

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

Casa abierta al tiempo

Maestría en Humanidades
Línea: Filosofía Política

**"La reinterpretación de la ley natural y la secularización
del discurso filosófico-político moderno"**

Presenta: Lic. Daniel Mendoza Bucio

Asesor: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

Índice

Introducción

Cap. 1. La concepción clásica de ley natural: Santo Tomás de Aquino.

1.1. Exposición de la teoría.

- La génesis natural del orden político.
- La ley natural.

1.2. La reconfiguración del naturalismo aristotélico y la teoría tomista de la doble ordenación.

Cap. 2. El absolutismo y la ley natural: Thomas Hobbes.

2.1. La concepción de ley natural como *recta ratio*.

2.2. Ley natural y ley civil.

Cap. 3. La formulación liberal de la ley natural: John Locke.

3.1. El fundamento moral.

3.2. El fundamento moral en el pensamiento político.

- Una nota sobre el hedonismo de Locke: la interpretación de Leo Strauss.

Cap. 4. Secularización y *lex naturalis*: a manera de conclusión.

Bibliografía.

Introducción

Con el advenimiento de la llamada Edad moderna la filosofía y la ciencia dejaron de interpretar los eventos humanos a partir del reconocimiento de una autoridad divina y dieron paso a una concepción del mundo de autoría humana. Si la referencia a la voluntad divina, como fuente de autoridad, había venido a menos, surgía entonces el problema de justificar la obediencia política y la autoridad del Estado sin recurrir a las verdades de la fe. Esta pérdida de Dios como criterio obligaba a buscar nuevos fundamentos para el poder político y sus leyes. La naturaleza como principio filosófico significó el arranque de una tradición que tiene eco hasta nuestros días. El iusnaturalismo, también conocido como la escuela del derecho natural, nació en oposición a la teoría del derecho divino en la cual se legitimaba el derecho de gobernar de los reyes. Por lo tanto, la teoría del derecho natural supuso un proceso de secularización de la política el cual cambió la forma de concebir la organización de la sociedad. En este sentido es posible afirmar que el Estado nacional fue producto del pensamiento filosófico-político moderno y que en su génesis fue caracterizado por la idea de un pacto social. Si bien bajo la etiqueta del "contractualismo" se encuentran autores y corrientes diferentes, la idea de un convenio político pretendió crear una base filosófica que diera legitimidad al Estado y a la obligación política (mandato/obediencia).

Por lo tanto, podemos decir que uno de todos los fenómenos, asociados a la modernidad, y tal vez el más importante, sin duda alguna es la secularización. Son muchos los teóricos sociales que han subrayado el fin de la religión como manera de explicar el mundo y de encontrar sentido a la existencia humana. Ya Comte en su caracterización de los tres estadios, teológico, metafísico y positivo, afirmaba que la percepción religiosa del mundo correspondía a un momento evolutivo de la humanidad, ya superado y sustituido por una comprensión científica de la vida social. Así, este *desencantamiento del mundo*, para decirlo con Weber, significaría la génesis de una sociedad moderna en la que la religión pierde el centro trascendente legitimador propio de las sociedades premodernas. Sin embargo, el término secularización, asociado a la época moderna, es un concepto complejo el cual no puede negar la influencia de la tradición ni dejar de reconocer la ruptura con el pasado. Por lo tanto, siguiendo la sugerencia de Hobbes, donde se refiere a la necesidad de

las definiciones,¹ resulta primordial precisar qué entendemos por secularización para efectos de este ensayo. Si nos remitimos al diccionario de la Real Academia Española el término *secularización* nos lleva directamente al término *secularizar* que significa hacer *secular* lo que era eclesiástico; dicho en otras palabras hacer *seglar* lo que era de la iglesia. En este sentido la palabra secularización, históricamente, aparece para definir un acto jurídico durante la Edad Media, que consistía en la *expropiación* de los bienes eclesiásticos por parte del poder temporal de los príncipes medievales. Según lo anterior la secularización sugeriría un enfrentamiento entre el poder temporal y el poder espiritual; lo que supondría una escisión entre lo espiritual y lo temporal. Si nos atenemos a esta escisión y damos una definición provisional de la secularización podríamos decir que esta "*tiende*" a la disociación entre lo mundano y lo espiritual. Es decir que la secularización lleva en sí misma un proceso por medio del cual hay una separación entre los supuestos trascendentales y los inmanentes, el cual no necesariamente tiene que ser progresivo y lineal. Así entendido el concepto de secularización, podemos adelantar que dicho concepto enmarca el objetivo del proyecto político moderno: el levantamiento de instituciones políticas completamente inmanentes. De donde podemos aseverar que la construcción de un orden exclusivamente inmanente se dio a partir de una reelaboración de los discursos filosóficos-políticos y esto a su vez se dio, en parte, mediante la reinterpretación de ciertos conceptos. Uno de ellos fue el de la ley natural.

Por su parte, la idea o la concepción de la ley natural es uno de los temas clásicos de la filosofía política, jurídica y moral. Se trata de un concepto antiguo que en época reciente ha vuelto a escena por los debates suscitados en torno a la interrupción legal de embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la eutanasia.² Sin embargo, en aquellos

¹ "Así en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia" (*Lev*, IV, p. 27).

² En México la Interrupción Legal del Embarazo (ILE) se promulgó como ley, por primera vez, en abril de 2007 en el Distrito Federal. El matrimonio entre personas del mismo sexo, se aprobó en el Distrito Federal en Diciembre de 2009 reformando así el artículo 146 del código civil; en lugar de establecer que "El matrimonio es la unión libre entre un hombre y una mujer [...]"; actualmente versa que "El matrimonio es la unión libre de dos personas [...]". Sobre la eutanasia, o muerte asistida, se han enviado diversas iniciativas de ley sin llegar a su promulgación. Desde entonces a la fecha dichas leyes no sólo han dividido opiniones entre los diversos sectores de la población sino que, en el caso de la ILE se desencadenó una ola de reformas constitucionales en diversos Congresos locales de la República, las cuales argumentan proteger la vida desde la concepción hasta la muerte natural. Una similar defensa se ha hecho en torno al tema de la muerte

debates se suele generalizar tanto la noción de ley natural que parecería que dicho concepto ha sido inmutable y que existe entonces una sola teoría. Si bien la idea de ley natural puede ser rastreada hasta la Grecia antigua, ésta, de acuerdo a la época ha tenido diversas implicaciones. No es el objetivo de este trabajo caracterizar las distintas teorías sobre la ley natural, sino seguir una hipótesis, según la cual el tránsito de la época medieval a la época moderna supuso una reinterpretación de la ley natural, la cual secularizó los argumentos del discurso filosófico-político del naciente Estado moderno. En lo que sigue voy a tratar de hacer mas explicito esta hipótesis; y lo voy hacer mediante la caracterización de la ley natural en tres autores que utilizan esa categoría filosófica: Santo Tomás de Aquino, Thomas Hobbes y John Locke. Y de paso el ensayo pretende una reflexión en torno al concepto mismo de ley natural, que cada vez es más frecuente encontrar en los discursos legitimadores de las posturas más radicales y conservadoras. La descripción de estas tres concepciones da cuenta de que el concepto de ley natural no es inmutable, sino que de autor en autor tiene diversas implicaciones y que incluso en su versión medieval es posible encontrar rasgos seculares.

El capítulo primero, *La concepción clásica de la ley natural: Santo Tomás de Aquino*, está dividido en dos secciones. La primera parte expone dos conceptos claves en la doctrina política tomista: la génesis natural del orden político y la ley natural. Uno de los aspectos más notables del pensamiento tomista tiene que ver con el concepto de naturaleza en el mismo sentido del aristotélico, es decir, lo natural es lo que se realiza según las inclinaciones de la naturaleza misma. Dicho de otra forma, siempre hay la intención de atribuir a la naturaleza misma un propósito, en este sentido la naturaleza es teleológica. Este último argumento aplicado a los principios de la sociedad resulta de particular importancia para el pensamiento político tomista. Para Santo Tomás, al igual que para Aristóteles, la sociedad civil es natural en el hombre no como algo dado por la naturaleza, sino como algo a lo que él, se inclina por naturaleza y que es necesario para la perfección de su naturaleza racional. El hombre a pesar de sus múltiples carencias con las que nace, la naturaleza lo ha

asistida y del matrimonio entre personas del mismo sexo, donde el tema de la procreación ha jugado un papel central. Lo curioso es que buena parte de los que se han proclamado en contra de dichas leyes, en su mayoría simpatizantes de grupos conservadores, para legitimar su argumento han hecho referencia a una particular concepción de **ley natural**.

dotado de la razón con lo que logra satisfacer sus necesidades inmediatas. Sin embargo, el hombre es un ser político por naturaleza lo que lo lleva a vivir en sociedad. La primera asociación a la que pertenece es la familia; no obstante, la única asociación auténticamente autosuficiente, capaz de asegurar las condiciones de la virtud y de satisfacer todas las necesidades y aspiraciones mundanas del hombre es la Ciudad. Como sociedad perfecta abarca todas las otras asociaciones que los seres humanos son capaces de formar, incluyendo la familia, cuyo fin está subordinado al suyo propio, que es el bien humano completo. Por ende, sólo dentro del marco de la sociedad civil puede el hombre alcanzar la plenitud de la vida.

Para de Aquino, la Ciudad está integrada por una multiplicidad de partes heterogéneas, donde cada una de las cuales desempeña una función especial. Dado que la parte individual a menudo es animada por pasiones y deseos que no coinciden con los de otras partes, es esencial que en una Ciudad haya una sola autoridad cuya tarea consista en velar por el bien del conjunto y mantener el orden y la unidad entre sus diversos componentes. De lo que se sigue que la autoridad política es el elemento determinante de la Ciudad. Una Ciudad sin régimen es como un cuerpo sin alma; por consiguiente, si la Ciudad es natural, la autoridad política también es natural. Ahora bien, como el todo es más importante que la parte y anterior a aquello a lo que está orientada la parte y sin la cual no puede existir, la Ciudad es anterior al individuo en el orden de la causalidad final y su bien es superior y "más divino" que el de cada hombre tomado individualmente. Como bien común es objeto de una inclinación más poderosa que aquella que impulsa al ciudadano a buscar su bien privado. Por encima y más allá de la simple supervivencia, la Ciudad tiene como propósito la promoción de la vida buena o virtud entre sus ciudadanos. El objetivo o los objetivos que en realidad persigue la Ciudad quedan determinados en mayor medida por los hombres que tienen el voto decisivo en tal Ciudad y por lo tanto constituyen su régimen. En este sentido, el régimen no es otro que el modo de vida de una Ciudad con particular referencia al modo en que dentro de ella está distribuido el poder político. Ahora bien, dado que los hombres difieren unos de otros en muchos aspectos, pero sobre todo en su capacidad de conocimiento y virtud, y dado que por naturaleza lo inferior queda subordinado a lo superior, es razonable que el mejor hombre deba gobernar a los demás y que los cargos del

gobierno deban ser distribuidos de acuerdo con la virtud. Por ende, para Santo Tomás, el régimen más deseable, tanto por motivos de unidad como de la orientación hacia el fin al que está dirigido, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud. No obstante, si teóricamente la monarquía absoluta es el mejor de los regímenes justos, también es el que entraña los mayores peligros. Parece claro que debido a los vastos poderes de que está investido el rey, a menos que sea un hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar en tiranía, que es el peor de todos los gobiernos ya que por su naturaleza misma es el que más se aleja del bien común. Esto significa que para fines concretos, el mejor régimen es el régimen mixto: el que mezcla, de forma armoniosa, los mejores rasgos de la monarquía, la aristocracia y la constitución. Para el aquinatense la estabilidad y la eficacia de este régimen es el imperio de la ley, que casi todo el tiempo se vuelve una necesidad práctica por la habitual escasez de hombres sabios y los abusos a los que, inherentemente, está expuesto el gobierno por decreto. Por lo tanto, las leyes son vistas por Santo Tomás como el instrumento privilegiado de la política; por medio de ellas, el gobernante promueve la justicia y el bien moral entre los ciudadanos. La virtud moral se adquiere justo por la repetición de aquellos actos que la ley prescribe, o por vivir habitualmente y educarse de acuerdo con leyes buenas. De aquí la importancia de la legislación, que adopta un carácter arquitectónico y que constituiría uno de los actos más importantes de la política.

Dicho lo anterior, y recordando que para Santo Tomás todas las cosas tienen un carácter teleológico, en el hombre esos principios son la inteligencia y la voluntad. Ya que ambas tienen una actividad natural, hay un conocimiento natural y una inclinación natural que se orienta a un fin natural. Esa orientación en el hombre está dada por la ley natural que arroja luz sobre su razón, la cual, a su vez, arroja luz sobre la voluntad. Así la ley natural consiste en los juicios (o dictados) de la razón práctica, que dirige al hombre hacia su fin. En cierto sentido, la ley natural es, pues, la misma forma del ser humano, ya que se da como una idea o forma que el hombre debe alcanzar o realizar en sí mismo. La ley es vista ya por Santo Tomás como una ordenación de la razón, y por eso la ley natural es para él la dirección que la razón ofrece al actuar del hombre para realizar la misma naturaleza humana. Ahora bien, al hablar de la diversidad de las leyes, Santo Tomás introduce en primer lugar la

concepción de ley eterna; que es la ordenación de Dios como gobernante universal, con la que marca el orden de todo el universo. Así ese orden universal es una "idea" de Dios, es su mismo intelecto; y ya que su intelecto no piensa en el tiempo, por eso se llama ley eterna. Por su parte, la ley natural es derivada de la ley eterna, pero no como una inferencia, sino como una participación o plasmación suya en la naturaleza, esto es, como una concordancia de la naturaleza con el intelecto divino. Esto se da sólo en la criatura racional, pues puede adecuarse al orden de Dios. No obstante, como todas las cosas del universo son reguladas y medidas por la ley eterna, participan de ella en la medida en que por su impresión tienen inclinación a sus propios actos y fines. En este sentido, la razón humana es fuente reguladora y perceptiva de la ley. Por ello en Santo Tomás la ley natural no se debe confundir con instinto o con las inclinaciones naturales del hombre. Él es fiel a su principio de que la ley se constituye como un dictamen de la razón, aunque, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón es el orden objetivo de las inclinaciones naturales. Pues bien, esa participación de la razón divina en la razón humana, se manifiesta en que ésta última, a semejanza de la divina, ordena las cosas a su fin.

La segunda parte del capítulo uno intenta mostrar cómo Santo Tomás reconfigura el naturalismo aristotélico, mediante la introducción de la ley natural, planteando así la teoría de la doble ordenación. Santo Tomás de Aquino, influido claramente por el cristianismo y el estoicismo, modifica el concepto aristotélico de la naturaleza política del hombre y de la vida humana reconfigurando así la idea del orden político. Por medio del conocimiento de la ley natural, el hombre tiene acceso directo al orden común de la razón por encima del orden político al que pertenece como ciudadano de una sociedad particular. Al compartir esa ley se encuentra, junto con los demás seres inteligentes, siendo miembro de una comunidad universal gobernada por la providencia divina y cuya justicia es muy superior a la de cualquier ordenamiento humano. La disociación implícita en este último argumento, entre el régimen humano mejor y el orden social perfecto, se acentúa por la enseñanza cristiana y tomista según la cual todo el orden natural, a su vez, está sujeta al orden de la gracia o la ley eterna. De ahí que el régimen simplemente mejor no sea, como lo era para Aristóteles, la obra del hombre o de la razón práctica guiada por el amor al saber. Es sinónimo del reino de Dios y es real o alcanzable en todo momento por medio de la gracia

salvadora de Dios. La sociedad civil deja de ser la única responsable por la totalidad de la virtud moral y es juzgada, a su vez, por una norma superior, a la que las acciones humanas han de conformarse universalmente. No obstante, lo que interesa señalar es que la naturaleza "humana" funciona en virtud de sus propias leyes a través del empleo de las capacidades racionales del hombre. De ahí que el hombre participa de las leyes de la naturaleza porque es capaz de conocerlas a través de sus facultades racionales. En este sentido, podemos entender que la razón natural funciona independientemente de cualquier revelación aunque relacionada con la gracia divina. Dicho en otras palabras, para Santo Tomás el hombre puede ser considerado de dos formas: sobrenatural, donde la gracia guía sus acciones; y natural, donde para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta ninguna gracia, porque ella sigue sus propias leyes. Por lo tanto, aquí adquiere radical importancia una especie de doble ordenación según la cual deben existir principios diferentes tanto para el orden de cosas natural como para el sobrenatural. Así, la naturaleza y en particular el hombre como ser natural adquieren una concepción nueva.

Las consideraciones hechas anteriormente permiten entender de un modo más preciso los principios de gobierno postulados por el aquinatense. Sin duda, y como ya se ha mencionado arriba, el propio carácter de las premisas aristotélicas naturalistas condujo a Santo Tomás a su adaptación al problema del gobierno humano, que en sí, en el pensamiento aristotélico, tenía un origen humano y no divino. El orden político derivaba de las instituciones naturales primigenias del hombre. Santo Tomás siguiendo la misma lógica construye una tesis ascendente del gobierno y del derecho partiendo de la familia hasta llegar a la Ciudad. Esta asociación humana natural es producto de la ley natural y como en la naturaleza nada queda imperfecto, la Ciudad viene a ser una comunidad perfecta; por lo tanto, el funcionamiento de la Ciudad no necesita ningún elemento extramundano. Ahora bien, ya que la Ciudad se mantiene unida por lazos que la misma naturaleza ha creado, cualquier ley creada por esa asociación tiene que derivarse de la ley natural. Siendo la Ciudad un producto de la naturaleza, sus leyes deben serlo también; de tal suerte que la ley natural llega a expresarse formalmente como ley humana. De esta manera, Santo Tomás expone teóricamente un cuerpo político humano en sentido estricto.

El capítulo segundo, *El absolutismo y la ley natural: Thomas Hobbes*, está dividido en dos secciones. En la primera se describe la noción de ley natural entendida como *recta ratio* y su relación con la ley divina. El cuadro de la naturaleza humana que la teoría hobbesiana propone, insiste en la natural insociabilidad del hombre, cuando establece como rasgos que serían expresión de esto, la tendencia a defender sus propios intereses, la diversidad de pasiones que lo distancian de los otros, así como un deseo incesante de poder que se relaciona con la rivalidad y la competencia. A pesar de esto, dos pasiones lo inclinarían a vivir socialmente: el miedo a la muerte y el deseo de obtener las cosas necesarias para llevar una vida cómoda; esto es la preocupación por "la conservación", el objeto a partir del cual, la razón deriva las leyes naturales, aquellas reglas de conducta que posibilitan el acuerdo para establecer una sociedad. Por lo tanto, la ley de la naturaleza para Hobbes, en vez de prescribir lo que es bueno y prohibir lo que es malo, es una operación de cálculo. Las leyes de la naturaleza hacen capaces a los hombres de prever ciertas consecuencias futuras de la vida en el estado de naturaleza, como la inseguridad. Ahora bien, la capacidad de establecer leyes naturales presupone la existencia del lenguaje; por lo tanto, la racionalidad de los hombres es condición necesaria para que estos lleguen a conformar una sociedad pero el lenguaje resulta una condición de posibilidad de la sociedad misma.

Aunque el conocimiento de las leyes naturales depende de la razón, los hombres no están dispuestos por sí solos a cumplirlas. Precisamente, en el estado de naturaleza, donde la razón de cada quien es el criterio, los hombres se dejan guiar no por la razón sino por los apetitos, los cuales sólo están orientados a los bienes presentes. Es decir, la propia razón está orientada hacia bienes futuros, hacia las normas de conducta que las leyes de la naturaleza prescriben para la conservación de la vida; pero los hombres al dejarse guiar por los bienes presentes ponen en riesgo su conservación a largo plazo. Por lo tanto, en la medida que los hombres difieran acerca del valor de los bienes presentes, por la diferencia de opiniones, surgen discordias y en última instancia la guerra de todos contra todos, lo cual pone en peligro la conservación. La idea es que las leyes naturales en tanto reglas generales necesitan de interpretación, en la medida en que requieren ser aplicadas a los distintos casos y circunstancias particulares. Por consiguiente, las leyes naturales serían difusas en el estado de naturaleza y sólo podrían precisarse en la sociedad civil, ya que el

grado de aplicación (su carácter obligatorio) en el estado de naturaleza, dadas las condiciones de inseguridad en tal estado, sería problemático. Entonces, las leyes naturales, en el estado de naturaleza, no pueden ser tomadas como criterios de lo debido o lo indebido, es decir, no pueden ser consideradas como obligaciones morales que orienten las acciones de los individuos. Dicho lo anterior parecería que la ley natural, en la concepción hobbesiana, no tiene una connotación divina; sin embargo, no son pocos los pasajes donde Hobbes refiere que la ley natural es la misma que la ley moral; como normas morales, las leyes naturales vendrían a ser consideradas como normas de justicia y por ende como leyes que se identifican con la legislación divina. Para Hobbes, el hombre al indagar sobre las causas de los cuerpos naturales, sus diversas virtudes y operaciones, llega a un motor inicial, es decir una causa primera y eterna de todas las cosas: Dios. Por lo tanto, la figura de Dios, entendida como un motor inicial, sería una especie de hipótesis necesaria que sirve para presentar un gobernante genuino sobre aquellos que creen que hay un Dios que gobierna el mundo y que ha dado preceptos y propuesto recompensas y castigos para la humanidad. En la lógica hobbesiana darle el carácter de "divino" a lo que en principio solo es un "precepto" o "norma de conducta", tiene el objetivo de reforzar el carácter obligatorio de la misma ley natural. Las leyes de la naturaleza por su racionalidad misma, sirven como un verdadero fundamento de un poder soberano, de un poder que no se vea negado por razones de conciencia, sino al contrario, apoyado en una moralidad que en su conjunto legitima la obligación política (mandato/obediencia).

La segunda parte del capítulo dos está dedicada a la descripción de la concepción de ley civil y su relación con la ley natural. Después de constituirse la sociedad civil, por medio del pacto, las leyes naturales se transforman en una especie de precepto vacío, cuyo contenido será expresado por la ley civil. De este acto en adelante, la voluntad del soberano, es la que determina el significado de la ley civil. Esto quiere decir que una vez instituido el Estado, la recta razón del soberano, relacionada directamente con la ley natural, es la voluntad de tal poder. Y sólo entonces la voluntad del soberano traducida en la ley civil es el criterio de lo justo y de lo injusto. El problema de dicha visión legalista de la justicia está en que después de que se ha alcanzado la paz mediante la constitución del Estado civil, queda viva la ley natural en el soberano. En efecto, la función del poder civil

es la seguridad pero en función de las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza en sí mismas no obligan, para que adquieran el carácter de obligatorias necesitan ser precisadas en una ley civil. De acuerdo con lo anterior, por un lado, la ley civil, es una ley positiva en sentido formal, ya que la promulga una autoridad legitimada para crear normas jurídicas; pero, por otro lado, es ley natural en un sentido material, ya que deriva de los preceptos de la ley natural. Así es como se puede entender que ley civil y ley natural sean de igual extensión y partes diferentes de una misma ley. Empero, a primera vista parecería que la ley natural le da validez jurídica a la ley civil al darle contenido. Argumentar que la ley civil determina lo que es el robo, quiere decir que la ley civil determina por sí misma su contenido, y por ende lo que está permitido y lo que no. Y aun más, el problema de la ley natural como dotador de contenido de la ley civil regresa a escena cuando se presentan lagunas legales. Para Hobbes cuando se presentan casos no previstos en el ordenamiento legal, el juez ha de recurrir, como método de interpretación, a la ley natural.

Siguiendo con la lógica del sistema de Hobbes, la especificación del legislador permite diferenciar la ley natural de la ley civil. Por un lado, el poder irresistible y eterno de Dios fundamenta la inmutabilidad y la universalidad de las leyes de la naturaleza. Por el otro, la voluntad artificial del soberano, como poder de dictar y derogar la ley, asegura a la vez la existencia de las leyes civiles y la posibilidad de su cambio. La diferencia entre la ley natural y la ley civil procede, entonces, *sólo en este sentido*, de la diferencia entre la voluntad del Dios eterno y la voluntad del dios mortal. No obstante, en la relación soberano-súbdito parecen reaparecer las leyes naturales, aunque es preciso decir que nunca desaparecen por completo. Es muy claro en la argumentación hobbesiana que el soberano no está sometido a las leyes civiles; y la grandeza de este poder reside precisamente en el hecho de que quien lo detenta puede ejercerlo sin límites de (casi) ningún tipo. En el estado de naturaleza no existía la distinción entre súbdito y soberano; tras el pacto de unión, que da vida al Estado civil, cada individuo renuncia a su derecho sobre todas las cosas. De esta manera el individuo se convierte en súbdito. No obstante, los súbditos no se dan al soberano sin recibir nada a cambio, por ello su obediencia depende de la garantía que éste aporte a la seguridad de su existencia individual. En el momento en que el Estado ya no

puede asegurar su defensa, ellos recobran su derecho natural ilimitado del estado de naturaleza. La existencia del cuerpo político está sostenida por el temor, siempre latente, de una regresión a la guerra de todos contra todos. Se entiende entonces que el poder mismo del soberano es la suma del poder de cada uno de los súbditos; para el soberano, debilitar a sus súbditos es debilitarse a sí mismo. Que el soberano no esté sometido a las leyes civiles, no significa que el ejercicio del poder se reduzca a los caprichos de su voluntad, sino que está fundamentada en los preceptos de la ley natural. En este sentido, el abuso del poder, que representaría no respetar las leyes naturales, causaría la regresión al estado de guerra.

El capítulo tres, *La formulación liberal de la ley natural: John Locke*, consta de dos partes. La primera tiene que ver con lo que hemos llamado el fundamento moral y que se refiere al contenido de la ley natural en la teoría de Locke. Según Locke, una regla suprema de conducta gobierna en el estado de naturaleza; y dentro de los límites de dicha ley el hombre goza de una perfecta libertad para disponer de sus acciones y de su persona sin depender de la voluntad de otro hombre siempre y cuando no dañe a otra persona. En virtud de tal ley se determina el derecho natural a la libertad, a la igualdad, a la vida, a la posesión, para cuya protección los hombres pactan entrar en sociedad. La existencia de dicha norma eterna e inmutable es una aseveración general en el pensamiento político de John Locke, expresado principalmente en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Sin embargo, en el *Segundo Tratado* no encontramos una definición referente al contenido de la ley natural. Por lo que resulta conveniente remitirnos a *Las lecciones sobre la ley natural*. En las primeras páginas de las *Lecciones* Locke nos ofrece una clave de lectura la cual nos permite descifrar el contenido de la ley natural. Según Locke, la ley natural está contenida de tres principios, a saber, la declaración de una voluntad superior; la prescripción de lo que debe hacerse u omitirse; y, el carácter obligatorio. Como podemos deducir, el argumento está construido sobre la base de una analogía con respecto a las leyes positivas. Ahora bien, en este sentido, según Locke el supremo legislador por "derecho de creación" es Dios. Este supuesto teológico que encontramos en toda la argumentación lockeana sobre la ley natural es uno de los puntos que ha causado mayor confusión y polémica. La discusión gira en torno a si deben obedecerse los mandatos de la ley porque aquello que Dios ordena es bueno y recto en virtud de la determinación de su voluntad, o si los mandatos de esta ley

deben ser norma obligatoria de conducta porque dependen de la propia constitución racional del hombre.

Sin duda, el punto de partida de la teoría de Locke sobre la ley natural es el hecho "evidente" de que Dios existe. Este fundamento o condición de posibilidad de la ley natural, que remite directamente a la existencia de Dios, está sustentado en la hipótesis del "primer artífice" y fundada en un axioma según el cual "nada existe sin causa". Ahora bien, según Locke, la idea de la existencia de Dios deriva de las cosas que percibimos a través de los sentidos. A partir de los datos suministrados por la experiencia sensorial, la razón, entendida como facultad discursiva, investiga la causa primigenia de la materia, del movimiento, de la estructura visible, etc., hasta llegar a establecer que existe un ser superior autor del mundo. Así, la ley de la naturaleza puede conocerse por vía natural, es decir, por la adecuada aplicación de las facultades racionales. Y esto es así porque la ley natural es una norma conforme a la constitución racional humana. No obstante, la ley natural es cognoscible mediante la luz natural, lo que quiere decir que la razón no dicta la ley, sino que esta facultad argumentativa sólo investiga y descubre los principios morales. Por lo tanto, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, en la argumentación lockeana, Dios es la causa última de la ley natural, de tal manera que los preceptos que esta ley contiene son el decreto de su voluntad; de lo que se sigue que la ley natural, así representada, procede de un legislador supremo. Desde este punto de vista Locke se inclinaría por una concepción teísta compatible con la tradición cristiana; es decir, la idea de un Dios creador, legislador universal, fundamento último y trascendente de toda realidad, providente y que se manifiesta por medio de la revelación. Empero, una consideración global y precisa de la cuestión hace pensar que el "Dios" del que habla Locke no se identifica con el Dios de la religión (con el Dios de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo) o por lo menos no totalmente. Más bien, Locke presenta un Dios creador que cumple la función de ser la clave conceptual o fundamento último de la totalidad de lo real y por lo tanto de la ley natural. Locke nos presenta un racionalismo teológico no muy lejano a una concepción deísta. El Dios de Locke es pieza clave e hipótesis necesaria de su sistema, en consecuencia, como tal, tiene que ser demostrada racionalmente. Por ende, podemos decir que Locke se inclina por la utilización de argumentos *a posteriori*, extraídos de la experiencia para rechazar una

idea innata de Dios. En el argumento de Locke, la prueba central de la existencia de Dios está basada en un argumento cosmológico; se trata de una deducción construida sobre la base de la percepción del orden y la regularidad que se observa en el universo, lo cual permite deducir "lógicamente" que una obra tan perfecta no puede ser sino el acto de creación de una voluntad superior. En este sentido, Dios existe por el mismo hecho de la existencia de la naturaleza y de la estructura visible del mundo. Sin embargo, Dios es creador, pero mantiene en cada instante al mundo en la existencia; lo que lo caracteriza como un Dios un tanto lejano que carece de verdadera relevancia en lo social y en lo político.

La segunda pista referida por Locke para descifrar el contenido de la ley natural tiene que ver con su conocimiento. En la primera parte de las *Lecciones* Locke comienza definiendo la ley de la naturaleza como un principio eterno e inmutable de conducta, concordante con la naturaleza racional del hombre. Dios, supremo legislador por derecho de creación, es causa formal de dicha ley; sin embargo, los preceptos de esta ley pueden ser conocidos mediante una adecuada aplicación de la razón, la cual, en tanto actividad discursiva, por medio de la experiencia sensible llega a la conclusión de que así como hay un orden legal en el mundo físico así también existe un orden moral que ordena la conducta humana. Existe, pues, según Locke, una norma universal, de carácter obligatorio, conforme a la cual los hombres deben reglar su conducta; no obstante, dicha ley es cognoscible por "la luz natural". La luz natural referida por Locke, no significa algo así como una "luz interior"; en el sentido de que con la presencia de aquella luz se puede ver algo oscuro u oculto. Para Locke, la referida expresión significa posibilidad de conocimiento, siempre y cuando se haga un uso correcto de las facultades con la que el hombre ha sido dotado por naturaleza. Y hay tres modos de conocimiento, "inscripción, tradición y los sentidos". Locke siempre se opuso a las tesis innatistas, por el contrario, en la lógica lockeana, la razón como facultad discursiva, auxiliada por los sentidos, es capaz de deducir el bien actuar. De lo que se sigue que la ley natural es conocida a través de la experiencia sensible y la razón; por tanto, las conciencias de los hombres no poseen en ellas indicaciones inscritas de su deber.

El tercer vestigio ofrecido por Locke para deducir el contenido de la ley natural, gira en torno a la cuestión de su fuerza vinculante. Siguiendo la argumentación lockeana el vínculo de la obligación tiene una triple manifestación. En primer lugar, está la fuerza obligatoria que deriva de los mandatos de una voluntad superior que, en última instancia, es la voluntad divina. Este último vínculo es la causa formal de la obligación. El segundo vínculo es el que deriva de la ley natural, que es la causa material e inmediata de la obligación. La ley natural, como ya se había apuntado con anterioridad, es cognoscible por la luz natural sin que se oculte a nadie que con empeño y aplicación busque su conocimiento. Entonces, según Locke, Dios es la razón formal de toda obligación, pero de lo que hablamos es de la ley natural, quedando Dios como un concepto clave o de cierre de sistema. El tercer vínculo de la obligación nace de la ley humana positiva o leyes del poder civil. Esta ley toma su fuerza obligatoria del poder coercitivo de la ley natural, es decir, esta última tiene su fuerza en la obligatoriedad de aquella. De lo que se sigue, como consecuencia, que si se suprimiera la ley natural se perturbaría todo orden político.

La segunda parte del capítulo tres está dedicada a describir cómo funciona el fundamento moral en su teoría política. Locke parte de la abstracción del "estado de naturaleza", caracterizado como una situación de perfecta libertad, paz, seguridad y solidaridad entre los hombres. Este idílico estado armónico está fundamentado en el hecho de que los hombres son por naturaleza racionales e hipotéticamente están capacitados para observar una conducta y un modo de vida conforme a los dictados de la ley natural. No obstante, Locke no sólo contempla que el hombre es un ser de razón, sino que también considera que el hombre tiene inclinaciones naturales, es decir, apetitos que motivan la conducta. En la lógica lockeana cualquiera que consulte su propia experiencia podrá comprobar que sus acciones están acompañadas de placer o desagrado. De lo que se sigue que cada quien, de acuerdo a su propia experiencia, tiene la propensión de elegir aquellas cosas que le resultan placenteras. Decimos entonces, siguiendo a Locke, que el hombre se inclina naturalmente al placer y huye del dolor. Y dado que el hombre está naturalmente inclinado a la satisfacción de sus deseos o apetitos, puede decirse que la pasión es el motivo de la acción.

Entonces, según Locke, hay tendencias naturales impresas en la mente, inclinaciones del apetito hacia la felicidad, las cuales forman parte de la condición natural humana desde el momento en que hay sentido y percepción del placer y del dolor. En virtud de estas tendencias naturales, el hombre siempre busca la realización de sus deseos; estas inclinaciones operan de forma constante en la voluntad, de tal manera que pueden considerarse como resortes de la acción humana. Por ende, si se les dejara operar sin ningún límite destruirían toda la moralidad y con ello la libertad, porque según Locke sólo es capaz de libertad y moralidad un agente que obedece no al deseo sino a ley. En efecto, la moralidad se derrumbaría y no sería posible ni la realización del individuo como tal, ni la vida en sociedad, porque tanto la vida personal como la convivencia suponen límites a los apetitos. Lo anterior parece apuntar que para Locke, a diferencia de las inclinaciones del apetito, los principios morales tienen eficacia práctica solamente a través de la razón. Es decir, mientras la voluntad está condicionada por el deseo; la libertad, por su parte, permite a los hombres suspender la realización de los deseos y hacer posible el examen de sus propósitos a través del juicio y con la luz de la razón. De lo que se sigue que para Locke los principios prácticos no son innatos, porque requieren de un raciocinio para que se descubra la certidumbre de su verdad. Luego entonces los principios morales no están impresos en las mentes de los hombres desde siempre. Para Locke, razón y apetito son dos conceptos que definen la naturaleza humana, conceptos complementarios y a la vez antagónicos. No puede pensarse en la realidad una sociedad en la que los hombres vivan exclusivamente según los dictados de la razón, ni tampoco una sociedad regida por el imperio ilimitado del deseo humano. Justamente Locke quiere demostrar que la libertad es el desarrollo tanto de la autonomía individual de un sujeto capaz de dirigir racionalmente sus inclinaciones naturales como de la autonomía colectiva de una sociedad capaz de interiorizar las instituciones a las cuales ha dado su consentimiento racional.

Ahora bien, si el estado de naturaleza está regido por la ley de la razón, es natural que alguien tenga el poder de ejecutar dicha ley, pues de la misma manera que no existe ley sin legislador tampoco hay ley sin castigo. Por lo tanto, en el estado de naturaleza el poder ejecutivo de la ley natural está en manos de todos los miembros de la comunidad, quienes tienen derecho de castigar a los infractores. Podemos deducir que la principal

inconveniencia parece la aplicación imparcial de la justicia; los hombres, en virtud de su fragilidad natural, suelen dejarse guiar por sus propios intereses inmediatos lo que degenera en el estado de guerra. El derecho de cada hombre a ejecutar la ley de naturaleza está fundamentado en el principio cardinal de la ley natural, según el cual todo hombre tiene derecho a preservarse a sí mismo y preservar el resto de la sociedad. Según la doctrina de Locke, el Estado se erige con el fin primordial de preservar la propiedad. La propiedad, sin embargo, no está referida sólo a la posesión de bienes materiales sino que Locke designa con el nombre genérico de propiedad la vida, la libertad y las posesiones. El principio de Locke según el cual la naturaleza ofrece los bienes en común a todos los hombres y que tales bienes corresponden a cada uno en la medida en que puedan ser usados para satisfacer las necesidades de la existencia inmediata tiene un antecedente remoto en la filosofía de Aristóteles (específicamente en el primer libro de la *Política*) y después es ampliado por medio de un argumento teológico. El fundamento de la propiedad radica, según Locke, en la persona misma, la cual, en tanto que razón y libertad, transforma intencionalmente la materia que ofrece en forma espontánea la naturaleza. La distinción entre hombre y persona es crucial cuando se trata de interpretar la teoría de Locke sobre la propiedad. Según Locke, *hombre* y *persona* son nombres que significan ideas diferentes. Es decir, no es sólo la idea de un ser pensante o racional lo que hace la idea de un hombre, sino también la idea de un cuerpo y de una cierta forma. La razón, en un sentido amplio, es la facultad que caracteriza al hombre y lo "distingue de las bestias". Por la reflexión, la mente se provee de ideas acerca de sus propias operaciones, percibe que duda, piensa, cree, razona, etc., lo cual no es otra cosa sino el tener conciencia de sí; el "yo" se constituye sobre la base de un ser que sabe que piensa. Así, la identidad personal, está fundada, pues, en la razón y en la reflexión, lo cual para Locke significa un "tener conciencia" de las acciones de un sujeto que obra intencionalmente en la prosecución de ciertos fines, es decir, un ser libre "dueño" o "propietario" de sus actos en la medida en que dirige su voluntad según los dictados de la razón. De lo que se sigue que sólo quienes son libres son capaces de una ley y, recíprocamente, sin ley no hay libertad. El hombre tiene un derecho natural y exclusivo sobre las acciones de su persona; su naturaleza intelectual lo hace un ser racional y, por lo tanto, capaz de dominio. Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, por eso cuando el hombre obra intencionalmente es "hacedor", a semejanza del Dios que "crea" la

naturaleza. No es que en el caso del hombre haya un acto de creación, sino de transformación de la naturaleza. Por lo tanto, la natural propensión del hombre a la apropiación no es para Locke un asunto de mera supervivencia; por el contrario, se trata de una función moral por excelencia, porque la esencia de la apropiación consiste en un proceso de "humanización" de la naturaleza. Por lo tanto, el término propiedad en la teoría de Locke tiene dos significados, podemos decir, complementarios. En un sentido amplio, propiedad es una cualidad o facultad moral del hombre, un derecho natural a algo y abarca no sólo los bienes, sino también la vida y la libertad; en un sentido restringido, propiedad significa posesiones y dicho en forma más precisa, legítima posesión adquirida mediante la labor. Locke usa los dos términos alternativamente.

El capítulo cuarto, *Secularización y lex naturalis: a manera de conclusión.*, pretende cerrar el ensayo mostrando que el pensamiento político moderno es un pensamiento despojado de elementos externos como fuente de legitimidad de las instituciones sociales. En este sentido, sin embargo, parece más atinado pensar en una tesis de la secularización que permita la transformación de lo religioso desde dentro del mismo; que una tesis de la secularización que proponga la destrucción de lo religioso desde fuera. La reinterpretación a la que hemos hecho alusión no significa una ruptura de tajo con las creencias religiosas, en este caso el cristianismo, sino un desplazamiento. Dicho en otras palabras, la ley natural tal como no la presentan autores como Hobbes y Locke, descritas en el capítulo 2 y 3, no eliminan el referente religioso sino que lo desplazan al ámbito privado del nuevo hombre, el hombre autoconsciente, quitando así cualquier fundamento trascendente y asumiendo su lugar la Razón. Por tanto aseverar que la reinterpretación de la ley natural supuso la eliminación paulatina del referente religioso es sólo relativo o parcial. Si hablamos de secularización, es necesario entender una serie de transformaciones de los fenómenos socio-políticos que ayudaron a diseñar el horizonte moderno. De esta manera podemos decir que los poderes trascendentes del cielo fueron reabsorbidos *por y para* el mundo, lo que neutralizó poco a poco aquel absolutismo teológico de la época premoderna. Con esto queremos decir que la secularización abarcaría un campo de la transformación socio-cultural del mundo moderno. Hay que considerar, pues, la tesis de la secularización como una categoría genealógica-interpretativa de la sociedad moderna. Es decir, una categoría que

sirve para explicar y comprender cómo se ha desarrollado el proceso por el que el mundo actual se ha ido desprendiendo del pasado, en este caso frente a la tradición religiosa, principalmente cristiana. Así, el climax del arte humano se alcanza en la época moderna con el "gran animal artificial": el Estado. Este último es orden político, obra a la vez de la voluntad y de la razón humana. De lo que se sigue que el derecho (positivo) nace, se fundamenta, en las personas, no en las cosas externas a los individuos. En conclusión, el entramado teórico que va deduciendo lógicamente la construcción del Estado es una de las primeras respuestas, por lo menos discursivamente, del proyecto político moderno: la construcción de instituciones políticas completamente inmanentes.

Cap. 1. La concepción clásica de ley natural: Santo Tomas de Aquino

1.1.Exposición de la teoría³

- **La génesis natural del orden político**

Resulta común que el pensamiento político de Santo Tomás sea llamado "aristotelismo cristiano" y no sin razón alguna. La insistencia en la naturaleza, en los fenómenos naturales, en las leyes naturales, en suma, en todo lo que concierne al hombre como ser natural, fue consecuencia del naturalismo aristotélico. Sin embargo, hacer que Aristóteles fuera aceptado dentro de la cosmología cristiana en gran parte puede ser atribuido al *Doctor Angélico*. Uno de los aspectos más notables del pensamiento tomista tiene que ver con el concepto de naturaleza en el mismo sentido del aristotélico, es decir, la idea de que el término naturaleza expresaba el principio de crecimiento y decadencia de cualquier cosa viva. En este sentido lo natural es lo que se realiza según las inclinaciones de la naturaleza misma. Este último argumento aplicado a los principios de la sociedad resulta de particular importancia para el pensamiento político tomista. Por ello quizá sea conveniente explicar la teoría política aristotélica de una manera general y en la medida que nos interesa. Según Aristóteles, la Ciudad⁴, surge de la ley natural, y no de ningún acuerdo o pacto (como en el

Cabe señalar que de Aquino no escribió un tratado exclusiva y completamente sobre el tema de la política. Su enseñanza sobre esta cuestión y sobre otras directamente relacionadas se encuentra ante todo en las secciones sobre la ley y sobre la virtud de la *Summa Theologica* principalmente y más brevemente, aunque más metódicamente, en *La monarquía* escrito a petición del Rey de Chipre. Aunque también es posible rastrear su teoría política en sus comentarios sobre la *Ética* y en los primeros dos libros y medio de la *Política* de Aristóteles (el resto del comentario de la *Política* fue escrita por el discípulo de Santo Tomas: Pedro de Auvernia). Ahora bien la *Summa Theologica* está dividida en tres partes: la primera tiene como tema general a Dios y la creación; la segunda tiene una exposición de la teología moral de Santo Tomas y se encuentra dividida a su vez en dos partes: la primera dedicada a tratar el fin del hombre y los principios de las acciones humanas en general, sean intrínsecas (las virtudes y los vicios) o extrínsecas (la ley, la gracia); la segunda trata principalmente de las virtudes y los vicios en particular. La parte tercera trata en general de Cristo y los sacramentos o del modo en que, en la autentica economía de la salvación, el hombre retorna a Dios. **Sin embargo, para efectos de este capítulo sólo me basaré en el conocido tratado sobre la ley incluido en la *Summa Theologica* y en *La monarquía*.**

⁴ Siguiendo la sugerencia de Tellkamp, en su artículo "Filosofía política en la Edad Media", en Hoyos, Luis Eduardo (editor) (2004), *Estudios de Filosofía Política*, Universidad Externado de Colombia, Colombia, p. 82 (cita), para el capítulo que corresponde a de Aquino voy a utilizar el término "Ciudad" en lugar del de "Estado". Porque en sintonía con el pensamiento tomista es más atinado utilizar el concepto "Ciudad" que

caso de los autores contractuales modernos). Esta ley natural de la que surge la Ciudad rige para el hombre mismo; nace dentro de ella, y es ella la que lo determina a vivir dentro de la Ciudad, fuera de la cual es imposible la vida civilizada y la satisfacción de las aspiraciones humanas. La familia, la aldea y otras comunidades aún mayores constituyen los pilares necesarios de la Ciudad que, por tanto, es la suma y la culminación de todas las comunidades naturales, coronando a todas las asociaciones de niveles inferiores. Derivan así de aquí dos aspectos esenciales: la estructura orgánica de la Ciudad desde la base hasta la cima, y el naturalismo de la Ciudad. Este factor naturalista lo encontramos en todo el pensamiento de Aristóteles y demuestra la extraordinaria importancia que concede en su sistema a la operación de la naturaleza. Es decir, siempre hay la intención de atribuir a la naturaleza misma un propósito, en este sentido la naturaleza es teleológica.

Sin embargo, el objeto más esencial de la doctrina aristotélica lo constituye el hecho de que la capacidad que posee el hombre para pensar y razonar está determinada por la ley natural. La característica de las criaturas animales y de sus comunidades es la obediencia ciega a sus inclinaciones naturales; la transformación racional de las leyes de la naturaleza en una voluntad común es la característica de la Ciudad creada por el hombre. Es la expresión de la ley natural, es una voluntad consciente, es la voluntad racional del hombre. La tendencia natural de los animales a reunirse y la tendencia natural del hombre a construir la Ciudad se hallan entre sí en la misma relación que los rudimentarios sonidos naturales animales expresivos de placer y dolor; en consecuencia, la voluntad racional del hombre está estrechamente ligada a la naturaleza humana. De lo que se sigue que la Ciudad, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no solo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados. El conocimiento de lo justo (y de lo injusto) se deriva de la ley natural del hombre; y como los hombres, por naturaleza, poseen el instinto social, la justicia se convierte en el vínculo de los hombres en la Ciudad; dicho de otra forma, la administración de justicia constituye el principio ordenador de la sociedad política.⁵

denota o se acerca más al concepto de *polis*; que el de "Estado" el cual tiene una connotación meramente moderna.

⁵ "La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo" (Aristóteles, *Política*, 3, 16).

Entonces, la naturaleza da origen a la Ciudad operando por medio del razonamiento y la voluntad humana, a la vez que determina los senderos a seguir por dicha Ciudad a través de la misma ley natural, que originalmente había hecho surgir a este. La naturaleza se orienta hacia el "bien", y dado que la comunidad política es la expresión más alta de las asociaciones humanas naturales, se orienta hacia el bien supremo, por lo tanto, la obtención del bien supremo por parte del hombre está condicionada por su vida dentro de la Ciudad.

Los medios para conseguir tales fines están contenidos dentro del derecho. La ley constituye la voluntad articulada de la naturaleza, adaptada a la Ciudad, y declarada por los ciudadanos. Por su vinculación con la Ciudad, ella se pone el objetivo de capacitar al hombre para alcanzar el bien supremo. De aquí que para Aristóteles la principal fuente del derecho dentro de la Ciudad se halle lógicamente en el pueblo o, como él mismo dice, en la multitud cuya voluntad determina el carácter de la ley. Según Aristóteles, el poder de la asamblea popular se fundamenta en el derecho natural. Por lo tanto, si crear y fomentar el bien común es el objetivo del derecho, que a su vez es elaborado por los ciudadanos, la autoridad suprema está en la reunión de todos los ciudadanos. Ellos son quienes saben cómo obtener mejor los propósitos que, considerados desde otra perspectiva, constituyen la autosuficiencia de la Ciudad. Además, la legislación encaminada a este fin determinará quienes serán ciudadanos, excluirá otros y variará las condiciones de ciudadanía. La participación en la administración de justicia y en el gobierno de la Ciudad constituye el derecho natural de todo ciudadano, pero la participación concreta en el ejercicio de este derecho depende de quién sea ciudadano, o a quién se haya conferido ciudadanía.

Por lo tanto, la Ciudad aristotélica constituye un todo orgánicamente integrado, en el cual los ciudadanos son, a la vez, gobernantes y gobernados: ser ciudadano significa poseer derechos y deberes. El ciudadano es el individuo completamente capacitado para ejercer las funciones del gobierno de la Ciudad y, por tanto, es un hombre considerado exclusivamente desde una perspectiva gubernamental, es decir, desde el punto de vista político. El ciudadano es el hombre que toma parte en la administración de la Ciudad. El punto de vista teleológico aristotélico percibe claramente que el fin o propósito de la minoría es absorbido por el fin de la mayoría, y, en consecuencia, el interés de los ciudadanos individuales se

subordina al interés de la Ciudad; en otras palabras, los fines del ciudadano están determinados por los fines de la Ciudad. En resumen, la Ciudad aristotélica es una entidad natural que deriva su esencia, ser y desarrollo de las propias fuerzas naturales.

Ahora bien, para Santo Tomás, al igual que Aristóteles, la sociedad civil es natural en el hombre no como algo dado por la naturaleza, sino como algo a lo que él, se inclina por naturaleza y que es necesario para la perfección de su naturaleza racional.⁶ El hombre, producto más notable de la naturaleza, viene a este mundo más indefenso y vulnerable que ningún otro animal: desnudo, descalzo y desarmado. No obstante, la naturaleza lo ha dotado con la razón, el habla y las manos, con las que logra con el tiempo cuidar de sí mismo y satisfacer sus necesidades según van surgiendo. Sin embargo, está más allá de la capacidad de un solo individuo obtener todo lo que necesita para mantenerse. Con objeto de subsistir durante los años que le preceden al desarrollo de la razón y la adquisición de habilidades manuales, como para vivir más convenientemente en años posteriores, el hombre depende de la ayuda que recibe de otros.

Para Santo Tomás, la primera sociedad a la que pertenece el hombre y sin la cual no podría vivir, y por consecuencia no vivir bien, es la familia, cuyo propósito específico es satisfacer las necesidades de la vida y así garantizar la conservación del individuo y de la especie. Las diversas asociaciones que abarca (macho-hembra, padre-hijo, amo-esclavo) van dirigidas todas ellas a ese mismo fin. Unido a lo anterior, el arte que tiene como objeto la administración adecuada de la familia es la economía, o gobierno familiar, que trata básicamente de la adquisición y administración de los artículos de primera necesidad que son utilizados o consumidos por los miembros de la familia.

Siguiendo al aquinate, la familia por sí sola no puede aportar todos los bienes materiales que el hombre necesita para su sustento y protección, ni es capaz de conducir a todos sus miembros a la perfección de la virtud. Los consejos paternales, que para ser eficaces dependen del amor natural entre padre e hijo, por lo común bastarían para asegurar que

⁶ Como bien señala Ullmann, del naturalismo aristotélico derivan dos aspectos esenciales "[...] la estructura orgánica del Estado desde la base a la cima, y el naturalismo del Estado [...] hay la intención de atribuir a la naturaleza misma un propósito, un fin, un *telos*" (Ullmann, 1985, p. 236).

jóvenes de espíritu generoso se comporten decentemente; sin embargo, no surten el mismo efecto en el caso de las almas ruines, sobre las cuales la persuasión tiene poco o ningún poder, por lo que "[...] la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina" (ST, I-II, c. 95, a. 1, solución, p. 740). Así, la asociación humana auténticamente autosuficiente, única capaz de asegurar las condiciones de la virtud y de satisfacer todas las necesidades y aspiraciones mundanas del hombre es la Ciudad. La Ciudad es la obra más perfecta de la razón práctica. Aunque menos natural desde el punto de vista de su forma, como lo muestra el hecho de que su estructura tiene mayor variedad de una sociedad a otra, sin embargo, está ordenada con un fin superior y más general. Como sociedad perfecta abarca todas las otras asociaciones que los seres humanos son capaces de formar, incluyendo la familia, cuyo fin está subordinado al suyo propio, que es el bien humano completo. Por ende, sólo dentro del marco de la sociedad civil puede el hombre alcanzar la plenitud de la vida, tanto más que un hombre que lleva una vida solitaria, apartado de la compañía de sus semejantes.

Para de Aquino, así como el cuerpo humano, con el cual frecuentemente se le comparaba, la Ciudad está integrada por una multiplicidad de partes heterogéneas, donde cada una de las cuales desempeña una función especial. Dado que la parte individual a menudo es animada por pasiones y deseos que no coinciden con los de otras partes, es esencial que en una Ciudad haya una sola autoridad cuya tarea consista en velar por el bien del conjunto y mantener el orden y la unidad entre sus diversos componentes. De lo que se sigue que la autoridad política es el elemento determinante de la Ciudad. Una Ciudad sin régimen es como un cuerpo sin alma; por consiguiente, si la Ciudad es natural, la autoridad política también es natural, en contraste con la esclavitud que, para de Aquino, no está arraigada en la naturaleza del hombre como tal sino en la naturaleza caída del hombre. La autoridad política difiere de la esclavitud en que constituye el gobierno de hombres libres sobre hombres libres y que tienen por objeto el bien de todos los ciudadanos, que como hombres libres existen para sí mismos. El esclavo por el contrario existe para otros y por tanto no es gobernado para su propio bien sino para el bien del amo.⁷

⁷ "Cada cosa está bien regida cuando se la conduce al fin que le conviene. Pero es distinto el fin que conviene a los libres que el que a los siervos. Porque es libre quien es por causa de sí mismo, mientras que siervo es quien, cuanto es, lo es por causa de otro; luego, si la sociedad de los libres es dirigida por quien

Siguiendo en la lógica tomista, la Ciudad es más que la suma de sus partes, y su fin general es más que la suma de los intereses particulares de sus miembros. No obstante, ese fin no es distinto del fin del hombre solo; pero dado que el hombre sólo depende de la ciudad para su bien desarrollo, el fin de la Ciudad adopta el carácter de un bien común, es decir, un bien que siendo uno solo es compartido por cada miembro de esa Ciudad. Por ende, como el todo es más importante que la parte y anterior a aquello a lo que está orientada la parte y sin la cual no puede existir, la Ciudad es anterior al individuo en el orden de la causalidad final y su bien es superior y "más divino" que el de cada hombre tomado individualmente. Como bien común es objeto de una inclinación más poderosa que aquella que impulsa al ciudadano a buscar su bien privado. De este modo, en caso de conflicto entre el bien común y el bien privado, el primero toma superioridad natural sobre el segundo. Esto explica porque en una extrema necesidad un hombre se sacrificaría por la Ciudad, igual que como se sacrificaría una mano en bien de todo el cuerpo.

Dicho lo anterior, el bien común y el fin de la autoridad política es, en primera instancia, la paz o armonía de las diferentes partes que se combinan para integrar la Ciudad. La paz existe cuando cada parte se adapta al todo y funciona en él con razonable facilidad. Pero esta unidad fundamental, junto con la capacidad de contrarrestar las fuerzas que amenazan con destruirla, sólo representa la condición mínima en que puede subsistir la Ciudad. Es decir, que por encima y más allá de la simple supervivencia, la ciudad tiene como propósito la promoción de la vida buena o virtud entre sus ciudadanos. En palabras de Santo Tomás "[...] el último fin de de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente" (M, II, 2, 44, p. 71). Según Santo Tomas, la experiencia revela que, por separado o colectivamente, los hombres son atraídos por una variedad de bienes, como la riqueza, el honor, la libertad o la virtud, algunos de los cuales son más nobles que otros. El objetivo o los objetivos que en realidad persigue una Ciudad quedan determinados en mayor medida por los hombres que tienen el voto decisivo en tal Ciudad y por lo tanto constituyen su régimen. En este sentido, el régimen no es otro que el modo de vida de una Ciudad con

gobierna hacia su bien común, se dará un régimen recto y justo, como corresponde a los libres" (M, I, 1, 5, p. 8).

⁸ "Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma" (M, I, 2, 5, p. 8).

particular referencia al modo en que dentro de ella está distribuido el poder político. Lo que distingue una Ciudad de otra y le confiere su específica grandeza es precisamente el régimen por el cual es gobernada.

Ahora bien, según de Aquino, dado que los hombres difieren unos de otros en muchos aspectos, pero sobre todo en su capacidad de conocimiento y virtud, y dado que por naturaleza lo inferior queda subordinado a lo superior, es razonable que el mejor hombre deba gobernar a los demás y que los cargos del gobierno deban ser distribuidos de acuerdo con la virtud. Por ende, para Santo Tomás, el régimen más deseable, tanto por motivos de unidad como de la orientación hacia el fin al que está dirigido, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud. No obstante, si teóricamente la monarquía absoluta es el mejor de los regímenes justos, también es el que entraña los mayores peligros. Parece claro que debido a los vastos poderes de que está investido el rey, a menos que sea un hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar en tiranía, que es el peor de todos los gobiernos ya que por su naturaleza misma es el que más se aleja del bien común.⁹ Sin embargo, la virtud no es reconocida por la mayoría tan fácilmente como otras cualidades más obvias como la riqueza o la cuna. Es frecuente que los hombres políticamente sabios y virtuosos no siempre son reconocidos como tales por otros hombres. Así la unidad de la Ciudad requiere que las pretensiones conflictivas de los diversos elementos que haya en ella sean tomados en consideración y reconciliados dentro de lo posible. En todos los casos se debe intentar el mayor grado posible de combinación entre las demandas de la sabiduría y las de la excelencia con las del consentimiento general. Esto significa que para fines concretos, el mejor régimen es el régimen mixto: el que mezcla, de forma armoniosa, los mejores rasgos de la monarquía, la aristocracia y la constitución.

Para el aquinatense la estabilidad y la eficacia de este régimen es el imperio de la ley, que casi todo el tiempo se vuelve una necesidad práctica por la habitual escasez de hombres

⁹"Luego sí llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona, que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado *tirano*, nombre derivado de la palabra *fuerza*, porque oprime, con la fuerza, y no gobierna con la justicia; por eso también los antiguos llamaban tiranos a algunos poderosos" (*M*, I, 1, 6, p. 9).

sabios y los abusos a los que, inherentemente, está expuesto el gobierno por decreto. Recordando lo que dice Aristóteles, de Aquino apunta que "[...] *es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de los jueces*" (ST, I-II, c. 95, a. 1, respuesta a las objeciones 2, p. 741). En este sentido, y dado que los sabios no son abundantes, es más fácil encontrar a unos cuantos que sean capaces de promulgar buenas leyes que encontrar muchos que sean capaces de juzgar en casos individuales. Así los legisladores tendrán más tiempo para deliberar y estarán en mejor posición para tomar en cuenta todas las diversas facetas de un problema, que el hombre que se enfrenta a la constante necesidad de tomar decisiones de manera individual. De lo que se sigue que es menos probable que su juicio se nuble por su participación individual en las cuestiones en las que se les pide pronunciar juicio, ya que las leyes son propuestas universalmente y consideran los acontecimientos futuros. Por lo tanto, las leyes son vistas por Santo Tomás como el instrumento privilegiado de la política; por medio de ellas, el gobernante promueve la justicia y el bien moral entre los ciudadanos.¹⁰ La virtud moral se adquiere justo por la repetición de aquellos actos que la ley prescribe, o por vivir habitualmente y educarse de acuerdo con leyes buenas. De aquí la importancia de la legislación, que adopta un carácter arquitectónico y que constituiría uno de los actos más importantes de la política.

- **La ley natural**

Dicho lo anterior, y recordando que para Santo Tomás todas las cosas están orientadas a su fin y que tienen principios que orientan sus acciones hacia él, en el hombre esos principios son la inteligencia y la voluntad. Ya que ambas tienen una actividad natural, hay un conocimiento natural y una inclinación natural que se orienta a un fin natural. Esa orientación al fin en los animales está dada por el instinto natural, y en el hombre por la ley natural que arroja luz sobre su razón, la cual, a su vez, arroja luz sobre la voluntad. Así la ley natural consiste en los juicios (o dictados) de la razón práctica, que dirige al hombre hacia su fin. En cierto sentido, la ley natural es, pues, la misma forma del ser humano, ya

"Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto" (ST, I-II, c. 92, a. 1, solución).

que se da como una idea o forma que el hombre debe alcanzar o realizar en sí mismo. La ley natural es vista ya por Santo Tomás como una ordenación de la razón, y por eso la ley natural es para él la dirección que la razón ofrece al actuar del hombre para realizar la misma naturaleza humana.

Ahora bien, al hablar de la diversidad de las leyes, Santo Tomás introduce en primer lugar la concepción de ley eterna; que es "[...] la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento" (ST, I-II, c. 93, a. 1, solución, p. 723). Dicho en otras palabras, es la ordenación de Dios como gobernante universal, con la que marca el orden de todo el universo. Así ese orden universal es una "idea" de Dios, es su mismo intelecto; y ya que su intelecto no piensa en el tiempo, por eso se llama ley eterna. Por su parte, la ley natural es derivada de la ley eterna, pero no como una inferencia, sino como una participación o plasmación suya en la naturaleza, esto es, como una concordancia de la naturaleza con el intelecto divino. Esto se da sólo en la criatura racional, pues puede adecuarse al orden de Dios. No obstante, como todas las cosas del universo son reguladas y medidas por la ley eterna, participan de ella en la medida en que por su impresión tienen inclinación a sus propios actos y fines. En este sentido, la razón humana es fuente reguladora y perceptiva de la ley. Por ello en Santo Tomás la ley natural no se debe confundir con instinto o con las inclinaciones naturales del hombre. Él es fiel a su principio de que la ley se constituye como un dictamen de la razón¹¹, aunque, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón es el orden objetivo de las inclinaciones naturales. Pues bien, esa participación de la razón divina en la razón humana, se manifiesta en que ésta última, a semejanza de la divina, ordena las cosas a su fin.

Por su parte, el Aquinate dedica específicamente a la ley natural la cuestión 94 de la conocida *prima secundae* de la *Summa Theologica*. El problema tratado en el artículo

12

primero¹² es el modo como la ley natural está en la razón humana. Es decir, mostrar que la ley natural es un acto de la razón práctica y no un hábito de la conciencia. La ley natural, en este sentido, son los primeros principios de la ley moral que el hombre conoce desde el

¹¹ "[...] la regla y medida de nuestros actos es la razón, que [...] constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin [...] (ST, I-II, c. 90, a. 1, solución, p. 704).

¹² *La ley natural, ¿es un hábito?* (ST, I-II, c. 94, a. 1, p. 730-731)

inicio de sus razonamientos prácticos. Pero, como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se llama *sindéresis* o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural. Al decir que sólo en un sentido muy amplio se puede hablar de la ley natural como hábito, Santo Tomás está restringiendo el carácter innato de la ley natural, algo muy aceptado en su tiempo.

13

Tratando los preceptos contenidos en la ley natural, en el artículo segundo¹³, Santo Tomás, usando el argumento del paralelismo entre la razón especulativa y la práctica, deja establecido que la ley natural es también un conjunto racional de preceptos. Consta, en efecto, de unos preceptos inmediatamente percibidos por la razón práctica y al alcance de cualquier inteligencia, y de otros preceptos derivados y demostrados, que sólo el ejercicio de la razón práctica descubre. Los primeros son los valores universales del bien moral, ya que el bien o fin es lo primero que mueve la inteligencia práctica, de igual manera que el concepto de ser y el principio de contradicción son el principio de la razón especulativa. El primer principio de la ley natural podría enunciarse así: "hacer el bien y evitar el mal".¹⁴ Pero, a partir de este principio, la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral. Es decir, el bien se presenta siempre como un objeto de prosecución, de tensión y movimiento. Por ello, en el discurso de la razón práctica se juega continuamente con la idea de inclinación natural, entendida como la expresión de una naturaleza humana dinámicamente ordenada al fin. Las inclinaciones humanas prueban la teleología natural del hombre, y los preceptos de la ley natural señalan el fin de esas inclinaciones y son, en consecuencia, los contenidos básicos de la moral natural. Así pues, la ley natural tiene una cierta formulación espontánea en todos los hombres, pero ello no es un obstáculo para una relativa oscuridad y dificultad cuando se trata de enunciar todos sus preceptos. Pues bien, todos estos preceptos primarios de la razón práctica los engloba Santo Tomás en tres órdenes de inclinaciones naturales: la conservación del ser sustancial, la conservación de la especie y la convivencia social.

¹³ *La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?* (ST, I-II, c. 94, a. 2, p. 731-733)

¹⁴ "[...] el primer precepto de la ley es este: <<el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse>>" (ST, I-II, c. 94, a. 2, solución, p. 732).

Siguiendo con el artículo tercero,¹⁵ donde de Aquino se pregunta sobre la relación entre los actos virtuosos y la ley natural, se puede hablar de actos virtuosos en dos sentidos: en cuanto acto virtuoso y en cuanto acto que constituyen ciertas especies. Si del primer modo, todos pertenecen a la ley natural, pues inclinan al hombre según la naturaleza de éste, es decir su naturaleza es la razón y la razón inclina a actuar según la virtud, ésta pertenece a la ley natural. Pero si se considera según sus especies, no todos pertenecen a ellas, pues no inclina a ellos la razón como tal, sino después de la investigación de lo que es conveniente para vivir bien.

El artículo cuarto¹⁶, está dedicado a la universalidad de la ley natural. Es decir, que es característica del hombre la ley natural por su natural inclinación a actuar conforme a la razón. Pero la razón es doble: teórica y práctica. La primera se refiere a lo necesario, contenido en sus principios. La segunda se refiere sobre lo contingente.

El artículo quinto¹⁷ está dedicado a la no inmutabilidad de la ley natural, lo que se puede entender, según Tomás de dos maneras. De un modo, como si se le añadiera algo, y en ese sentido sí puede cambiar (aunque no en sus primeros principios, sino en los derivados), por esclarecimiento de las cosas que se van encontrando como convenientes para la vida humana. De otro modo, como si se le quitara algo, y en ese sentido no puede cambiar, pues equivaldría a que algo de ella dejaría de ser natural.

18

Y por último, en el artículo sexto¹⁸, Santo Tomás se pregunta si la ley natural puede ser borrada del corazón del hombre. Para responder refiere que la ley natural consta de dos tipos de preceptos, unos son comunes y conocidos por todos, y otros son preceptos más propios y como conclusiones próximas de esos principios. En cuanto a los primeros, la ley natural no puede ser borrada del hombre. Sólo se borra cuando por alguna pasión es impedida para aplicarse a algún caso concreto. Más puede borrarse en cuanto a los preceptos secundarios, por persuasiones humanas, como por los errores se borran también

Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural? (ST, I-II, c. 94, a. 3, p- 733-734)

La ley natural, ¿es la misma para todos? (ST, I-II, c. 94, a. 4, p. 734- 736)

¿Puede cambiar la ley natural? (ST, I-II, c. 94, a. 5, p. 736-738)

¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano? (ST, I-II, c. 94, a. 6, p. 738-739)

algunos principios especulativos, o por algunos vicios. Los primeros principios de la ley natural manifiestan el fin natural del hombre y su inclinación natural a él, pertenecen al entendimiento y a la voluntad como tales, y son captados por el hábito de la *sindéresis*, que hace efectivos los principios de la razón práctica. A diferencia de ellos, las conclusiones manifiestan los medios para llegar a ese fin, pertenecen al entendimiento en su aspecto de razón discursiva y a la voluntad como deliberativa y electiva. Los primeros principios son conocidos de manera evidente y las conclusiones son conocidas por la acción comparativa de la razón misma.

1.2. La reconfiguración del naturalismo aristotélico y la teoría tomista de la doble ordenación

De acuerdo con lo anterior podríamos decir que la filosofía política de Santo Tomás está en armonía sustancial con la de Aristóteles, de la que evidentemente se deriva. Sin embargo, de Aquino, influido claramente por el cristianismo y el estoicismo, modificó el concepto aristotélico de la naturaleza política del hombre y de la vida humana reconfigurando así la idea del orden político. El hombre entendido no sólo como un ser político sino también como un ser social por naturaleza,¹⁹ ponía al hombre en el centro de la discusión; aunque cabe señalar que Santo Tomás no se refiere al hombre cristiano, sino al hombre en general.

20

Es decir, ya el *homo naturalis* y el *homo christianus* no necesariamente se identifican, pues conceptualmente en el pensamiento del aquinatense no se asemejan. Más bien, Tomás reconcilia a ambos infundiendo elementos divinos en la ley natural. Como señala Ullmann, "[...] esta síntesis sólo se pudo alcanzar por la introducción de lo que se puede llamar una ley natural ontológica divinizada [...]" (Ullmann, 2003, p. 60). De lo que se sigue que por medio del conocimiento de la ley natural, el hombre tiene acceso directo al orden común de la razón por encima del orden político al que pertenece como ciudadano de una sociedad

"Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural" (*Sobre la monarquía*, I, 1,

²⁰ p. 61

²⁰ Sobre la diferencia entre el hombre natural y el hombre cristiano resulta esclarecedor el artículo de Ullman, Walter, "Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del *"homo naturalis"* y del *"Christianus"* ", en Ullman, Walter (2003), *Escritos sobre teoría política medieval*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), Argentina.

particular. Al compartir esa ley se encuentra, junto con los demás seres inteligentes, siendo miembro de una comunidad universal gobernada por la providencia divina y cuya justicia es muy superior a la de cualquier ordenamiento humano. La disociación implícita en este último argumento, entre el régimen humano mejor y el orden social perfecto, se acentúa por la enseñanza cristiana y tomista según la cual todo el orden natural, a su vez, está sujeto al orden de la gracia o la ley eterna. De ahí que el régimen simplemente mejor no sea, como lo era para Aristóteles, la obra del hombre o de la razón práctica guiada por el amor al saber. Es sinónimo del reino de Dios y es real o alcanzable en todo momento por medio de la gracia salvadora de Dios. La sociedad civil deja de ser la única responsable por la totalidad de la virtud moral y es juzgada, a su vez, por una norma superior, a la que las acciones humanas han de conformarse universalmente. Se convierte en parte de un todo más vasto que abarca a todos los hombres y todas las ciudades y por eso queda privada de su condición privilegiada como único horizonte que limitaba la esfera de la actividad moral del hombre, que fijaba los objetivos a los que él aspira, y que determinaba el orden básico de sus prioridades.

No obstante, lo que interesa señalar es que la naturaleza "humana" funciona en virtud de sus propias leyes a través del empleo de las capacidades racionales del hombre. "[.] Tomás conceptualiza la naturaleza como una estructura que posee una consistencia autónoma [...]" (Pandolfi, 2006, p. 84). De ahí que el hombre participa de las leyes de la naturaleza porque es capaz de conocerlas a través de sus facultades racionales. En palabras de Santo Tomás, "[...] pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón" (*ST*, I-II, c. 94, a. 4, solución, p. 735). En este sentido, podemos entender que la razón natural funciona independientemente de cualquier revelación aunque relacionada con la gracia divina. Dicho en otras palabras, para Santo Tomás el hombre puede ser considerado de dos formas: sobrenatural, donde la gracia guía sus acciones; y natural, donde para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta ninguna gracia, porque ella sigue sus propias leyes. Por lo tanto, aquí adquiere radical importancia una especie de doble ordenación según la cual deben existir principios diferentes tanto para el orden de cosas natural como para el sobrenatural. Así, la naturaleza y en particular el

hombre como ser natural adquieren una concepción nueva. Anterior a los postulados de Santo Tomás, generalmente tomados de la concepción agustiniana, la visión del hombre con sus apetitos y sus atributos naturales resultaba de poca importancia. La idea de que el bautismo significaba un re-nacimiento del hombre, dejaba al hombre natural como una etapa previa e inferior al re-nacido hombre cristiano. Por ende, en virtud de ese re-nacimiento la vida terrenal del cristiano está ligada a su pertenencia a un cuerpo no natural, un cuerpo creado por Cristo mismo: la Iglesia. Justamente el hombre cristiano aceptaba para su vida las normas de esa instancia no natural de procedencia extramundana. En resumen, en la lógica tomista de la doble ordenación, lo natural persigue objetivos que le son afines por medio de sus propias reglas e igual lo sobrenatural, aunque no totalmente separados.

Ahora bien, las consideraciones hechas anteriormente permiten entender de un modo más preciso los principios de gobierno postulados por el aquinatense. Sin duda, y como ya se ha mencionado arriba, el propio carácter de las premisas aristotélicas naturalistas condujo a Santo Tomás a su adaptación al problema del gobierno humano, que en sí, en el pensamiento aristotélico, tenía un origen humano y no divino. El orden político derivaba de las instituciones naturales primigenias del hombre. Santo Tomás siguiendo la misma lógica construye una tesis ascendente del gobierno y del derecho partiendo de la familia hasta llegar a la Ciudad. Esta asociación humana natural es producto de la ley natural y como en la naturaleza nada queda imperfecto, la Ciudad viene a ser una comunidad perfecta; por lo tanto, el funcionamiento de la Ciudad no necesita ningún elemento extramundano. Ahora bien, ya que la Ciudad se mantiene unida por lazos que la misma naturaleza ha creado, cualquier ley creada por esa asociación tiene que derivarse de la ley natural. "[...] la ley positiva humana, dice de Aquino, en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural, y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley" (*ST*, I-II, a. 2, solución, p. 742). Siendo la Ciudad un producto de la naturaleza, sus leyes deben serlo también; de tal suerte que la ley natural llega a expresarse formalmente como ley humana. De esta manera, Santo Tomás expone teóricamente un cuerpo político humano en sentido estricto. Cabe señalar que esta asociación no se funda en un "pacto" humano, es decir, no es creado artificialmente; y que esta se orienta hacia objetivos de su

esencia natural: su bienestar, su autosuficiencia y su independencia, en pocas palabras hacia la felicidad de sus ciudadanos. "Tal tipo de felicidad también implica, sin embargo, el tener que ocuparse de satisfacer las necesidades físicas y sociales propias del hombre: era claro para TOMÁS que no podía ignorarse ese aspecto de la humanidad a la hora de determinar las condiciones para el vivir bien" (Tellkamp, 2004, p. 82).

Podríamos terminar este capítulo planteándonos la siguiente pregunta: ¿Por qué el pensamiento político de Santo Tomás resultó tan atractivo para el pensamiento político de la época moderna? Dicho en otras palabras, ¿Por qué en una época donde se adquiere la conciencia de que la organización política y los criterios de legitimidad del poder, dependen del hombre y, por tanto, son susceptibles de todas las contingencias y fallas propias del hombre, un pensamiento como el del *Doctor Angélico*, incluida su concepción de ley natural, era visto como un referente ineludible?

El pensamiento político de Santo Tomás, más allá de ser ineludible para los pensadores modernos por ser una de las caracterizaciones clásicas de la teoría política medieval, resultaba atractiva en gran medida por su exposición de la racionalidad natural del hombre, y su teoría de la doble ordenación. Es decir, mediante la reinterpretación del naturalismo aristotélico, Santo Tomás hizo énfasis en un criterio dualista; es decir, después de argumentar la existencia de un organismo natural, la Ciudad, y otro sobrenatural, la Iglesia fundada por Cristo, el resultado era que ambos organismos, aunque no separados, constituían esferas diferentes, cada una regida por sus propias leyes. Si bien Tomás había logrado una reconciliación entre el hombre natural y el hombre cristiano, mediante la introducción de la ley natural, desde el punto de vista teocrático esta misma podía considerarse potencialmente peligrosa. Y es que la razón humana podía por sí sola, "crear" una ley natural que diera explicación a los fenómenos naturales haciendo caso omiso o contradiciendo la ley divina; lo cual rompía los lazos entre Dios y la naturaleza, declarando así la independencia del orden social de un supuesto divino y la consideración de la razón humana como autosuficiente. Tal vez visto el pensamiento de Santo Tomás desde el siglo XXI resulta difícil comprender la importancia pero sobre todo la repercusión producida en el siglo XVIII por la doctrina tomista. El aquinate abrió nuevas perspectivas tanto para sus

contemporáneos, como para pensadores posteriores. Con la llamada síntesis tomista, planteo la tesis de que la naturaleza era una parte integral del orden divino: la cual exigía su propio derecho; en sus términos, la naturaleza era autónoma e independiente, y funcionaba sobre sus propias leyes, premisas y objetivos. Desde este punto de vista la Ciudad era producto de ella, pero sin salirse del orden divino. El dualismo dado en los órdenes natural y supranatural implicaba la necesidad de una reorientación del pensamiento. El punto de referencia no era ya lo divino operando a través de un representante en la tierra, sino lo divino operando a través de sí mismo en la naturaleza. En este sentido el sistema tomista podía ser interpretado desde una perspectiva universal, es decir, que podía ser aplicable en sociedades no cristianas. Si el criterio naturalista se convertía en punto central, entonces la significación práctica del papado podía reducirse considerablemente. Para concluir, podemos decir que en el sistema tomista estaban las armas para iniciar un ataque contra las concepciones descendentes de gobierno y de derecho.

Cap. 2. El absolutismo y la ley natural: Thomas Hobbes.

La hipótesis lógica del estado de naturaleza, propuesta por Hobbes, como una situación exenta de restricciones normativas, y la idea del Estado como una construcción siguiendo la razón instrumental de individuos que persiguen intereses particulares; resultaba contraria al *zoón politikón* aristotélico. Por la tanto, para la doctrina hobbesiana era necesario el desmantelamiento de la concepción aristotélica de la naturaleza social del hombre para establecer la figura del contrato social. Partir de una noción individualista del hombre, conducía a sustituir la supuesta tendencia natural a la sociabilidad humana por la del hombre conflictivo; es decir, pasar del animal político al animal agresivo. La audacia de Hobbes consistió en plantear la existencia de la sociedad civil bajo dos presupuestos: el egoísmo y el miedo; sin la necesidad de presuponer valores colectivos implícitos en los hombres. Sin embargo, esto conducía a justificar la presencia de un soberano investido de poder absoluto. Si retomamos la idea de que el hombre es egoísta por naturaleza, el pacto de unión sólo era viable si al mismo tiempo se creaba un poder capaz de asegurar su cumplimiento. La concepción del derecho natural, como libertad no sujeta a ninguna barrera, conducía a la conclusión de que: en ausencia de leyes civiles, ninguna conducta era contraria al derecho natural, por lo tanto, si la naturaleza había dado todo a todos, nadie tenía derecho a nada y el derecho natural podía llegar hasta donde alcanzara el poder de cada uno. En este sentido, el derecho natural convertía al estado de naturaleza en una situación de hostilidad general, y por ende los preceptos de la ley natural, dirigidos a individuos que pretendían la maximización de sus intereses, como consejos prudentiales, apuntaban a la renuncia de la libertad natural en aras de una libertad civil limitada, bajo leyes comunes respaldadas coactivamente. Así es como la ley positiva es constitutiva de los derechos y obligaciones de los individuos.

Ahora bien, para Hobbes "LEY CIVIL es, para cada subdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley*" (Lev, XXVI, p. 217). Esta concepción formal de la justicia, que consiste en el cumplimiento de una obligación

independientemente del contenido de la ley, parecería tener en sí misma una paradoja. Hobbes desarrolla una concepción legalista de la justicia que como ideología del positivismo jurídico, criterio autosuficiente sobre lo justo y lo injusto, eliminaría por completo cualquier referencia a una ley natural. Sin embargo, todo el andamiaje del sistema jurídico hobbesiano descansa sobre el reconocimiento de la existencia de las leyes naturales. El problema radica en que después de que Hobbes cuidadosamente legitima el poder absoluto del Estado, eliminando en el proceso todas las fuentes jurídicas que no sean la voluntad del soberano (como lo sería el derecho consuetudinario o el ordenamiento religioso) deja sobrevivir la ley natural. Dicho de otro modo, "[...] el monopolio jurídico del estado no podrá considerarse absoluto, es decir, sin vínculos, si se le reconoce la existencia y la legitimidad de un conjunto de leyes, como son precisamente las leyes naturales, superiores con su constitución íntima a las leyes positivas y al cual las leyes positivas han de adaptarse" (Bobbio, 1991, p. 165). Un análisis minucioso de esta paradoja, que se presenta al final de la maquinaria hobbesiana, nos permite llegar al objetivo de este apartado. Es decir, mostrar que la reinterpretación hobbesiana de la ley natural nos ofrece una visión secular de la política. Por lo tanto, en primer lugar, voy a describir la noción de ley natural entendida como *recta ratio* y su relación con la ley divina; y en segundo lugar, voy a mostrar cómo la noción de ley civil, ofrecida por Hobbes, está construida con argumentos propios del iusnaturalismo pero que termina en una teoría positivista del derecho.

2.1. La concepción de ley natural como *recta ratio*

Empecemos definiendo lo que significa ley natural para Hobbes. En los *Elementos de Derecho Natural y Político* dice: "Por lo tanto, no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de DERECHO NATURAL que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse" (*EL*, 1^o, XV, 1, p. 177). En *De Cive* se puede leer que "[.] la ley de la naturaleza puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros" (*DCi*, II, 1, p. 67, 68). Es decir, según señala el *Leviatán* "Ley de

naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cuales se prohíbe destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada" (Lev, XIV, p. 106). Sin embargo, la noción de recta razón está vinculada a otros dos conceptos expuestos por Hobbes: "El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere los medios más aptos para lograr eso [...] Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que se use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten" (Lev, XIV, p. 106).

De acuerdo con la definición inicial de ley natural, la recta razón no reconoce solamente necesidades que el hombre tiene derecho a satisfacer, sino que dicta cierto tipo de comportamientos que se deben cumplir para asegurar tales necesidades. Y lo dicta, según la cita referida al *Leviatán*, como "normas generales" establecidas al deducir mediante la experiencia las consecuencias de tal o cual acto. En este sentido la razón sería una operación de cálculo; refiere Hobbes, que la palabra razón "[.] no es sino *computo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos [...]" (Lev, V, p. 33). Parecería entonces que la capacidad que establecen las leyes naturales presupone la existencia de "nombres generales convenidos", es decir, un lenguaje establecido, y esto, a su vez, cierto tipo de convivencia entre los hombres. Aun más, cuando Hobbes habla de la prudencia dice que es "[.] una *presunción* del futuro basada en la experiencia *del pasado* [...]" (Lev, III, p.19). En efecto, de acuerdo con lo anterior, las leyes de la naturaleza hacen capaces a los hombres de prever ciertas consecuencias futuras de la vida en el estado de naturaleza, es decir, tales como la inseguridad, el nulo trabajo, condiciones insuficientes para el desarrollo económico, en suma, un ambiente no apto para el progreso.

La introducción del derecho natural en la argumentación hobbesiana tienen como objetivo exponer que está permitido, según la recta razón, la satisfacción de toda necesidad natural: tanto si el hombre huye de lo que es nocivo para él, como si busca lo que le es beneficioso. De acuerdo con esto, la recta razón sería la capacidad humana que reconoce aquellas necesidades naturales que se manifiestan como deseos, pasiones, apetitos, y aversiones; es decir, una capacidad humana que, en principio nace con todo ser humano y se desarrolla aun en una condición de máximo aislamiento.

De las consideraciones hechas, parecería que la obtención de las leyes naturales presupone cierta convivencia social y, a la vez, que ellas son las normas que posibilitan el acuerdo que da origen al orden civil. Sin embargo, es claro que el uso de la razón presupone el uso del lenguaje; por lo tanto, la racionalidad de los hombres es condición necesaria para que estos lleguen a conformar una sociedad, de modo que el lenguaje resulta una condición de posibilidad de la sociedad misma. "Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno, ni sociedad, ni contrato, ni paz [...]" (Lev, IV, p. 22). De la afirmación anterior se sigue que el estado de naturaleza, no puede ser considerado solo como un estado de guerra perpetua de individuos aislados; es decir, si Hobbes presupone un uso del lenguaje también presupone la existencia de asociaciones familiares y grupos más

21

amplios que no suponen una sociedad política propiamente dicha²¹. En este sentido, señala Zarka que "[...] en la medida misma en que la ley natural es una conclusión de razón, descubierta mediante un razonamiento válido a partir de principios verdaderos, encuentra su condición en la palabra" (Zarka, 1997, p. 167). Por lo tanto, la ley natural sólo tiene sentido y valor para un ser que habla, de lo que se sigue que también aparece como la norma para la comunicación. Si cada cual hace de sí mismo la única instancia interpretativa de su propio discurso, el sentido de la palabra contradice la intención de la comunicación. Así pues el hombre descubre la ley natural como norma moral para salir del estado de naturaleza y como principio regulador de la interlocución.²² Por lo tanto, el hombre no podría descubrir un teorema o regla general sin el uso del lenguaje.

22

²¹ *Leviatán*, XVII, p. 138

²² "[...] la razón no sólo es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable [...]" (Lev, V, p. 36-37).

Ahora bien, es claro que en la teoría hobbesiana no existe el animal político aristotélico,

23

es decir, la vida en sociedad no se da naturalmente.²³ El cuadro de la naturaleza humana que la teoría hobbesiana propone, insiste en la natural insociabilidad del hombre, cuando establece como rasgos que serían expresión de esto, la tendencia a defender sus propios intereses, la diversidad de pasiones que lo distancian de los otros, así como un deseo incesante de poder que se relaciona con la rivalidad y la competencia. A pesar de esto, dos pasiones lo inclinarían a vivir socialmente: el miedo a la muerte y el deseo de obtener las cosas necesarias para llevar una vida cómoda; esto es la preocupación por "la conservación", el objeto a partir del cual, la razón deriva las leyes naturales, aquellas reglas de conducta que posibilitan el acuerdo para establecer una sociedad. Por lo tanto, la ley de la naturaleza para Hobbes, en vez de prescribir lo que es bueno y prohibir lo que es malo, "[...] indica lo que es conveniente o no conveniente para el logro del fin de la paz, y esto a su vez representa la suprema utilidad" (Bobbio, 1991, p.167-168).

No obstante, aunque el conocimiento de las leyes naturales depende de la razón, los hombres no están dispuestos por sí solos a cumplirlas. Precisamente, en el estado de naturaleza, donde la razón de cada quien es el criterio, los hombres se dejan guiar no por la razón sino por los apetitos, los cuales sólo están orientados a los bienes presentes. Es decir, la propia razón está orientada hacia bienes futuros, hacia las normas de conducta que las leyes de la naturaleza prescriben para la conservación de la vida; pero los hombres al dejarse guiar por los bienes presentes ponen en riesgo su conservación a largo plazo. Advierte Hobbes que: "[...] las inclinaciones de los hombres son diversas según varíen, sus constituciones, costumbres u opiniones" (*DCi*, III, 31, p. 97). Por lo tanto, en la medida que los hombres difieran acerca del valor de los bienes presentes, por la diferencia de opiniones, surgen discordias y en última instancia la guerra de todos contra todos, lo cual pone en peligro la conservación. De acuerdo con lo anterior, son las pasiones las que determinan que el juicio de cada hombre difiera acerca de cuáles son las acciones que se conforman con la recta razón. La idea es que las leyes naturales en tanto reglas generales necesitan de interpretación, en la medida en que requieren ser aplicadas a los distintos casos y

²³ "Es, por tanto, manifiesto que todos los hombres, como nacen en un estado de infancia, nacen ineptos para la sociedad [...] De lo cual se deduce que el hombre es susceptible de hacerse sociable, no por naturaleza sino por educación" (*DCi*, I, 2, p. 54).

circunstancias particulares. Lo importante en este punto es destacar que los hombres por sí mismos, en su condición natural, no pueden aplicar tales leyes siguiendo la recta razón, que aunque en un principio tendría que ser la misma se ve opacada por las aversiones del espíritu. Esto significa que en el estado de naturaleza, donde el juicio de cada quien es el criterio para establecer cuáles son las acciones beneficiosas y cuáles las nocivas, así como para dictar un juicio sobre las acciones de los demás, difícilmente puede llegarse a un acuerdo sobre la interpretación de los dictámenes de la razón.

Por consiguiente, las leyes naturales serían difusas en el estado de naturaleza y sólo podrían precisarse en la sociedad civil, ya que el grado de aplicación (su carácter obligatorio) en el estado de naturaleza, dadas las condiciones de inseguridad en tal estado,

24

sería problemático. Por consecuencia, el grado de obligatoriedad de las leyes naturales está condicionado sólo si se dan las condiciones para poder cumplirlas, lo que queda

25

establecido desde la fundamental ley natural. Es decir, que si hay la esperanza y las condiciones de alcanzar la paz es obligatorio tratar de alcanzarla; pero si no hay la certeza de que otros estén dispuestos a buscar la paz mediante el cumplimiento de dichas reglas, las leyes naturales no obligan a nada. De aquí se sigue que la justicia o la injusticia no se miden según las acciones de un individuo, estén dirigidas por las leyes naturales o no, sino de acuerdo al propósito de la acción.²⁶ Por lo tanto, en el estado de naturaleza todas las acciones tendrían que ser consideradas como justas, lo que nos lleva a pensar que en el estado de naturaleza la distinción entre justo e injusto no tiene mayor relevancia, sino hasta después del pacto de unión. Entonces, las leyes naturales, en el estado de naturaleza, no pueden ser tomadas como criterios de lo debido o lo indebido, es decir, no pueden ser consideradas como obligaciones morales que orienten las acciones de los individuos. "[.]"

²⁴ "La ley no escrita de naturaleza, aunque sea fácil de reconocer para aquellos que, sin parcialidad ni pasión, hacen uso de su razón natural, y por tanto, priva de toda excusa a quienes la violan, si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes, y es por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces." (*Lev*, XXVI, p. 226) "[...] pues las leyes, si no se conocen, no obligan, es más, ni siquiera son leyes [...] No debe, pues, imaginarse que por naturaleza, estos es, por razón, los hombres estén obligados a ejercitar todas estas leyes en ese estado en el que dichas leyes no son practicadas por los demás." (*DCi*, III, 26, 27, p. 94, 95)

²⁵ *EL*, 12, XIV, 14, p. 175; *DCi*, II, 2, p. 68; *Lev*, XIV, p. 107.

²⁶ "[...] entre estas leyes, hay algunas cosas cuya omisión, si se hace para lograr la paz o la autopreservación, más parece estar cumpliendo la ley natural que quebrantándola. Pues aquel que hace todo contra quienes lo hacen todo, y saquea a los saqueadores, hace justicia." (*DCi*, III, 27, p. 95, nota)

la ley de la naturaleza siempre obliga en foro interno, que es el de la conciencia; pero no siempre en el foro externo, sino solamente cuando puede hacerse sin riesgo." (DCi, III, 27, p. 95).

Siguiendo la argumentación hasta aquí hecha parecería suficiente para decir que la ley natural, en la concepción hobbesiana, no tiene una connotación divina; sin embargo, no son pocos los pasajes donde Hobbes refiere que la ley natural es la misma que la ley moral; es decir, normas de carácter universal que definen aquello que ha de considerarse "bueno" y "malo", en todos lugares, tiempos y circunstancias. Por lo tanto, como normas morales, las leyes naturales vendrían a ser consideradas como normas de justicia y por ende como leyes que se identifican con la legislación divina. Entonces, las leyes naturales, que en un principio parecerían meras reglas de prudencia, al mismo tiempo serían presentadas como requerimientos morales que los hombres tendrían la obligación de cumplir. "La misma ley que es *natural* y *moral* suele también ser llamada *divina*, y no sin motivo. Ello es así porque la razón, que es la ley de la naturaleza, le es dada por Dios a cada hombre para que éste gobierne sus propias acciones, y porque los preceptos de la vida que de esto se derivan son los mismos que aquellos que han provenido de la Majestad Divina como *leyes* de su reino celestial, y que nos han sido dados por Nuestro Señor Jesucristo y sus santos profetas y apóstoles" (DCi, IV, 1, p. 101). No obstante, si la cita anterior apunta a una noción de ley natural vinculada con un origen divino, es pertinente hacer un análisis de lo que el propio Hobbes denomina con el término "Dios". Cuando Hobbes en el capítulo XII del *Leviatán* examina el origen de la religión, y por ende de Dios, nos dice: "Este perpetuo temor que siempre acompaña a la humanidad en la ignorancia de las causas, como si se hallara en las tinieblas, necesita tener por objeto alguna cosa. En consecuencia cuando nada se ve, a nadie se acusa de la buena o mala fortuna, sino a algún *poder o agente invisible* [...] Pero el conocimiento de un Dios Eterno, Infinito, y omnipotente puede derivarse más bien del deseo que los hombres experimentan de conocer las causas de los cuerpos naturales y de sus distintas virtudes y modos de operar, que no del temor de aquello que ha de ocurrirles en el tiempo venidero." (Lev, XII, p. 88). En efecto, para Hobbes, el hombre al indagar sobre las causas de los cuerpos naturales, sus diversas virtudes y operaciones, llega a un

motor inicial, es decir una causa primera y eterna de todas las cosas: Dios. Por lo tanto, la figura de Dios, entendida como un motor inicial, sería una especie de hipótesis necesaria que sirve para presentar un gobernante genuino sobre aquellos que creen que hay un Dios que gobierna el mundo y que ha dado preceptos y propuesto recompensas y castigos para la humanidad. En este sentido, la figura de Dios, no aparece como el gobernante de todo el mundo sino solo de los seres humanos que reconocen su providencia. Este reconocimiento es el acto necesario del que surge la sujeción a Dios y de ahí la obligación religiosa. En suma, desde mi perspectiva, Hobbes no pensaba que la naturaleza humana incluyera un conocimiento de Dios como autor de leyes imperativas para la conducta humana; sino que el equiparar la ley natural con la moralidad cristiana solo tiene un carácter metodológico, el cual le sirve para darle peso u obligatoriedad a las leyes de la naturaleza. Esto último es acorde con la forma de proceder de Hobbes, es decir, cuando desarrolla sus argumentos sobre distintos temas (como las leyes naturales, los derechos del soberano, los deberes del súbdito, etc.) apela a la autoridad de las Sagradas Escrituras para confirmar su razonamiento. Señala Strauss que "[...] Hobbes se convirtió en interprete de la Biblia con doble intención; en primer lugar, para hacer uso de la autoridad de las Escrituras para su propia teoría, y luego, y particularmente, para sacudir la autoridad de las Escrituras mismas." (Strauss, 2006, p. 107). Para Strauss es revelador que en el trayecto que va desde *Elementos* hasta el *Leviatán* Hobbes haya ido dedicado más espacio al tema de la religión (tres capítulos en *Elementos*, cuatro en *De Cive* y diecisiete en *Leviatán*). Y es revelador porque este crecimiento cuantitativo sugeriría, por un lado, una mayor crítica a los preceptos religiosos, y por otro lado su distanciamiento con la tradición.

Ahora bien, si consideramos que una primera parte del *Leviatán* está dedicada a la construcción de un Estado secular y una segunda parte dedicada a una exégesis bíblica; esto también insinuaría la separación que Hobbes quiere marcar entre la política y la religión. Es decir, si tanto en el capítulo XVIII de los *Elementos* como en el IV del *De Cive*, Hobbes hace referencia a una serie de citas bíblicas que sustentarían la concepción divina de la ley natural; resulta significativo que en el *Leviatán*, tras la enumeración de las leyes de la naturaleza, no venga ninguna referencia a dichas citas bíblicas sino solo hasta después de su teoría política. No creo que en el camino de maduración del pensamiento hobbesiano

se haya ido definiendo el propósito de construir una ciencia independiente de cualquier consideración religiosa. Sino que Hobbes desde un principio tuvo el objetivo de construir "Una ética fundada en la sola razón humana, es decir, en el mero cálculo riguroso de las consecuencias a partir del conocimiento de las causas" (Salazar, 2004, p. 235). Sin duda, no queda del todo claro la noción de ley natural en tanto norma divina, pero esto se puede explicar por la pretensión de Hobbes de ilustrar su razonamiento conforme al lenguaje aceptado de su época. En este sentido, es posible seguir a Oakeshott cuando formula que el pensamiento hobbesiano tuvo dos doctrinas, una para los iniciados (esotérica), capaces de captar el escepticismo hobbesiano; y otra para el hombre ordinario (exotérica), a quien debe hablársele en su idioma y vocabulario habitual (Oakeshott, 2000, p. 276-325). Empero, si en su concepción de ley natural Hobbes le atribuyera un carácter netamente divino, no distaría mucho del pensamiento tomista; y por ende no se les hubiera considerado a los

28

principios hobbesianos como destructivos para el cristianismo. En suma, lo que hay que tener en consideración es que Hobbes no era ateo, de ahí su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, y que por tanto otra manera de dotar de obligatoriedad a la ley natural era darle un carácter bíblico.

Dicho lo anterior, resulta interesante que al principio de la tercera parte del *Leviatán (De un estado cristiano)* Hobbes señale que "[...] no hemos de renunciar a nuestros sentidos y experiencia, ni (siendo indudable expresión de Dios) a nuestra razón natural" (*Lev*, XXXII, p. 305). En este sentido, Hobbes estaría diciendo que no es posible renunciar a esa capacidad de cálculo, que el hombre adquiere por medio de la experiencia, para pronosticar los males a largo plazo en el estado de naturaleza. Y por lo tanto, que cuando no son suficientes las malas experiencias vividas en dicho estado (que por sí solas supondrían la búsqueda de la paz y por ende de la propia conservación) para considerar su abandono y someterse a un poder civil; entonces es posible pensar en la razón de un ser superior, plasmadas en su Escritura, que también aconseja buscar la paz. Esto entraría en

Véase "Una respuesta al libro *La captura del Leviatán*", en Hobbes, Thomas (1991). *Libertad y necesidad y otros escritos*, Ediciones Península, Barcelona. En dicho ensayo Hobbes señala que "El difunto Señor Obispo de Derry publicó un libro llamado *La captura del Leviatán*, en el que juntó diversas sentencias entresacadas de mi *Leviatán*, que están allí clara y firmemente demostradas, y las presentó sin sus respectivas pruebas y sin el orden de su dependencia, una sobre otra; y las llama ateísmo, blasfemia, impiedad, subversión de la religión y otros nombres"

concordancia con el análisis del discurso del necio.²⁹ El problema del necio es que no puede entrar con los otros en un lenguaje común y por ende en una vida común. Es decir, el discurso del necio negaría la interlocución contractual; por lo tanto, en la lógica del

30

discurso de necio³⁰, es imposible el pacto de unión que funda el Estado y que legitimaría la creación de las leyes civiles por un soberano. Empero, digámoslo de la siguiente manera: otra forma de convencer al necio de los males del estado de naturaleza es mostrando que las Sagradas Escrituras, la palabra de Dios, también busca la primer y fundamental ley de la naturaleza.³¹

Teniendo en cuenta los elementos anteriores, Hobbes estaría confirmando que la ley natural fundamental, aquella que reza buscar la paz por todos los medios posibles, es la razón; esto es, el criterio de conducta que obliga a los hombres, mediante el cálculo, a dirigir sus acciones. Aun más, darle el carácter de "divino" a lo que en principio solo es un "precepto" o "norma de conducta", tiene el objetivo de reforzar el carácter obligatorio de la misma ley natural. Por lo tanto, "Los teoremas racionales que se llaman "leyes de la naturaleza" no se derivan de ninguna fuente religiosa, sino del conocimiento riguroso de la naturaleza humana, de sus pasiones, de su racionalidad, de su vulnerabilidad" (Salazar, 2004, p. 235). Dicho en otras palabras, las leyes de la naturaleza por su racionalidad misma, sirven como un verdadero fundamento de un poder soberano, de un poder que no se vea negado por razones de conciencia, sino al contrario, apoyado en una moralidad que en su conjunto legitima la obligación política (mandato/obediencia).

"Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin." (Lev, XV, p. 119).

³⁰ Zarka lo llama "un soliloquio público del yo" (Zarka, 1997, p. 170).

³¹ "La procedencia de la ley divina, al ser tan *similar* (la cursiva es mía y tiene el propósito de resaltar que la ley natural y la ley divina no son iguales) a la moral de esos preceptos que tienden a la paz, parece estar también confirmada en lugares de las Escrituras, tales como éstas: en Rom. 3, 17, la rectitud que implica el cumplimiento de la ley se llama <<el camino de la paz>>; y el Salmo 85, 10, dice: <<La rectitud y la paz se besaran entre sí>>. Y Mateo 5, 9: «Bienaventurados sean los pacificadores». Y en Heb. 7, 2, <<Melquisedec rey de Salem>>, es considerado <<rey de la rectitud y rey de la paz. Y en el versículo 21, se dice que Nuestro Salvador es sacerdote <<para siempre de la orden de Melquisedec>>; de lo cual cabe inferir que la doctrina de Cristo nuestro Salvador se encamina a cumplir la ley de la paz" (EL, 12, XVIII, 3, p. 202).

2.2. Ley natural en el orden político

Una vez que ha sido instaurada la sociedad civil, lo que supone salir de aquel estado apolítico, las leyes naturales se transforman en una especie de precepto vacío, cuyo contenido será expresado por la ley civil. "A todas estas normas de las acciones de los subditos se llama DERECHO POLÍTICO o civil. Formar este derecho corresponde a quien tienen el poder de la espada, mediante la cual los hombres se ven obligados a observarlo, pues si no, no tendría sentido." (EL, 2ª, I, 10, p. 221). "[...] *leyes civiles* [...] no son otra cosa que *los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos*" (DCi, VI, 9, p. 127). "[...] LEY CIVIL es, para cada subdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley*" (Lev, XXIV, p. 217). Según las citas la voluntad del soberano, en la sociedad política, es la que determina el significado de la ley civil. Esto quiere decir que una vez instituido el Estado, la recta razón del soberano, relacionada directamente con la ley natural, es la voluntad de tal poder. Y sólo entonces la voluntad del soberano traducida en la ley civil es el criterio de lo justo y de lo injusto. Acaso de esta explicación se desprende el calificativo de positivismo legal designado a la teoría hobbesiana. El problema de dicha visión legalista de la justicia está en que después de que se ha alcanzado la paz mediante la

3 2

constitución del Estado civil, queda viva la ley natural en el soberano. En efecto, la función del poder civil es la seguridad pero en función de las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza en sí mismas no obligan, para que adquieran el carácter de obligatorias necesitan ser precisadas en una ley civil. De acuerdo con lo anterior, por un lado, la ley civil, es una ley positiva en sentido formal, ya que la promulga una autoridad legitimada para crear normas jurídicas; pero, por otro lado, es ley natural en un sentido

3 3

material, ya que deriva de los preceptos de la ley natural.³³ Así es como se puede entender que ley civil y ley natural sean de igual extensión y partes diferentes de una misma ley.

³² "La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de la naturaleza [...]" (Lev, XXX, p. 275)

³³ "La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural (Lev, XXVI, p. 220)

Empero, a primera vista parecería que la ley natural le da validez jurídica a la ley civil al darle contenido. Sin embargo, cuando Hobbes dice que "El robo, el asesinato, el adulterio y todas las injurias son prohibidos por las leyes de naturaleza; pero a qué debemos llamar *robo*, a qué *asesinato*, a qué adulterio, a qué *injuria* contra un ciudadano no es algo que viene determinado por la ley natural, sino por la ley civil" (DCi, VI, 16, p.134); el contenido que suponía la ley natural, queda anulado. Argumentar que la ley civil determina lo que es el robo, quiere decir que la ley civil determina por sí misma su contenido, y por ende lo que está permitido y lo que no. Y aun más, el problema de la ley natural como dotador de contenido de la ley civil regresa a escena cuando se presentan lagunas legales. Para Hobbes cuando se presentan casos no previstos en el ordenamiento legal, el juez ha de recurrir, como método de interpretación, a la ley natural. Esto significa que la obligatoriedad de las leyes naturales sólo se da en un ordenamiento legal ya constituido. "En otras palabras: las leyes naturales no obligan en el estado de naturaleza, porque no es posible seguirlas sin recibir daño; pero sí obligan en el estado civil porque el soberano puede hacer que se cumplan en caso de infracción" (Bobbio, 1991, p. 185).

Ahora bien, el tema de la interpretación de la ley nos lleva directamente al de su publicación; para que la ley civil sea obligatoria, es necesario darla a conocer, por lo tanto la publicación de la ley civil supone la escritura y por ende su codificación. Para Hobbes "[.] la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás." (Lev, XV, p. 131). Esta definición de ley en general es de particular importancia porque implica dos determinaciones: una, la noción del derecho de mandar que pertenece a un legislador; y dos, la indicación de un modo de ponerlo de manifiesto. En primer lugar, en la definición de ley la noción de mandato es fundamental. La ley remite a una relación de obligación entre personas. Como mandato, la ley es la declaración de la voluntad de una persona a otra que le debe obediencia. Para darse cuenta de ello hay que partir de oraciones imperativas; sin embargo, solo hay mandato si el interlocutor está obligado a hacerlo. Por lo tanto, la ley supone siempre una relación de obligación. Así concebida, la ley incluye necesariamente la referencia a un legislador. Un enunciado sólo adquirirá el carácter de ley en cuanto que es la expresión del legislador. En segundo lugar, en la definición de ley

interviene el modo de expresarla.³⁴ Es decir, que el modo de manifestarse de la ley no depende de una consideración exterior sino está unida a la cuestión de saber lo que la ley dice, ya que sin saberlo, no se sabría a qué obliga. Por lo tanto, la ley es un discurso, una declaración, un enunciado por el que quien habla ordena algo a alguien.

Siguiendo con la lógica del sistema de Hobbes, la especificación del legislador permite diferenciar la ley natural de la ley civil. Por un lado, el poder irresistible y eterno de Dios fundamenta la inmutabilidad y la universalidad de las leyes de la naturaleza. Por el otro, la voluntad artificial del soberano, como poder de dictar y derogar la ley, asegura a la vez la existencia de las leyes civiles y la posibilidad de su cambio.³⁶ La diferencia entre la ley natural y la ley civil procede, entonces, *sólo en este sentido*, de la diferencia entre la voluntad del Dios eterno y la voluntad del dios mortal. Así, la especificación del legislador permite particularizar las dos determinaciones generales de la ley: el fundamento del derecho de mandar y el modo de manifestarlo. Del lado de Dios "El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requeridos de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su *irresistible poder*" (Lev, XXXI, p. 294); y su manera de manifestarla es su palabra plasmada en las Escrituras. Del lado del legislador civil, el fundamento del derecho a mandar reside en el pacto social que lo instituye, y su modo de manifestarlo consiste en una promulgación que puede adoptar diversas formas, puede ser por escrito, o no, según su voluntad. "De la diferencia entre autores o legisladores proceden la división entre ley divina, natural y civil; de la diferencia de promulgación procede la división de las leyes en escritas y no escritas [...]" (EL, 2^a, X, 6, p. 308). Aquí cabe señalar, que cuando Hobbes habla de leyes no escritas se refiere a las leyes de la naturaleza y no a la *common law*, es decir a las leyes establecidas por la

"Del hecho de que la ley es una orden, y una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, por medio de la palabra, de la escritura o de algún otro argumento suficiente de la misma, podemos inferir que la orden dictada por un Estado es ley solamente para quienes tienen medios de conocer la existencia de ella" (Lev, XXVI, p. 222).

³⁵ "Para gobernar por medio, es preciso que estas palabras se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no son leyes. Es, en efecto, consustancial a la naturaleza de las leyes una promulgación clara y suficiente, de tal índole que pueda eliminar toda excusa de ignorancia [...]" (Lev, XXXI, p.293).

³⁶ "Y en cuanto a la ley civil, añade solamente el nombre de la persona que manda, que es la *persona civitas*, la persona del Estado" (Lev, XXVI, p. 217).

tradición. La oposición hobbesiana en contra de los juristas de la *common law* se reduce a dos principios: en primer lugar, no es la duración o el uso lo que confiere la autoridad a las leyes, sino la voluntad del soberano. Y en segundo lugar, no basta con decir que la ley nunca puede ser opuesta a la razón sino que hay que reconocer que la única razón que debe ser tomada como ley es la del soberano.³⁷

Ahora bien el fundamento político de la ley civil, representa un acontecimiento del lenguaje y tiene que ver con la aparición de una escritura que describa el poder. Por un lado, la ley natural considerada como precepto de la razón es un modo de obligación interna o de conciencia; por el lado de la ley civil, Hobbes fundamenta el Estado a partir del pacto social para asegurar un fundamento jurídico válido al derecho de mandar del soberano legislador. Por lo tanto, la institución por parte del Estado de un código de reglas positivas

38

requiere una escritura jurídico-política del poder. En este sentido las leyes civiles positivas exigen un modo político de significar la voluntad del soberano. Con esto Hobbes concede a la escritura un lugar preponderante, aunque no exclusivo. Si recordamos la

39

definición de ley civil presentada por Hobbes en el *Leviatán*, podemos decir que: en primer lugar, las leyes civiles están dirigidas a todos los súbditos; en segundo lugar, las leyes civiles dictan las reglas de lo que es justo o injusto (así el súbdito puede distinguir entre lo que puede hacer y lo que está prohibido, y diferenciar lo que le pertenece de lo que no); en tercer lugar, sólo el Estado, representado por el soberano, puede dar leyes civiles, es decir, que el Estado tiene la capacidad de hacer (casi) cualquier cosa; y que por consecuencia el legislador no está sometido a dichas leyes (en este último punto está implícita la noción de buena ley y tiene que ver con dos principios: uno, la claridad de la ley; y dos, que la ley esté orientada al bien del pueblo); y en cuarto lugar, la manifestación

En *Diálogo entre un filósofo y un jurista* Hobbes polemiza, indirectamente, con Edward Coke respecto a la supremacía de las leyes positivas escritas sobre el *common law*.

³⁸ "Exceptuada la ley de naturaleza, las demás leyes deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, o por escrito, o por algún otro acto que manifiestamente proceda de la autoridad soberana" (Lev, XXVI, p. 223).

³⁹ "LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley" (Lev, XXVI, p. 217).

política de las leyes.⁴⁰ Aquí la noción que es importante resaltar es la de signo suficiente entendido como palabra o escritura. En este punto la escritura toma el carácter de signo suficiente como promulgación de la ley. Es decir, cómo los subditos y los jueces deben saber de manera clara y permanente cuál es la voluntad del soberano, la escritura aparece como el modo de promulgación que mejor garantiza la certeza sobre el contenido de la ley; aunque, en un segundo momento, la escritura suscitará el problema de la interpretación.

La escritura proporciona a los subditos, como a los jueces (delegados por el soberano) una referencia común sobre lo que es la voluntad del soberano. Entonces, si las leyes siempre necesitaran de interpretación, su codificación, por medio de la escritura, siempre permitirá remontarse a la voluntad del soberano, lo que permite reducir los riesgos de la falsificación. Sin embargo, la escritura no anula la existencia de intermediarios o intérpretes. Por un lado la escritura permite delimitar con precisión la función de los jueces delegados, que es la aplicación de la ley (no dictarla). Y por otro lado la escritura es la única que puede asegurar la distinción entre ley y costumbre. La escritura como modelo de signo adecuado de promulgación, se convierte también en signo de autenticación. La autenticación está asegurada por el registro de la ley en los libros oficiales, así existe una referencia a la que los súbditos podrán acudir directa o indirectamente.⁴¹ Por lo tanto, en la teoría del Estado hobbesiano, después del pacto de unión, es necesario dar una descripción del poder por medio de la escritura.

La necesidad de una interpretación de la ley hace que venga de nuevo a escena la escritura. "[.] no es en la letra sino en la significación, es decir, en la interpretación autentica de la ley (que estriba en el sentido del legislador) donde radica la naturaleza de la ley. Por tanto la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad soberana, y los intérpretes no pueden ser sino aquellos que designe el soberano (sólo al cual deben los subditos obediencia). De otro modo la sagacidad de un intérprete puede hacer que la ley

⁴⁰ "Del mismo modo resulta que nadie puede hacer leyes sino el Estado, ya que nuestra subordinación es respecto del Estado solamente; y que las órdenes deben ser manifestadas por signos suficientes, ya que, de otro modo, un hombre no puede saber cómo obedecerlas" (*Lev*, XXVI, p. 218).

⁴¹ "[...] cuando la cuestión es de injuria o delito contra la ley escrita, cada hombre, recurriendo por sí mismo o por otros a los Registros, puede (si quiere) estar suficientemente informado antes de realizar tal injuria o delito, y establecer si es injuria o no" (*Lev*, XXVI, 225).

tenga un sentido contrario al del soberano; entonces el interprete se convierte en legislador" (Lev, XXVI, p. 226). Aplicar la ley es interpretarla. Entonces su aplicación exige pasar de la letra al sentido, es decir, a la intención del legislador. Éste trabajo le corresponde a aquellos a quienes el soberano ha instituido para cumplir esa función. Al pronunciar una sentencia, el juez pronuncia un juicio de derecho conforme a la intención del soberano, que se supone siempre coincide con la razón. Así, el soberano es el soporte del sistema judicial en dos sentidos: como signo último al que debe referirse toda sentencia del juez delegado; y como la única instancia que puede conferir a un individuo la autoridad de interpretar la ley. "Para Hobbes se trata de establecer las condiciones de una univocidad de la norma legal y de su aplicación, sin la cual no puede haber una regulación política de la conducta de los hombres." (Zarka; 1997: 184)

Ahora bien, tanto si las leyes están redactadas con pocas palabras como si lo están con muchas, la multiplicidad de significados que se les puede dar, a la hora de la interpretación, puede generar malentendidos. Por lo tanto, hay que mantener la letra de la ley en sentido literal, que no es otra cosa que lo que el legislador ha querido significar en el texto. La noción de sentido literal indica la manera como se ha de leer el texto de la ley, no según la costumbre o la subjetividad de los particulares, sino según la voluntad del soberano. En resumen, en la teoría de la ley civil hobbesiana, la escritura asegura la existencia de las normas que permiten resolver jurídicamente los malentendidos y las controversias de la comunicación entre individuos que, en el estado de naturaleza, degenerarían en conflicto.

No obstante, lo dicho anteriormente, sólo corresponde a la relación entre los subditos y el soberano, ahora es pertinente esclarecer cuál es la relación entre la ley natural y el soberano. En esta relación parecen reaparecer las leyes naturales, aunque es preciso decir que nunca desaparecen por completo. Es muy claro en la argumentación hobbesiana que el

42

soberano no está sometido a las leyes civiles, la idea de que el poder soberano es absoluto tiene el propósito de contraponerse a las teorías que plantean cualquier limitación al poder

⁴² "la voluntad de un consejo o un individuo a quien se ha dado la autoridad suprema es la voluntad de la ciudad; en ese individuo, por tanto, se contienen las voluntades de todos los ciudadanos particulares. Por consiguiente, no está obligado a las leyes civiles, pues esto es estar obligado a sí mismo, no a ninguno de sus ciudadanos" (DCI, VI, 14, p. 133).

del Estado "[...] para Hobbes el poder soberano es absoluto; si no lo es, no es soberano." (Bobbio, 2007: 95). La grandeza de este poder reside precisamente en el hecho de que quien lo detenta puede ejercerlo sin límites de (casi) ningún tipo. En el estado de naturaleza no existía la distinción entre súbdito y soberano; tras el pacto de unión, que da vida al Estado civil, cada individuo renuncia a su derecho sobre todas las cosas. De esta manera el individuo se convierte en súbdito. Ahora bien, en el pacto de unión se da una transferencia de poder, entre los individuos y el soberano, lo que compete propiamente a una teoría jurídica de la transmisión de derecho.

Señala Hobbes en el *Leviatán*: "Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*" (Lev, XVII, p. 141). Se entiende que de este pacto entre individuos surge una doble obligación; una obligación mutua donde los individuos se comprometen los unos con los otros; y una obligación con respecto al hombre o consejo a quien se le ha transferido el derecho. Sin embargo, lo que aquí quiero resaltar es que el pacto de unión consiste en una transferencia de derecho. "TRASFERIR el derecho a otro equivale a declarar a éste mediante signos suficientes, que acepta, que su voluntad es no resistir o impedir [su acción], de acuerdo con el derecho que tenía al respecto antes de transferirlo" (EL, 1ª, XV, 3, p. 177). La teoría de la transferencia de derecho pretende determinar el modo de constitución y las condiciones de validez de los actos de una persona artificial.

Para Hobbes: "Una persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de algunas otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o con ficción*. Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se considera como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria o artificial*" (Lev, XVI, p. 132). La noción de persona designa la relación jurídica entre un individuo y las acciones o las palabras. Cuando las palabras o las acciones

se atribuyen a un individuo que habla y actúa, tenemos una persona natural. Cuando hay dos individuos diferentes donde uno habla y actúa en nombre de otro, el primero es el representante y el segundo el representado. Así el representante es la persona artificial o ficticia; es decir, el soberano, que asume la persona del Estado, será un representante de los súbditos. La unidad de la persona se da por la autorización que cada individuo de la multitud otorga al representante de decir algo o realizar ciertas acciones en su nombre. Dicho de otro modo, se supone que cada uno de los individuos singulares actúa a través de los actos del representante; los actos del representante pueden considerarse entonces como un acto colectivo de los individuos representados, que se convierte así en una sola persona.

La teoría de la transferencia de derecho convierte, a partir del acto de institución, una multitud de individuos en un cuerpo político, o persona civil, que el representante soberano asume. En consecuencia, las palabras y las acciones del soberano serán las del cuerpo político entero; y por ende el soberano será el fundamento y garantía del orden jurídico.⁴³ Por lo tanto, el actor, el soberano, adquiere un derecho de uso del derecho del autor para la categoría de acciones que estipula la convención que aprueban entre sí. Por ende el derecho civil no suprime el derecho natural que los individuos tenían sobre sí mismos y sus acciones, sino que lo limita; en este sentido los individuos no tendrán el derecho de desobedecer los mandatos del soberano, es decir, las leyes civiles. Visto de esta manera el pacto de unión permite constituir un derecho sobre las acciones de los otros inconcebible en el estado de naturaleza.

El pacto por el que el autor da al actor el derecho de actuar o de hablar en su nombre, es un permiso; entonces todo pacto concertado por el actor, en virtud de la autorización, compromete al autor como si lo hubiese concertado él mismo. La acción del actor crea una obligación para el autor dentro de ciertos límites. Señalemos que en el estado de naturaleza

"De las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones *apropiadas* por quienes las representan. Entonces, la persona es el *actor*, y quien es dueño de sus palabras y acciones, es el *autor*. En este caso, el actor actúa por autoridad. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño* [...] respecto a las acciones se denomina *autor*. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y de hecho por *autorización*, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho" (*Lev*, XVI, p. 132,133).

este tipo de obligación es imposible porque no existe ningún juez que obligue a respetar ningún tipo de convenio. Por lo tanto, si el Estado es producto de un pacto de autorización, todas las convenciones entre particulares, después del pacto de unión, suponen la existencia de un juez supremo: el soberano.

Ahora, si en el pacto social los individuos convienen entre sí autorizar todas las acciones del soberano es imposible renegar un acto del actor. El pacto social no solo instituye un juez supremo, haciendo pasar a los individuos del estado de naturaleza al estado civil, sino que todas las palabras o acciones del soberano (las leyes civiles) vuelven a los súbditos en forma de obligaciones. El soberano se convierte en el juez instituido de las acciones de los súbditos y es el único que tiene el derecho de legislar y de prescribir lo que se debe considerar justo o injusto. En consecuencia todas las relaciones entre los súbditos, todos los convenios, se hacen posible en la medida que no están prohibidas por las leyes civiles. Entonces estas leyes están garantizadas por la existencia de un juez supremo capaz de resolver litigios y de dictar derecho; dicho en otras palabras, por un poder político capaz de hacer respetar las leyes.

No obstante, los súbditos no se dan al soberano sin recibir nada a cambio, por ello su obediencia depende de la garantía que éste aporte a la seguridad de su existencia individual. En el momento en que el Estado ya no puede asegurar su defensa, ellos recobran su derecho natural ilimitado del estado de naturaleza. La existencia del cuerpo político está sostenida por el temor, siempre latente, de una regresión a la guerra de todos contra todos. Se entiende entonces que el poder mismo del soberano es la suma del poder de cada uno de los súbditos; para el soberano, debilitar a sus súbditos es debilitarse a sí mismo. Que el soberano no esté sometido a las leyes civiles, no significa que el ejercicio del poder se reduzca a los caprichos de su voluntad, sino que está fundamentada en los preceptos de la ley natural. En este sentido, el abuso del poder, que representaría no respetar las leyes naturales, causaría la regresión al estado de guerra. Dicho de otra forma, el súbdito, ha de obedecer cualquier orden excepto aquellas que atentan contra su vida. "El motivo de esta excepción se comprende sin dificultad sólo teniendo en cuenta las premisas del sistema hobbesiano: el primer valor para el hombre es la vida y el estado se ha constituido con la

única finalidad de suprimir el estado de naturaleza en el que la vida está constantemente amenazada por la guerra universal" (Bobbio, 1991, p. 193). Así enfrentados el súbdito y el soberano, regresan al estado de naturaleza y vence el más fuerte. En suma, la fundamental ley de la naturaleza sirve para justificar la rebelión del súbdito, pero la misma ley no constituye una obligación para el soberano, tan es así que cuando un soberano condena a muerte a un súbdito (aunque sea legítimamente) se da un enfrentamiento a muerte, y no una búsqueda de la paz. Señala Bobbio que "[...] la ley natural no tiene una esfera propia para su aplicación: en el estado de naturaleza, aún no existe; en el estado civil, ya no existe. Para ella no existe nunca ni en ningún lugar el presente" (Bobbio, 1991, p. 195).

En correspondencia con el punto anterior podríamos decir que Hobbes ha eliminado de su sistema la concepción de ley natural. Sin embargo, aquí surge otro problema: ¿de dónde surge el fundamento de la validez del conjunto del sistema jurídico positivo? En un positivista como Kelsen, el fundamento de validez de la norma está en otra norma, y por ende hay una cadena de validez que remite a una norma superior que no es positiva sino hipotética. Hobbes sigue un camino similar; la norma a partir de la cual los súbditos han de obedecer al soberano deriva su validez del hecho de que los súbditos hayan autorizado al soberano a dictar normas jurídicas mediante el contrato de renuncia y transferencia. Lo que sugiere que las leyes dictadas por el soberano son leyes que se dictan los súbditos en conjunto a sí mismos. Empero, en tanto las normas inferiores reclaman su validez en una norma superior llega el punto en que esa norma superior ya no es positiva propiamente hablando. Hobbes le atribuye a esta norma superior el carácter de ley natural, regresando a su inclinación iusnaturalista. Esta forma de proceder de Hobbes, se entiende no sólo por el racionalismo de la época, sino por su pretensión de hacer un sistema político absolutamente válido, como la geometría. Situar en la base del sistema una ley natural, sinónimo de cálculo, experiencia, lenguaje, etc., equivalía a decir que ese ordenamiento era el único posible y mejor. "[...] esta ley primera y suprema no viene dada por sí misma, sino que viene justificada por el estudio de la naturaleza egoísta del hombre, que antecede a la descripción del estado de naturaleza y lleva a la conclusión, para Hobbes indiscutible, de lo intolerable de este estado y de la necesidad de pasar del estado natural al estado civil" (Bobbio, 1991, p. 199).

Ahora bien, cabe señalar que para Hobbes la ley natural no tiene validez en sí misma sino únicamente como argumento lógico; dicho en otras palabras no para determinar la conducta sino para demostrar racionalmente los motivos por los que hay que comportarse de una manera y no de otra. Por eso para Hobbes las leyes de la naturaleza no son leyes propiamente dichas sino principios metodológicos que demuestran y que por ende tienen la pretensión de convencer que no hay otro derecho válido que el positivo. En suma, a decir de Bobbio, "Si el iusnaturalismo ha sido, antes de Hobbes, y seguirá siendo, después de Hobbes, una doctrina que reconoce dos esferas jurídicas diferentes, aunque interconectadas, con Hobbes, el iusnaturalismo desemboca en una concepción monista del derecho, es decir, en una negación del derecho natural como sistema de derecho superior al sistema del derecho positivo" (Bobbio, 1991, p. 204). Por último, dándole el carácter positivo a la ley Hobbes desgasta los cimientos de aquellas teorías sobre la legitimación del poder, basadas en una delegación divina que constituía el trasfondo ideológico, sobre el que las monarquías absolutas pretendían asentar su legitimidad. Y aun más elimina la creencia de un orden universal, ajeno a la arbitrariedad de la práctica humana, para pasar a un orden creado por el individuo por mutuo acuerdo.

Cap. 3. La formulación liberal de la ley natural: John Locke

La existencia de una norma eterna e inmutable conforme a la cual los hombres deben ordenar su conducta es una aseveración general en el pensamiento político de John Locke, expresado principalmente en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Según Locke, una regla suprema de conducta gobierna en el estado de naturaleza; y dentro de los límites de dicha ley el hombre goza de una perfecta libertad para disponer de sus acciones y de su persona sin depender de la voluntad de otro hombre siempre y cuando no dañe a otra persona. En virtud de tal ley se determina el derecho natural a la libertad, a la igualdad, a la vida, a la posesión, para cuya protección los hombres pactan entrar en sociedad. De lo que se sigue que sin la existencia de una ley natural no podría existir sociedad alguna o gobierno entre los hombres, pues la institución de la sociedad política depende de la fidelidad del pacto originario; y aun más, las mismas leyes positivas toman su fuerza y eficacia de la ley de la naturaleza. Sin embargo, curiosamente, en el *Segundo Tratado*, donde la ley de la naturaleza cobra particular importancia, no hay una definición concerniente al contenido de dicha ley. Señala Locke en el capítulo 2 del *Segundo Tratado* que "[...] aunque rebasaría los límites de mi presente propósito el entrar en los particulares de la ley de la naturaleza o en sus grados de castigo, es evidente, en cualquier caso, que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley como los son las leyes positivas de los Estados." (ST, cap. 2, par. 12, pág. 17). Es decir, que la falta de una definición relativa al contenido de la ley de la naturaleza contrasta con la importancia otorgada por Locke a esta idea cardinal de su teoría política. Este hueco en la teoría política de Locke, si se le puede llamar así, hace necesario remitirse a las lecciones impartidas por dicho filósofo en la Universidad de Oxford entre 1660 y 1664 sobre la ley natural.

El contenido de las *Lecciones* puede ordenarse en tres grandes temas. En primer lugar, está la cuestión de la existencia y el fundamento de la ley natural como regla primaria de conducta y como presupuesto necesario de la ordenación racional de la vida humana. En este sentido, la ley natural es para Locke condición de posibilidad de la vida del hombre en sociedad y una restricción moral contra la utilidad privada individual (propiedad ilimitada).

En segundo lugar, se encuentra la crítica de Locke al innatismo, es decir rechaza la posibilidad de acceder al conocimiento de la ley natural por medio de la tradición o por un consenso general de la humanidad; por el contrario, Locke sostiene, que la razón, entendida como facultad discursiva de la mente, en conjunción con los sentidos, puede acceder al conocimiento de la ley natural. Y en tercer lugar, se encuentra el problema de la obligación o de la fuerza vinculante de la ley natural; este problema Locke lo resuelve en la estructura misma de la razón. Por lo tanto, siguiendo los tres ejes problemáticos mencionados (el fundamento, el conocimiento y la fuerza vinculante), en este capítulo voy a tratar de establecer los argumentos según los cuales, la concepción de la ley de la naturaleza ofrecida por Locke tiene su fundamento en la naturaleza racional del hombre y no en un voluntarismo extra mundano.

3.1. El fundamento moral

En las primeras páginas de las *Lecciones sobre la Ley Natural*, las cuales corresponden a la primera lección y tiene el propósito de demostrar la existencia de un principio eterno e inmutable de conducta concordante con la naturaleza racional del hombre, Locke nos ofrece una clave de lectura la cual nos permite descifrar el contenido de la ley natural. Es decir, según Locke, la ley natural está contenida de tres principios, a saber, la declaración de una voluntad superior; la prescripción de lo que debe hacerse u omitirse; y, el carácter obligatorio.⁴⁴ Como podemos deducir, el argumento está construido sobre la base de una analogía con respecto a las leyes positivas. En efecto, las normas que rigen las relaciones entre los hombres son el producto del acto soberano de un legislador que tiene legítimo poder para dictarlas, además son promulgadas por los medios que las instituciones jurídicas han acordado y, finalmente, el incumplimiento de estas conlleva un sistema de sanciones. Siguiendo este esquema, así como se admite que la ley positiva implica la existencia de un legislador que tiene poder y jurisdicción sobre los miembros de la sociedad civil, de donde proviene la naturaleza del vínculo jurídico; de manera análoga, en términos lockeanos, la

Pues 1°) es declaración de una voluntad superior, en lo cual parece consistir la estructura formal de la ley, habiendo tal vez lugar posteriormente para inquirir cómo se dé a conocer al género humano; 2°) como es propio de la ley, prescribe lo que debe hacerse u omitirse; 3°) obliga a los hombres; todo cuanto se requiere para la obligación lo contiene en sí misma" (LLN, Lecc. I, folio 12, p. 67).

ley natural debe ser la expresión de una voluntad suprema a la cual el hombre está sujeto. Ahora bien, en este sentido, según Locke el supremo legislador por "derecho de creación" es Dios. Este supuesto teológico que se halla en toda la argumentación lockeana sobre la ley natural es uno de los puntos que ha causado mayor confusión y polémica. La discusión gira en torno a si deben obedecerse los mandatos de la ley porque aquello que Dios ordena es bueno y recto en virtud de la determinación de su voluntad (posición sostenida por el voluntarismo), o si los mandatos de esta ley deben ser norma obligatoria de conducta porque dependen de la propia constitución racional del hombre.

Sin duda, el punto de partida de la teoría de Locke sobre la ley natural es el hecho "evidente" de que Dios existe. Este fundamento o condición de posibilidad de la ley natural, que remite directamente a la existencia de Dios, está sustentado en la hipótesis del "primer artífice" y fundada en un axioma según el cual "nada existe sin causa". Ahora bien, según Locke, la idea de la existencia de Dios deriva de las cosas que percibimos a través de los sentidos. A partir de los datos suministrados por la experiencia sensorial, la razón, entendida como facultad discursiva, investiga la causa primigenia de la materia, del movimiento, de la estructura visible, etc., hasta llegar a establecer que existe un ser superior autor del mundo. Así, la ley de la naturaleza puede conocerse por vía natural, es decir, por la adecuada aplicación de las facultades racionales. Y esto es así porque la ley natural es una norma conforme a la constitución racional humana. No obstante, la ley natural es cognoscible mediante la luz natural, lo que quiere decir que la razón no dicta la ley, sino que esta facultad argumentativa sólo investiga y descubre los principios morales. Por lo tanto, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, en la argumentación lockeana, Dios es la causa última de la ley natural, de tal manera que los preceptos que esta ley contiene son el decreto de su voluntad; de lo que se sigue que la ley natural, así representada, procede de un legislador supremo. Sin embargo, es en este punto donde se plantea una cuestión de fondo y primordial para la comprensión de la concepción de ley natural en el pensamiento filosófico-político-jurídico de John Locke: el papel que desempeña el concepto de Dios.

Solo la lectura de algunos pasajes de las *Lecciones* podría hacer pensar que Locke se inclina por una concepción teísta compatible con la tradición cristiana; es decir, la idea de

un Dios creador, legislador universal, fundamento último y trascendente de toda realidad, providente y que se manifiesta por medio de la revelación. Empero, una consideración global y precisa de la cuestión hace pensar que el "Dios" del que habla Locke no se identifica con el Dios de la religión (con el Dios de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo) o por lo menos no totalmente. Más bien, Locke presenta un Dios creador que cumple la función de ser la clave conceptual o fundamento último de la totalidad de lo real y por lo tanto de la ley natural. Dice Locke, refiriéndose a Dios y el alma, que "[...] aun cuando no sean proposiciones practicas y leyes de la naturaleza, deben sin embargo darse por sentadas necesariamente para la existencia de la ley de la naturaleza" (LLN, Lecc. VII, folio. 76, p. 111). Dicho en otras palabras, Locke nos presenta un racionalismo teológico no muy lejano a una concepción deísta. El Dios de Locke es pieza clave e hipótesis necesaria de su sistema, en consecuencia, como tal, tiene que ser demostrada racionalmente. Por ende, podemos decir que Locke se inclina por la utilización de argumentos *a posteriori*, extraídos de la experiencia para rechazar una idea innata de Dios. En el argumento de Locke, la prueba central de la existencia de Dios está basada en un argumento cosmológico; se trata de una deducción construida sobre la base de la percepción del orden y la regularidad que se observa en el universo, lo cual permite deducir "lógicamente" que una obra tan perfecta no puede ser sino el acto de creación de una voluntad superior.

Esta lectura más cercana al deísmo, puede constatarse en la Lección II donde Locke excluye la revelación sobrenatural y divina por "[.] no corresponder al presente argumento [...]", considerando que son tres los modos de conocimiento: "[...] inscripción, tradición y sentido [.]", es decir, se trata de investigar lo que puede descubrir un hombre "[.] por el poder de la naturaleza y su propia sagacidad, instruido a través de su mente, razón y sentidos [...]" (LLN, Lecc. II, folio. 23, 24, p. 76).

En varios lugares de las *Lecciones* (lección I, II y V más extensamente) Locke elabora argumentos para la demostración racional de la existencia de Dios, los cuales dentro de la lógica lockeana parecen evidentes. En resumen, Locke concluye que Dios existe por el mismo hecho de la existencia de la naturaleza y de la estructura visible del mundo. En la lección V Locke atribuye a Dios la sabiduría y el poder en grado máximo, sin embargo,

curiosamente no le atribuye cualidades morales. Dios es creador, pero mantiene en cada instante al mundo en la existencia; lo que lo caracteriza como un Dios un tanto lejano que carece de verdadera relevancia en lo social y en lo político.

El otro punto discutido por Locke sobre el fundamento de la ley natural, en la última de sus *Lecciones*, es contrario a la tesis según la cual el fundamento de la ley natural es la utilidad privada individual. Para Locke resulta absurdo pensar que la utilidad privada individual es un fundamento moral, una "[.] regla de equidad y rectitud [.]" (*LLN*, Lecc. XI, folio. 108, p. 138). En este sentido, si la utilidad privada fuera el fundamento de la ley natural, ésta en todo caso se auto-contradeciría, por no atender a la utilidad general. Dicho de otra forma, considerando que no existe una utilidad privada general, la búsqueda de intereses privados igualmente legítimos produciría inevitables colisiones, lo cual es más cercano a la situación que describe Hobbes de la guerra de todos contra todos, que al estado de naturaleza amigable y en concordia descrita por Locke en el *Segundo Tratado*.

Ahora bien, la segunda estela referida por Locke para descifrar el contenido de la ley natural tiene que ver con su conocimiento. En la primera parte de las *Lecciones* Locke comienza definiendo la ley de la naturaleza como un principio eterno e inmutable de conducta, concordante con la naturaleza racional del hombre. Dios, supremo legislador por derecho de creación, es causa formal de dicha ley; sin embargo, los preceptos de esta ley pueden ser conocidos mediante una adecuada aplicación de la razón, la cual, en tanto actividad discursiva, por medio de la experiencia sensible llega a la conclusión de que así como hay un orden legal en el mundo físico así también existe un orden moral que ordena la conducta humana pues "[.] no parece que sólo el hombre quede libre de las leyes" (*LLN*, Lecc. I, folio 18, p. 72). Según Locke un sistema filosófico como el de Aristóteles, donde la "acción humana es actividad del alma según la razón"; la propia conciencia del hombre, la cual dicta sentencia sobre sí mismo; el orden en el universo, donde el movimiento y la regularidad de los fenómenos están regidos por algo que predetermina sus funciones; así como la vida del hombre en sociedad, donde los hombres están obligados moralmente a cumplir los pactos, son evidencias de la "necesidad" de la ineludible existencia de una ley de la naturaleza. Existe, pues, según Locke, una norma universal, de

carácter obligatorio, conforme a la cual los hombres deben reglar su conducta; no obstante, dicha ley es cognoscible por "la luz natural". Cabe señalar que esta expresión utilizada por Locke, luz natural, no significa algo así como una "luz interior"; en el sentido de que con la presencia de aquella luz se puede ver algo oscuro u oculto. Para Locke, la referida expresión significa posibilidad de conocimiento, siempre y cuando se haga un uso correcto de las facultades con la que el hombre ha sido dotado por naturaleza. Dicho en otras palabras, el hombre tiene la posibilidad de conocer la ley natural por vía propia siguiendo su naturaleza racional, esta última siempre asistida por la experiencia sensible.

Como ya habíamos mencionado, para Locke hay tres modos de conocimiento, "inscripción, tradición y los sentidos" (Las lecciones II, IV, V y VII se centran básicamente en el examen de estas fuentes de comparar determinar de cuál de ellas deriva el conocimiento de la ley natural). Sin duda, y como después lo hizo explícito en su *Ensayo*, Locke siempre se opuso a las tesis innatistas, por el contrario, en la lógica lockeana, la razón como facultad discursiva, auxiliada por los sentidos, es capaz de deducir el bien actuar. De lo que se sigue que la ley natural es conocida a través de la experiencia sensible y la razón; por tanto, las conciencias de los hombres no poseen en ellas indicaciones inscritas de su deber. Sino que sentido y razón se sirven mutuamente: el primero, suministra ideas y, la segunda, ordena entre sí las imágenes, forma otras y deriva ideas nuevas. En resumen, la razón es facultad discursiva mediante la cual se hacen inferencias sobre la base del material suministrado por los sentidos, permitiendo el conocimiento de la ley natural. Así entendida, la ley natural es racional porque puede conocerse a través de las propias facultades que tiene el hombre en virtud de su natural constitución. Empero, en el pensamiento lockeano ni es innata la idea de Dios, ni la de ley, ni la de obligación, ni la de castigo, es decir, no son innatos los principios morales.; para Locke las ideas del bien y del mal obrar son modelos construidos por la mente.

Una vez examinado el fundamento y el conocimiento, el tercer vestigio ofrecido por Locke para deducir el contenido de la ley natural, gira en torno a la cuestión de su fuerza vinculante. Locke va tratar de demostrar que esta obligación existe, que es universal, inderogable y permanente (*Lecciones VIII y X*). Este tercer punto resulta de particular

importancia en el pensamiento político lockeano porque ninguna autoridad civil puede establecerse a menos que cada persona ceda a ella total o parcialmente ciertos derechos (en este caso su derecho de castigar).

Locke inicia su argumentación en la *Lección VIII* manifestando su rechazo, implícitamente, a un argumento hobbesiano según el cual la ley de la naturaleza queda reducida a la propia conservación y al propio interés o a una serie de reglas que conducen a evitar la guerra y a conseguir la paz. Según Locke si se asumiera este argumento, la virtud no aparecería como deber y la obligación quedaría subsumida en la utilidad. Por lo que el esquema intelectual hobbesiano no es suficiente para dar una explicación de cómo y en qué medida obliga a los hombres la ley de la naturaleza. Ahora bien la respuesta ofrecida por Locke va de la mano con las tesis ya ofrecidas sobre el fundamento y el conocimiento de la ley natural. Siguiendo la argumentación lockeana el vínculo de la obligación tiene una triple manifestación. En primer lugar, está la fuerza obligatoria que deriva de los mandatos de una voluntad superior que, en última instancia, es la voluntad divina. Este último vínculo es la causa formal de la obligación.⁴⁵ El segundo vínculo es el que deriva de la ley natural, que es la causa material e inmediata de la obligación. La ley natural, como ya se había apuntado con anterioridad, es cognoscible por la luz natural sin que se oculte a nadie que con empeño y aplicación busque su conocimiento. Entonces, según Locke, Dios es la razón formal de toda obligación, pero de lo que hablamos es de la ley natural, quedando Dios como un concepto clave o de cierre de sistema. El tercer vínculo de la obligación nace de la ley humana positiva o leyes del poder civil. Esta ley toma su fuerza obligatoria del poder coercitivo de la ley natural,⁴⁶ es decir, esta última tiene su fuerza en la obligatoriedad de aquella. De lo que se sigue, como consecuencia, que si se suprimiera la ley natural se perturbaría todo orden político.

"Obliga 'efectivamente' aquello que es la primera causa de toda obligación, y de la cual dimana la razón formal de aquélla, y que es la voluntad del superior; así somos obligados a algo porque aquel bajo cuya jurisdicción estamos así lo quiso". (LLN, Lecc. VIII, folio, 86, p. 120).

⁴⁶ "3.º Si la ley de la naturaleza no obliga a los hombres, tampoco hay ley humana positiva cualquiera capaz de obligarlos, dado que las leyes del poder civil tienen prestada toda su fuerza a partir de la coercibilidad de aquella ley, al menos en lo relativo a la mayor parte de la humanidad [...]" (LLN, Lecc. VIII, folio. 89, p. 122).

Por lo tanto, en la lógica lockeana, el hombre no está obligado a prestar obediencia a una autoridad por su mera potestad, sino por derecho de la propia naturaleza. Por tanto, la ley de la naturaleza es determinada últimamente no por un mandato de Dios, sino por la razonabilidad inherente a la ley natural. Es decir, en la teoría voluntarista, los imperativos morales y la fuerza obligatoria de la ley reside sólo en la voluntad divina, sin vinculación a ninguna construcción racional. Por ende, los mandatos de la divinidad por sí mismos son buenos y rectos. Por el contrario, la vinculación de la ley natural a la estructura de la razón llevó a que Locke se inclinara a pensar que las reglas morales son validas independientemente de un mandato o una causa externa. Esto se debe a que el hombre puede descubrirlas a través de la razón. Los valores morales no pueden ser otros que aquellos que se ajustan a la naturaleza esencial del hombre. Por eso hace de la estructura humana racional una fuente *per se* de obligación. De esta manera, los mandatos que proceden de la voluntad divina son ellos mismos determinados por las exigencias de la razón, por lo que el fundamento último de cualquier ley no es la voluntad del legislador sino la aprehensión racional de lo que es correcto o incorrecto.

Unido a esto último, Locke refuerza su argumento matizando la armonía existente entre la ley natural y la razón humana. En la *Lección X* Locke subraya que los vínculos de la ley natural son simultáneos con la raza humana y está enraizada en la estructura humana misma. Así, según Locke lo que concuerda con la naturaleza racional humana, en cuanto es racional, es de necesidad que concuerde eternamente pues "[...] la obligación de la ley de la naturaleza es perpetua y universal" (LLN, Lecc. X, folio. 93, pág. 128). Por ende, la obligación de la ley natural nunca cambia, aunque varíen los tiempos y las circunstancias de las acciones en que se circunscribe la obediencia. Entonces, si todos los hombres son racionales por naturaleza y hay concordancia entre ley natural y naturaleza racional "[...] es de necesidad que todos los dotados de racional naturaleza queden sometidos a esta ley." (LLN, Lecc. X, folio. 99, p. 132). Y es que si obliga a todos, si el medio de su conocimiento es idéntico a la naturaleza, esta ley no puede ser mutable sino que deriva del eterno orden de las cosas. Finalmente, Locke introduce un argumento geométrico para reforzar su tesis de la fuerza obligatoria de la ley natural. Según Locke, una vez establecida la armonía ente la ley natural y la estructura racional, se extrae una constatación que resulta tan evidente

como que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos. Dicho de otra forma, del mismo modo que cuando usamos los sentidos podemos conocer las alteraciones entre el calor y el frío, así también cuando hacemos un uso apropiado de nuestras facultades mentales podemos acceder tanto al conocimiento exacto de las verdades matemáticas como al de las verdades morales. Por lo tanto, a partir de la idea del hombre como criatura racional, se puede demostrar que tiene ciertos deberes y obligaciones. Al establecer Locke la analogía entre la necesidad matemática y la necesidad de lo moral quería dejar claro que la ley natural no es una ley meramente indicativa sino que es imperativa, prescribe acciones que son en sí debidas o prohibidas.

3.2 El fundamento moral en el pensamiento político

Una constante en el pensamiento de Locke es la idea de que el hombre tiene cierta

47

propensión natural a vivir en sociedad. Por tanto, el estado de naturaleza no es un estado apolítico sino prepolítico; un estado de paz porque el presupuesto básico del pensamiento de Locke es el carácter racional del Hombre, lo cual lo hace libre y con inclinación natural hacia la amistad y el afecto; en síntesis, porque el hombre es un ser moral y tiene conocimiento de esa moralidad. Dicho lo anterior, podemos decir que la esencia de la teoría política de Locke se construye sobre la base de una conjetura moral, puesto que, lo propio del hombre es obrar en concordancia con los dictados de la razón. En este sentido, el estado de naturaleza es postulado por Locke como una situación ideal en el caso de que todos los hombres se comportaran racionalmente; en concreto, la situación de los hombres en el estado de naturaleza es un ideal de la razón. Locke parte de la abstracción del "estado de naturaleza", caracterizado como una situación de perfecta libertad, paz, seguridad y solidaridad entre los hombres. Este idílico estado armónico está fundamentado en el hecho de que los hombres son por naturaleza racionales e hipotéticamente están capacitados para

"Dios, habiéndose propuesto que el hombre fuese una criatura social lo hizo no sólo con una inclinación y bajo una necesidad de tener buen trato con los de su propia especie, sino que lo proveyó del lenguaje para que ése fuera el gran instrumento y el vínculo común de la sociedad" (*EEH*, III, I, 1, p. 391). De manera similar en el *Segundo Tratado*: "Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviera sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgo también un entendimiento y un lenguaje que le permitiera continuar su condición sociable, y disfrutarla" (ST, Cap. 7, par. 77, p. 79).

observar una conducta y un modo de vida conforme a los dictados de la ley natural. No obstante, Locke no sólo contempla que el hombre es un ser de razón, sino que también considera que el hombre tiene inclinaciones naturales, es decir, apetitos que motivan la conducta. Decir que el hombre es por naturaleza un ser dotado de razón no significa que todos los hombres hagan uso pleno y conveniente de esa facultad. En la teoría de Locke, como ya se ha señalado, el medio por el cual se conoce la ley de la naturaleza es la razón, pero la facultad argumentativa nada puede sin los materiales del discurso, es decir, sin las ideas que llegan a la mente a través de las vías naturales de la experiencia, a saber, sensación y reflexión. Así, las ideas de placer y dolor, de cuya consideración depende la felicidad o la miseria en este mundo, se producen con ocasión de la afección de los objetos exteriores, ya sea sobre la mente, ya sea sobre el cuerpo. Entonces, para Locke, aquello que produce placer es llamado un bien y aquello que tiene la capacidad de producir dolor es

48

llamado un mal.⁴⁸ La experiencia es el fundamento de todas las ideas y de estas derivan todo el conocimiento en última instancia. Por lo tanto, la sensación, afección que producen las cosas exteriores en los órganos de los sentidos, y la reflexión, advertencia que hace la mente de sus propias operaciones internas, son las únicas vías que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Tal es el caso del origen empírico de las ideas simples de placer y dolor pues "[...] apenas hay nada que afecte desde afuera a nuestros sentidos, o ningún escondido pensamiento interior de nuestra mente, que no sea capaz de producir en nosotros placer y dolor" (EEH, II, VII, 2, p. 107). En la lógica lockeana cualquiera que consulte su propia experiencia podrá comprobar que sus acciones están acompañadas de placer o desagrado. De lo que se sigue que cada quien, de acuerdo a su propia experiencia, tiene la propensión de elegir aquellas cosas que le resultan placenteras. Decimos entonces, siguiendo a Locke, que el hombre se inclina naturalmente al placer y huye del dolor. Y dado que el hombre está naturalmente inclinado a la satisfacción de sus deseos o apetitos, puede decirse que la pasión es el motivo de la acción.

"Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas solamente en relación al placer o al dolor [...] Por placer y por dolor debe entenderse que me refiero tanto a lo que toca al cuerpo como a la mente, según es común hacer la distinción, aunque en verdad no se trate sino de diferentes estados de la mente, producidos algunas veces por desórdenes corporales, algunas veces por pensamientos en la mente" (EEH, II, XX, 2, p. 210).

En efecto, según el pensamiento de Locke, el hombre se inclina a la felicidad y la experimenta como una sucesión constante de placeres, de pequeños gustos y finalidades en esta vida. Sin embargo, en medio de una variedad de placeres, es deducible que la felicidad para algunos sea la posesión de riquezas; para otros los deleites corporales; incluso para algunos otros, la virtud y la contemplación. De acuerdo a esto último es comprensible que aunque todos buscan la felicidad, no siempre eligen el mismo bien.⁴⁹ Sin duda el placer presente ejerce una profunda influencia en la voluntad en virtud de su atractivo inmediato; empero, el hombre también experimenta en su propia vida que tan pronto ha satisfecho la posesión de algo, otro nuevo deseo lo acosa más fuertemente, de tal manera que vive siempre en un estado de inquietud, dicho de otro modo, el hombre siempre se encuentra en una permanente búsqueda del placer.

En resumen, según Locke, hay tendencias naturales impresas en la mente, inclinaciones del apetito hacia la felicidad, las cuales forman parte de la condición natural humana desde el momento en que hay sentido y percepción del placer y del dolor. En virtud de estas tendencias naturales, el hombre siempre busca la realización de sus deseos; estas inclinaciones operan de forma constante en la voluntad, de tal manera que pueden considerarse como resortes de la acción humana. Por ende, si se les dejara operar sin ningún límite destruirían toda la moralidad y con ello la libertad, porque según Locke sólo es capaz de libertad y moralidad un agente que obedece no al deseo sino a ley. En efecto, la moralidad se derrumbaría y no sería posible ni la realización del individuo como tal, ni la vida en sociedad, porque tanto la vida personal como la convivencia suponen límites a los apetitos.

Lo anterior parece apuntar que para Locke, a diferencia de las inclinaciones del apetito, los principios morales tienen eficacia práctica solamente a través de la razón. Es decir, mientras la voluntad está condicionada por el deseo; la libertad, por su parte, permite a los

⁴⁹ "A esto digo que las diversas y opuestas elecciones que hacen los hombres en el mundo no arguyen que todos los hombres no busquen el bien, sino que la misma cosa no es un bien de igual modo para todos los hombres [...] La mente tiene gustos diversos, del mismo modo que el paladar, y tan inútilmente se intentaría agrandar a todos los hombres con la riqueza o con la fama (cosas en las que algunos hombres ponen su felicidad), como inútil sería tratar de satisfacer el apetito de todos los hombres con queso y langosta [...]" (EEH, II, XXI, 54-55, p. 249).

hombres suspender la realización de los deseos y hacer posible el examen de sus propósitos a través del juicio y con la luz de la razón. El hombre tiene el poder de suspender todas sus determinaciones y en esto consiste la verdadera libertad.⁵⁰ Así, Locke quiere destacar que las inclinaciones del apetito por el bien, son tendencias inherentes a la constitución natural humana, es decir, disposiciones naturales del hombre hacia un cierto bien, pero no principios prácticos porque "[...] los principios morales, en cambio, requieren raciocinio y discurso y algún ejercicio de la mente para que se descubra la certidumbre de su verdad" (EEH, I, III, 1, p. 40). De lo que se sigue que para Locke los principios prácticos no son innatos, porque requieren de un raciocinio para que se descubra la certidumbre de su verdad. Luego entonces los principios morales no están impresos en las mentes de los hombres desde siempre. Si los principios morales estuvieran grabados como caracteres innatos en las mentes de los hombres operarían de manera continua, así como actúan sin cesar los impulsos de las pasiones. Es cierto, según Locke, que el hombre tiene una natural inclinación hacia el deleite y huye del dolor; pero estas tendencias son inclinaciones naturales del apetito por el bien, no "impresiones de la verdad en el entendimiento" (EEH, I, III, 3, p. 42). Dicho en otras palabras, si bien Locke ve al hombre como un ser de deseo, también destaca el papel que juega la razón como instancia mediadora entre el deseo y la acción. El hombre es deseo, pero no todos los deseos pueden ser realizados; si ocurriera que el hombre pudiera realizar todos sus deseos, su existencia particular y la de la sociedad estarían amenazadas, porque el reino ilimitado del deseo sería el poder ilimitado de la destrucción. Por el contrario, en virtud de los dictados de la razón, las inclinaciones naturales del hombre pueden ser moderadas, es decir, sujetas al ámbito de la deliberación racional, de donde emana la autonomía individual.⁵¹

Entonces, parece claro que si los hombres fueran guiados solamente por la razón no habría necesidad de instituir una sociedad política ni de erigir un juez común a quien

⁵⁰ "[...] la *libertad* es una potencia de actuar o no actuar, según dirija la mente" (EEH, II, XXI, 71, p. 263).

⁵¹ "Pero aun cuando este general deseo por la felicidad opera constante e invariablemente, sin embargo, la satisfacción de cualquier deseo particular puede suspenderse, impidiendo que se determine la voluntad en la comisión de cualquier acto tendiente a esa satisfacción, hasta que no hayamos examinado con detenimiento si el bien particular aparente que deseamos en ese momento forma parte de nuestra verdadera felicidad, o si le es contrario. El resultado de nuestro juicio, a base de ese examen, es lo que en última instancia determina al hombre, quien no podría ser libre si su voluntad estuviese determinada por cualquier cosa que no sea su propio deseo guiado por su propio juicio" (EEH, II, XXI, 71, p. 263).

recurrir en caso de conflicto. Para Locke, razón y apetito son dos conceptos que definen la naturaleza humana, conceptos complementarios y a la vez antagónicos. No puede pensarse en la realidad una sociedad en la que los hombres vivan exclusivamente según los dictados de la razón, ni tampoco una sociedad regida por el imperio ilimitado del deseo humano. Justamente Locke quiere demostrar que la libertad es el desarrollo tanto de la autonomía individual de un sujeto capaz de dirigir racionalmente sus inclinaciones naturales como de la autonomía colectiva de una sociedad capaz de interiorizar las instituciones a las cuales ha dado su consentimiento racional.

El estado de naturaleza formulado por Locke, es un estado intermedio entre un estado de naturaleza perfecto, normativo, teórico, deducido de la definición del hombre ideal; y un estado de guerra que termina en la ruina. Locke utiliza el argumento del estado de naturaleza como dispositivo teórico para deducir los principios básicos de la sociedad civil. Lo contrario de un estado de paz y razón es un estado de guerra y sin razón. Ambos estados son igualmente abstractos, tan abstracto es pensar un estado humano en el que reine la razón como una condición humana sólo dirigida por los apetitos, la violencia y la destrucción. Para determinar el "verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil" es necesario presuponer un "estado ideal humano", que permite postular un tipo de organización política acorde con la natural constitución racional del hombre y en general con la naturaleza humana. La perfecta libertad del hombre dentro del estado de naturaleza, fundamental en el *Segundo Tratado*, no significa que el hombre puede hacer lo que le plazca; sino que ser libre naturalmente es no estar sometido a la violencia y al capricho de los otros y, en consecuencia, libre de cualquier poder superior sobre la tierra, de lo que se sigue que esta libertad natural es posible en virtud de la ley de la naturaleza.

Ahora bien, si el estado de naturaleza está regido por la ley de la razón, es natural que alguien tenga el poder de ejecutar dicha ley, pues de la misma manera que no existe ley sin legislador tampoco hay ley sin castigo. La ley de la naturaleza "[...] sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor" (*ST*, Cap. 2, parr. 7, p. 13). Por lo tanto, en el estado de naturaleza el poder ejecutivo de la ley natural está en manos de todos los miembros de la

comunidad, quienes tienen derecho de castigar a los infractores. Podemos deducir que la principal inconveniencia parece la aplicación imparcial de la justicia; los hombres, en virtud de su fragilidad natural, suelen dejarse guiar por sus propios intereses inmediatos lo que degenera en el estado de guerra. En consecuencia donde no hay un juez imparcial a quien apelar, el hombre es con respecto a la ley de naturaleza "[...] juez, intérprete y ejecutor de la misma, y arbitro de su propia causa [...]" (ST, Cap. 11, par. 136, p. 135). El derecho de cada hombre a ejecutar la ley de naturaleza está fundamentado en el principio cardinal de la ley natural, según el cual todo hombre tiene derecho a preservarse a sí mismo y preservar el resto de la sociedad. En este sentido, toda injuria cometida contra un hombre en particular debe ser considerada como una injuria contra toda la sociedad en que la víctima está representada.⁵²

Para evitar los males del estado natural, los hombres entran en sociedad a fin de fijar reglas que obliguen a todos y que puedan ser claramente conocidas, delegando todo su poder en manos de una autoridad legislativa instituida para tal efecto. Desde el punto de vista legal un hombre no puede otorgar a la sociedad más poder del que tiene; por tanto, el derecho de cada uno a ser ejecutor, juez e intérprete de la ley natural es el fundamento moral del poder ejecutivo. En efecto, en virtud del pacto social, los hombres delegan en la sociedad el derecho de castigar que cada cual tiene en el estado natural. En el estado de naturaleza falta una ley fija y conocida por todos; es cierto que existe la ley natural, pero los hombres cegados por sus propios intereses se apartan de ella como si no fueran seres racionales y tienen la tendencia a juzgar con parcialidad cuando se trata de sus propios asuntos. Así hay sociedad política donde cada hombre ha renunciado al poder de castigar las transgresiones que se cometen contra la ley de la naturaleza y ha cedido este derecho al poder público.

Según la doctrina de Locke, el Estado se erige con el fin primordial de preservar la propiedad, pues "[...] el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para

⁵² "Y ello es así por el derecho de autoconservación; pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito" (ST, Cap. 2, par. 11, p. 16).

conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad [...]" (ST, Cap. 11, parr. 134, p. 131). La propiedad, sin embargo, no está referida sólo a la posesión de bienes materiales sino que

53

Locke designa con el nombre genérico de propiedad la vida, la libertad y las posesiones. Locke se ocupa de la propiedad en el capítulo 5 del *Segundo Tratado*, donde según lo expuesto por el filósofo inglés, Dios, al dar a los hombres el mundo en común, les dio también la razón para que hicieran uso de los bienes en beneficio propio, con el objeto de mejorar las condiciones de su existencia. Este último argumento está en concordancia con las obligaciones establecidas en la ley de naturaleza, una de las cuales es la autoconservación. En efecto, la ley de la razón prescribe al hombre velar por su propia conservación y por la conservación de la humanidad.

El principio de Locke según el cual la naturaleza ofrece los bienes en común a todos los hombres y que tales bienes corresponden a cada uno en la medida en que puedan ser usados para satisfacer las necesidades de la existencia inmediata tiene un antecedente remoto en la filosofía de Aristóteles (específicamente en el primer libro de la *Política*) y después es ampliado por medio de un argumento teológico. Dice Locke citando las Escrituras que "Dios ha dado la tierra a los hijos de los hombres", por consecuencia, nadie tiene originalmente un dominio privado exclusivo sobre los bienes de la naturaleza. Siendo esto así, tiene que haber algún medio por el cual el hombre pueda legítimamente hacer suyo aquello que pertenece en principio a todos. El fundamento de la propiedad radica entonces, según Locke, en la persona misma, la cual, en tanto que razón y libertad, transforma intencionalmente la materia que ofrece en forma espontánea la naturaleza, "agregando algo a ella con su trabajo" de ahí que "la labor de sus manos y el trabajo de su cuerpo", se consideren suyos, es decir, parte de su personalidad. Según el pensamiento lockeano, la individuación de los bienes comunales es posible porque el hombre tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad al ser el dueño y señor de su persona, es decir, "señor absoluto de su propia persona"⁵⁴, y de las acciones de esta.

"Por propiedad debe entenderse aquí, y en otros pasajes, la que los hombres tienen tanto en lo que se refiere a sus personas como a sus bienes" (ST, Cap. 15, parr. 173, p. 171).

⁵⁴(ST, Cap. 9, parr. 123, p. 123)

La distinción entre hombre y persona es crucial cuando se trata de interpretar la teoría de Locke sobre la propiedad. Según Locke, *hombre* y *persona* son nombres que significan ideas diferentes. La identidad del hombre consiste en "[...] la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado" (*EEH*, II, XXVII, 6, p. 314). De tal manera que no es sólo la idea de un ser pensante o racional lo que hace la idea de un hombre, sino también la idea de un cuerpo y de una cierta forma. Por su parte, el término persona designa "[...] un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe" (*EEH*, II, XXVII, 9, p. 318). La razón, en un sentido amplio, es la facultad que caracteriza al hombre y lo "distingue de las bestias". Por la reflexión, la mente se provee de ideas acerca de sus propias operaciones, percibe que duda, piensa, cree, razona, etc., lo cual no es otra cosa sino el tener conciencia de sí; el "yo" se constituye sobre la base de un ser que sabe que piensa. Así, la identidad personal, está fundada, pues, en la razón y en la reflexión, lo cual para Locke significa un "tener conciencia" de las acciones de un sujeto que obra intencionalmente en la prosecución de ciertos fines, es decir, un ser libre "dueño" o "propietario" de sus actos en la medida en que dirige su voluntad según los dictados de la razón. El nombre persona es "[...] un término forense que imputa las acciones y su merito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados" (*EEH*, II, XXVII, 26, p. 331). De lo que se sigue que sólo quienes son libres son capaces de una ley y, recíprocamente, sin ley no hay libertad. Así entendido, Locke afirma en el *Segundo Tratado* que el hombre tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad al ser dueño de su persona y de las acciones de esta. La acción de la persona en relación con la transformación de la naturaleza o de los productos espontáneos de la naturaleza es el trabajo. Por tanto, todo aquello que el hombre toma de la naturaleza y lo transforma con su labor, puede decirse que es suyo en la medida en que ha mezclado con el objeto natural algo que es de sí mismo.

Este algo "de sí mismo" es la intención racional de servirse de lo que la naturaleza le ofrece para su conservación.⁵⁵

Así, el hombre tiene un derecho natural y exclusivo sobre las acciones de su persona; su naturaleza intelectual lo hace un ser racional y, por lo tanto, capaz de dominio. Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, por eso cuando el hombre obra intencionalmente es "hacedor", a semejanza del Dios que "crea" la naturaleza. No es que en el caso del hombre haya un acto de creación, sino de transformación de la naturaleza. Por lo tanto, la natural propensión del hombre a la apropiación no es para Locke un asunto de mera supervivencia; por el contrario, se trata de una función moral por excelencia, porque la esencia de la apropiación consiste en un proceso de "humanización" de la naturaleza. Sería absurdo y contrario a la ley de la razón que el hombre muriera de hambre entre tanta abundancia. Si bien el sistema que se instituye en la sociedad civil está regulado mediante leyes positivas, estas leyes de la sociedad civil no hacen más que corroborar aquel gran principio de la ley de la razón, según el cual todo aquello que el hombre saca del estado en que la naturaleza lo ha dejado, transformándolo con su labor, es propiedad suya.⁵⁶

El derecho natural del hombre a la propiedad de los bienes necesarios para la subsistencia figura, en el pensamiento de Locke, como uno de los derechos fundamentales con los cuales todo hombre nace (además de la libertad y de la vida). Por ende, el hombre que renuncia a vivir siguiendo los dictados de la ley de la razón y tiene la intención clara de quitar la vida a otro, se pone en una situación de guerra contra sus semejantes; al renunciar de esta manera a su vida y a su libertad, pierde sus posesiones, pasando a un estado de esclavitud que lo incapacita para tener propiedad.

En síntesis, el término propiedad en la teoría de Locke tiene dos significados, podemos decir, complementarios. En un sentido amplio, propiedad es una cualidad o facultad moral del hombre, un derecho natural a algo y abarca no sólo los bienes, sino también la vida y la

⁵⁵ "De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad" (ST, Cap. 5, parr. 44, p. 49-50).

⁵⁶ Dios "Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros" (ST, Cap. 5, parr. 34, p. 39).

libertad; en un sentido restringido, propiedad significa posesiones y dicho en forma más precisa, legítima posesión adquirida mediante la labor. Locke usa los dos términos alternativamente.

- **Una nota sobre el hedonismo de Locke: la interpretación de Leo Strauss**

Según Strauss, históricamente se distinguen tres tendencias en relación con la teoría del derecho natural: la socrático-platónica, la aristotélica y la tomista. Esta última deriva los deberes del hombre de su constitución racional, considera que el hombre está naturalmente inclinado a la virtud, afirma que el mundo natural y humano están hechos conforme a un plan de la divina providencia, postula la inmortalidad de las almas y asegura que la ley natural es debidamente promulgada por la voluntad divina ante la conciencia del hombre. En este sentido, dice Strauss, que Locke sigue "en parte la doctrina de Santo Tomás", a tal punto que son visibles ciertas concordancias teóricas entre los dos pensadores: tal es el caso del tópico relacionado con la propensión natural de la criatura racional a contemplar el poder y la sabiduría de Dios y la inclinación del hombre a vivir en sociedad. No obstante, también son visibles diferencias importantes, particularmente en relación con la deducción de los principios de la ley natural. Para el aquinate tales principios son indemostrables; para Locke, la razón puede descubrir las reglas morales por vía demostrativa. De acuerdo con Strauss, Locke, al postular que los principios de la moralidad pueden ser conocidos según el método de razonamiento matemático, se aparta de la tradición y sigue "[...] mas los pasos de Hobbes que los pasos tradicionales [...]" (Strauss, 1970, p. 298). Es decir, que Locke no pudo haber pensado en una ley de naturaleza en sentido estricto porque tal ley supone "castigos y recompensas de infinita duración en la otra vida". Entonces si el presupuesto de la teoría de Locke es la investigación de los alcances del entendimiento humano con el objeto de saber qué cosas están más allá de nuestra comprensión y cuáles dentro de las posibilidades del conocimiento, para Strauss resulta evidente que la existencia de una vida después de la muerte es un asunto de fe, no de conocimiento. Así, con el propósito de conciliar sus presupuestos epistemológicos con el proyecto de un conocimiento demostrativo de los preceptos de la moralidad, Locke abandona la concepción clásica de la ley natural e intenta establecer el fundamento de la moralidad sobre bases racionales.

Como señalamos en la primera parte de este capítulo, la ley de la naturaleza, según el pensamiento de Locke, puede ser conocida por la luz que la naturaleza ha puesto en el hombre. Sin embargo, Locke no rechaza que la ley natural también haya sido promulgada a la humanidad por medio de la revelación. En efecto dice Strauss: "This divine law is promulgated, not only or by reason, but by revelation as well. In fact, it first became known to man in its entirety by revelation, but reason confirms this divine law thus revealed"

57

(Strauss, 1953, p. 203). Si nos atenemos a los presupuestos expresados por Locke, una ley para ser considerada como tal debe contemplar recompensas y castigos. Tratándose de la ley de naturaleza, expresión de la voluntad del Supremo Legislador, prescribe penas de infinita duración en la otra vida. Sin embargo, de acuerdo con Strauss "[.] reason cannot

58

demonstrate that there is another life" (Strauss, 1953, p. 203). Puesto que la razón es incapaz de tener certidumbre acerca de la existencia de otra vida, la ley natural no puede ser establecida plenamente como ley, "This would mean that there does not exist a law of nature in the strict sense" (Strauss, 1953, p. 204).⁵⁹

Ahora bien, como ya habíamos señalado en el primer apartado de este capítulo, Locke se proponía investigar el conocimiento de la ley natural con la sola ayuda de la razón natural; sin embargo, pensaba que sería útil discernir hasta dónde alcanza el conocimiento. Según el pensamiento de Locke, en muchos casos es necesario aceptar la fe como una premisa de cierre de sistema, ya que muchas de las cuestiones por las cuales se interesa la razón están fuera de su alcance y jamás podrá obtenerse certidumbre demostrativa respecto a la existencia de otra vida.

Según Strauss, si hay una ley natural que pueda ser conocida por la razón, debe tratarse de una ley que tiene presupuestos distintos a los pensados inicialmente por Locke. Locke, como ya habíamos apuntado, se propuso una ciencia demostrativa de la moralidad. En efecto, si las ideas morales son obra del entendimiento y susceptibles de demostración según un encadenamiento de las pruebas de manera análoga a como proceden los

"Esta ley divina es promulgada, no sólo por la razón, sino por revelación. De hecho, se dio a conocer al hombre en su totalidad por la revelación, pero la razón confirma lo que reveló esta ley divina."

⁵⁸ "[...] la razón no puede demostrar que hay otra vida."

⁵⁹ "Esto significaría que no existe una ley de la naturaleza en el sentido estricto."

matemáticos en sus demostraciones, entonces la ley moral puede ser conocida mediante la inferencia de la razón. Sin embargo, Locke estaba convencido que el conocimiento con respecto a las sustancias materiales era muy limitado, dado que los sentidos no permiten penetrar en la estructura interna de la naturaleza de los cuerpos; por lo que el hombre carecía de ideas necesarias para formar una idea completa respecto de las cualidades de los cuerpos. Pero en el caso de las ideas morales, toda vez que la mente las construye sin pretender que tengan como modelo una realidad exterior, como criaturas del entendimiento, contienen todo lo que se requiere para un conocimiento cierto de la moralidad. La posibilidad de una demostración de las reglas de la moral está fundamentada de una parte en verdades aceptadas, tales como la existencia de Dios y de nosotros mismos como seres pensantes; y, de otra parte, en el hecho de que las ideas morales pueden ser expresadas en palabras definidas de modo invariable.

Siguiendo con la interpretación straussiana, hay una concepción hedonista de la moral, implícita en la teoría de Locke, la cual está fundada en el derecho natural innato a la felicidad y a la autopreservación. En virtud de este derecho el hombre actúa en función de su propio interés y la política está encaminada hacia el logro de la felicidad pública. Estas implicaciones hedonistas en la teoría moral de Locke son interpretadas por Strauss desde la perspectiva de un innato derecho a la felicidad, antepuesto a las obligaciones. Su interpretación parte de un pasaje del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* en el que Locke dice: "However, Nature... has put into man a desire of happiness, and aversion to misery; these, indeed, are innate practical principles" (Strauss, 1953, p. 226).⁶⁰ Strauss corta en este punto la cita y concluye que "There is, then, an innate natural right, while there is no natural duty [...] Since the right of nature is innate, whereas the law of nature is not, the right of nature is more fundamental than the law of nature and is the foundation of the law of nature."⁶¹ Sin embargo, si se lee el pasaje completo, la cita apunta hacia otro sentido pues Locke concluye diciendo que "[.] se trata de inclinaciones del apetito por el bien, no se trata de impresiones de la verdad en el entendimiento" (*EEH*, I, III, 3, p. 42). Locke

⁶⁰ La versión en castellano dice "La naturaleza, lo confieso, ha sembrado en el hombre un deseo a la felicidad y una aversión a la desgracia. Éstos, ciertamente, son principios prácticos innatos [...]" (*EEH*, I, III, 3, p. 42).

⁶¹ "Hay, pues, un derecho natural innato, mientras que no hay derecho natural [...] Dado que el derecho de la naturaleza es innato, mientras que la ley de la naturaleza no lo es, el derecho de la naturaleza es más fundamental que la ley de la naturaleza y es la base de la ley de la naturaleza".

siempre expreso su polémica contra el innatismo; Locke acepta que hay tendencias naturales en los hombres, es decir, inclinaciones y apetitos; sin embargo, las verdades implícitas en el entendimiento son conocidas no por inmediato asentimiento sino por la adecuada aplicación de la razón.

El hedonismo de Locke, argumenta Strauss, se manifiesta en la afirmación según la cual aquello que llamamos bueno o malo es propiamente placer y dolor, pero se trata de un hedonismo muy particular, puesto que la más grande felicidad deriva de la vinculación de la virtud con la prosperidad. Entonces si el derecho fundamental del hombre es el derecho a la autopreservación, y la felicidad requiere de propiedad, el fin de la sociedad civil es garantizar los medios para la mayor felicidad pública. De lo que se sigue, según Strauss, que la sociedad política se instituye para la garantía del derecho de adquisición ilimitada.⁶² Así entendido, la ley de la naturaleza está relacionada con la felicidad pública, con la conveniencia y el bienestar en esta vida. Estas reglas de moralidad pueden tener una general aceptación por la humanidad, sin conocer o admitir "[.] *the true ground of morality* [.]"⁶³ como lo habría propuesto inicialmente Locke.

Terminemos diciendo que la argumentación de Strauss está basada en la relación de dos ideas que Locke expone en contextos distintos. El primero corresponde a las ideas sostenidas por Locke en sus tempranas lecciones sobre la ley natural, en donde el filósofo sostiene que el hombre está obligado a la preservación de sí mismo y de los otros en cuanto sea posible; en palabras de Locke el hombre "[.] se siente impulsado a concertar y mantener asociación de vida con otros hombres [...] así como está obligado a su propia conservación, por un instinto interior". El segundo, relacionado con el vínculo entre virtud y felicidad pública, corresponde a la crítica de Locke sobre la presunción de que existen principios prácticos innatos. Los defensores del innatismo sostienen que en muchos lugares es común la práctica de la virtud, sin que quienes viven en conformidad con las buenas costumbres hayan jamás indagado por el fundamento de la moralidad, así dicho existen

"Civil society merely creates the conditions under which the individuals can pursue their productive-acquisitive activity without obstruction" [La sociedad civil se limita a crear las condiciones bajo las cuales los individuos pueden ejercer su actividad productiva-adquisitiva sin obstrucción] (Strauss, 1953, p. 246).

⁶³ "[...] el verdadero fundamento de la moralidad [...]" (Strauss, 1953, p. 213).

principios prácticos innatos. Locke objeta que este argumento prueba más bien que la virtud es provechosa, conveniente para la vida social, no que sea un principio grabado en la mente de los hombres. Según Locke: "*La virtud merece generalmente la aprobación, no porque sea innata, sino porque es de provecho.* De aquí se sigue naturalmente la gran variedad de opiniones respecto a las reglas morales que se encuentran entre los hombres, según las diversas especies de felicidad que esperan o que se proponen a sí mismos, lo que no podría ser si los principios prácticos fueran innatos [.]" (*EEH*, I, III, 6, p. 44). Es decir, Locke considera que la motivación o el cumplimiento de la ley no es la utilidad, sino que la utilidad es la consecuencia de un comportamiento virtuoso. En su teoría sobre la ley natural afirma que si bien es cierto que el hombre debe procurar su autopreservación, el producto de lo obtenido con su labor tiene el límite que le marca la apropiación de lo necesario para su conservación sin menoscabar el derecho que los otros tienen a disponer en la misma medida de los bienes necesarios para su subsistencia.

Cap. 4. Secularización y *lex naturalis*: a manera de conclusión.

La llamada Edad Moderna es un concepto amplio, sin embargo es evidente la dirección del pensamiento político: un pensamiento despojado de elementos externos como fuente de legitimidad de las instituciones sociales. Este pensamiento es abstracto, se considera como facultad del hombre individual y se compenetra con la voluntad de los particulares. El principio de la subjetividad es el fundamento del discurso filosófico-político moderno la cual parte de la experiencia. La experiencia se resuelve en sensaciones externas, en placeres y dolores, en utilidad del hombre, concebido como particular, puesto que las sensaciones son estados esencialmente individuales. En fin, es una época centrada en la aparición de un nuevo tipo de hombre: el hombre autoconsciente. De lo que se sigue que el individualismo es, entonces, la nota característica de la época moderna y bajo su dictadura se van a desenvolver todas las actividades especulativas humanas. En este sentido y como dice Alfred Verdross: "[...] la más significativa elaboración del concepto del hombre nuevo dentro de la filosofía del derecho de aquella época se dio, sin duda alguna, en la doctrina individualista del derecho natural, cuyo punto de partida es la idea de una ilimitada libertad del hombre-individuo" (Verdross, 1962, p. 160). La idea del individualismo como característica de la época moderna nos podría hacer pensar que existió una ruptura traumática con las tradiciones premodernas. Sin embargo, las primeras formulaciones del iusnaturalismo moderno parecen ser tributarias de las concepciones medievales. En palabras de Carpintero: "[...] no hubo ninguna ruptura entre el Derecho natural medieval y el iusnaturalismo moderno" (Carpintero, 1975, p. 302). Y no hubo una ruptura porque conceptualmente la doctrina del derecho natural no cambio sino que se dio una reinterpretación. A este respecto Villey apunta que "[...] los principales autores de la Escuela, los protestantes, secularizaron los principios del "derecho natural". Les basto con separar la ley natural de sus raíces teológicas, y con poner entre paréntesis al divino legislador" (Villey, 1981, p. 104). En efecto, la descripción de las concepciones de la ley natural en Hobbes y Locke, tal como lo presentamos en los capítulos anteriores, apunta a la eliminación paulatina del referente religioso. "[...] un Derecho basado en principios que principian en el hombre, que no tienen paso a Dios; que ni pueden ni necesitan reclamar a Él para constituirse. Dichos principios se resumen en una *lex naturalis* que ignora la *lex*

aeterná" (Álvarez, 1986, p. 150). El pensamiento filosófico-político premoderno, más allá de sus profundas diferencias, entendía la *ley* como algo objetivo, en el sentido de que se idealizaba un orden eterno que el hombre recibía de fuera (Naturaleza, Dios) y que debía obedecer. Esta tesis consideraba la organización social y la conducta humana como elementos de un orden natural eterno e inmutable; cada uno de los individuos que habitaba el organismo social desempeñaba un papel específico asignado por un supuesto plan divino de modo análogo al lugar inmovible que ocupa cada uno de los cuerpos celestes en el firmamento. Así la acción orientada a su propósito fundamental constituía un modo de vincularse con el tiempo trascendente, la eternidad. Por su parte, en la filosofía política moderna encontramos la reivindicación de un orden inmanente y liberado del yugo externo de la ley. En este sentido el proceso de secularización reclama la experiencia cotidiana del tiempo en el mundo. Se trata de un fenómeno que tiende a observar la estricta responsabilidad de los agentes respecto de sus acciones al interior del orden social. No rechaza el elemento espiritual, solo define su lugar en el curso finito de la vida humana.

Si recapitulamos un poco en la teoría de Santo Tomás la ley natural que se encuentra en el centro de la antropología tomista, es el resultado de la compenetración de las categorías y esquemas aristotélicos. Santo Tomás caracteriza la naturaleza como una estructura que posee una consistencia autónoma, ordenada por jerarquías ontológicas y de valores. Todas las criaturas son así repartidas en un organigrama de la perfección, de modo que el nivel más bajo de cada especie superior es contiguo al escalón más alto de la inferior. La infraestructura de la naturaleza está regulada por las normas de la ley natural, que el intelecto humano puede conocer adecuadamente para llegar a la demostración de la existencia de Dios. A través de la inteligencia del movimiento, de la causalidad eficiente, de las categorías de posibilidad y de necesidad, mediante la comprensión de los grados de perfección en que se articula el ser de la verdad, de la belleza y el bien, y finalmente, con el conocimiento de la primacía de la causa final, el saber del hombre llega a poseer un conocimiento analógico de la relación entre la creación y Dios. De este modo, las normas que regulan la naturaleza (causalidad, orden, finalidad), junto a las facultades intelectuales y a las virtudes morales que caracterizan a la naturaleza humana son atribuidas a Dios en su máximo grado de poder y de perfección pensables. La creación divina es así puesta en

escena por Santo Tomás como una realidad dinámica, regulada por un equilibrio general. En este sentido, el hombre, según Santo Tomás, como cualquier otra criatura, es parte de un conjunto en el que encuentra su lugar y realiza sus fines. Considerado de manera abstracta, el hombre es un ser indigente, indefenso e ignorante de todas las cosas, hasta el extremo de que, para resarcirlo de estas insuficiencias, la naturaleza lo ha dota de la razón, el lenguaje y las manos. Tomado de manera aislada, el hombre, es, pues, un ser imperfecto que, para realizar sus potencialidades, necesita formar parte de una comunidad política. La ley natural es la que prescribe a los hombres unirse en sociedad para explicitar su naturaleza. Por tanto, el Estado sería un producto de la necesidad natural, es decir, un dispositivo que facilita el funcionamiento de la cadena jerárquica de los fines en los que consiste el orden global de la naturaleza. El Estado es una sociedad perfecta, un organismo autosuficiente, soberano e independiente de la Iglesia. El rey gobierna el Estado imitando al gobierno de Dios sobre la creación y a la dirección que el alma ejerce sobre el cuerpo. En suma, la acción del gobierno es semejante a la de una fuerza que opera en todo ente natural, del que conserva la integridad orgánica. Para Santo Tomás del mismo modo en que en el cuerpo natural hay una fuerza inmanente que orienta a cada órgano y función hacia el bien del conjunto, en el reino existe una fuerza directriz que guía las tendencias y los intereses de cada uno hacia el bien común. En suma, el rey debe favorecer con medios mundanos el logro del fin hacia el cual tiende la vida humana, es decir, la beatitud celestial. De este modo, la meta última de la comunidad política reside más allá de la política.

Entonces, en la concepción de la ley natural de Santo Tomás existe una idea general sobre un cierto núcleo de contenidos normativos cuya vigencia no depende del convenio entre los hombres o del mandato de un gobernante, ni su validez está sometida a la variación entre los pueblos. Tal conjunto de normas estaría caracterizado por el hecho de ser susceptible de conocimiento por todos los hombres mediante la razón. En otras palabras, el orden normativo natural constituye un principio a partir del cual se determina el derecho (natural o positivo). Por ende, decir que la ley natural actúa como regla de derecho no es otra cosa que afirmar su carácter de norma jurídica, compartido con cualquier otra norma de derecho positivo. Lo particular de la ley natural como norma es, sin embargo, que su validez se sustrae de la voluntad de cualquier poder político cuyas determinaciones

están, en cambio, siempre subordinadas a ellas. Más aún, la ley natural además de actuar como límite de la ley, es principio de aquella en la medida en que toda ley positiva es desarrollo de algún principio de ley natural en una materia contingente. Por lo anterior, se puede afirmar que la ley natural tiene frente a las leyes de origen humano el doble carácter de límite y principio, es decir origen del que emana pero también fuente de interpretación. Sin embargo, a pesar de que el monumental edificio tomista otorga a la naturaleza la más amplia autonomía, en última instancia, la unidad política no está constituida sólo por la existencia misma. Todos los hombres, según Santo Tomás, están aunados por la naturaleza que han heredado del primer hombre, del mismo modo en que, en la vida civil, todos los individuos que permanecen a una misma comunidad son considerados como partes de un único cuerpo y la comunidad como un solo hombre. En tanto ente colectivo, la humanidad está sustancialmente unificada, en su destino terrenal, por el pecado de Adán. Lo que por consecuencia colocaría a la ley natural sólo como un eje intermedio entre la ley eterna y la ley positiva.

Ahora bien, aseverar que la reinterpretación de la ley natural supuso la eliminación paulatina del referente religioso es sólo relativo o parcial. Si sucumbimos a la creencia de que el proceso de secularización va de menos a más podríamos caer en la falacia de que es algo cuantitativo. En ese caso la evolución civilizatoria consistiría en el paso de una época mítica a una época científica; si fuera así, la vida contemporánea estaría marcada por una experiencia vital desacralizada o desmitificada totalmente. Por tanto parece más atinado pensar en una tesis de la secularización que permita la transformación de lo religioso desde dentro; que una tesis de la secularización que proponga la destrucción de lo religioso desde fuera. Dicho en otras palabras no podemos interpretar la secularización en términos de pérdida; esa idea de la expropiación de lo religioso carece de intensidad a la luz de la realidad de nuestros días. Es claro que en las sociedades contemporáneas se ha dado un nuevo fenómeno que apunta hacia un nuevo despertar de la fe, lo que muestra que la religión adquirió nuevas maneras de influencia, proceso que contradeciría una tesis según la cual la era moderna representaría el inicio de la eliminación total de lo religioso. No obstante así como es un exceso interpretar la secularización en términos de pérdida total, también sería un exceso una actitud nostálgica sobre un pasado íntegramente canónico

menoscabado por los procesos secularizadores. Si hablamos de secularización, es necesario entender una serie de transformaciones de los fenómenos socio-políticos que ayudaron a diseñar el horizonte moderno. De esta manera podemos decir que los poderes trascendentes del cielo fueron reabsorbidos *por y para* el mundo, lo que neutralizó poco a poco aquel absolutismo teológico de la época premoderna, si le podemos llamar así. Con esto queremos decir que la secularización abarcaría un campo de la transformación socio-cultural del mundo moderno. Hay que considerar, pues, la tesis de la secularización como una categoría genealógica-interpretativa de la sociedad moderna. Es decir, una categoría que sirve para explicar y comprender cómo se ha desarrollado el proceso por el que el mundo actual se ha ido desprendiendo del pasado, en este caso frente a la tradición religiosa, principalmente cristiana.

Dicho lo anterior, la reinterpretación a la que hemos hecho alusión no significa una ruptura de tajo con las creencias religiosas, en este caso el cristianismo, sino un desplazamiento. Dicho en otras palabras, la ley natural tal como no la presentan autores como Hobbes y Locke, descritas en el capítulo 2 y 3, no eliminan el referente religioso sino que lo desplazan al ámbito privado del nuevo hombre, quitando así cualquier fundamento trascendente y asumiendo su lugar la Razón. De lo que se sigue que la apelación a una ley eterna no estaría fundada en la neutralidad de la razón. Por lo tanto, la ley natural moderna será "[...] el producto de un esfuerzo racional del hombre que domina desde lo alto las leyes positivas, insuficientes o irracionales, o que suple a las leyes inexistentes, como en el derecho internacional" (Roubier, s/f de edición, p. 135). Este nuevo racionalismo⁶⁴ junto con el individualismo son los rasgos distintivos de la modernidad. Y estos dos influyeron directamente en concepciones como *la libertad, el estado de naturaleza, el contrato social y la separación entre derecho y moral*, fundamentales para llevar a cabo el proyecto político moderno.

Contraria a la antropología tomista, en la antropología moderna, las máquinas, los monstruos, los niños y los salvajes van a funcionar como herramientas de análisis para la

"[...] un racionalismo de nueva especie, influido por la ciencia de la naturaleza y el método cartesiano [...] se convierte en [...] el impulso motor de la teoría del Derecho natural profano" (Walzer, 1971, p.114).

construcción de una ciencia del hombre. Al construir y modificar maquinas, en la cultura moderna se va abriendo camino la convicción de que la naturaleza humana también puede ser objeto de una indefinida transformación. En la introducción del *Leviatan*, Hobbes apunta que el hombre está en condiciones de construir un "animal artificial". Por tanto, vida natural y vida artificial empiezan a entrelazarse estrechamente. Los autómatas producidos por el hombre son una imitación de la vida humana, cuyo funcionamiento es descrito por Hobbes como un dispositivo mecánico como el que caracteriza a un reloj. Así, el vértice del arte humano se alcanza con el "gran animal artificial", la gran máquina: el Estado. La idea del "hombre creador" daba paso a un modelo individualista del ser humano autónomo, cuyas capacidades cognoscitivas y prácticas están reguladas por la racionalidad: el individuo está en condiciones de justificar lo que piensa y lo que hace recurriendo sólo a recursos racionales. Por lo tanto, el hombre moderno diseñado por el iusnaturalismo es un ser aislado en el universo, que sólo se posee a sí mismo, no tiene en el mundo más que la libre disponibilidad sobre sí y la independencia consiguiente frente a los demás individuos, todo esto fue resumido bajo el término libertad. Siguiendo a Carpintero "[...] el hombre se agota en su libertad: es libertad y nada más que libertad" (Carpintero, 1989, p. 36). El hombre moderno es razón, y sólo ella puede regular aquello que el hombre es, libertad. La libertad del sujeto, es, pues, el único objeto sobre el que versa la actividad racional, pero dado que la razón, a su vez, se constituye desde aquello en lo que el hombre consiste, la libertad resulta ser tanto el fundamento y lo constitutivo de la razón, es decir, la razón misma. Por ende, la razón se constituye desde la estructura de la libertad y la libertad se regula desde sí misma, es decir, desde las reglas que le proporciona la razón.

La formulación del estado de naturaleza es una hipótesis racional según la cual hubo un tiempo en la que no existía un orden político. Se trataba de conseguir que el individuo "libre" al asociarse con otros permaneciera libre, a pesar de las inevitables relaciones de jerarquización y subordinación que implica cualquier sociedad política. Por eso para salvaguardar la libertad del individuo era necesario recurrir a la única obligación admisible o válida ante el tribunal de la razón, aquella que se adquiere libremente, es decir prestando consentimiento. El contrato es, por consiguiente, "[...] el único medio de que dispone un hombre que no quiere perder su libertad para establecer relaciones jurídicas con los demás,

y aparece, de esta forma como una exigencia necesaria de la libertad originaria del hombre" (Carpintero, 1989, p. 64). Con el pacto los individuos renuncian a esferas concretas de su libertad pero se trata de una renuncia voluntaria y consciente, que se lleva a cabo para mejorar las condiciones de vida. Esa renuncia expresa de libertad a cambio de algo es lo que legitima la nueva forma de vida del individuo y por ende la organización administrativa necesaria, el Estado, para proporcionar a los individuos esos beneficios que dieron lugar al pacto. Sobre la base de esta hipótesis se pretendió reforzar la autonomía del individuo, pues el sujeto sale por su propia iniciativa, al constatar que la vida en sociedad le reporta mayores beneficios. Por tanto, el orden político se crea a partir de un acto de la voluntad del individuo. De eso se deduce, por una parte, que, al no haber ningún poder establecido previamente, se justifica la institución de un sólo poder supremo por consentimiento, el Estado; y, por otra parte, la eliminación de la Iglesia como posible institución en competencia con el Estado.

El Estado surgido del pacto no sólo tiene poder, sino autoridad. El Estado es orden político, obra a la vez de la voluntad y de la razón humana. Y es objetivo, puesto que supera políticamente el subjetivismo de los contratantes que se someten a él; en este sentido la razón objetiva legalmente la situación deduciendo de la ley natural la estructura jurídica positiva, el orden jurídico fundamental, el derecho político que garantiza la vida de la sociedad. De lo que se sigue que el derecho (positivo) nace, se fundamenta, en las personas, no en las cosas externas a los individuos. El derecho es, en su formulación originaria, una cualidad personal de cada sujeto. Entonces si el origen de todo está en el individuo y la libertad es lo que caracteriza la existencia del hombre, el derecho sólo puede ser concebido como un producto de la razón, de la ley natural, cuya misión es la de salvaguardar la autonomía individual. Este entramado teórico que va deduciendo lógicamente la construcción del Estado es una de las primeras respuestas, por lo menos discursivamente, del proyecto político moderno: la construcción de instituciones políticas completamente inmanentes.

1. Bibliografía primaria

De Aquino, Tomás (2007), *La monarquía* (edición y traducción de Laureano Robles y Ángel Chueca), Tecnos, 4ª edición, Madrid, España.

—————(2001), *Suma de Teología*, parte I-II, c. 90-97, BAC, 4a edición, Madrid, España.

Hobbes, Thomas (2005). *Elementos de derecho natural y político*, Alianza editorial, Madrid.

—————(2002). *Dialogo entre un filosofo y un jurista. Y escritos autobiográficos*, Editorial Tecnos, Madrid.

—————(2001). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Fondo de Cultura Económica, México. .

—————(2000). *De Cive*, traducción, prologo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid.

—————(1992). *Behemoth*, Editorial Tecnos, Madrid.

—————(1991). *Libertad y necesidad*, Península, Barcelona.

Locke, John, (2007). *La ley de la naturaleza*, Tecnos, Madrid.

—————(2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Madrid.

—————(2005), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México.

—————(1998). *Lecciones sobre la ley natural*, Comares, Granada.

2. Obras consultadas

Berns, Laurence (2004). "Thomas Hobbes" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores) *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 377-399.

Beuchot, Mauricio (1997), *Ética y Derecho en Tomás de Aquino*, Universidad Autónoma de México, México, D. F.

Bobbio, Norberto (2007). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México.

—————(2005). *Teoría general de la política*, Edición de Michelangelo Bovero, Trotta, Madrid.

—————(1995). *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carpintero, Benítez Francisco (1989). *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, Madrid.

—————(1975). "Sobre la génesis del derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII" en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XVIII, Madrid.

Celorio, Celorio Felipe (2005). *Derecho natural y positivo. Origen y evolución histórico-jurídica*, Editorial Porrúa, México.

Fernández, Santillán José F. (1996). *Locke y Kant, Ensayos de filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.

—————(1988). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fortin, Ernest (2004), *Santo Tomás de Aquino (1225-1274)*, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores) *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México (p. 243-267).

González, Ana Marta (2008). *Contemporary perspectives on Natural Law. Natural law as limiting concept*, Conference on Natural Law, 2006, University of Navarra.

González, Gallego Agustín (1984). *Locke. Empirismo y experiencia*, Montesinos, España.

Goldwin, Robert A. (2004b). "John Locke" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores) *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 451-485.

Guriévich, Arón (1990), *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, España.

Hermosa, Andujar Antonio (1998). *Escritos Políticos Hobbesianos*, Triana Editores, México.

Herrera, Madrigal José (1990). *Jusnaturalismo e ideario político de John Locke*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Hervada , Javier (1996). *Historia de la ciencia del derecho natural*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), España.

Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Argentina.

Kainz, Howard P. (2004). *Natural law. An introduction and re-examination*, Open Court, Chicago and La Salle ,Illinois.

Kersting, Wolfgang, *Filosofía Política del contractualismo moderno*, Signos, UAM-I, 2001.

Lowe, E. J. (2005). *Locke*, Routledge, Taylor and Francis Books, London and New York.

Newey, Glen (2008). *Hobbes and Leviathan*, Routledge, Taylor and Francis Books.

Pandolfi, Alessandro (2006), *Naturaleza Humana. Léxico de política*, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Pousadela, Ines (2000). "El contractualismo hobbesiano (o de cómo para entender del derecho es necesario pensar al revés)", en Atilio A. Boron, *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Ediciones Luxemburg. Buenos Aires: CLACSO.

Puy, Francisco (2006). *Teoría científica del derecho natural*, Editorial Porrúa y Universidad Panamericana, México.

Roubier, Pablo (s/f de edición). *Teoría general del derecho. Historia de las doctrinas jurídicas y filosóficas de los valores sociales*. José Ma. Cajica Jr., Puebla.

Salazar, Carrión Luis. (2004). *Para pensar la política*, Biblioteca de Signos, UAM-I.

Sabine, George H. (1984). *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México (específicamente 337-352).

Schmitt, Carl (2004). *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Editorial Comares, Granada.

Serrano, Gómez Enrique (2001). *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Biblioteca Signos, Porrúa-UAM, México.

—————(1987) "La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke)", en Aguilar Villanueva, Luis F (coord.), *Filosofía Política: razón y poder*, UNAM, México, pág. 17-34.

Springborg, Patricia (2007). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press.

Strauss, Leo "Sobre la ley natural" en Strauss, Leo (2008). *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Argentina.

—————(2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México.

—————(1971) *Natural right and history*, The University of Chicago Press, Chicago.

—————(1970) *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid.

Tellkamp, Jorg Alejandro, "Filosofía política en la Edad Media", en Hoyos, Luis Eduardo (editor) (2004), *Estudios de Filosofía Política*, Universidad Externado de Colombia, Colombia.

Ullman, Walter (2003). *Escritos sobre teoría política medieval*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), Argentina.

—————(1985), *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, España.

Verdross, Alfred (1962). *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Villey, Michel (1981). *Compendio de filosofía del derecho. Los medios del derecho*. Universidad de Navarra, Pamplona.

Truyol y Serra, Antonio (1982). *Historia de la filosofía del derecho y del estado. I. De los orígenes a la baja edad media*, Alianza Editorial, Madrid.

Tuck, Richard (1979). *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge University Press.

Welzel, Hans (1971). *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*. Aguilar, Madrid.

Watkins, J. W. N (1972). *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Doncel, Madrid.

Zarka, Charles Yves (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Empresa editorial Herder, Barcelona.

3. Revistas consultadas

Bonilla, Sauz Javier (1995), "Leviatán y la construcción del orden político" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 6, diciembre, 1995, UNED-UAM, Madrid-México, pág. 141-165.

Cardona, Restrepo Porfirio (2008), "Poder político, contrato y sociedad civil: de Hobbes a Locke", en *Revista de la facultad de derecho y ciencias políticas*, Medellín-Colombia, Vol. 38 No. 108, Enero-Junio, pág. 123-154.

Carióla, Agatino (2002). "El derecho natural y la historia. La afirmación de la libertad de conciencia en el estado democrático", en *Revista de estudios políticos (Nueva Época)*, No. 116, Abril-Junio, pág. 107-143.

Facio, Moreno Ángel y Juan Trias Vejarano (2004), "Dos notas en torno a la idea de derecho natural en Locke: Hooker en el Segundo Tratado de Gobierno Civil y Pufendorf y la fundamentación individualista de la sociedad y el Estado", en *Revista de estudios políticos (Nueva época)*, pág. 159-173.

García, Leal José (1982), "La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes" en *Revista de estudios políticos (Nueva época)*, No. 28, Julio-Agosto, pág. 125-193.

García, Serrano Manuel (2003). "Normas en interés propio (Notas sobre dos proyectos morales: el hobbesiano y el clásico" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 21, 2003, UNED-UAM, Madrid-México, pág. 121-138.

Inés, Branda C. (2008). "Razón natural y racionalidad política en el *Leviatán* de Thomas Hobbes", en *Res publica*, No. 20, pág. 67-94.

Marcone, Julieta (2005). "Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo", en *Andamios: revista de investigación social*, UACM, Año 1, No. 2, pág. 123-148.

Martínez, Maximiliano (2008). "Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza" en *Revista Ideas y Valores*, No. 136, Abril, pág. 5-29.

Migliore, Joaquín (2000) "John Locke y el problema de la ley natural", en *Revista Libertas*, No. 32, Mayo, pág. 1-30

Negretto, Gabriel L. (2002). "Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED-UAM, Madrid-México, No. 20, pág. 113-125.

Negro, Dalmacio, "La imaginación política de Hobbes", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*,

Negro, Dalmacio, "La teología política de Tomas Hobbes", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*,

Rivera, García Antonio (1998). "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", en *Res pública*, No. 1, pág. 183-198

Roiz, Javier (1996). "Hobbes como coartada del pensamiento borbónico", en *Revista de estudios políticos (Nueva época)*, No. 91, Enero-Marzo, pág. 47-81.

Salas, Mario (2005). "Hobbes: estado por adquisición y los límites del poder soberano", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, No. 109/110, Mayo-Diciembre, pág. 49-57.

Sánchez, Estop J. D. (1985). "El sujeto y el subdito en el *Leviathan* de Thomas Hobbes" en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, V-1985, pág. 249-258.

Vitale, Ermanno (2007) "Hobbes y la teoría del Estado moderno. La lectura de Bobbio", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No. 36, Enero-Junio, pág. 105-124.

Zarka, Charles Yves (1999), "La invención del sujeto de derecho", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No. 20, pág. 31-49



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00124

Matricula: 208381923

LA REINTERPRETACION DE LA
LEY NATURAL Y LA
SECULARIZACION DEL DISCURSO
FILOSOFICO-POLITICO MODERNO.

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 9 del mes de marzo del año 2011 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: DANIEL MENDOZA BUCIO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



DANIEL MENDOZA BUCIO
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

SECRETARIO

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA