológicos desarrollados en la primera parte de su *Leviathan*; de acuerdo con esta vía argumental, el Estado viene a ser el resultado de la tensión inherente al hombre entre la necesidad de sociabilidad y la natural disposición a la guerra. Los hombres precisan establecer por mutuo acuerdo un poder común que establezca las normas de convivencia y determine y administre aquello que pueda ser llamado justicia. En efecto, la labor del soberano consiste en procurar la seguridad del pueblo y mantener el orden al interior de la comunidad; precisamente por ello es prerrogativa del soberano tener a su disposición todo aquello que resulte necesario para el cumplimiento de su labor. Al ser esta labor la seguridad del pueblo, todo aquello que signifique un potencial peligro para la estabilidad del orden civil cae bajo su jurisdicción. Como veremos en el primer capítulo, la formulación de la facultad soberana de regular las prácticas y doctrinas religiosas deriva de lo que podríamos llamar una necesidad política-racional y no simplemente de la supremacía de lo político sobre la verdad –o falsedad— religiosa.

Esta vía argumental tiene como una de sus premisas fundamentales sostener que la autoconservación es el bien primordial que los hombres persiguen en la determinación de sus acciones, precisamente por ello es que las pasiones básicas que inclinan a los hombres a buscar la paz son *el miedo* a la muerte, el *deseo* de alcanzar las cosas necesarias para una vida confortable y pacífica y, la *esperanza* de obtenerlas por medio de su trabajo. El poder soberano que encarna al Estado es, de acuerdo con Hobbes, el responsable de evitar el conflicto conteniendo estas pasiones así como el incansable deseo de poder que se desprende de la condición humana.

Bajo esta perspectiva, la legitimidad del gobierno dependerá del efectivo aseguramiento de la vida de los súbditos y es justamente en esta línea que podemos comprender el que Hobbes haya realizado a lo largo de su obra un extenso análisis de la religión no sólo en cuanto a su emergencia —como dato antropológico—, sino principalmente en lo concerniente a los contenidos de la Sagrada Escritura —cánones de la vida cristiana. En efecto, el análisis del fenómeno religioso y sus repercusiones en el ámbito político resulta necesario en la medida en que el uso que los individuos hagan de la religión puede poner en jaque la legitimidad de un Estado, pues si bien esta última tiene como eje fundamental la protección de esta vida, la religión inclina a los hombres a buscar un bien superior a la propia conservación, puede llevarlos a transitar del temor a la muerte a la condena eterna, de la búsqueda de las condiciones de una vida confortable a la obtención de la vida eterna.

En esta línea podemos interpretar la segunda vía argumental desarrollada por Hobbes, que podríamos denominar teológico-política, como una labor de reinterpretación de las Escrituras que tiene como objetivo mostrar que las conclusiones y los presupuestos de la primera vía no se encuentran en contradicción con las prescripciones de la Biblia; claros

ejemplos de esta labor de compaginación radican en el rastreo de la idea de pacto como fuente de la institución de un poder común a partir de la promesa entre Dios y el pueblo judío, y los derechos soberanos derivados a partir del relato bíblico de Moisés. Podríamos decir que mientras la argumentación racional proporciona las bases, la segunda vía, la teológica, muestra concordancia del relato bíblico con aquellas. Como veremos en el segundo capítulo, la interpretación de las Escrituras realizada por Hobbes puede ser sintetizada como una labor de periodización de la historia de la salvación, en la que se sostiene la obediencia absoluta al soberano terreno aun cuando este sea infiel ya que ello no implicará, de acuerdo con Hobbes, poner en peligro la propia salvación.

Considerando que el desarrollo argumental del surgimiento del Estado se sostiene en así mismo por sus premisas político-rationales, esto es, a partir del aseguramiento de la vida terrena, el desarrollo argumental de corte teológico nos remite a un problema político de suma importancia mas no propiamente fundamental, en el sentido de incorporar un elemento sustantivo a la obligación política. Bajo estas dos consideraciones es que la hipótesis de interpretación que guía este apartado, dedicado a Hobbes, consiste en afirmar que la argumentación teológica realizada por este puede ser leída como un proyecto de neutralización que tiene por objetivo anular el uso de la religión como herramienta de dominación entre los hombres, haciendo de la obligación política un deber religioso para quienes creen que es Dios quien gobierna al mundo.

I.1 OBLIGACIÓN POLÍTICA Y SOBERANÍA

Acaso el punto más polémico que la teoría hobbesiana del Estado ofrece al lector de nuestro tiempo radique en el carácter absoluto de la soberanía; no obstante, este carácter se encuentra en Hobbes íntimamente vinculado a los elementos que dan un carácter propiamente moderno a su teoría política, a saber: el individualismo como punto de partida y el empleo del método argumentativo contractual para desarrollar la fundamentación del poder político. Así pues, el objetivo de este capítulo consiste en retomar el desarrollo argumental del filósofo de Malmesbury para mostrar cómo es que para este la soberanía, y consecuentemente la obediencia, tienen necesariamente que ser absolutas para cumplir los fines propios del Estado; y todo ello con el objetivo de mostrar que la regulación o mejor dicho, normalización del ámbito religioso es absorbido en el ámbito político.

La hipótesis de interpretación que guía este capítulo consiste en afirmar que, de acuerdo con Hobbes, el poder político no solo *puede* intervenir en el ámbito religioso, antes bien, *debe* abarcar este ámbito al igual que todo aquel que tenga la capacidad —al menos potencial— de significar un riesgo para la estabilidad y seguridad del orden social. En efecto, para Hobbes las prácticas y doctrinas religiosas, al igual que tantas otras prácticas y doctrinas, pueden traer consecuencias destructivas para el orden civil siempre que no se encuentren reguladas por un poder común. Precisamente por ello es que el deber de obediencia que los súbditos deben al soberano incluye el seguimiento a las leyes civiles que regulan la esfera religiosa.

El punto inicial de la argumentación de corte contractual consiste en la formulación de un hipotético *estado de naturaleza* en el que los hombres se encontrarían de no estar sujetos a un poder común, y es formulado por Hobbes como un *estado de guerra* que consiste en la 'disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario' (Leviathan, 2006, pág. 115). Esta disposición a la guerra es una consecuencia del mutuo reconocimiento de la igualdad entre los hombres, mas esta igualdad no se refiere tanto a la de las facultades del cuerpo y del espíritu consideradas en conjunto, como a la igualdad de expectativas en la consecución de los propios fines. Esta igualdad de expectativas deriva del ejercicio del denominado *derecho natural*, formulado por el autor del *Leviathan* como

'la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin' (Leviathan, 2006, pág. 119)

Así pues, este *derecho natural* consiste en la *libertad* de todo hombre de realizar todo aquello que tenga como objetivo la propia conservación. Mas no es tanto el ejercicio de esta libertad natural como el mutuo reconocimiento de la misma lo que lleva a los hombres al conflicto propio del *estado de naturaleza*, ya que el reconocimiento de la igualdad de expectativas lleva a los hombres a la mutua desconfianza. En efecto, la libertad o derecho que tiene un hombre para realizar aquello que le parece tiende a su autoconservación conlleva el reconocimiento de que cualquier otro puede realizar la misma acción y, 'si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos' (Leviathan, 2006, pág. 114). El modo más razonable,

sostiene Hobbes, de protegerse de la desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, es decir, 'controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio' (Leviathan, 2006, pág. 114).

En este *estado de guerra*, en el que *cada hombre es enemigo de los demás*, no es posible relación alguna de convivencia pacífica, pues en este 'los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y habilidad para conseguirla' (Leviathan, 2006, pág. 115). Por ello, podemos decir que en la teoría hobbesiana el *estado de naturaleza*, que es un *estado de guerra*, es formulado como una condición antisocial, pues en este:

'no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta' (Leviathan, 2006, pág. 115)

Como veremos, no es posible asegurar el propio poder ante el de los demás y, consecuentemente, superar la miseria del *estado de naturaleza* si no es a través de la institución del Estado; por el momento baste decir que el denominado *derecho natural* adquiere una connotación negativa en la medida en que incita a los hombres a la lucha entre sí, pues como señala Gauthier, 'the unlimited right of nature proves contradictory in

its use; the man who exercises his right in order to preserve himself contributes thereby to the war of all against all, which tends to his own destruction' (Gauthier, 1969, p. 51). En efecto, a este derecho natural le subyace una contradicción performativa: el individuo, al ejercer su libertad de realizar todo aquello que juzgue conveniente para su propia conservación, aumenta al mismo tiempo sus expectativas de destrucción.

En esta perspectiva resalta el que Hobbes distinga entre *derecho de naturaleza*, y *ley de naturaleza*. Mientras que el primer concepto, como hemos visto, nos remite a una *libertad* individual que podemos llamar ilimitada en un sentido interno –mas no de facto, pues se encuentra limitada por la libertad y las capacidades de los otros hombres— en cambio, el segundo concepto nos remite a una directriz que redime la contradicción performativa mencionada: la *ley de naturaleza*, formulada por Hobbes como una *norma establecida por la razón*, establece para el hombre la *prohibición* de 'hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla'; en términos concretos el propio Hobbes apunta que 'el DERECHO consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas' (Leviathan, 2006, pág. 119).

Ante esto último cabría preguntarnos en qué consiste el carácter prohibitivo u obligatorio que Hobbes asigna a esta *ley de naturaleza*, pues de la determinación de esto depende la posibilidad de comprender una *obligación natural* al interior del *estado de naturaleza*, o bien, la necesidad de conformar un Estado. En efecto, si la *ley de naturaleza* fuese obligatoria en el sentido de constreñir las acciones de los hombres de manera ineludible, resultaría innecesario instituir un poder común artificial al cual los hombres deban sujetarse. Para analizar este carácter obligatorio es necesario esclarecer, en primer lugar, aquello que el autor de *Leviathan* formula como el contenido del mismo. La segunda formulación de la *ley fundamental de la naturaleza* establece, como *un precepto o regla*

general de la razón, que 'cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra' (Leviathan, 2006, pág. 120). Así pues, el contenido de la ley natural nos remite al deber de buscar la paz y mantenerla y, si consideramos que para Hobbes la paz no es un fin en sí mismo, sino el medio más adecuado en el aseguramiento de la propia conservación, resulta que la ley de naturaleza no limita el ejercicio del derecho natural, sino que lo dirige; por ello, podemos decir junto con Gauthier que

'the laws of nature would not themselves impose limitations on the right of nature. In telling us what rationality is required, they would serve the useful role of enabling us more effectively to act in according with reason, or to exercise the right of nature, but they would not affect that right in principle' (Gauthier, 1969, p. 39)

Ahora bien, si la ley de naturaleza no limita el derecho natural sino que lo dirige, ¿en qué sentido podemos comprender el que Hobbes señale para la primera una obligación en su distinción entre *ius* y *lex*? El filósofo de Malmesbury apunta que las 'leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica no siempre es así' (Leviathan, 2006, pág. 142). A través de esta distinción entre obligación *in foro interno* y obligación *in foro externo* podemos vislumbrar, en el pensamiento hobbesiano, la distinción entre moral y política.

La ley fundamental de la naturaleza y sus corolarios (las demás leyes naturales) son normas morales que obligan *in foro interno* al ser *dictados de la razón*, mas no son propiamente leyes en la medida en que carecen de una fuerza externa que constriña a los hombres a su seguimiento; como apunta Bobbio, estas son reglas prudenciales y no

imperativos categóricos, de tal manera que el individuo estará *dispuesto* a respetarlas sólo si, haciéndolo, tiene la seguridad de alcanzar el fin deseado (Bobbio, Thomas Hobbes, 2004, p. 45), mas esta seguridad no se puede alcanzar en el *estado de naturaleza*, ya que, como he mencionado, no existe en este una poder lo suficientemente fuerte para garantizar el fin deseado —la propia conservación— constriñendo a los hombres al seguimiento de la *ley natural*. Por el contrario, la *ley civil*, que es ‘la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás’ (Leviathan, 2006, pág. 143) sí tiene obligatoriedad *in foro externo* ya que constriñe al individuo a su seguimiento por medio del establecimiento de castigos y recompensas determinados por el soberano.

Podemos decir sintéticamente que mientras la libertad o derecho natural mantiene a los hombres en un estado de guerra, la ley de naturaleza les prescribe realizar aquello que los conduzca a la paz. Es precisamente en este punto de la argumentación hobbesiana que emerge la necesidad *racional* de realizar un pacto mediante el cual los individuos puedan mantener su vida de una manera segura. Siguiendo a Hobbes, esto se lleva a cabo a través de un *contrato* en el que cada uno de los individuos renuncie al ejercicio de su derecho natural. En términos precisos el autor de *Leviathan* afirma que de la primera de las leyes de naturaleza, que inclina a los hombres hacia la paz mientras tenga la esperanza de lograrla, se desprende una segunda ley, a saber:

‘que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él’ (Leviathan, 2006, pág. 120)

Así pues, este segundo dictado de la razón indica al hombre limitar el uso de su derecho natural siempre y cuando los demás hombres consientan hacer lo mismo con el propio derecho; de no cumplirse esta condición el seguimiento a esta segunda regla prudencial resultaría imprudente o absurda, pues el individuo que solitariamente renunciara al uso de su derecho natural se convertiría a sí mismo en una presa fácil para los demás, quienes mantienen su ilimitada libertad natural. Se trata entonces no de una mera renuncia en la que el individuo se prive a sí mismo de la libertad de impedir a otro el uso del propio derecho, sino de una mutua transferencia que posibilite la superación del *estado de guerra*, mediante la cual los hombres delegan el ejercicio de su libertad natural a favor de un tercero.

Mas esta transferencia de derecho por parte de cada uno de los pactantes no se realiza a favor de alguno de ellos, ya que esto dejaría abierta precisamente la posibilidad de la que se quiere salir, es decir: la posibilidad de un estado de guerra, solo que en esta ocasión en vez de ser una batalla de todos contra todos sería de uno, el beneficiario de la transferencia, con un gran poder, sobre todos. Es por ello que Hobbes sostiene que el derecho natural de los contratantes ha de depositarse no en una persona *natural* sino en una *artificial* que reciba bajo su cargo la determinación de aquello que sea apropiado para la conservación de la vida de los individuos que han transferido su derecho.

La definición de *persona* formulada por Hobbes es la siguiente: 'aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre*' (Leviathan, 2006, pág. 145), de tal manera que cuando las acciones o palabras son consideradas como propias de la persona que las lleva a cabo nos encontramos ante una *persona natural*, mientras que cuando las acciones o palabras son consideradas como de otro se trata de una *persona artificial*.

Para comprender adecuadamente esta caracterización de *persona artificial* es necesario tener presente la distinción hobbesiana entre *actor* y *autor*:

‘De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que pertenecen a aquéllos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el dueño de esas palabras y acciones es el AUTOR. En casos así, el actor actúa por autoridad (...) Y así como al derecho de posesión lo llamamos dominio, al derecho de realizar una acción lo llamamos AUTORIDAD. De tal modo, que por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y *hecho por autorización* quiere decir hecho por comisión o permiso de aquél a quien pertenece el derecho’ (Leviathan, 2006, pág. 146)

Así pues, la mutua transferencia del uso del derecho natural lleva a la centralización del ejercicio del mismo en un tercero, constituido como una *persona artificial* que tiene la *autoridad* de representar a la multitud. Cabe señalar, en este momento de la argumentación, que en Hobbes no es posible diferenciar un *pacto de asociación* de un *pacto de sujeción* —como sí podremos hacerlo en el caso lockeano— pues es justamente este último el que crea la posibilidad de una asociación entre individuos. Es decir, el pacto que une a la multitud de hombres que han cedido su derecho natural es al mismo tiempo un pacto de sujeción a un tercero, por lo cual podemos decir, junto con Bobbio, que ‘Hobbes ha fatto dell’unico patto d’unione un contratto di società rispetto ai soggetti e di sottomissione rispetto al contenuto’ (Bobbio, Thomas Hobbes, 2004, p. 48) En efecto, una de las características centrales del contractualismo hobbesiano consiste en postular que el soberano no realiza un contrato con los individuos, de tal modo que el derecho de gobierno no se encontrará sujeto al juicio de los miembros de la sociedad.

De la realización de aquella transferencia se desprende el que los individuos se encuentren *obligados* 'a no impedir que aquéllos a quienes se ha concedido o dejado ese derecho, se beneficien de él; y que *debe[n]*, y es su DEBER, no anular ese acto suyo que ha[n] realizado por propia voluntad' (Leviathan, 2006, pág. 121). Así pues, la obligación de sujetarse a la autoridad establecida deriva del acto voluntario de transferencia del derecho, de tal forma que a partir de dicho acto los individuos se encuentran normativamente incapacitados para realizar la determinación de aquello que sea adecuado para la propia conservación de manera independiente. En efecto, como señala Gauthier, Hobbes muestra que 'political obligation –and with it all obligation— is a human creation, the result of certain actions which men can do or perform' (Gauthier, 1969, p. 41); no obstante, cabría preguntarnos aquí por el sentido de la obligación que se establece mediante el contrato, pues la autoimposición de una limitación, como el propio Hobbes apunta, no posee una fuerza derivada de su propia naturaleza, ya que 'nada puede romperse más fácilmente que la palabra de un hombre' (Leviathan, 2006, pág. 121).

De acuerdo con el filósofo de Malmesbury aquello que persigue el hombre al renunciar o transferir algún derecho es la búsqueda de algún otro bien para sí mismo, y en el caso del acto voluntario de transferir el derecho natural el bien que se persigue es el del óptimo aseguramiento de la propia vida. Como hemos apuntado brevemente, no es posible que esto ocurra en el *estado de naturaleza* sino en el político, en el cual la ruptura de la obligación autoimpuesta conlleva necesariamente a alguna mala consecuencia; de tal modo que además del pacto o convenio entre los individuos, hace falta algo más que haga a este confiable y duradero, esto es, 'un poder común que mantenga atemorizados a los súbditos y que dirija sus acciones al logro del bien común' (Leviathan, 2006, pág. 156). Mas este poder común no implicará, de acuerdo con Hobbes, que la obligación deje de

ser autoimpuesta. Para comprender adecuadamente esto último es necesario tener presente la definición hobbesiana del Estado:

'una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable¹, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y seguridad de todos'
(Leviathan, 2006, pág. 157)

Si bien el titular de la persona artificial que es el Estado, es decir, el *soberano*, es el *actor* que determina las normas que aseguran a los súbditos el mantenimiento de su vida sin embargo, éstos últimos no son considerados por Hobbes como ajenos a dichas normas, antes bien, son sus *autores*. Es a partir de esta distinción entre *autor* y *actor* que Hobbes afirma que aun cuando los súbditos no decidan de manera particular los medios adecuados para su conservación se encuentran obligados a tomar las decisiones del soberano como propias, pues han establecido, a través del contrato, al poder soberano como dueño de sus palabras y es precisamente en este sentido que es su representante.

A partir de lo dicho hasta aquí podemos comprender las tres características principales de la soberanía en la filosofía política hobbesiana. En primer lugar, la centralización del ejercicio del derecho natural en una persona artificial conlleva la transferencia del uso del derecho *ilimitado* a favor de un tercero, el soberano o gobernante y, precisamente por ello es que el poder político adquiere un carácter absoluto. En segundo lugar, como hemos visto, el pacto mediante el cual los individuos salen del *estado de naturaleza* se realiza

¹ En la versión del *Leviathan* de la que me he servido para hacer las citas se traduce el término "Author" por "se hace responsable". En efecto, como señala Martinich, en el pensamiento hobbesiano encontramos correspondencia entre el término 'actor' y la persona responsable de la acción ejecutada (Martinich, 1998, pág. 228). En la versión inglesa editada por Richard Tuck se lee esta definición de *Estado* [Common-wealth] bajo los siguientes términos: 'One person, of whose Acts a great multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defense' § 88

entre individuos, mas no entre el soberano y ellos, de tal modo que el pueblo conformado como tal no tendrá la capacidad de reclamar a este el incumplimiento de promesa o pacto alguno y, precisamente por ello es que la soberanía es *irrevocable*. En tercer lugar, al ser el tercero a quien se le da el beneficio del contrato *una* persona artificial resulta que la soberanía es indivisible. Hobbes apunta entre las doctrinas que tienden a la disolución de un Estado aquellas que sostienen que el poder soberano puede ser dividido (Leviathan, 2006, pág. 267) y, como señala Bobbio, el análisis hobbesiano de lo que constituye a las distintas clases de poderes tiene como objetivo mostrar que son interdependientes y que precisamente por ello no pueden más que pertenecer a una sola persona:

‘Il potere esecutivo, cioè il potere di costringere o di adoperare legittimamente la forza fisica sia contro i nemici esterni sia contro i nemici interni, che è il contrassegno stesso della sovranità, presuppone il potere di giudicare il torto e la ragione (potere giudiziario); il potere giudiziario presuppone che siano prestabiliti i criteri generale in base ai quali il giudizio può essere emesso, ovvero le leggi civili. A sua volta, il potere legislativo presuppone il potere esecutivo, se le leggi debbono essere vere e proprie nome della condotta umana’ (Bobbio, Thomas Hobbes, 2004, p. 62)

La postulación de la indivisibilidad de los poderes no debe confundirse con la formulación de la monarquía como la única forma de gobierno válida en la filosofía política hobbesiana. Si bien es cierto que para el filósofo de Malmesbury aquella forma de gobierno es la más deseable de todas, él mismo confiesa en el *De Cive* que es la única cosa de esta obra que no ha quedado demostrada sino propuesta como probable, ‘a pesar de ello digo expresamente y en varios lugares que a todo Estado hay que atribuirle idéntico poder supremo’ (De Cive, 1993, pág. 11), mientras que en su *Leviathan* apunta que las monarquías no florecen sólo porque sea un hombre quien gobierne, sino porque

en ésta forma de gobierno queda más claramente señalado a quién se le debe obediencia; podemos decir que para Hobbes la buena fortuna del gobierno depende no tanto de su forma sino de su poder de obligar a los súbditos, pues 'si en cualquier tipo de Estado eliminamos la obediencia y, consecuentemente, la concordia entre el pueblo, no sólo impediremos que ese Estado florezca, sino que también lo veremos disolverse en breve plazo' (Hobbes, Leviathan, 2006, pág. 288).

Así pues, la obediencia al poder soberano adquiere un carácter absoluto en la medida en que, al menos normativamente, el individuo ha perdido la facultad de determinar por sí mismo aquello que juzgue conveniente para su propia conservación. A su vez, la renuncia al derecho natural de los individuos capacita al Estado hobbesiano para proteger la vida de sus súbditos de la manera en que el soberano juzgue conveniente. A través de dicha capacitación podemos comprender la legitimidad del Estado Absolutista formulado por Hobbes, es decir: en la medida en que éste, de manera efectiva, provea a los súbditos el aseguramiento de sus vidas éstos tienen la obligación de sujetarse a los mandatos soberanos, pues el ejercicio del poder político será siempre legítimo más allá de las particulares prohibiciones o limitaciones impuestas a los miembros de la sociedad.

Ahora bien, como señalé en la introducción a este capítulo, del objetivo que los individuos persiguen al instituir un poder común se desprenden los alcances de las facultades soberanas, pues así como la finalidad del Estado 'es la paz y defensa de todos, quienquiera que tenga derecho a procurar ese fin, lo tendrá también de procurar los medios' (Leviathan, 2006, pág. 162). Dado que la finalidad consiste aquí en alcanzar la paz en aras del mantenimiento de la vida, las facultades soberanas pueden ser sintetizadas en el derecho soberano de tomar bajo su cargo la toma de decisiones en

torno a las medidas necesarias, sean estas preventivas o restitutivas, que tiendan a mantener o recuperar la seguridad al interior del Estado. De igual modo, quien determina aquello que habrá de ser considerado como los medios necesarios es únicamente el soberano, juez de lo necesario para la paz y defensa de los súbditos. Hobbes enlista doce derechos de los soberanos, entre los que encontramos el derecho de hacer la guerra y la paz, el de establecer normas sobre lo que constituye la justa propiedad, el de escoger a todos los consejeros y ministros, et. al. Mas, para los propósitos que aquí nos ocupan, el sexto derecho enlistado por Hobbes tiene especial relevancia, por lo cual me permito citarlo *in extenso*:

‘las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y discordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero. Pues una doctrina que sea contraria a la paz no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado donde, por negligencia o torpeza de los que lo gobiernan y de los maestros, se difunden falsas doctrinas de una manera general, las verdades contrarias pueden resultar generalmente ofensivas. Sin embargo, la más brusca y violenta irrupción de una nueva verdad jamás puede quebrantar la paz, sino sólo, a veces, reavivarla guerra. Pues esos hombres que se hallan gobernados de una manera tan descuidada que se atreven a tomar las armas para defender o introducir una idea, de hecho estaban ya en guerra; no estaban en una situación de paz, sino sólo en una cesación de hostilidades por tener miedo unos de otros, pero vivían constantemente en una situación belicosa. Por tanto, pertenece a quien ostenta el poder soberano ser juez, o constituir a quienes juzgan las opiniones y doctrinas. Es esto algo necesario para la paz, al objeto de prevenir así la discordia y la guerra civil.’ (Hobbes, Leviathan, 2006, pág. 162)

Este pasaje es particularmente claro para comprender por qué Hobbes postula como un derecho del soberano la regulación de las ideas que habrán de difundirse entre sus súbditos. En efecto, si se trata de gobernar las acciones de los hombres y estas acciones, siguiendo a Hobbes, dependen de las opiniones que éstos tengan, resulta necesario para el soberano tener el poder de permitir o prohibir aquellas doctrinas, opiniones y publicaciones que habrán de ser escuchadas por los individuos bajo su cargo. Consecuentemente, el soberano deberá tener no sólo el poder o facultad de autorizar o censurar una idea, también deberá tener en su poder la facultad de determinar, mediante leyes positivas, cuáles doctrinas son contraproducentes y cuáles benéficas para la salud pública, siendo el criterio para ello no tanto la verdad como la paz.

En efecto, una de las preocupaciones del filósofo de Malmesbury radica en el uso de la palabra como medio de dominación entre los hombres; precisamente por ello es que entre las causas que tienden a la desintegración del Estado Hobbes enlista la doctrina según la cual existe una autoridad superior a la del Estado, una autoridad una *espiritual*, ya que esta doctrina confunde a los hombres al hacerles creer que están sujetos a dos señores (Leviathan, 2006, pág. 279), lo cual hace de la guerra civil un peligro constante en caso de que lo postulado por los propulsores de esta teoría entre en conflicto con lo dictado por el poder soberano. Hobbes apunta que la afirmación de un poder superior capaz de dar recompensas más grandes que la vida y castigos mayores a la muerte impide que el Estado subsista, por lo cual resulta necesario analizar qué es lo que en las Sagradas Escrituras se significa por “vida eterna”, “tormento eterno” y los deberes religiosos y políticos que se desprenden de éstas.

I. 2 POLÍTICA DIVINA: LOS REINOS DE DIOS

Como he señalado anteriormente, la hipótesis de interpretación que guía este apartado consiste en afirmar que el tratamiento que hace Hobbes de la religión y su incorporación de elementos teológicos en torno a la fundamentación del orden político consiste en una labor de adecuación del relato bíblico a sus premisas y conclusiones político-rationales. Hobbes mismo nos introduce en su análisis del *reino de Dios* señalando que tras haber mostrado mediante la razón los fundamentos del Estado, sólo queda, para un conocimiento completo del deber civil, saber cuáles son las obligaciones que los hombres deben a Dios, pues

'sin eso, un hombre no sabe, cuando el poder civil le ordena algo, si ese algo va o no en contra la ley de Dios; y así correrá el riesgo, o de ofender a la Divina Majestad por exceso de obediencia a la ley civil, o, por miedo de ofender a Dios, transgredirá las ordenanzas del Estado' (Leviathan, 2006, pág. 301; De Cive, 1993, pág. 134).

Este pasaje muestra claramente el interés hobbesiano por el relato bíblico, esto es, la relación entre obligación política y deber religioso. Mas este análisis, en nuestra interpretación, no agrega un elemento sustancial a la obligación política esbozada en el capítulo anterior, antes bien, puede ser leída como una réplica a las posibles objeciones de quienes afirmen la posibilidad de resistencia a la figura soberana aludiendo a un deber divino o religioso.

Como veremos en un momento, la argumentación teológica-política desarrollada por Hobbes distingue tres acepciones del término 'reino de Dios', a saber, reino *natural*, que deriva del poder irresistible de Dios, un reino *por pacto* en el que Dios gobernó a un pueblo particular y, un reino *futuro*, que nos remite a la idea del juicio final, en el que Dios restituirá su reino sobre todos los hombres. Siguiendo el hilo conductor desarrollado en el capítulo anterior, analizaré brevemente aquello que constituye a cada uno de estas acepciones del término *reino de Dios* intentando mostrar el tipo de obligación y soberanía que le es propio a cada uno de ellos.

No obstante, antes de comenzar dicho análisis me permito realizar un breve excursus sobre la interpretación hobbesiana de la Biblia. Hobbes, antes de comenzar su análisis del *reino por profético* —aquel que se desprende del pacto de Dios con Abraham— dedica casi un capítulo entero en su *Leviathan* (el número 32) a analizar aquello que es requerido para determinar la veracidad de una profeta, señalando que de 'cuatrocientos profetas a los que el rey de Israel pidió consejo acerca de la guerra contra Ramot de Galad (1 Reyes xxii), solo Miqueas era verdadero' (*Leviathan*, 2006, pág. 317). De acuerdo con Hobbes en la Escritura es posible encontrar dos señales conjuntas que permiten reconocer a los verdaderos profetas, a saber, la realización de milagros y que no enseñen una doctrina diferente a la establecida² y, dado que la realización de milagros ha cesado 'no tenemos ninguna señal por la que podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado' (*Leviathan*, 2006, pág. 319). Un segundo preludeo al análisis del *reino profético* lo encontramos en el capítulo siguiente, en el que Hobbes se dedica a señalar algunas de las inconsistencias que es posible encontrar en la redacción de

² Hobbes cita para justificar este punto Deuteronomio. xiii. 1-5: 'Si se alzase en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncia una señal o un prodigio, aunque se cumpliera la señal o el prodigio del que te habló y te dice: «Vamos tras de otros dioses que tú no has conocido», no le escuches, etc. Y ese profeta o soñador será condenado a muerte por haberte aconsejado la rebelión contra el Señor tu Dios', apuntando que aquí "rebelión contra el Señor tu Dios" equivale a la rebelión contra el soberano, pues como veremos a continuación, de acuerdo con Hobbes, los judíos había hecho de Dios su rey por convenio al pie del monte Sinaí y Dios los gobernó a través de Moisés

algunos relatos bíblicos, intentando mostrar que el tiempo en que éstos fueron redactados difiere considerablemente del tiempo al que hacen referencia, con el objetivo de mostrar que éstos no fueron escritos por quienes se sostiene³. Apunta también en este que la conformación de los libros que componen la Biblia, realizado por el Concilio de *Laodicea*, se llevó a cabo en un tiempo en el que los doctores de la Iglesia habían abandonado su labor de predicación 'y pretendían comunicar su doctrina no por vía del consejo e información, como predicadores, sino a manera de leyes, como gobernadores absolutos' (Leviathan, 2006, pág. 318)⁴.

Mi propósito al apuntar brevemente estas críticas consiste simplemente en señalar que tras anunciar Hobbes que tomará a la Biblia como pauta para interpretar los principios de la política cristiana se dedica a desacreditar buena parte de los contenidos de la misma; más allá de si esto corresponde a una particular forma de reformismo religioso, tópico que excede los propósitos de la presente investigación, resulta relevante que la lectura hobbesiana de la exégesis bíblica tiene presente que aquel libro sagrado es también una creación humana y por tanto, no se encuentra exenta de errores o inconsistencias. Acaso a ello responda que el propio Hobbes señala que habrá que partir de ellas "con un cuidadoso razonamiento, con el objetivo de investigar las 'reglas y preceptos necesarios para que cumplamos nuestros deberes para con Dios y para con el hombre, sin necesidad de fanáticas visiones o inspiraciones naturales' (Leviathan, 2006, pág. 319)

³ Como ejemplo de esta labor destaca Génesis, cap. 12, ver. 6: Y pasó Abraham *por aquella tierra hasta el lugar de fichen, en la llanura de Moreh, y el Cananeo no estaba entonces en la tierra*, en el que Hobbes señala que 'éstas deben ser, necesariamente, las palabras de alguno que escribía cuando el *Cananeo* no estaba ya en el país; por consiguiente, no son palabras de *Moisés*, que murió antes de que el *Cananeo* llegase... los cinco libros de *Moisés* fueron escritos después de su tiempo, aunque no sea manifiesto qué tiempo después' (Leviathan, 2006, pág. 313)

⁴ En el mismo párrafo Hobbes afirma 'estoy *persuadido* de que no por ello [los doctores de la Iglesia] falsificaron las Escrituras, aunque las copias de los libros del Nuevo Testamento se hallaban sólo en manos de los eclesiásticos; en efecto, *si hubieran tenido la intención de proceder así, los hubieran hecho más favorables a su poder* sobre los príncipes cristianos y la soberanía civil, de lo que son'. Las cursivas son mías.

Al comenzar el análisis de esta acepción del término *reino de Dios* Hobbes apunta que si bien será necesario basarse en la palabra profética, ello no implica que la razón deba hacerse a un lado de la investigación: los sentidos, la experiencia y la razón natural ‘son los talentos que Él ha puesto en nuestras manos’, de tal forma que aun cuando en la palabra de Dios ‘haya muchas cosas que están por encima de la razón, es decir, que la razón no puede ni demostrar ni refutar, no hay ninguna que vaya contra la razón misma’ (Leviathan, 2006, pág. 315). Así pues, para Hobbes, el análisis de la religión y el uso de la recta razón van de la mano y, cuando no sea posible encontrar compatibilidad entre uno y otro, es decir, cuando en la investigación se llegue a algo que no alcanza nuestra capacidad de entendimiento será necesario someter a este último.

No obstante, *someter el entendimiento* no significa, para Hobbes, sujetarlo a la opinión de algún otro hombre sino ‘tener la voluntad de obedecer allí donde la voluntad es debida’ (Leviathan, 2006, pág. 316). Precisamente la investigación sobre cuándo la voluntad de obedecer es debida es el hilo conductor de Hobbes al analizar aquello que constituye el reino de Dios, particularmente aquél descrito en las Sagradas Escrituras. Si bien éstas constituyen los cánones de vida cristiana (Leviathan, 2006, pág. 322), resta determinar qué está contenido en éstas que pueda ser considerado como palabra divina.

‘decir que Dios le ha hablado en la Sagrada Escritura, no es decir que le ha hablado directamente, sino por mediación de los Profetas, o de los Apóstoles, o de la Iglesia, de la misma manera en que ha hablado a todos los demás cristianos. Decir que Dios le ha hablado en un sueño, no es otra cosa que decir que él ha soñado que Dios le hablaba ...Que un hombre diga que ha tenido una revelación, o ha oído una voz, es lo mismo que decir que ha soñado en un estado entre el sueño y la vigilia ... Que un hombre diga que habla por inspiración sobrenatural, es lo mismo que decir que le ha asaltado un ardiente

deseo de hablar, o que tiene una fuerte opinión de sí mismo, para la cual no puede encontrar una suficiente razón natural. De manera que, aunque Dios Todopoderoso puede de hecho hablar a un hombre por medio de sueños, visiones, voces e inspiración, ello no nos obliga, sin embargo, a que creamos a un hombre cuando éste nos dice que Dios se ha comunicado con él de ese modo; pues, siendo un hombre, puede haberse equivocado, y, lo que es más, puede estar mintiéndonos' (Leviathan, 2006, pág. 316)

Es cierto que Hobbes rechaza claramente que no sea preciso obedecer a Dios, más lo que hay que investigar, señala, es *cuándo* y *qué* ha dicho Dios a los hombres (Leviathan, 2006, pág. 321). En esta línea podemos comprender el extenso análisis hobbesiano sobre la conformación de los libros que componen la Biblia así como su crítica a quienes se han llamado profetas y han reclamado alguna autoridad para sí mismos. El punto en común de ambos casos consiste pues en resaltar la falibilidad humana en lo tocante a la determinación de la veracidad de una inspiración divina.

EL REINO NATURAL DE DIOS

Hobbes sostiene que cabría hablar de un *derecho natural de gobierno* si alguien tuviera la suficiente fuerza para mandar y hacerse obedecer por los demás, pues ‘a quien poseen un poder irresistible, va naturalmente anejo el dominio sobre todos los hombres, en virtud de la excelencia de ese poder’, mas entre los hombres, como vimos en el capítulo anterior, no existe tal poder irresistible. Dicho derecho natural pertenece, continúa Hobbes, solo a Dios más ‘no en cuanto [a] que es Creador y generoso, sino en cuanto a que es Omnipotente’ (Leviathan, 2006, pág. 303). Esto resulta relevante en el contexto de contraste con el filósofo John Locke, pues como veremos más adelante, para este la autoridad de Dios sobre los hombres deriva del carácter *creatural* de estos últimos. En esta acepción de *reino de Dios*, según la cual éste gobierna el mundo por su omnipotencia, podría decirse que no sólo los hombres, también los animales, las plantas y los seres inanimados son súbditos de Dios en la medida en que ninguno de estos seres se encuentra liberado del poder irresistible de la voluntad divina

Más el propio Hobbes apunta que en esta acepción de *reino natural de Dios* se hace un uso metafórico del término ‘reino’ ya que con propiedad ‘sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos mediante la palabra, y por la promesa de recompensar a quienes la obedecen, y por la amenaza de castigar a quienes no lo hacen así’ (Leviathan, 2006, pág. 302; De Cive, 1993, pág. 135). Así pues, una segunda acepción de *reino de Dios por naturaleza*, que no tiene ya un sentido metafórico y que excluye a los seres irracionales y las criaturas inanimadas, emerge de la creencia de los hombres de que es Dios quien gobierna el mundo, que ha dado preceptos y ha prometido recompensas y castigos a la humanidad (Leviathan, 2006, pág. 302; De Cive, 1993, pág. 135);

consecuentemente, Hobbes afirma que ni los ateos⁵ ni lo que no creen que Dios se cuida de las acciones de la humanidad pertenecen a este reino, ya que estos no reconocen sus preceptos o amenazas.

Ahora bien, siguiendo a Hobbes, Dios gobierna con su palabra a los hombres dándoles leyes por tres vías: 'por los dictados de la *razón natural*, por *revelación* y por la *voz de algún hombre* a quien, mediante la realización de milagros, Dios acredita ante los demás' (Leviathan, 2006, pág. 302; De Cive, 1993, pág. 135), de lo cual se desprende una triple modalidad en la forma de escuchar la voluntad divina, a saber, la *recta razón*, el *sentido sobrenatural* y la *fe*. Respecto al sentido sobrenatural, que consiste en la *revelación* o la *inspiración*, Hobbes señala que dado que ha sido dada a los hombres de manera particular, no puede encontrarse en esta vía la promulgación de leyes universales, mientras que en lo tocante a la distinción entre la palabra divina *racional* y la palabra divina *profética* podemos atribuir a Dios un doble reino:

'un reino natural en el que gobierna a todos aquellos hombres que reconocen su providencia en los dictados de la recta razón; y un reino profético en el que, habiendo escogido a un pueblo en particular, el pueblo judío, como súbdito suyo, lo gobernó como a ningún otro, no sólo por la razón natural, sino también por las leyes positivas que le dio por boca de sus santos profetas' (Leviathan, 2006, pág. 302; De Cive, 1993, pág. 136)

Antes de centrarnos en el análisis del denominado *reino profético* es preciso enfatizar que, para Hobbes, en el reino natural de Dios coinciden las leyes naturales –es decir

⁵ Respecto al ateísmo, ya en el *De Cive* Hobbes sostiene que 'era casi imposible que sin una especial ayuda de Dios los hombres evitaran los dos escollos del *ateísmo* y de la *superstición*, porque ésta surge del miedo sin la recta razón, y aquél de la *opinión* de la *razón* sin el miedo' (De Cive, 1993, pág. 148); mientras que en su respuesta al obispo de Derry, al defenderse de la acusación de ateísmo afirma que el ateo es el más irracional que todos ya que 'piensa que tiene razón donde no la tiene' (Hobbes, Libertad y Necesidad y otros escritos, 1991, pág. 182)

aquellas que encontramos mediante el recto uso de la razón— con las leyes divinas, y de estas se derivan los *deberes naturales* de un hombre para con otro; bajo esta consideración podríamos decir que para aquel que cree que Dios gobierna el mundo las *leyes naturales* son efectivamente tales y no sólo reglas prudenciales. También encontramos en este *reino* natural un segundo tipo de preceptos racionales que nos remiten ‘al honor que le es naturalmente debido a nuestro Divino Soberano’ (Leviathan, 2006, pág. 304). Hobbes llega a definir ‘religión’ como el culto externo de los hombres que sinceramente honran a Dios ya que de estas dos creencias se desprende la conclusión de que ‘He is by His own will the distributor of prosperity and adversity’ (De Homine p. 71), de tal modo que el deber natural de honrar a Dios se desprende de la creencia en la existencia de éste y en su omnipotencia.

Hobbes desarrolla en varias de sus obras una extensa tipología de la formas de culto (De Homine, Cap. 14 parag. 8-10 (Leviathan, 2006, págs. 305-310; De Cive, 1993, págs. 138-143) más, para los propósitos que aquí nos ocupan, he de resaltar con especial interés que el deber natural de rendir culto a Dios es parecido a la idea que más tarde formulara Kant como *religión de la petición de favor* (Kant, 1981, pág. 61), según la cual los actos humanos de agradecimiento y veneración divina tienen por objeto atraer la buena voluntad de Dios hacia los hombres. Como el propio Hobbes sostiene, adoramos a Dios ‘según nuestra capacidad, guiándonos por esas reglas de rendir honor que, por lo que la razón nos dicta, deben seguir los débiles en su trato con los más poderosos, esperando de ellos algún beneficio, por temor a algún daño, o en señal de gracias por algún bien que ya hemos recibido de ellos’ (Leviathan, 2006, pág. 306). Este deber natural de honrar a Dios tiene ocho modalidades: hacer oraciones, realizar acciones de gracias, ofrecer sacrificios, no jurar por nadie sino por Dios, hablar sólo considerablemente de Dios, entre otras, siendo la más importante de estas la obediencia a las leyes naturales ‘pues así

como la obediencia es más aceptable a Dios que el sacrificio, así también dejar de lado sus mandamientos es la más grave de todas las contumelias' (Leviathan, 2006, pág. 309)

Por lo que respecta a la sanción que correspondería al quebrantamiento de una ley en este *reino natural*, Hobbes señala que 'el derecho de penalizar no siempre se deriva del pecado de un hombre, sino que a veces es derivado del poder de Dios' (Leviathan, 2006, pág. 303), lo cual es completamente consistente con la premisa del derecho natural de gobierno atribuido a Dios: la omnipotencia divina, por ser precisamente tal, no encuentra limitación alguna, inclusive moral. Como el propio Hobbes señala, recurriendo al relato del Génesis, el hecho de que Dios haya castigado a Adán por su pecado no significa que 'Dios no hubiese podido afligirlo con justicia, aunque no hubiera pecado, lo mismo que Dios ha afligido a otras criaturas vivientes que no han pecado tampoco' (Leviathan, 2006, pág. 304)]. Por ello, podemos decir, junto con Magri, que a partir de la definición del natural derecho de Dios, reducido a un derecho derivado de su fuerza, 'fra Dio e uomo non sussistino relazioni morali' (Magri, 1982, p. 221), pues Dios tiene el poder —y consecuentemente el derecho— de afligir a un hombre sin que este haya cometido falta alguna.

Hobbes se limita, al referirse específicamente a los castigos propios de este reino, a señalar que la cadena de consecuencias que sigue a toda acción humana es tan basta que no alcanza el hombre a prever el final de la misma pero, dado que 'los castigos son una consecuencia de infringir las leyes, los castigos naturales deberán ser una consecuencia natural del infringimiento de las leyes de naturaleza' (Leviathan, 2006, pág. 310) y como ejemplo de estos castigos naturales que son consecuencias naturales señala, entre otros, la rebelión como castigo natural al negligente gobierno de los príncipes y la matanza como castigo de la rebelión. En efecto, como señala Magri, a este

reino natural le corresponden como sanciones naturales únicamente las consecuencias o, mejor dicho, efectos, de las propias acciones, más no propiamente castigos pues ya esto implicaría afirmar la existencia de una *obligación natural* en un sentido fuerte, cosa que se encuentra lejana de los principios de la política hobbesiana (Magri, 1982, p. 222).

EL REINO DE DIOS POR PACTO

De acuerdo con Hobbes, en los escritos religiosos el *reino de Dios* significa a veces felicidad eterna, después de esta vida, y otras santificación, más 'nunca se considera como monarquía, es decir, como poder soberano de Dios sobre los súbditos, adquirido por su propio consentimiento, que es la auténtica significación de reino' (Hobbes, Leviathan, 2006, pág. 337). A lo que Hobbes quiere llegar con esta afirmación es a que el reino de Dios, *propriadamente así llamado*, tuvo un tiempo, lugar y pueblo determinado por las propias Escrituras, a saber, el pueblo de Israel, en el que Dios fue elegido por este como rey 'por pacto hecho en él, al prometerle Dios la posesión de la tierra de Canaán' (Hobbes, Leviathan, 2006, pág. 377).

Siguiendo la reconstrucción de la historia bíblica desarrollada por Hobbes es preciso recordar que para este ya desde la creación Dios reinaba sobre los hombres *de modo natural*, por su potencia, como reinó sobre Adán. No obstante, no fue sino hasta que Dios hizo un pacto con Abraham cuando podemos hablar propiadamente un reino de Dios, ya no basado en su omnipotencia, sino un *contrato* de obediencia por parte de los súbditos y de entrega de la tierra de Canaán por parte de Dios; para sustentar esto Hobbes se apoya en Gn., 17, 7,8, en el que se señala que Dios se dirigió a Abraham bajo las siguientes palabras:

'Estableceré mi pacto entre tú y yo, tu descendencia después de ti por sus generaciones, un pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, y de darte a ti y a tu descendencia después de ti, el país en el que eres extranjero, toda la tierra de Canaán, en eterna posesión. Y como recuerdo y símbolo de este pacto, ordenó (Gén. XVII. 11) el sacramento de la circuncisión' (Leviathan, 2006, pág. 344)

Para Hobbes, este pasaje bíblico muestran un contrato entre Dios y Abraham, en el que Abraham se obliga por sí mismo y por su posteridad, a quedar sujeto a la ley de Dios de una manera peculiar (Leviathan, 2006, pág. 338). Siguiendo a Hobbes, este pacto fue renovado por Moisés en el monte Sinahí (Ex., 19,5), por lo cual se llamó expresamente un peculiar *reino de Dios* sobre los judíos: *'Si oís mi voz y guardáis mi alianza, seréis un pueblo peculiar para mí, porque toda la tierra es mía; y seréis para mí un reino sacerdotal y una santa nación'* (Leviathan, 2006, pág. 344). Este pasaje es de especial importancia ya que muestra una distinción fundamental para los propósitos que nos ocupan: de acuerdo con el relato bíblico, no es que los hombres sean súbditos de Dios simplemente por su poder, la introducción en el reino de Dios implica una aceptación voluntaria de entrar en ella, pues Hobbes señala que en aquel pasaje es como si Dios dijera *'todas las naciones de la tierra son mías...pero vosotros lo seréis por vuestro propio consentimiento y mediante un pacto, lo cual es un título más que se añade al que poseo sobre todas las naciones'* (Leviathan, 2006, pág. 345)

Así pues, para Hobbes el primer "reino de Dios" se estableció mediante un pacto entre Dios y Moisés y puede ser llamado con propiedad "reino" debido no sólo a la aceptación de subordinación a Moisés, también porque éste estableció leyes bajo las cuales regir las

acciones. Este reino tuvo su desarrollo en la tierra y se limitó al pueblo de Israel. En términos concretos Hobbes afirma que

‘por *reino de Dios* quiere propiamente decirse un Estado instituido por el consentimiento de quienes iban a ser súbditos de él, para su civil gobierno y para la regulación de su conducta, no sólo con respecto a Dios, sino también para con sus prójimos en lo tocante a la justicia, y para con las otras naciones, tanto la paz como en la guerra. Lo cual era, propiamente hablando, era un reino del que Dios era el Rey, y cuyo sumo sacerdote, después de la muerte de Moisés, sería su único virrey o lugarteniente’ (Leviathan, 2006, pág. 346)

Aquello que el autor de *Leviathan* extrae del pacto entre Abraham y Dios son tres puntos importantes para el gobierno. El primero de ellos es que ‘aquellos a quienes Dios no ha hablado directamente han de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano, igual como lo hizo la familia y descendencia de Abraham, al recibirlos del propio Abraham, su padre, Señor y soberano’ (Leviathan, 2006, pág. 396). Lejos de introducir un elemento de corte patriarcalista⁶, lo que a Hobbes hace aquí es señalar la recepción de la autoridad: no es propiamente la obediencia directa a Dios, sino al intérprete autorizado de la voluntad divina a quien se está obligado a obedecer; es justamente por ello que afirma:

‘en todo Estado, quienes no tengan una revelación sobrenatural que les ordene lo contrario, deben obedecer las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa. Y en cuanto al *pensamiento* y a las *creencias* íntimas de los hombres, las cuales no pueden llegar a conocimiento de ningún gobernador humano... ni son voluntarias ni son efecto de las leyes... y, en consecuencia, no están sujetas a obligación’ (Leviathan, 2006, pág. 396).

⁶ Pues como Hobbes expresa claramente, el dominio *paternal* ‘no deriva de la procreación, en el sentido de que el padre tenga este derecho sobre el hijo por haberlo engendrado, sino por el consentimiento del hijo, sea este consentimiento expreso, o declarado a otros con argumentos suficientes’ (Leviathan, 2006, pág. 180)

Este pasaje nos remite al segundo punto retomado por Hobbes para establecer, mediante el relato bíblico, una de las facultades soberanas desarrolladas en su primera parte del *Leviathan*, a saber, que es lícito para el soberano castigar a quien no guíe sus acciones mediante lo promulgado en las leyes, inclusive en lo tocante al culto externo y a la profesión religiosa. En efecto, las creencias y las ideas no se encuentran sujetas a mandatos, inclusive los propios, es precisamente por ello que el gobierno de las ideas se encuentra fuera del ámbito político; no obstante, lo que sí entra en este ámbito son las acciones, las prácticas externas de la religión, entre las que encontramos la declaración expresa de una idea o doctrina, por lo cual es una prerrogativa del soberano castigar a quienes declaren una doctrina que entre en conflicto con la autorizada por soberano al igual que

‘cuando alguno de los súbditos de Abraham pretendiera tener alguna visión o inspiración privada, o alguna otra revelación de Dios en apoyo de alguna doctrina que Abraham había prohibido, o cuando algunos de sus súbditos se adherían a quien había pretendido tener una revelación así, le era lícito castigarlos’ (Hobbes, *Leviathan*, 2006, pág. 396).

Finalmente, el tercer punto rescatado por Hobbes en lo referente a la autoridad establecida mediante el pacto antiguo nos remite a la determinación última de aquello en lo que consista la voluntad y palabra de Dios; en términos concretos señala que ‘Dios habló solamente y fue sólo él quien estaba capacitado para saber lo que Dios había dicho, y para interpretárselo a su familia’ (*Leviathan*, 2006, pág. 396), lo cual nos remite a una de las premisas desarrolladas en el capítulo anterior, a saber, que la determinación de las doctrinas religiosas que han de estar permitidas al interior de un Estado dependen únicamente del juicio del soberano. La diferencia entre este y el primer punto radica en el

monopolio de la interpretación de la voluntad divina: mientras que en el primer caso encontramos un límite normativo según el cual la obediencia debida al soberano dependía de no tener una revelación sobrenatural, el tercer caso anula dicho límite al afirmar que el gobernante tiene el derecho a castigar a quienes pretendan tener una revelación divina que vaya en contra de lo establecido por el gobernante.

De acuerdo con Hobbes, este reino profético en el que Dios hizo de los judíos un pueblo peculiar terminó tras el judío tuvo su final, con el consenso de Dios, tras la institución de la monarquía con la elección de Saúl como gobernante. Como veremos enseguida, el reino de Dios en la tierra, siguiendo la lectura hobbesiana de la historia de la salvación, tendrá lugar nuevamente con la segunda llegada de Cristo en la tierra, en la que Dios, mediante la figura de su hijo, gobernará ya no sólo a un pueblo peculiar, sino a todos los hombres. No obstante, antes de iniciar la reconstrucción de este tercer tipo de reino, es preciso señalar que, como apunta Magri, el análisis hobbesiano de los reinos de Dios tiene como hilo conductor la identificación de éstos como gobierno político (Magri, 1982, p. 233).

EL FUTURO REINO DE DIOS

Para comprender la tercera acepción de 'reino de Dios' es necesario remontarnos brevemente a lo enunciado por Hobbes como las misiones de Cristo según las Escrituras, a saber, (1) la misión de *redentor*, (2) la misión de *pastor, consejero o maestro* y (3) la misión *rey eterno* bajo su padre 'como Moisés y los sumos sacerdotes lo fueron en sus épocas respectivas' (Leviathan, 2006, pág. 405). A estas tres diferentes misiones corresponden tres periodos en la relación entre hombre y Dios: (1) redención, (2) regeneración y (3) reino sobre los elegidos. Como veremos a continuación, estas

divisiones nos remiten a una periodización de la historia de la salvación que, dividida en tres periodos, sustenta la segunda llegada de Cristo como el punto final en el que se constituirá nuevamente un reino de Dios.

La primera misión o periodo corresponde al sacrificio que hizo Jesús en la cruz para la remisión de los pecados del hombre y, 'como quien *redime* no tiene título a la *cosa redimida* antes de la *redención* y antes de que el rescate haya sido pagado' (Leviathan, 2006, pág. 406) resulta que Jesús redentor no fue rey mientras vivió en la tierra. La ceremonia del bautismo simboliza sí, la aceptación de Cristo y de Dios como rey, pero este tendrá el carácter de soberano tras asumir el reino durante el juicio final. Es en esta línea que Hobbes retoma el relato bíblico de *Jn xviii.36*, según el cual Jesús expresa *Mi reino no es de este mundo* (Leviathan, 2006, pág. 406), para afirmar que:

'considerando que la Escritura hace mención de dos mundos solamente, éste que existe ahora y que continuará existiendo hasta el día del juicio (que, por esta razón es llamado *último día*), y el que existirá después del día del juicio, cuando haya un nuevo cielo y una nueva tierra, el reino de Cristo no comenzará hasta que tenga lugar la resurrección universal' (Leviathan, 2006, pág. 407)

La segunda misión de Jesús, la de *pastor* o *maestro*, radica en la labor de predicación que este realizó con el objetivo de 'persuadir a los hombres para vivir de tal modo que fuesen merecedores de la inmortalidad que iban a disfrutar los creyentes cuando Él volviese en majestad a tomar posesión del reino de su padre' (Leviathan, 2006, pág. 408). A partir de esta misión Hobbes infiere que el periodo que va de la muerte de Cristo en la cruz hasta su segunda venida consiste en una *regeneración*, en la cual los hombres deberán

conducir sus acciones con el objetivo de obtener el favor de Dios en lo tocante a la pertenencia a su futuro reino.

La argumentación hobbesiana referente a este periodo de la historia de la salvación se concentra en afirmar que Jesús, al realizar su labor de predicación en la tierra, no hizo nada en contra de las leyes establecidas. Si bien afirmó que él era el Mesías prometido no reclamó para sí algún título real durante su estancia, declarando que su reino no era de este mundo y, aunque fue entregado a los judíos por Pilatos, éste declaró públicamente que no había encontrado falta en él (Leviathan, 2006, pág. 408). Hobbes apela, entre otros pasajes bíblicos, a *Mt 21-22* que relata que Jesús indica realizar el tributo al Cesar, y a *Jn xii. 47* en el que se sostiene que Jesús afirma *No he venido a juzgar este mundo, sino a salvarlo* para inferir que Cristo ordena obedecer a aquellos que estuviesen sentados en la cátedra de Moisés (Leviathan, 2006, pág. 408).

Finalmente, la tercera misión de Cristo se cumplirá, como ya he apuntado, con la segunda llegada de Cristo. En este periodo reinará Dios no sólo en virtud de su poder irresistible, sino sobre los elegidos 'en virtud del pacto que éstos hacen con Él en el bautismo' (Leviathan, 2006, pág. 409). Así pues, aun en este tercer tipo de reino, en este tercer periodo de la salvación, el contrato entendido como un acto de la voluntad continúa siendo el medio por el cual se instituye el poder político. Consecuentemente, en este tercer reino el soberano es quien tiene el papel de juez, pues Dios *dará a cada uno según sus obras*, lo cual, es ejercer la misión de un rey 'y esto no sucederá hasta que Cristo venga en la gloria de su Padre, con sus ángeles' (Leviathan, 2006, pág. 407).

CONCLUSIONES

Como vimos en el primer capítulo, el conflicto a superar en el *estado de naturaleza* hobbesiano radica en la contradicción entre la libertad ilimitada de los individuos para perseguir aquello que consideren benéfico para su propia conservación y la búsqueda de una vida confortable, segura y pacífica. Para ello, han de delegar los individuos su derecho natural a favor de un tercero, una persona artificial, que tome bajo su cargo el monopolio de la determinación de aquello que sea apropiado para la conservación de la vida de los individuos y de la comunidad en su conjunto. Así, surge la obligación autoimpuesta de obedecer las normas impuestas por el poder común, del que todos son autor.

A su vez, el representante de los súbditos, el soberano, debe tener la facultad de legislar en todo aquello que tienda a la paz entre los hombres, incluyendo las prácticas externas de la religión. Como espero haber mostrado, la soberanía en materia religiosa postulada por Hobbes está dirigida a gobernar las acciones de los súbditos y sólo en esa medida se encuentra vinculada al gobierno de las opiniones; precisamente por ello el soberano hobbesiano, aun cuando no deba ir en contra de la verdad, debe tomar como criterio en la promulgación de leyes aquello que tienda a la paz pública. Se trata pues de una necesidad practico-política derivada de la tarea propia del Estado y no de un presunto derecho soberano para determinar cuál sea la verdadera doctrina religiosa.

Esta obligación de obediencia al soberano terreno se convierte en un deber religioso toda vez que se confirman en las Escrituras (a) las facultades soberanas y (b) el deber de obediencia de los súbditos al soberano. Como vimos en el segundo capítulo, para ello

Hobbes retoma (a) el relato bíblico del pacto entre Dios y Abraham para establecer que el soberano tiene el derecho a (1) interpretar la palabra divina, lo cual concuerda con la prerrogativa soberana para permitir o prohibir una doctrina religiosa, (2) castigar a quienes no atiendan dicha interpretación, que coincide con la facultad de regular las prácticas externas de la religión y (3) castigar a quienes afirmen tener una revelación que atente contra la interpretación establecida como válida por el soberano, lo cual es consistente con el monopolio de la interpretación de la voluntad de Dios. En segundo lugar, Hobbes retoma (b) los relatos del paso de Cristo en la tierra para establecer (1) que Jesús no actuó en contra de las leyes civiles, lo cual es consistente con el rechazo a la desobediencia civil justificada en un deber religioso y (2) que el reino de Cristo no ha de realizarse en este mundo, lo cual refuta toda pretensión de demandar alguna especie de poder político en aras de una superioridad espiritual.

Como ha quedado anotado, de acuerdo con Hobbes podemos hablar de un *reino natural de Dios* en un sentido metafórico, que reduce el derecho de gobierno a la fuerza; no obstante, este reino propiamente así llamado tiene su fuente en la creencia de que Dios gobierna al mundo y así, aquello que ha sido denominado como regla prudencial se concibe efectivamente como ley. Finalmente, el *reino futuro* permite a Hobbes anular la posible contraposición entre el deber de obediencia al soberano terreno y el deber de obediencia a Dios, pues a través de la idea del reino *por venir* se rechaza la aspiración de instaurar un reino *en el nombre de Dios*. En efecto, el interés del filósofo de Malmesbury consiste en centralizar el poder y, consecuentemente, evitar el conflicto en torno a la obediencia; precisamente por ello podemos hablar de un *proyecto de neutralización* que tiene por objetivo evitar conflictos entre dos fuentes de obligación —una espiritual y una terrenal—, neutralizando y monopolizando el uso de la religión, haciendo de ésta un elemento más de legitimación del poder soberano mundano.

II. JOHN LOCKE: EL PROYECTO DE DESVINCULACIÓN

A diferencia de la hobbesiana, la formulación lockeana del Estado parecería al lector de nuestra época mucho más cercana en la medida en que las características propias del Estado liberal, como la limitación del poder político, el estado de derecho y la defensa de derechos fundamentales del individuo, son cercanas a los principios normativos de las sociedades contemporáneas; lo que aparece como lejano o ajeno de la filosofía política lockeana radica en los elementos teológicos que soportan esta comprensión del poder político y del Estado en su conjunto.

Es precisamente aquella incorporación la que nos lleva a plantear la cuestión de la paradoja de la legitimidad en la teoría lockeana del Estado. Mientras que en la fundamentación de la soberanía realizada por Hobbes era posible distinguir dos vías de argumentación, en la fundamentación del poder político realizado por Locke no es posible distinguir dos líneas argumentales, una que nos remita a la obediencia en términos enteramente político-rationales y otra que proporcione una muestra de compatibilidad de éstos con principios religiosos. Es justamente en el corazón de la filosofía política de Locke en donde se inscribe la posibilidad de establecer una paradoja: el Estado limitado y, consecuentemente, su proyecto de desvinculación entre autoridad política y autoridad eclesiástica tiene a la base dos premisas de raíz teológica —la ley de naturaleza y la formulación de los derechos naturales—, que nos llevarían a plantear la obligación política como un deber divino.

No obstante, lo que sí es posible distinguir en la filosofía lockeana es una argumentación teológico-naturalista de una argumentación de corte cristiano y es esta hipótesis de interpretación la que guía el presente análisis del pensamiento de Locke. Como espero mostrar, bajo esta hipótesis es posible mantener el proyecto de desvinculación entre autoridad política y autoridad eclesiástica sin que ello signifique hacer de la obediencia política un deber religioso. Para llegar a ello retomaré, en el primer capítulo, el argumento contractual apuntando únicamente como es que Locke asigna a la ley de naturaleza y a los derechos naturales un origen teológico, con el objetivo de analizar cómo es que estas premisas se vinculan a la formulación del orden político como creación humana, señalado también cuál es la política en materia religiosa sostenida por Locke a partir de ello.

Es en el segundo capítulo en donde analizaré aquello que propiamente constituye un *deber religioso*, tanto por la vía que he denominado teológico-naturalista, como por la vía cristiana. Por lo que respecta a la primera baste decir por el momento que Locke comprende éstas también como principios racionales, afirmando así que aquellos principios normativos, aun no siendo creaciones humanas son asequibles a los hombres mediante el uso de un adecuado razonamiento, de tal modo que la obligación de guiar las acciones conforme a la ley de naturaleza es principalmente un deber racional; mientras que la segunda vía, la cristiana, nos remite propiamente a aquello que constituyen los elementos esenciales requeridos para la salvación de acuerdo con la interpretación que hace Locke de la figura de Cristo.

II. 1 OBLIGACIÓN POLÍTICA Y SOBERANÍA

Como ya he apuntado brevemente, en el primero de sus *Two Treatises of Government* Locke se dedica a objetar los argumentos de Robert Filmer sobre la sujeción política basada en una concesión divina, centrándose en refutar que Dios haya promulgado una subordinación natural entre los hombres. Este punto medular de la argumentación lockeana en el primer tratado constituye la premisa con la que habrá de iniciar el segundo de sus tratados: la igualdad y libertad de los individuos. Dejando apuntado el fundamento de estos derechos naturales, el objetivo de este capítulo consiste en retomar el desarrollo argumentativo del filósofo de Wrington para mostrar cómo es que para este el poder político debe estar limitado para cumplir los fines propios del Estado, y todo ello con el objetivo de mostrar que, aunque no completamente exento de elementos teológicos, en la filosofía política de Locke se sostiene la desvinculación entre el ámbito político y el ámbito religioso.

La política en materia religiosa que se desprende del Estado limitado concebido por Locke consiste en afirmar que el poder político debe intervenir en el ámbito religioso toda vez que en aras de un deber religioso se pretenda violentar los bienes que el Estado tiene bajo su resguardo, de tal manera que la regulación política de las prácticas religiosas se encuentra circunscrita únicamente a la legalidad de las acciones de los individuos y no a la falsedad o verdad de una doctrina religiosa.

A diferencia de Hobbes, quien establece un paralelismo entre lo social y lo político al sostener que el *estado de naturaleza* es un estado de guerra permanente en el que los hombres no son capaces de mantener relaciones sociales de convivencia pacífica, Locke formula dicho estado como uno en el que el hombre puede mantener relaciones sociales. Es en esta perspectiva que Grant afirma que, a diferencia de Hobbes, Locke *despolitiza lo social* al distinguir, de entre todas las relaciones entre los hombres aquella que constituye una relación política (Grant, 1988, pág. 61). En efecto, el punto inicial del contractualismo lockeano consiste en afirmar que en el *estado de naturaleza* los hombres pueden tener relaciones de convivencia —y no ya sólo de supervivencia— sin estar sujetos a una autoridad política, y la caracterización realizada por Locke de dicho estado es *de perfecta libertad* y *de igualdad* en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos. Mientras que en Hobbes la libertad e igualdad en el *estado de naturaleza* nos remiten a una condición de enemistad basada en una descripción antropológica, para Locke éstas condiciones constituyen elementos normativos, derivados de la ausencia de una prescripción divina que asiente lo contrario:

‘Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de todas unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía’ (Second Treatise, 2004, pág. 36)

Este pasaje podría ser leído simplemente como una síntesis de la réplica lockeana a la teoría del derecho divino de los reyes –desarrollada ampliamente en su *First Treatise*— no obstante, esta interpretación dejaría de lado que mediante aquellas afirmaciones Locke introduce un elemento de carácter teológico que sienta las bases para formular la igualdad, libertad y propiedad como derechos naturales, mismos que constituyen parte de los ejes normativos que habrán de limitar al Estado concebido por este filósofo inglés. El segundo elemento de carácter teológico, pero también racional, introducido por Locke como un lineamiento normativo es aquel que le permite formular el estado anterior a la conformación de la sociedad civil como uno de *paz relativa*, a saber, *la ley de naturaleza*, caracterizada por el autor de la *Epístola de Tolerantia* bajo los siguientes términos:

‘El estado de naturaleza tiene una ley de la naturaleza que lo gobierna y obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad y posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro’ (Second Treatise, 2004, pág. 38)

Así pues, el *estado de naturaleza* es aquel en el que los hombres guían sus acciones de acuerdo a aquella ley, respetando la vida, libertad y posesiones de sus congéneres; es un estado de libertad, mas no de licencia, pues siendo todos los hombres *propiedad de un sabio Hacedor*, se encuentran obligados a seguir esta ley y a preservar al resto de la humanidad y a sí mismos, pues están *destinados a durar mientras a Él le plazca y no a otro*. Ahora bien, aunque esta ley es formulada como obligatoria para toda la humanidad,

ello no implica que todos los hombres de hecho sigan sus prescripciones, es precisamente por esto que Locke apunta, además de la libertad, igualdad y propiedad⁷, un *derecho a castigar* las ofensas cometidas contra esta ley *que mira por la paz y la preservación de la humanidad*, pues esta al 'igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiere nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor'. Este derecho se encuentra, siguiendo a Locke, circunscrito a los *mandatos de la serena razón y de la conciencia*, de tal manera que las penas sean proporcionales a la transgresión, reparen el daño ocasionado y cumplan la función pedagógica de promover que el infractor se abstenga de recaer en su ofensa (Second Treatise, 2004, pág. 39).

Es precisamente el ejercicio del derecho a castigar lo que permitiría a los hombres mantenerse en un *estado de naturaleza*, siempre y cuando este ejercicio lo hicieran, efectivamente, de acuerdo a los mandatos de la razón. No obstante, como el propio Locke apunta, 'no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa' (Second Treatise, 2004, pág. 43) y es precisamente en ello en lo que reside el carácter *relativo* de la paz propia de dicho estado. De acuerdo con el autor de los *Two Treatises*, podemos distinguir en el estado de guerra dos fases: la primera de ellas acontece cuando un individuo quebranta la ley de naturaleza al declarar una *premeditada y establecida intención* de atentar contra la vida de otro hombre (Second Treatise, 2004, pág. 46), mientras que la segunda fase acontece cuando un individuo ejerce arbitrariamente su facultad de castigar las ofensas. Así pues, lo característico de la primera fase del estado de guerra consiste en la autoridad legítima de un hombre para dañar a otro en sus

⁷ Locke llega a afirmar que por *propiedad* ha de entenderse no sólo las posesiones, sino también los demás derechos naturales y la vida propia, que puede englobarse bajo el término *intereses civiles* (Epístola de Tolerancia, 1962, pág. 11). Sobre el sentido amplio del concepto de propiedad Cfr. (Rodríguez Zepeda, 1996) y sobre la recepción de este Cfr. (Tully, Property Disputes, 1993)

intereses civiles, mientras que lo característico de la segunda fase radica en la transformación del individuo dañado en criminal por haber sobrepasado los límites determinados por la serena razón.

En la medida en que los individuos no se encuentran bajo una autoridad común y superior a la cual apelar para administrar la justicia, es posible establecer un paralelo entre el *estado de naturaleza* y el *estado de guerra*, podemos decir que el primero contiene al segundo pero no de manera necesaria sino en potencia, es decir, el estado de naturaleza puede contener al estado de guerra, pero el estado de guerra no se encuentra únicamente en el estado de naturaleza pues, como veremos más adelante, el primero puede acontecer dentro del Estado, más esto no significa que por ello la comunidad política se disuelva inmediatamente.

El conflicto que permite el tránsito argumental de un estado sin una autoridad común a uno en el que los individuos se encuentran bajo un gobierno político radica en el uso subjetivo del *derecho a castigar*. En este punto cobra especial relevancia la precisión que hace Locke sobre la paz *relativa* del *estado natural*, es así porque si bien la ley natural establece las condiciones para una convivencia pacífica, esto no es suficiente para garantizar que los hombres actuarán conforme a ella. El estado natural es pues aquel en el que *los hombres viven juntos conforme a la razón*, 'sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos', mientras que el estado de guerra deriva de 'la intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al cual recurrir para encontrar en él alivio' (Second Treatise, 2004, pág. 48). La falta de jueces imparciales a los cuales acudir para dirimir las controversias que surjan entre los hombres al determinar el castigo, es lo que lleva a los hombres a establecer y permanecer en un estado de guerra, y es precisamente la

necesidad de imparcialidad en la determinación de la justicia lo que lleva a los hombres a introducirse en una comunidad política.

Siguiendo el argumento lockeano, el objetivo de los individuos al formar un *cuerpo político* es ‘convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgos de su propiedad’ (Second Treatise, 2004, pág. 111); es decir, la razón por la cual los individuos deciden establecer una relación política es asegurar el disfrute de su propiedad, situación endeble en el estado de naturaleza. Para ello, todos y cada uno de los individuos de la comunidad política deben delegar dos poderes que poseen en el estado de naturaleza. El primer poder delegado es el derecho a castigar las ofensas cometidas contra la ley natural, de tal manera que ‘our natural right to punish certain persons (those become our bellow citizens) is entrusted to government as its executive power’ (Simmons, 1992, p. 118). La segunda renuncia que debe hacer un individuo para ser parte de una comunidad política es a hacer ‘todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de naturaleza’; es decir, un individuo renuncia a la libertad de guiar sus acciones considerando sólo las medidas que a su propio juicio resultan pertinentes, sujetándose a la voluntad de la mayoría, ‘en la medida que la preservación de sí mismo y del resto de la sociedad lo requiera’ (Second Treatise, 2004, pág. 136). Este segundo poder delegado se transforma en la facultad *legislativa* del Estado, según la cual, los individuos deben tomar como obligatorias las decisiones adoptadas por éste, de lo contrario, sostiene Locke, el pacto de sujeción necesario para formar una comunidad política no significaría nada, pues el cuerpo político ‘no podría actuar como tal y consecuentemente se disolvería inmediatamente’ (Second Treatise, 2004, pág. 113).

Así pues, el Estado lockeano, en tanto que administrador de la justicia, tiene como facultad política principal solucionar los inconvenientes de la segunda fase del estado de guerra, es decir, determinar, por medio de jueces imparciales las penas proporcionales al daño causado por el infractor. Sin embargo, la primera fase queda abierta como posibilidad, pues en efecto, el poder político no puede garantizar que los individuos no dañen la propiedad de los demás, por lo cual podemos decir junto con Tarcov que el gobierno se encuentra, en tanto que limitado, liberado 'del esfuerzo de lograr que los hombres sean buenos, excepto en tanto y en cuanto ello sea necesario para hacer que sus vidas, libertad y su propiedad estén aseguradas' (Tarcov, 1991, pág. 10).

Los derechos naturales, estos son libertad, igualdad, propiedad y el de castigar, son postulados por Locke como anteriores a la conformación del Estado, por lo cual podemos decir que son prepolíticos en tanto que no son otorgados por el Estado ni son susceptibles a ser modificados por éste. Mientras que los tres primeros son limitantes del ejercicio del poder político, el cuarto nos remite al poder ejecutivo propio del Estado. Podemos decir que mientras los primeros son constitutivos y esenciales el último tiene un carácter auxiliar, en tanto que no es mantenido para este un fundamento en sí mismo. Por ello, el gobernante puede administrar los primeros y restar poder a los individuos tan sólo en la medida en que sea necesario para asegurar a cada uno de los ciudadanos el efectivo ejercicio de sus propios derechos. Así pues la autoridad política no tiene una facultad preventiva, tan sólo puede legítimamente cuidar la propiedad de sus súbditos de manera retributiva en lo que se refiere al daño ocasionado, de tal suerte que la intervención estatal es posible tan sólo una vez que un individuo daña a alguien.

John Locke afirma que 'lo que fue motivo de erigir el gobierno debería ser la norma y medida de su modo de proceder' (An Essay on Tolerance, 2007, pág. 24), de tal forma

que la autoridad que embiste al Estado, al tener como objetivo el mantenimiento del orden social mediante la protección de los derechos de los individuos, encuentra circunscrita su capacidad de intervención a la salvaguarda de éstos; en concordancia, los miembros de la sociedad política tendrán la obligación de sujetarse a las determinaciones adoptadas por el Estado siempre y cuando éste cumpla únicamente las tareas que tiene asignadas. La prioridad de los derechos de todos y cada uno de los ciudadanos por sobre la autoridad civil se encuentra en la base del Estado limitado estructurado por Locke. Dicha prioridad ha sido denominada bajo el concepto de *individualismo*, entendiéndolo no como un atomismo social que presupone a los hombres fuera de cualquier relación social, sino como una demanda política-normativa que responde a los orígenes de la autoridad política *legítima* (Grant, 1988, pág. 50).

Las consideraciones sobre la rebelión y la disolución del gobierno desarrolladas en el *Second Treatise* son esclarecedoras a este respecto. Locke retoma el término latín *rebellare* (regresar a la guerra) para definir el concepto de *rebelión*, indicándonos que por éste debemos comprender ‘una oposición, no a las personas, sino a la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; y aquellos (quinesquiera que sean) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes son los que propiamente pueden ser considerados rebeldes’ (Second Treatise, 2004, pág. 217). El énfasis en la oposición a la autoridad y no a una persona en particular es crucial para comprender el concepto de *rebelión* prescrito por Locke. Dicha oposición puede ser efectuada tanto por un ciudadano como por el gobernante: el ciudadano rebelde es un criminal que deberá ser castigado de acuerdo a las leyes establecidas, mientras que cuando el gobernante es quien se rebela, pierde la autoridad política depositada en él de tal manera que la sujeción a la autoridad investida en él se disuelve.

Ahora bien, la administración de la justicia abarca desde la formulación de leyes, mediante las cuales se determine imparcialmente los castigos proporcionales a las transgresiones, hasta la ejecución de los mismos. Siguiendo los planteamientos de Locke, la competencia de la autoridad civil al momento de legislar debe analizarse a la luz de la justificación de las normas que propone adoptar, en términos precisos sostiene que sobre las acciones de los hombres

‘el magistrado tiene el poder de ordenarlas o prohibirlas en la medida en que tiendan a la paz, seguridad y protección de su pueblo. Pues aunque es juez de ellas, debería tener un gran cuidado de no promulgar leyes y de no imponer restricciones, como no sea que la necesidad del Estado y el bienestar del pueblo las exijan’ (An Essay on Tolerance, 2007, pág. 33)

Para determinar aquello que el Estado debe regular en aras de la seguridad de la comunidad política Locke realiza una clasificación de las opiniones y acciones de los hombres. En primer lugar encontramos que las *opiniones especulativas y las acciones referentes al culto divino*, de acuerdo con Locke, no se encuentran vinculadas al gobierno de la sociedad, sino a la relación entre un individuo y Dios, de tal suerte que éstas se encuentran fuera de la jurisdicción estatal siempre y cuando no impliquen daños en los intereses civiles de terceros. En segundo lugar encontramos que las *opiniones y acciones sobre cuestiones indiferentes* que nos remiten a la sociedad, como las decisiones de un hombre para disponer de su riqueza o los momentos que se elijan para descansar, se encuentran sujetas a la autoridad política ‘sólo en la medida en que no tiendan a la perturbación del Estado o no causen a la comunidad más inconvenientes que ventajas’ (An Essay on Tolerance, 2007, pág. 30). Por último, encontramos que las *opiniones y acciones que se refieren directamente a la sociedad y son buenas o malas por su*

naturaleza, como los vicios y virtudes morales, se encuentran bajo la jurisdicción estatal, nuevamente, tan sólo en la medida en que conciernan a la paz y seguridad del pueblo; apunta Locke que el Estado puede tolerar algunos vicios (como la ingratitud o la desobediencia de los padres) pero no debe ordenar la práctica de ninguno de éstos; si llega a ordenar la práctica de alguna virtud, debe ordenarlas *únicamente* porque ésta sea ventajosa en las relaciones entre los hombres y no porque con ellas se gane el favor de dios (An Essay on Tolerance, 2007, pág. 37). En términos generales Locke afirma que:

‘El magistrado no puede legislar lo que le plazca sobre cualquier cosa de las que son indiferentes: el bienestar público es la regla y medida de toda legislación: si una cosa no es útil para la comunidad, aunque sea una cosa completamente indiferente, no debe ser instaurada por la ley’ (ET, 49)

El énfasis de este fragmento se refiere a la sujeción de la autoridad política a su ámbito de competencia en lo tocante a la justificación de las normas adoptadas, que es lo que debe ser considerado para determinar la legitimidad de una orden política. Siempre que, justificadamente, esté en juego el bienestar social se podrá prohibir o permitir una acción; si perjudica la tranquilidad, deberá ser prohibida, si no la afecta, podrá ser permitida. En esta línea es que Locke argumenta que los pecados no pueden ser castigados por el legislador ya que éstos se encuentran fuera de la jurisdicción del magistrado en tanto que pecados, pues las acciones de los hombres deben ser juzgadas por el magistrado tan sólo a partir de las *consecuencias civiles* que aquellas conlleven.

LA IGLESIA COMO ASOCIACIÓN CIUDADANA

Siguiendo una línea paralela a la del carácter contractual de la asociación política, Locke comprende a las iglesias como asociaciones ciudadanas constituidas y limitadas por los por los objetivos comunes que los individuos persiguen al introducirse en una congregación. El autor de la *Epístola de Tolerantia* define *Iglesia* como una asociación voluntaria en la que los hombres 'se reúnen por acuerdo propio para venerar a Dios en la manera que ellos juzgan es grata a la Divinidad para la salvación de sus almas' (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 17), de tal forma que las iglesias, al tener como objetivo la procuración de bienes espirituales –obtener la gracia de dios y la salvación del alma–, encuentran limitada su jurisdicción al cuidado de éstos.

Para llevar a cabo sus propios objetivos es preciso que las instituciones religiosas establezcan normas que rijan las relaciones al interior de las mismas y, puesto que 'el derecho de dictar leyes no puede pertenecer más que a la sociedad misma' (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 19) podemos decir que, en principio, la autoridad civil no tiene la facultad de intervenir en el establecimiento de las normas que rijan al interior de las congregaciones. No obstante, esta limitación de la intervención del Estado se encuentra circunscrita a la legalidad de las prácticas de las asociaciones religiosas, tanto al interior como al exterior de las mismas, pues aquellas cosas que 'en la vida diaria son perjudiciales a la comunidad y por motivos de bien común están prohibidas por leyes generales no pueden ser permitidas en su uso sacro en la iglesia' (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 57)

Así pues, teniendo en mente que no está permitido a los miembros de la comunidad política dañar los intereses civiles de los ciudadanos resulta claro que la autoridad

eclesiástica se encuentra sujeta a esta limitación, es decir, no se encuentra legítimamente facultada para emplear métodos que dañen la propiedad, vida y libertad de los súbditos. Bajo esta perspectiva es que Locke afirma que la autoridad eclesiástica no puede emplear legítimamente el poder coercitivo del que el Estado es el depositario exclusivo, a saber, la facultad de castigar a través del uso de la fuerza externa y el perjuicio a los intereses civiles. La Iglesia, al tener como objetivo la procuración de bienes espirituales, encuentra su capacidad de sanción limitada a éstos, de tal suerte que la penalización máxima consiste en la excomunión que, de acuerdo con Locke, 'no priva ni debe privar al excomulgado de ninguno de aquellos bienes civiles que ya poseía en particular' (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 25).

Recordemos que la asociación política tiene como objetivo el mantenimiento del orden social y la salvaguarda de los derechos de los ciudadanos, de tal manera que las asociaciones religiosas deben ser reguladas por el Estado *tan sólo en la medida* en que puedan ser dañinas para dicho objetivo. El gobernante no tiene la facultad política de implantar dogmas religiosos, establecer cualesquiera ritos o bien, castigar los pecados en tanto que pecados. La autoridad política tiene como objetivo conservar y promover los *intereses civiles* de los ciudadanos, por lo tanto, la jurisdicción del gobernante se encuentra limitada a la protección de estos y 'no debe ser extendido de ninguna manera a la salvación de las almas' (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 11). Por ello, podemos decir junto con Tully que la actividad religiosa es evaluada, al igual que las actividades del gobernante, de acuerdo al criterio del *bien público* (Tully, Locke, 1991).

En síntesis, Locke formula la desvinculación entre autoridad política y autoridad eclesiástica en dos direcciones. La primera de ellas consiste en postular que la autoridad política no tiene la facultad de intervenir en las prácticas religiosas que los hombres lleven

a cabo por el simple hecho de ser religiosas; esta postulación es formulada por Locke en términos de la relación entre Estado e Iglesia y podemos comprenderla como una derivación de la protección que el gobernante debe dar a los miembros de la comunidad política. El autor de la *Epístola de Tolerantia* señala que lo que está permitido a los ciudadanos en tanto tales, no debe ser prohibido por motivos religiosos,

'si acaece alguna agitación contraria a la paz pública en una reunión religiosa, ha de ser reprimida del mismo modo y no de otro que si acaeciera en una en una feria o mercado. Si algo sedicioso se hace o se dice en un sermón eclesiástico, ha de ser castigado del mismo modo que si fuese un delito en la plaza pública' (ET 91)

En segundo lugar, la autoridad eclesiástica no tiene la facultad de dañar los intereses civiles de los ciudadanos ya que éstos se encuentran dentro de la jurisdicción del Estado. La jurisdicción de la autoridad política debe remitirse exclusivamente al cuidado de los intereses civiles mientras que la jurisdicción de la autoridad eclesiástica debe circunscribirse a los bienes espirituales de los individuos en ella congregados. De tal manera que si bien la Iglesia tiene la facultad de libre determinación en lo tocante a las normas que los individuos en ella congregados deben seguir para procurar su bienestar espiritual, dichas normas no deben traspasar los intereses civiles pues, como ya mencionado, la excomunión, máxima penalización eclesiástica, no puede significar un daño mayor a la mera prohibición de comunión en la veneración a Dios. En esta línea podemos comprender la limitación de la autoridad eclesiástica como la *renuncia a elevar los criterios religiosos a criterios políticos* (Bravo, 2008: XVI), es decir, como la limitación de su ámbito de competencia a bienes espirituales, anulando para las iglesias beneficios políticos con base en ellos.

EXCURSO: TEORÍA DE LA TOLERANCIA Y EL CASO DEL CATÓLICO

La teoría lockeana de la tolerancia tiene como base la separación de poderes que hemos abordado hace un momento, y comprende tres casos de exclusión: el intolerante, el ateo y el católico. El primero de ellos no puede ser tolerado debido a que la actitud intolerante supone la negación misma de la tolerancia. El segundo de ellos, el ateo, es formulado por Locke como un caso límite de la tolerancia debido a las repercusiones que conlleva en la concepción de la obligatoriedad de la ley de naturaleza; por el momento baste decir que este límite lockeano supone al menos una contradicción con uno de los principios esbozados por Locke en torno a las ideas y creencias, a saber, que éstas no se encuentran sujetas a la voluntad. El tercer caso límite, el del católico, tiene su justificación en una de las premisas de la conformación de un cuerpo político: el católico se sujeta no sólo a la voluntad del cuerpo político de la que es parte, también y primordialmente, a la soberanía del obispo de Roma.

Jeremy Waldron sostiene que este límite caracterizado bajo la figura del católico no es del todo adecuado argumentando que muchas de las razones que expone Locke para no tolerar a los católicos son aplicables a otras comunidades religiosas (Waldron, *God, Locke and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*, 2002, p. 221); para ello llama la atención sobre el cuidado de Locke al caracterizar este límite de la tolerancia en términos generales. Uno de los ejemplos más claros de la formulación lockeana en términos generales se encuentra en la *Epístola de Tolerantia*, cuando el autor sostiene que el Estado, al procurar su propio mantenimiento, no debe tolerar a las personas que al entrar en una iglesia pasan 'ipso facto a estar bajo la protección y obediencia de otro príncipe' (*Epístola de Tolerantia*, 1962, pág. 81). Así pues, la justificación lockeana para excluir de la esfera de la tolerancia a los católicos tiene un

fundamento político y no propiamente religioso: Locke sostiene que los católicos no deben ser tolerados no por los artículos religiosos que profesan sino porque éstos se mezclan con otra clase de opiniones cuyas consecuencias políticas pueden ser dañinas para la sociedad, ya en el *Essay Concerning Toleration* señala:

‘Como los hombres generalmente adoptan su religión en bloque y asumen como suyas las opiniones de los de su grupo tomadas en su conjunto, ocurre a menudo que junto con sus cultos religiosos y sus opiniones especulativas mezclan otras doctrinas completamente destructivas para la sociedad en que viven, como ocurre con los católicos romanos que no son súbditos de más príncipe que el Papa. Éstos, por tanto, fundiendo tales opiniones con su religión, reverenciándolas como verdades fundamentales y sometiéndose a ellas como si fuesen artículos de su fe, no deberían ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión, a menos que para asegurarse de que pueden permitir una parte sin que se extienda la otra, y que la propagación de esas opiniones pueda separarse de su culto religioso, lo cual, supongo yo, es muy difícil de hacer’ (Epistola de Tolerantia, 1962, pág. 39)

Así pues, la justificación para hacer de los católicos un caso límite de la tolerancia nos remite a la vinculación que hacen estos entre la autoridad religiosa y la autoridad política, vinculación tal que entra en conflicto con la separación entre Estado e Iglesia formulada por este pensador inglés.

II. 2 PODER ECLESIAÍSTICO Y AUTORIDAD RELIGIOSA

Si bien el Estado debe conducirse hacia las instituciones eclesiásticas de igual manera que como lo haría con cualquier otra clase de asociación de individuos, de tal forma que alguna iglesia en particular no obtenga algún beneficio político en aras de su carácter espiritual, esto no es suficiente para que las asociaciones religiosas y los ministros de culto se comprenden a sí mismos como instituciones circunscritas al cuidado y procuración de bienes espirituales, abandonando cualquier interés político en las prácticas religiosas; dicho de otro modo, la argumentación desarrollada en el capítulo anterior no es suficiente para que los creyentes asuman como principios normativos la división de poderes argumentada por Locke en torno al uso de la violencia.

Aunque no con el mismo detenimiento de Hobbes el autor de la *Epístola de Tolerantia* desarrolla también una argumentación basada en principios cristianos con el objetivo de fundamentar su política en materia religiosa. Teniendo presente la divergencia de los objetivos políticos que cada uno de estos filósofos persiguen, resulta al menos un poco sorprendente que coincidieran en formular como esenciales a la doctrina cristiana los mismos dos principios: la aceptación de Jesús como Salvador —o lo que es lo mismo, aceptar que Jesús es el Cristo— y la sujeción a las prescripciones explícitas señaladas en las Sagradas Escrituras. El punto de comunión entre ambas interpretaciones de la Biblia consiste en negar para el cristiano el uso de la violencia apelando a un deber religioso. No obstante, mientras que la interpretación hobbesiana de la misión de Cristo nos remite a una periodización de la historia de la *salvación*, la interpretación lockeana de ésta se reduce a elementos mínimos de fe; mientras que el interés hobbesiano por el relato bíblico nos remite a la comprensión del reino de Dios como un gobierno político, de la cual

se desprende no sólo la imposibilidad de argumentar como deber religioso la desobediencia al soberano sino también un corolario sobre los derechos soberanos, en cambio, el interés lockeano por la exégesis bíblica se limita a afirmar que no es posible para un verdadero cristiano emplear medios de coacción en la búsqueda de la salvación.

En efecto, la divergencia en el detenimiento que cada uno de aquellos filósofos ingleses realizara de la interpretación de las Sagradas escrituras se comprende en relación a los principios que cada uno buscaba demostrar, mientras que Hobbes precisaba demostrar que los principios de la soberanía absoluta se sostenían en aquellas, Locke no necesitaba desarrollar una larga y puntual demostración bíblica de su teoría política, de lo único que precisaba era afirmar que el uso de la violencia, tanto en el plano físico como en el de las ideas no puede ser sustentado a partir del mensaje cristiano.

No obstante, antes de comenzar con el análisis de la argumentación cristiana desarrollada por Locke, para dar continuidad a la reconstrucción realizada en la parte dedicada al pensamiento hobbesiano, es preciso retomar algo que apuntamos brevemente al referirnos al caso límite del ateo en la teoría lockeana de la tolerancia: es posible formular en el pensamiento lockeano una obligación natural de guiar las acciones en conformidad con la ley de naturaleza en la medida en que ésta sea comprendida como una orden de Dios.

OBLIGACIÓN NATURAL Y LEY DE NATURALEZA

Uno de los postulados centrales de la epistemología lockeana consiste en negar que los hombres posean ideas innatas y, en concordancia, tanto en el plano político como en el religioso, rechaza Locke la existencia de esta clase de ideas. Si bien es cierto que en sus escritos tempranos sobre la ley natural llega a caracterizar a esta ley como innata (Essays

on the Law of Nature, 2007, p. 11) aclara que con ello se propone tan sólo resaltar que dicha ley es *natural* en contraposición a una formulación o norma establecida por los hombres. Mientras que en Hobbes las leyes naturales son únicamente preceptos prudenciales, en Locke la ley de naturaleza es efectivamente ley, no sólo porque lleva consigo un *derecho a castigar* las infracciones a ésta, también por la autoridad propia del autor de la ley de naturaleza. Así pues, habría que preguntarnos en qué radica la diferencia entre algo descubierto por la razón y una idea innata, y en qué sentido se desprende una obligación natural de esta ley. Para responder estas cuestiones es necesario remontarnos brevemente a las consideraciones lockeanas en torno a la idea de Dios como una inferencia natural:

‘es evidente por experiencia sensible que en el mundo natural hay objetos perceptibles, es decir, que verdaderamente existen cuerpos sólidos con sus propiedades...que este mundo visible está construido con arte y regularidad maravillosas, y que nosotros, el género humano, somos una parte de este mundo...la mente, después de considerar la maquinaria de este mundo percibida por los sentidos, y después de contemplar la belleza de los objetos que se observan, su orden, elegancia y movimiento, procede desde ahí a preguntarse por su origen, a descubrir su cuál fue su causa y quién el hacedor de obra tan excelente; pues es indiscutible que esto no pudo organizarse casualmente y por azar en una estructura tan perfecta e ingeniosamente ensamblada en todos sus aspectos’ (Essays on the Law of Nature, 2007, p. 44)

Del pasaje anterior se desprenden dos argumentos sobre la existencia de Dios, a saber, uno de corte cosmológico y uno de corte teleológico. El primero de ellos se refiere a la necesidad de dar una explicación a la existencia del universo, mientras que el segundo se refiere específicamente a encontrar una razón para el orden del mismo. En el primer caso, sostiene Locke, se infiere necesariamente la idea de un Creador, mientras que en el

segundo se infiere también la idea de un Legislador que ha ordenado la constitución del mundo. Además de estos dos argumentos, Locke ofrece un tercero de corte antropológico para considerar como necesaria la idea de Dios, el cual tiene como punto de partida la tesis «*no hay nada que sea causa de sí*»; a partir de ésta, Locke infiere que el hombre no puede crearse a sí mismo y de ello se infiere racionalmente la idea de una Autor de los hombres que tiene poder sobre sus creaciones, pues 'quienquiera que sea el que en un momento dado ha ordenado que algo empiece a existir, puede hacer que ese algo no cese de existir en algún otro momento' (Essays on the Law of Nature, 2007, p. 46).

El análisis puntual de los argumentos esgrimidos por Locke para sostener la existencia de Dios exceden los alcances de la presente investigación, no obstante, lo que resulta indispensable para la misma radica en la idea de un ser superior con poder sobre sus creaciones como una idea racionalmente asequible. Evidentemente este es el fundamento teológico que recorre la filosofía política lockeana, mas no descansa en la aceptación de un dogma ni nos remite a una idea innata⁸, antes bien 'cada persona tiene que inferir la ley de naturaleza partiendo de los primeros principios naturales, no de la creencia de otra persona' (Essays on the Law of Nature, 2007, p. 66). Sostiene Locke que siempre que un hombre haga uso apropiado de sus facultades naturales y no rehúse a seguir el camino que éstas le marcan llegará a la idea de Dios, apuntando que ésta idea pesar de ser

'la verdad más obvia que descubre la razón, y aunque su evidencia sea (si no me equivoco) igual a la certidumbre matemática, sin embargo, requiere meditación y atención, y es preciso que la mente se aplique a deducirla con regularidad, partiendo de una porción de nuestro conocimiento intuitivo, pues de lo contrario permaneceremos en igual incertidumbre e ignorancia respecto esa verdad, como

⁸ Mientras que la idea de Dios y la ley de naturaleza son *inferencias* racionales, la teoría de las ideas innatas nos remite, de acuerdo con Locke, a la suposición de que hay ciertos *impresos* en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella (Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, 2000)

respecto a cualesquiera otras proposiciones de las que sean capaces en sí mismas de una clara demostración' (Ensayo sobre el entendimiento humano, 2000, pág. 621)

En efecto, aunque Locke llegó a afirmar que las reglas morales podrían ser demostradas mediante un procedimiento similar a la de las matemáticas nunca realizó esta labor. No obstante, lo que podemos rescatar para los propósitos que nos ocupan es que aun cuando Locke fundamenta en una voluntad divina a la determinación marcada por ley de la naturaleza, no afirma que la aceptación de un mandato divino sea necesaria para que los hombres guíen su conducta conforme a ella. Al igual que en el caso de la idea de Dios, apela al uso óptimo de nuestras facultades naturales. Para comprender este punto es necesario tener presente que la ley de naturaleza, que *mira por la paz y la preservación de la humanidad*, es contemplada por Locke como benéfica para la convivencia entre los hombres, sostiene que:

'Dios unió con un vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficiosa para todos lo que tengan trato con el hombre virtuoso,[por ello] no es de sorprender que cada uno no sólo confiese, sino que recomiende esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros le presten a dichas reglas... el interés propio y los beneficios de esta vida hacen que profesen y aprueben exteriormente aquellas reglas morales muchos hombres cuyas acciones delatan suficientemente que no les importa mucho el legislador que prescribió esas reglas, ni el infierno que tiene preparado para castigo de quienes las transgredan" pág. 44 (HU.I,3.6.10)

Ahora bien, Locke afirma que la ley de natural *nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional* (Essays on the Law of Nature, 2007, p. 6), de tal manera que el individuo que no actúe conforme a los preceptos de dicha pone en riesgo

su humanidad, pues el infractor renuncia al uso de la razón apartándose de los principios de la naturaleza humana (Second Treatise, 2004, pág. 41). Así pues, podemos decir que los hombres, en tanto que seres racionales, deben sujetarse a los mandatos de la ley natural. Locke sostiene al respecto que:

‘como todos los hombres son por naturaleza racionales, y como hay una armonía entre esta ley y la naturaleza racional, y esta armonía puede conocerse por la luz natural, de ellos se sigue que todos los que están dotados de una naturaleza racional, es decir, todos los seres humanos del mundo, han de atenerse a esta ley’ pág. 87 (LN.VII.199)

Esta armonía entre la luz de la razón y la ley natural postulada por Locke nos permite establecer una vía alterna para concebir la sujeción a dicha ley como necesaria para los hombres, pues, como señala Mellizo, ‘aún en la hipótesis de que Dios no existiera, los principios de la ley de naturaleza, al estar basados en la razón del hombre, seguirían teniendo fuerza’ (Mellizo, 2007, pág. XXVI). En este sentido, los individuos en tanto que agentes racionales deberán estar dispuestos a guiar sus acciones bajo esta norma, pues de lo contrario actuarían en contra de los límites impuestos por la recta razón.

En esta línea la relevancia de la creencia en Dios enunciada por Locke puede ser comprendida como la necesidad de que los hombres se conciben obligados a sujetarse a la ley natural debido al miedo al castigo divino, lo cual garantizaría el cumplimiento de los pactos y posibilitaría la vida en sociedad, Waldron (2002, p. 224) y Tarcov (1991, pág. 130) parecen estar de acuerdo con esta interpretación, sin embargo, Locke apunta que ‘ toda obligación encadena moralmente a la conciencia y establece una atadura con la mente misma; de tal manera que no es el miedo al castigo, sino una aprehensión racional de lo que es justo lo que nos hace sentirnos obligados’ (Essays on the Law of Nature, 2007, p.

185). Así pues, no es propiamente el miedo al castigo divino lo que fundamenta la sujeción a la ley de naturaleza sino la aprehensión racional de que ésta es apropiada. Por ello, podemos comprender la idea de Dios como una implicación necesaria para el entendimiento humano más no como una condición de posibilidad para el mantenimiento del orden social, pues como el propio Waldron apunta más adelante, el conocimiento de la existencia de Dios no es suficiente para garantizar 'that one will come up with the right view about equality or the right mode of respect for others persons as equals. Robert Filmer and the Anglican divines who republished his work are sufficient evidence of that' (Waldron, 2002:228). Como vimos hace un momento, Locke acepta la posibilidad de que los hombres se guíen conforme a la ley natural sin necesidad de aceptar la autoría divina de ésta, de tal manera que la validez de la justificación para no tolerar a los ateos se vuelve difusa mientras éstos, en sus prácticas actúen conforme a esta ley.

POLÍTICA DIVINA: SALVACIÓN Y AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA

En concordancia con la comprensión de las iglesias como asociaciones voluntarias Locke rechaza, apelando a las Escrituras, que la constitución de una iglesia precise de un sacerdote u obispo que derive su autoridad de la de los apóstoles, para ello, alude a Mateo, XVIII, 20, en el que Jesús afirma «donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Epistola de Tolerantia, pág. 19). De acuerdo con el empirista inglés aquello que hace sacra a una iglesia no radica en el hecho de que los miembros de la congregación así lo establezca, pues si así fuera, '¿qué religión podría ser considerada errónea falsa o dañina?' (Epistola de Tolerantia, pág. 43), antes bien, considera que la característica de una verdadera iglesia consiste en ser tolerante con el prójimo, de tal manera que el descrédito y la disputa violenta entre las diversas

congregaciones religiosas hace que éstas no puedan ser comprendidas como asociaciones en búsqueda de bienes espirituales. En efecto, podemos comprender la empresa de Locke como un llamado de unión entre los distintos sellos confesiones circunscritos al cristianismo, pues como él mismo apunta al iniciar su *Epístola*

‘Quien exija para una comunidad eclesiástica cosas que el Cristo no exige para la vida eterna, puede ciertamente formar, tal vez, una asociación acomodada a su propia opinión y a su propio beneficio; pero ¿cómo puede llamarse iglesia de Cristo a aquella que está establecida sobre leyes que no son las suyas?’ (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 21)

De acuerdo con Locke, el principio fundamental que puede ser extraído del ejemplo de Cristo es la predicación sin coacción, de tal manera que no es lícito para el cristiano apelar a un deber religioso para realizar actos violentos, pues si bien el Evangelio señala que los discípulos de Cristo pueden esperar padecer persecución, de ello no se sigue que éstos deban obligar a los demás a abrazar su fe; la recepción y aceptación del mensaje de Cristo no puede ser impuesto por medios coactivos, pues si Dios lo hubiera querido así habría sido más fácil para él enviar ejércitos armados con el hierro u otra fuerza (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 9)

El filósofo de Wrington ve en la actitud del verdadero cristiano una disposición esencialmente amorosa para con el otro, de tal modo que la labor de predicación deberá consistir en una actitud de caridad y delicadeza, sujetándose únicamente a la oficiosidad de las razones y el peso de los argumentos (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 32). Quien sinceramente intente cuidar las almas deberá antes procurar a la propia, pues ‘difícilmente convencerá alguien de que se halla gravemente ocupado en la salvación ajena si descuida la suya propia’ (Epístola de Tolerantia, 1962, pág. 3). Así pues el cristiano, al abogar preocupación por la salvación de sus prójimos deberá dirigirse, ante todo, con

amor y delicadeza en su relación con éstos y al intentar persuadirlos de ninguna manera deberá usar la violencia, sino argumentos, pues de lo contrario, no sólo no estaría procurando la salvación de su prójimo, sino que estaría poniendo el riesgo la propia

El argumento en contra de la impartición de daño por motivos religiosos es formulado por Locke en términos de las relaciones entre individuos, precisamente por ello es aplicable también a la relación entre un individuo y la comunidad religiosa de la que forme parte, pues 'si alguien que se profesa ministro de la palabra divina y predicador del Evangelio de paz enseña de otro modo, o bien no conoce o bien olvida la tarea que se le ha confiado' (Epistola de Tolerantia, 1962, pág. 33). La salvación del alma propia es el objetivo que los individuos persiguen al integrarse en una asociación religiosa, de tal manera que los ministros de la Iglesia, al guiar la conducta de los cristianos hacia la salvación, no podrán dañar a su grey.

Al igual que en el ámbito político podemos afirmar para el ámbito religioso un individualismo normativo, pues la interpretación Lockean de la salvación nos remite únicamente a la relación entre individuo y Dios sustentada en la interna persuasión. Locke retoma el pasaje bíblico de Juan III, 36, según el cual 'He that believeth on the Son, hath eternal life; and he that believeth no the Son, shall not see eternal life' (Reasonableness, pág. 32) para afirmar que de las prácticas religiosas no se desprende la posibilidad de salvación, es decir, que las acciones y la forma del culto no son en sí mismas valiosas para Dios, constituyen tan sólo un elemento secundario; lo que sí resulta primordial es la honestidad al aceptar a Cristo como Salvador y no dudar de la benevolencia de Dios. eal asignar a la persuasión interna una condición preeminente en la obtención de la gracia de Dios

CONCLUSIONES

Como vimos en el primer capítulo de este apartado, los derechos naturales y la ley de naturaleza constituyen los dos límites normativos del Estado liberal lockeano, que emerge del consenso de los individuos en torno a la búsqueda de un poder imparcial que tome bajo su cargo la determinación de la justicia. Consecuentemente, el deber de obediencia de los miembros de la comunidad política se mantiene siempre que el gobernante asegure a estos el disfrute de aquellos derechos. Precisamente por ello es que la política en materia religiosa que acompaña al Estado así concebido consiste, en primer lugar, en castigar a quien apelando a un deber religioso ejerzan violencia atentando así contra los intereses civiles; más la sanción debe realizarse no en miras a la confesión religiosa que el individuo infractor profese, sino únicamente en miras a la ilegalidad de la acción. En segundo lugar, como hemos visto, el poder político se encuentra incapacitado para legislar en lo concerniente a la procuración de bienes espirituales, sea en la forma de institucionalizar una particular forma de culto, sea en la constitución de los elementos internos a una iglesia.

Concebidas como asociaciones libres las iglesias deben ser tratadas por el Estado como cualquier otro tipo de asociación; no obstante, lo que particulariza a éstas es la búsqueda de bienes espirituales, y es precisamente en ello es en lo que reside el límite y el alcance de su propia jurisdicción. Como espero haber mostrado, la argumentación lockeana a este respecto nos remite a una mutua limitación entre autoridad civil y autoridad eclesiástica, dando a cada una de ellas un ámbito propio de competencia. Bajo esta consideración podría decirse que los límites entre obligación política y deber religioso quedan claramente acotados más, como he apuntado en reiteradas ocasiones, mantener esta

afirmación presenta algunas dificultades, siendo la principal la fuente de los mencionados límites normativos del poder político.

Precisamente por ello he analizado, en el segundo capítulo, aquello en lo que consistiría un deber u obligación *natural* de seguir los lineamientos de la ley de naturaleza. Como he apuntado, se trata evidentemente de una fundamentación que nos remite a la idea de un Creador y por ello no podemos negar que el Estado lockeano contenga un elemento teológico; no obstante, esto no significa necesariamente que se trate simplemente de un deber divino o religioso, pues como espero haber mostrado, para Locke se trata también de una inferencia racional, de un principio que muestra lo que está en conformidad con la naturaleza racional.

Finalmente la sección que he titulado “Política divina: salvación y autoridad eclesiástica” ha tenido por objeto sintetizar los argumentos en torno a lo que Locke interpreta como necesario para la salvación y la auténtica actitud cristiana, con el objetivo de mostrar que la interna persuasión y la predicación sin coacción constituyen los elementos mínimos de fe requeridos para alcanzar la gracia de Dios, de tal modo que los deberes religiosos, de acuerdo con la interpretación lockeana del mensaje de Cristo, no tienen porqué entrar en conflicto con la obligación política.

El interés del filósofo de Wrington radica en limitar el poder y consecuentemente, la separación entre la esfera política y la esfera religiosa —que encuentra su correlato en la distinción entre el deber cristiano y la obligación política—, nos remite a la limitación de la autoridad propia a cada una de ellas; precisamente por ello podemos hablar de un *proyecto de desvinculación* que tiene por objetivo despolitizar la diversidad religiosa haciendo de la religión, en última instancia, un asunto personal entre Dios y hombre.

CONCLUSIONES GENERALES

Lo que al inicio de esta investigación se presentaba como una supuesta paradoja con respecto a la legitimidad del poder político, en el pensamiento de Thomas Hobbes y John Locke, puede mostrarse en los siguientes términos: como es bien sabido, la legitimidad del poder político es entendida por ambos filósofos ingleses en términos de la relación protección-obediencia, en otras palabras, al ser el ordenamiento político un artificio humano, la necesidad de una argumentación en torno a su legitimidad pareciera no requerir de más elementos que los contenidos en la relación protección-obediencia. No obstante, como hemos visto a lo largo de los diversos capítulos que conforman la presente investigación, ambos pensadores recurren a una suerte de fundamentación religiosa de la obediencia política. De tal suerte, parecería que la obligación política resultara para Hobbes y Locke no únicamente una consecuencia de la protección ofrecida por el poder político a los individuos, sino que ésta tendría, a la par, un carácter religioso.

Como esta investigación ha intentado mostrar, la paradoja de la legitimidad resulta meramente aparente a la luz de un análisis detallado de la argumentación de corte religioso por parte de los filósofos ingleses. En este sentido, existe una doble vertiente en la lectura de la argumentación de corte religioso hobbesiana y lockeana que se ha presentado en esta investigación, esto es, una primera que entiende ésta en términos de un recurso retórico y, más importante aún, una segunda que se pregunta por una suerte de prioridad entre la obediencia política, por un lado, y el deber religioso por el otro.

En efecto, ha de resultar claro que, en lo tocante al caso hobbesiano, el recurso a la mirada al cielo en la determinación última de la legitimidad del poder político, es decir, el recurso a la rendición de cuentas que el soberano habrá de hacer a Dios, nos remite a la

idea de Dios como el soberano de todos los soberanos y esta idea puede ser entendida en dos sentidos: como poder irresistible o como rey que habrá de constituirse como tal durante el juicio final. Estas dos acepciones no agregan ni restan poder al soberano terreno concebido por Hobbes, por lo cual parece acertado comprender aquella apelación, como ya se ha apuntado, en el sentido de una suerte de recurso retórico que enfatiza la idea de que el soberano absoluto no tiene la obligación de rendir cuentas a ningún hombre.

Por lo que respecta al recurso lockeano a la mirada al cielo, en lo tocante al ejercicio del “derecho” de resistencia, basta recordar que la rebelión, de acuerdo con Locke, consiste en la reinstauración de un *estado de guerra* que, al provenir del abuso del poder político, coloca a la sociedad política como juez del daño y el castigo; bajo esta consideración la mirada al cielo puede ser comprendida como la reafirmación del carácter ilegítimo del abuso del poder, pues aquel recurso nos remite a la ausencia de un juez común sobre la tierra.

Por otra parte, en lo tocante a la mencionada prioridad entre la *obediencia política* y el *deber religioso*, parece adecuado concluir, para el caso hobbesiano, que al asimilar la obligación de obedecer al soberano político también como un deber religioso, se establece una prioridad de la primera sobre el segundo; por otro lado, si bien para Locke estos elementos no resultan ser contradictorios, aquello que al interior de un cuerpo político los individuos comprendan como un deber religioso deberá estar circunscrito, en la práctica, a las leyes civiles, de tal modo que también en este caso es posible establecer la prioridad de la obediencia a las leyes positivas sobre los deberes religiosos.

Podemos pues concluir que el interés principal por el fenómeno religioso que guía a estos dos filósofos ingleses radica en el uso que los hombres hacen de la religión y, en este sentido, la política en materia religiosa que subyace a cada una de sus teorías contractuales es una respuesta a ello. La respuesta de Hobbes al uso de la religión como herramienta al servicio de quienes pretenden justificar la rebelión consiste en monopolizar el uso de aquella como herramienta de dominio y, precisamente por ello, el Estado hobbesiano es absoluto también en lo concerniente a las prácticas externas de la religión. En este mismo sentido, la respuesta de Locke al uso de la religión como herramienta de dominación consiste en anular el uso de ésta como herramienta política y, precisamente por ello, el Estado limitado es también un estado no interventor.

El interés por ofrecer una argumentación de corte religioso con respecto a la legitimidad del poder político es compartido por Hobbes y Locke en la medida en que la preocupación que da pie a este interés radica en el uso político del deber religioso, esto es, en la justificación de la rebelión por motivos religiosos. Ambos pensadores ingleses parecen acudir a una argumentación religiosa para mostrar la compatibilidad de sus concepciones racionales del Estado con la religión cristiana, y esto, como ya se ha dicho, para desacreditar cualquier intento de rebelión que se fundamente en motivos religiosos. No obstante, las implicaciones de la subordinación del deber religioso ante la obligación política que ambos pensadores comparten, no son las mismas en las teorías del Estado que estos sostienen. En efecto, para Hobbes entre las facultades soberanas se encuentra aquella de normalizar las prácticas religiosas y, en este sentido, el Estado puede intervenir en el ámbito religioso. Para Locke, no obstante, esta posibilidad es inaceptable; del mismo modo en que el ámbito religioso no tiene, para Locke, facultades para intervenir en el ámbito político, este último no tiene facultad alguna para intervenir en el ámbito

religioso como tal, como no sea por las consecuencias civiles que se desprendan de actos religiosos.

Evidentemente la argumentación religiosa del filósofo de Malmesbury y de aquel de Wrington se circunscribe al cristianismo y, en este sentido, parece lejana al debate contemporáneo. En efecto, difícilmente puede ser hoy aceptado que, como defiende Hobbes, el Estado determine las interpretaciones de la religión que los hombres habrán de adoptar o seguir, más el considerar esto como una cuestión abierta nos invita a reflexionar sobre las consecuencias subyacentes a los alcances y límites de la libertad de expresión en el ámbito público; por su parte, la justificación lockeana de la no represión de la ciudadanía por motivos religiosos nos invita a reflexionar sobre la persecución o la crítica de la opinión de los individuos únicamente por su confesión religiosa, que incluso en el contexto contemporáneo es utilizada para acreditar o desacreditar a dichos individuos.

Así, el pensamiento de los filósofos ingleses reconocidos comúnmente como pilares indiscutibles de la tradición contractualista, en lo tocante a las relaciones entre el ámbito político y el religioso, es un pensamiento vivo frente a los conflictos de las sociedades contemporáneas, tal vez no como doctrinas acabadas, pero sí como una invitación a adentrarnos en la reflexión sobre los alcances y límites del ordenamiento político con respecto a las confesiones religiosas de los individuos.

ANEXO: APUNTES SOBRE ROBERT FILMER Y LA TEORÍA DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES

En las teorías del derecho divino encontramos que el deber de obedecer al detentador de la autoridad política se encuentra plenamente justificado en la medida en que éste -el detentador- es comprendido como sujeto exclusivo del derecho a gobernar, siendo este derecho concebido como tal mediante la apelación a una determinación divina; dicho de otro modo, en las teorías del derecho divino de los reyes la formulación del poder político está constituido bajo un modelo descendente, es decir, bajo la premisa de que la legitimidad del poder político se deriva de un poder superior, a saber, el de la voluntad de Dios.

Ahora bien, para comprender aquello a lo que se hace referencia con el término “voluntad de Dios” resulta esclarecedor tener presente que dichas teorías encontraron su inicio, en términos históricos, en una crítica al papismo, enfocada en las pretensiones políticas del soberano católico frente a la autoridad de los monarcas; como señala Figgis, el blanco de ataque radica en la figura papal ‘como autoridad política que reclama el imperio universal, y que, en consecuencia, es disolvente de los vínculos nacionales’ (Figgis: 1982, 144)⁹. Así pues, parece plausible comprender las teorías del derecho divino de los reyes como teorías de la soberanía, ya que uno de sus elementos centrales consiste en formular la independencia de los monarcas respecto a la autoridad eclesiástica y política reclamada por el catolicismo.

En concordancia con esta perspectiva, encontramos en la teoría de Filmer la formulación de la autoridad de los reyes como máximo poder terrenal, formulación tal que se

⁹ Sobre el derecho divino como respuesta a las pretensiones políticas del papado Cfr. también Burgess, (1992: 837) y Sommerville (1994:350)

encuentra vinculada a la postulación de la independencia de la autoridad política frente a una autoridad eclesiástica que se asume a sí misma como intermediaria entre la voluntad divina y la autoridad terrenal. Precisamente por ello es que el elemento central de la teoría del derecho divino desarrollada por Filmer consiste en la formulación de la soberanía de los reyes a partir de un ordenamiento divino *directo*, de tal modo que la determinación de la legitimidad de un soberano no precisa de la intermediación o confirmación de algún poder terrenal o espiritual -como aquel pretendido por la figura papal-, de tal suerte que ‘a king who held his power from pope was no true sovereign’ (Sommerville, 1994:352).

Ahora bien la premisa del derecho divino del gobernante nos remite a la negación de la libertad *natural* del pueblo en la medida en que nos encontramos ante la postulación de una relación de dominación que antecede a toda determinación consensual. Precisamente por ello, por que el pueblo es comprendido como sujeto a la dominación del soberano -instituida por Dios-, es que es posible encontrar como uno de los elementos constitutivos de las teorías del derecho divino el rechazo a toda vía de resistencia a la autoridad política.

En esta línea podemos comprender el que Filmer inicie su *Patriarcha* rechazando aquella “novedosa y peligrosa” idea de la libertad natural del pueblo, afirmando que ‘es difícil decir si es más errónea en teología que peligrosa en política’ (Filmer, C1 §1 p.42). De acuerdo con este teólogo inglés la libertad natural del pueblo es errónea debido a que contradice la historia contenida en las sagradas escrituras y no se la encuentra en los antiguos padres y doctores de la Iglesia. El punto de partida de su argumentación consiste en afirmar el señorío de Adán no sólo sobre la creación sino especialmente sobre su descendencia, de tal suerte que a partir del llamado *derecho de paternidad* es configurado el derecho a gobernar; en términos precisos Filmer apunta que la ‘sujeción a los hijos es la fuente de

toda *autoridad real*, por decreto de Dios mismo; de lo que se sucede que el poder civil es de ordenación divina, no sólo en general, sino en lo relativo a su asignación específica a los primeros padres' (Filmer, Cap.1 §4 p.49).

Ahora bien, para comprender adecuadamente el que Filmer enuncie la llamada libertad natural del pueblo como "peligrosa en política" es necesario tener presente, en primer lugar, que para él la forma de gobierno *natural* no debe ser modificada, de tal suerte que si se afirma dicha libertad natural se afirma también que la única forma de gobierno natural y legítima ha de ser la democracia lo cual, dicho sea de paso, contradice la historia de las sagradas escrituras, pues en éstas no existe mención ni aprobación de otra forma de gobierno más que la de la monarquía (Filmer, C2 §9 p.79). Así pues, al afirmar que la libertad natural del pueblo es peligrosa Filmer hace referencia a las implicaciones políticas de la democracia.

En la crítica que Filmer realiza a aquello que comprende como democracia encontramos al menos tres puntos centrales, a saber, a) las implicaciones del consenso y el principio de mayoría, b) la efectividad de esta forma de gobierno y c) las condiciones de posibilidad para la tiranía. Respecto al primer punto podemos sintetizar la posición de Filmer diciendo que al tomar como punto de partida la libertad natural del pueblo habría que aceptar que las decisiones públicas fueran tomadas por toda la multitud a efecto de que dichas decisiones fueran obligatorias para todos, ya que 'ningún hombre, ni multitud alguna, puede desposeer del derecho natural a otro' (Filmer C2 §6 p. 74); de tal suerte que el principio de mayoría se encontraría en contraposición a la democracia o gobierno popular, debido a que dicho principio implicaría el dominio de una parte sobre el resto de la multitud.

Respecto a (b) la efectividad de la democracia Filmer toma como ejemplo a Roma para señalar tres imperfecciones del gobierno popular en relación a la monarquía. La primera de ellas es la *duración* y apunta que Roma mantuvo la forma de gobierno popular, de Tarquino a Julio Cesar, durante sólo 480 años, mientras la monarquía asiria y el imperio de oriente tuvieron una duración de más de mil años. En segundo lugar, Filmer señala la falta de *estabilidad* en la forma de gobierno de Roma, afirmando que ‘los historiadores no han podido encontrar, en medio de tanta confusión, forma perfecta de gobierno, ni cuando el Senado hacía las leyes ni cuando las hacía el pueblo’ (Filmer, C2 §11 p. 82). Finalmente, la tercera imperfección que Filmer encuentra en la democracia romana radica en los alcances de ésta a lo largo de sus dominios, afirmando que si durante algún tiempo fue popular, lo fue sólo para la ciudad pero no para todo el imperio, ‘porque ninguna democracia puede extenderse más allá de una ciudad’ (Filmer, C2 §11 p. 83)

Respecto a (c) la posibilidad de un gobierno tiránico Filmer apunta que las condiciones de su desarrollo son mayores bajo un gobierno popular que bajo un gobierno monárquico, ya que bajo el primero, cuando la multitud daña a una persona, ésta ‘no sabe quién le hace daño, ni a quién quejarse, ni a quién exigir reparación’ (Filmer, C2 §15 p. 93), mientras que cuando el soberano es quien realiza el daño se expone a la posibilidad de sufrir la venganza por su injuria, de tal suerte que ‘no ha de haber tirano tan bárbaramente pervertido a quien su propia razón y sentido no digan que aunque sea un dios ha de morir como un hombre, y que hasta el más humilde de sus súbditos encontrará el medio de vengarse de la injusticia que se le haya conferido’ (Filmer, C2 §15 p. 92).

Este último punto nos permite abordar aquello que Filmer comprende como la labor del gobierno: el ejercicio de la autoridad soberana debe desarrollarse en lo que podríamos llamar una política del cuidado. Dicha política tiene a la base, como ya se ha mencionado,

el señorío de Adán sobre su descendencia, de tal suerte que el poder político es sólo la ampliación de la autoridad paterna, pues 'como el padre sobre una familia, cuida el rey, como padre de muchas, de preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la república' (Filmer, CI §10 p. 57). No obstante, es importante señalar que el *derecho* natural de los reyes es abordado en diversas ocasiones también como *ley*:

'...todo padre está obligado, por ley de naturaleza, a hacer lo posible para la preservación de su familia, y mucho más obligado está un rey, por esa misma ley natural, a /aceptar el principio de que la salud del reino es su ley principal; debe recordar que el beneficio de cada hombre en particular, y el de todos juntos en general, no siempre es el mismo, y que el público tiene preferencia sobre el privado' (Filmer, C 3, §1 p. 101/2)

Tomando como base este fragmento parecería adecuado inferir que la *legitimidad* del gobierno, en el pensamiento de Filmer, se encuentra circunscrita al bienestar público del reino, de tal suerte que el ejercicio legítimo del poder soberano se encontraría normativamente justificado en la medida en que éste cumpliera con la llamada *ley de naturaleza*. Sin embargo, el propio Filmer apunta que su objetivo no es el de analizar o exponer las medidas por las que debería guiarse el gobierno, afirma que en los *arcana imperii* no tiene porqué meter sus narices el vulgo, puesto que así como 'al más humilde artesano se le otorga implícitamente confianza en lo relativo a su oficio; cuánta más es debida a un príncipe en los profundos secretos del gobierno' (Filmer, CI, §1 p. 43).

En efecto, este modelo descendente de comprender al poder político conlleva, como corolario de la postulación de la dominación natural entre el rey y el pueblo, una visión jerárquica entre gobernantes y gobernados que responde no sólo a una asignación divina de los detentadores del poder político, responde también a la afirmación de una

subordinación natural derivada de las facultades propias de los reyes por un lado y de los súbditos por el otro. Filmer sostiene que el trabajo de aplicar justamente las leyes no es fácil ni obvia para los ingenios ordinarios, puesto que ‘las causas y fines de las más grandes acciones políticas y de los movimientos del Estado deslumbran los ojos y exceden las capacidades /de todos los hombres, salvo las de aquellos que a todas horas están consagrados a los negocios públicos’ (Filmer CI, §1 p.43). Así pues, no resulta adecuado afirmar que el ejercicio legítimo del poder político se encuentra circunscrito al cuidado del bienestar público en la medida en que en cierta forma se estaría dando por sentada la facultad de los súbditos para determinar si dicho ejercicio es legítimo o no, facultad tal que, en el caso de Filmer, encontramos como poco probable pues afirma que si bien los hombres buenos favorecen a los buenos éstos son siempre menos en número, mientras que los hombres malvados y viciosos son la mayor parte del pueblo (Filmer, C2 §12, p. 87); aún más, afirma que la *equidad natural*, es decir, la *gracia* de los gobernantes, ‘es cualidad religiosa de aquellos que saben cómo administrar los asuntos del Estado, y cómo equilibrar sabiamente el provecho particular con el contrapeso del público’ (Filmer, C3 §1 p.102). Así pues, nos encontramos con la formulación de una visión antropológica que comprende dos clases de hombres: a los súbditos, que son comprendidos como menores de edad y a los gobernantes, que son comprendidos como semidioses, puesto que se encuentran capacitados naturalmente –por Dios- para llevar a cabo las tareas del gobierno.

A partir de la premisa de la superioridad natural de los reyes en relación a su pueblo podemos comprender el que Filmer sostenga que los primeros no tienen porqué encontrarse sujetos a las leyes que han de regir la actividades del segundo, de tal suerte que ‘los reyes no están obligados por las leyes de nación alguna’ (Filmer, C3 §3 p. 111). Las leyes positivas son comprendidas por este pensador inglés como emanaciones de la

real voluntad, pues así como 'el padre de familia no gobierna por otra ley que por su propia voluntad' (Filmer, C3 §1 p.101) de igual forma, el rey gobierna *por medio* las leyes que él escribe o prescribe a su voluntad. Así pues, el soberano tiene la facultad de determinar o modificar las normas que han de regir al interior del reino, dicha facultad exclusiva le permite, de acuerdo con Filmer, proteger al pueblo de la tiranía de la ley, amparando 'a los hombres contra el rigor inexorable de la ley' (Filmer, C3 §8 p. 117).

Así pues, en la teoría de Filmer encontramos la formulación de un régimen de gobierno monárquico de corte absolutista, puesto que el soberano se encuentra política y divinamente capacitado para gobernar de acuerdo a su propio criterio al encontrarse por encima de las leyes que él mismo erige. De igual forma, encontramos que el deber de obediencia de los súbditos es de carácter incondicionado, en la medida en que éstos no se encuentran políticamente facultados para resistir al poder soberano, antes bien, le deben a éste sus derechos y libertades (Filmer, C1 §1 p. 44).

No obstante, es importante señalar que, como apunta Sommerville, 'the fact that rulers were not subject to any temporal authority by no means implied that their misdeeds would go unpunished: they were subject to the awful majesty of God' (Sommerville, 1994: 354); si bien el soberano represente la máxima autoridad sobre la tierra, cuyo poder es irresistible, éste se encuentra sujeto al poder de Dios, que, de acuerdo con Filmer, puede recaer trágicamente sobre un heredero de Adán en la tierra. En términos precisos, el autor de *Patriarca* afirma:

'si Dios quisiera, para corrección del príncipe o castigo del pueblo, que aquel fuera expulsado, y que otros ocuparan su lugar, sea por conspiración de la nobleza o por rebelión del pueblo, el juicio de Dios, que tiene poder para dar y quitar reinos, es el más justo. Sin embargo, el ministerio de los

hombres que se arrogan indebidamente la ejecución de los juicios de Dios, es pecaminoso y condenable. Sólo Dios utiliza y aplica *la injusticia de los actos* humanos para el cumplimiento de sus *justos decretos*' (Filmer, C1 §9, 56)

Ya en el siglo XV encontramos árboles genealógicos de familias reales que reflejan la visión de los reyes como descendientes de Adán¹⁰, en el siglo XVI encontramos obras en las que se argumenta el origen del gobierno a partir del Génesis -como *De imperandi Autoritate* de Hadrian Saravia¹¹, en el siglo XVII considerar al rey como padre del pueblo era una metáfora recurrente entre los defensores de la monarquía¹²; no obstante, Filmer parece desarrollar su argumento como si éste fuera original en la medida en que no hace referencia a algún teórico, político o teológico, como apoyo para su argumentación en puntos sustanciales, tan sólo para reafirmar o explicitar su posición.

El desarrollo de su teoría está basado esencialmente en el uso de la Biblia como documento histórico, circunscrito al análisis de la naturaleza de los hombres y de las primeras sociedades, precisamente por ello es que estudiosos como Figgis han señalado que corresponde a Filmer haber vislumbrado que un sistema político naturalista era más sólido que 'el tan atraído y llevado amasijo de citas bíblicas' (Figgis, 1982: 125). Así pues, podemos decir que en esta teoría del derecho divino de los reyes la religión cumple una función legitimadora del orden político, centralizando el poder terrenal en la figura del soberano mediante una fundamentación de corte naturalista-teológica, de tal forma que mediante ésta es posible establecer un modelo de desvinculación entre Estado e Iglesias que anula para estas últimas la facultad divina y política de resistir a la autoridad soberana.

¹⁰ Cfr. Greenleaf, 1966

¹¹ Cfr. Sommerville, 1994

¹² Cfr. Figgis, 1982

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Hobbes, T. (1991). *Libertad y Necesidad y otros escritos*. (P. B. Forteza, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Península.

----- . (1993). *El Ciudadano*. (J. Rodríguez Feo, Trad.) Madrid: Debate.

----- . (2006). *Leviatán o La materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Locke, J. (1958). *The Reasonableness of Christianity*. Stanford: Stanford University Press.

----- (1962). *Carta sobre la Tolerancia*. (A. Waismann, Trad.) Montreal: Mario Casalini Ltd.

----- (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

----- (2004). *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

----- (2007). *Ensayo sobre la tolerancia*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

----- (2007). *La ley de la naturaleza*. (C. Mellizo, Trans.) Madrid: Alianza Editorial.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

Alfieri, L. (2009). La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes. In G. M. Chiodi, & R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes* (p. 125-141). Milano: Franco Angeli s.r.l.

- Burgess, G. (1992) "The Divine Right of Kings Reconsidered" en *The English Historical Review* Vol. 107, No. 425 (Oct. 1929) pp. 837- 861.
- Bobbio, N. (1986). El modelo iusnaturalista. En N. Bobbio, & M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- Boucher, D., & Kelly, P. (1994). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge.
- Daly, J. (1978) "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth- Century England" en *The Historical Journal* Vol. 21, No. 2, (Jun. 1978) pp. 227- 250
- Eisenach, E. J. (1981). *Two worlds of liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*. London: University of Chicago Press.
- Figgis, J.N. (1982) *El derecho divino de los reyes*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Forde, S. (2001). Natural law, Theology, and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, 45(2).
- Gauthier, D. P. (1969). *The Logic of Leviathan*. Great Britain: Oxford University Press.
- Grant, W. R. (1988). Locke's Political anthropology and lockean individualism. *The Journal of Politics*, 50(1), 42-63.
- Greenleaf, W.H. (1966) "Filmer's Patriarchal History" en *The Historical Journal* Vol. 9, No. 2 (Jun. 1966), pp. 157- 171
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez Marzoa, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México D. F.: Plaza y Valdés- Universidad Autónoma Metropolitana.

- Laslett, P. (1948) "Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth" en *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 5, No. 4, (Oct. 1948) pp. 523- 546
- Magri, T. (1982). *Saggio su Thomas Hobbes*. Milano: Il Saggiatore.
- Martinich, A. P. (1998). *A Hobbes Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Mellizo, C. (2007). Prólogo. En J. Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Negri, L. (1987). *Persona e Stato nel Pensiero di Hobbes*. Milano: Jaca Book.
- Newey, G. (2008). *Hobbes and Leviathan*. New York: Routledge.
- Nicoletti, M. (2009). La teología política de Hobbes e il problema della secolarizzazione. In G. M. Chiodi, & R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes* (p. 109-124). Milano: Franco Angeli s.r.l.
- Pacchi, A. (1990). Hobbes e la teología. In F. Angeli, *Hobbes Oggi* (p. 101-122). Milano: Franco Angeli Libri s.c.l.
- Rabieh, M. (1991). The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity. *The Journal of Politics*, 53(4).
- Rodríguez Zepeda, J. (1996). La propiedad como derecho natural. *Anuario de Signos*.
- Salazar, L. (2004). *Para pensar la política*. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Scattola, M. (2007). *Teología política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Schartzman, M. (s.f.). The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration. *Political Theory*, 3(5).

Simmons, A. (1992). *The lockean theory of rights*. Princeton University Press.

Sommerville, J. P. (1991) "Introduction" en Sommerville J.P. (ed.), 1991, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press.

----- (1994) "Absolutism and Royalism" en Burds, J.H. (1994) *The Cambridge History of Political Thought. 1400- 1700*, Cambridge University Press.

Tarcov, N. (1991). *Locke y la educación para la libertad*. Argentina: Editorial Latinoamericana.

Tully, J. (1991). Locke. En H. Burns, & M. Goldie, *The Cambridge History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1993). Property Disputes. In J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vitale, E. (1994). *Dal Disordine al Consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*. Milano: FrancoAngeli.

Waldron, J. (2002). *God, Locke and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (s.f.). John Locke: Social Contract versus Political Anthropology. *The Review of Politics*, 51(1).

Zarka, Y. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder.

----- (Julio-Diciembre de 2008). Para una crítica de toda teología política. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*(39), 27-47.