

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN HUMANIDADES
LÍNEA EN FILOSOFÍA POLÍTICA**

**LA DOMESTICACIÓN DEL LEVIATÁN:
DE HOBBS A LOCKE**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO

EN FILOSOFÍA POLÍTICA PRESENTA:

ALUMNO ALFREDO MENESES SARMIENTO

MATRÍCULA: 205180742

ASESOR: DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

SINODALES:

DR. LUIS SALAZAR CARRIÓN

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

MAYO DE 2007

A la memoria de mi padre

A mi madre, porque es un apoyo inmovible en mi vida

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1: EL SUPUESTO ANTROPOLÓGICO	10
El comportamiento humano, un análisis en la perspectiva hobbesiana.....	13
Del comportamiento mecanicista, al hombre moral de Locke.....	29
CAPÍTULO 2: ESTADO DE NATURALEZA	46
El estado de naturaleza hobbesiano.....	47
Locke y la reformulación del estado de naturaleza de Hobbes.....	66
CAPÍTULO 3: SOCIEDAD CIVIL	89
Surgimiento y finalidad del Leviatán.....	92
La domesticación del Leviatán en Locke.....	118
CONCLUSIONES	150
BIBLIOGRAFÍA	157

INTRODUCCIÓN

Quizá la mejor forma para comenzar estas líneas introductorias sea tratando de responder a la siguiente cuestión: ¿Por qué hoy en pleno siglo XXI es importante ocuparse de los proyectos de legitimación racional del poder político de Thomas Hobbes y de John Locke? Y es que esta pregunta cobra sentido si se considera que en nuestros días gran parte del debate y producción de la filosofía política gira en torno a las filosofías recientes de Rawls y de Habermas, e incluso en torno al reciente tema del multiculturalismo. Posiblemente, esto pueda dar pauta para pensar que si un trabajo ha de ser actual y no carecer de importancia, debe ocuparse de estos filósofos y temas contemporáneos. De este modo, un trabajo que pretenda analizar el origen y fundamento del poder político en Hobbes y, al mismo tiempo, pretenda mostrar al proyecto racional lockeano como un intento de domesticar al Leviatán, pudiera parecer superfluo. Ante esto, el presente trabajo requiere de una pequeña justificación que sirva al mismo tiempo como introducción.

Pretender utilizar la contemporaneidad como único criterio para decidir la actualidad y la importancia de un filósofo en la producción actual de la filosofía política y de la filosofía en general, significa tener una visión estrecha acerca de lo que ha sido, es y será la producción filosófica. Sin perder de vista a la pregunta inicial trataré, si bien no explicar exhaustivamente tal producción, por lo menos de fijar unos rasgos que permitan entender de manera general cómo ha sido y será su desarrollo. Para abrir paso a la argumentación, vale la pena retomar las características que N. Bobbio¹ atribuye a un “clásico de la filosofía”; éste debe ser:

- a) Considerado como un intérprete de la época en que vive, tal que no pueda prescindirse de su obra para conocer el espíritu de su tiempo.

¹ Al respecto véase Bobbio, Norberto, *El filósofo y la política*. Traducción y compilación: Fernández Santillán. Méx. DF. Ed. FCE 1992. P.91

- b) Debe ser siempre actual, en el sentido que cada generación sienta la necesidad de releerlo y releéndolo de dar una nueva interpretación de la misma.
- c) Debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica, de las que no se puede prescindir para interpretar una realidad incluso diversa de aquella de las que las ha derivado y a la que las ha aplicado.

En pocas palabras, hablar de un clásico es hablar de alguien que ha sido, es y será indispensable en la producción de la filosofía. En este sentido, se puede decir que Hobbes y Locke son clásicos de la filosofía política moderna. Sin pretender exhaustividad, quiero justificar lo que acabo de decir. Para ganar en precisión, creo que es conveniente referirme a cada uno de estos filósofos de manera separada, comenzaré con el autor del *Leviatán*.

Que Hobbes haya sido, es y será indispensable en la producción de la filosofía política, resulta evidente si se considera que no sólo rompió con el modelo aristotélico de pensar y fundamentar el poder político, sino inauguró el modelo iusnaturalista moderno. Modelo que pese a las diferencias entre uno y otro abrirá el camino a autores como Spinoza, Locke, Rousseau e incluso (para nombrar a alguien contemporáneo) Rawls (con su neocontractualismo).

Además, la filosofía política de Hobbes no ha sido olvidada de la mesa de discusión filosófica. Pese a su rigor argumentativo, está recorrida por tensiones y ambigüedades que la ha hecho objeto de las más diversas y antagónicas interpretaciones. Todavía hoy se discute (y seguramente se seguirá discutiendo en el futuro) si el autor del *Leviatán* y *El ciudadano* pertenece a la tradición iusnaturalista, o si más bien debe considerársele bajo la etiqueta del positivismo jurídico. O si la teoría mecanicista del comportamiento humano de Hobbes es o no necesaria para la concepción de su filosofía política. O si las leyes de naturaleza son imperativos morales cuya observancia es categórica, o si más bien son imperativos hipotéticos

cuya observancia es condicionada. En suma, aun cuando Hobbes no es un filósofo contemporáneo a nosotros, es un autor que teóricamente sigue y seguirá siendo actual e indispensable en la producción de la filosofía política.

Y qué decir con respecto a Locke, fue el fundador del empirismo moderno que influyó en toda la corriente empirista inglesa, desde Berkeley hasta Hume. Por otro lado, en la historia de la filosofía política, el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* aparece no sólo como representante del iusnaturalismo moderno, sino como el fundador teórico del liberalismo político clásico. Su filosofía política representó un modelo de inspiración tanto de los constitucionalistas estadounidenses, como de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. En efecto, en dicha declaración se definen los derechos naturales e inalienables como la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Todos ellos son derechos negativos que encuentran su origen racional en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. No sé qué otra cosa pudiera evidenciar más la actualidad de Locke que el vivir en un Estado democrático liberal.

Lo anterior es suficiente para sugerir que no basta tomar únicamente la contemporaneidad para decidir la actualidad y la importancia de un filósofo dentro de la producción actual de la filosofía política y de la filosofía en general. Hay que ubicarse en un horizonte más amplio y considerar lo que cada filósofo representa dentro de la historia de la filosofía. Esto es, considerar si ha sido, es y será indispensable en la producción filosófica, vale decir, si se trata de un clásico.

Considerando lo anterior, no parece aventurado decir que la historia de la filosofía está construida por la sucesión y la continuidad de varios filósofos que merecidamente se les puede atribuir el calificativo de “clásicos”. En este sentido, seguramente no podría haber existido (o por lo menos no como lo conocemos ahora) un *Leviatán* sin la existencia y la herencia de Aristóteles y su *Política*. O cómo pensar a Locke sin la existencia de Hobbes y su

Leviatán. O cómo pensar a Rawls y a Habermas sin todo el repertorio de clásicos que conforman la historia de la filosofía. Aún cuando existan diferencias entre unos y otros, siempre existe de tiempo en tiempo y de filósofos a filósofos un tipo de continuidad en algunos aspectos esenciales, o como lo llama N. Bobbio, en “los temas recurrentes”.

Esta sucesión y continuidad en que opera la historia de la filosofía hace necesario que un filósofo o, más particularmente, un filósofo político para producir filosofía no debe olvidar nunca lo que N. Bobbio ha llamado la “lección de los clásicos”. Únicamente a partir de ellos puede esperar comprender y racionalizar su presente. En conclusión, trabajar a cualquier clásico (llámese Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, etcétera), al ser teóricamente siempre actual, no tiene por qué carecer de importancia dentro del mundo actual de la producción filosófica. Este es mi pretexto para elaborar este trabajo. Ahora en las siguientes líneas me ocuparé de dibujar un poco el hilo conductor que rige a la argumentación de este trabajo.

Primero, debo precisar que el interés de este trabajo es analizar y reconstruir el argumento lockeano del origen, fundamento y fin del poder político como un intento de domesticar al Leviatán. En otras palabras, pretendo analizar la redefinición teórica que Locke hace del lenguaje iusnaturalista hobbesiano para concebir el Estado limitado y revocable como el único instrumento capaz de encauzar el conflicto intersubjetivo.

Además del objetivo antes señalado, al realizar este trabajo pretendo dos cosas: por un lado, construir un todo con capítulos interconectados, de tal forma que el primero abra el camino y complemente al segundo, éste a su vez al siguiente y así sucesivamente. Por otro lado, pretendo brindar a los argumentos la adecuada fundamentación para lograr su solidez. Por ello, creo que la mejor forma de abordar el problema es adoptando la siguiente pregunta como hilo conductor de la argumentación: ¿qué tipo de vida tendrían los individuos si no existiera el poder político? Ahora bien, responder esta pregunta exige dos cosas:

1. Abstractar racionalmente el poder político.
2. Analizar la naturaleza humana para saber, precisamente, qué tipo de vida tendrían los individuos de no existir poder político.

En otras palabras, para responder a la pregunta anterior es necesario adoptar el método resolutivo-compositivo propuesto por Hobbes. Esto justifica que en el primer capítulo me dedico a la tarea de reconstruir y analizar los supuestos antropológicos que subyacen en la filosofía política de Hobbes y de Locke. El capítulo es amplio, pero toda la argumentación se desarrolla para mostrar la redefinición que Locke hace del supuesto antropológico hobbesiano. De una máquina racional cuyo comportamiento se explica reduciéndolo al mecanismo de acción y reacción, en el proyecto lockeano el hombre es considerado como un agente capaz de alejarse de la inmediatez de las pasiones y determinar su voluntad de acuerdo a la razón. Aunque no es el lugar para hacer una explicación exhaustiva, a lo anterior quiero añadir lo siguiente: esta nueva concepción de hombre, sólo es posible cuando se redefine el papel de la razón en las acciones voluntarias. Para el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, la razón deja de ser cálculo prudencial que está al servicio de las pasiones, para convertirse en juez imparcial de las mismas. En este sentido, libertad no significa satisfacer los deseos sin ningún límite externo, sino la potencia que un individuo tiene de actuar o dejar de actuar según lo determine el entendimiento y no por la inmediatez de las pasiones.

Esta redefinición aparentemente insignificante, pondrá la base sobre la cual se fundamentará muchas diferencias del proyecto lockeano con respecto al hobbesiano. Por ejemplo, como se verá en el capítulo dos, aquella redefinición modificará en una forma notable la relación entre igualdad y libertad. Para Hobbes la igualdad en la condición de mortalidad y la libertad desembocará necesariamente en una guerra de todos contra todos. En cambio, para Locke, la libertad entendida como autonomía exige como condición de su posibilidad que todos los individuos se reconozcan como

personas libres e iguales. En otras palabras, se establece una relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición: la libertad de un individuo, representa alguna prohibición para otros. Aunado con la tesis de que el hombre puede alejarse de la inmediatez de las pasiones, lo anterior explica porque el estado de naturaleza lockeano no se identifica necesariamente con un estado de guerra de todos contra todos.

Como se verá al final del capítulo dos y durante el capítulo tres, redefinir en tales términos la libertad, permitirá a Locke relacionarla e identificarla con la propiedad. Esta estrategia argumentativa no sólo abrirá el camino a la tesis según la cual el hombre tiene derechos inviolables, sino reformulará en términos modernos el derecho medieval de resistencia hacia los poderes arbitrarios e ilegítimos. En pocas palabras, la argumentación de Locke tendrá como finalidad mostrar que el medio eficaz para encauzar el conflicto no es el poder absoluto, irrevocable e indivisible, sino el poder político limitado, revocable y divisible.

Ahora bien, como el propósito de este trabajo es analizar el proyecto lockeano de legitimación racional del poder político como un intento de domesticar al Leviatán, en cada capítulo comienzo reconstruyendo el proyecto hobbesiano. Agrandes rasgos este es el orden argumentativo que da forma al presente trabajo.

Al escribir este trabajo he adquirido algunas deudas. Antes que nada quiero agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, por ser la institución que me ha abrigado en mi formación académica. Estoy agradecido con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me concedió para el periodo 2005-2006, sin la cual este proyecto no se hubiera podido realizar. Estoy personalmente agradecido con el profesor Jesús Rodríguez Zepeda, quien con sus observaciones y sugerencias guió pacientemente mis avances hasta terminar este trabajo.

CAPÍTULO UNO

EL SUPUESTO ANTROPOLÓGICO

Con Hobbes se dio inicio a una nueva forma de abordar el problema del origen, fundamento y límites del poder político que marcaría de modo decisivo la filosofía política moderna. A diferencia de la tradición premoderna, Hobbes trata de dar cuenta del origen y fundamento del poder político no sobre la base de un supuesto orden natural, objetivo y axiológicamente jerarquizado, sino mediante la figura teórica del contrato social como su momento instituyente. La introducción de esta figura teórica no sólo repercutió en el desarrollo de la filosofía política hobbesiana, sino además inauguró el modelo iusnaturalista moderno que, frente al modelo aristotélico, sirvió como alternativa para racionalizar el origen y legitimidad del Estado influyendo en la filosofía política desde Spinoza, Locke, pasando por Rousseau hasta Kant, por mencionar algunos. En efecto, aun cuando estos filósofos sostengan argumentos que en muchos aspectos se opongan y critiquen los argumentos hobbesianos, no obstante, el proyecto de legitimación racional de cada uno guarda con respecto al del autor del *Leviatán* una semejanza: el uso de las figuras teóricas del estado de naturaleza, contrato social y sociedad civil como elementos estructurales de su sistema argumentativo.

Lo anterior hace posible hablar de una negación, pero también de una continuidad entre los proyectos de racionalización del poder político de Locke, de Rousseau y de Kant con respecto al proyecto hobbesiano. La pretensión de este capítulo, como la de los siguientes, es analizar la ruptura y la continuidad entre el proyecto hobbesiano y lockeano. A efecto de abrir paso a la argumentación considérese lo siguiente. Así como Hobbes redefiniendo al lenguaje iusnaturalista premoderno llega a la concepción del poder político absoluto, irrevocable e indivisible como única solución para

encauzar el conflicto intersubjetivo inherente a la naturaleza humana. Locke hace lo propio al redefinir el papel teórico del lenguaje hobbesiano para concebir no al Estado absoluto, sino al Estado limitado como única solución al conflicto intersubjetivo. Ahora bien, para entender por qué cada uno de estos filósofos proponen aquellas soluciones, es necesario conocer el supuesto antropológico que está a la base de cada filosofía política. Sólo así se puede entender la relación entre la naturaleza humana y el conflicto, y, por tanto, la relación entre éste y el poder político como medio para encauzarlo. En otras palabras, sólo mediante el análisis del supuesto antropológico se puede responder a las preguntas obligadas implícitas en el intento por legitimar racionalmente el origen del poder político: ¿qué tipo de vida sería la de los individuos de no existir poder político? o ¿por qué, si fuéramos racionales, debemos obedecerlo?

Para responder racionalmente a estas preguntas no se requiere rastrear la génesis histórica del Estado, pues proceder de este modo lo único que mostraría sería la inexistencia histórica de una multitud de individuos sin poder político. Por ello, la respuesta debe ser buscada en un nivel racional o normativo, si se prefiere, en la suma o hilación lógica de argumentos racionales. En este sentido, para decir qué tipo de vida sería la de los individuos de no existir poder político y deducir las razones de obediencia, se debe de construir tal situación prepolítica partiendo no sólo de la abstracción hipotética-racional del poder político como premisa dentro de la argumentación, sino sobre todo del análisis de la naturaleza humana como su fundamento teórico. Para explicar en qué consiste realizar un proyecto racional de legitimación del poder político, pocos son los pasajes tan claros como el expuesto en *El Ciudadano*:

"Por lo que se refiere al método, he creído que no basta el mero orden del discurso por notable que éste fuera, sino que había que comenzar por la materia del Estado para pasar después a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Ya que como sucede con un reloj mecánico o en

cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y cada rueda si se le desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, *al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar al Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deben poner de acuerdo entre sí los que quieren aliarse*".²

De este modo, vale la pena subrayarlo, para explicar el origen y fundamento *racional* del poder político es necesario aplicar el método resolutivo-compositivo y considerar al Estado *como si* estuviera desmontado; pero sobre todo, los individuos deben ser considerados como materia y artífices del mismo.³ Pese a las diferencias en contenido, este es el método formal argumentativo que sugiere que el proyecto de Locke⁴ representa una ruptura y una continuidad del proyecto de Hobbes. En las siguientes líneas me daré a la tarea de reconstruir el supuesto antropológico hobbesiano y lockeano con el fin no sólo de entender los motivos y razones por las cuales los individuos deben de convertirse en artífices racionales capaces de entender y aducir razones, sino además con la pretensión de señalar la redefinición lockeana que permita pasar del comportamiento mecanicista propuesto por Hobbes al hombre moral propuesto por Locke capaz de

² Thomas Hobbes, *El ciudadano*. Traducción y notas: Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, España; ED. Debate y CSIC 1993. P. 7. Énfasis añadido. En lo sucesivo para referirme a esta edición sólo indicaré el nombre de la fuente

³ En este aspecto soy deudor del análisis de Luis Salazar Carrión: *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México DF. ED. UAM 1997. pp. 168-183. En su perspectiva, considerar al hombre como materia implica describir y conocer el comportamiento del hombre según sus pasiones naturales. Significa poner los supuestos que ayuden a entender los motivos y razones por las cuales deben convertirse en constructores racionales del poder político.

⁴ Al respecto vale la pena considerar el siguiente pasaje: "*Para entender correctamente al poder político y deducirlo desde su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente todos los hombres; éste es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y persona como les parezca adecuado, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre*". Locke, John., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Cristina Piña. Argentina. Editorial Losada 2002. p. 9. Énfasis añadido. De ahora en adelante para referirme a esta edición sólo indicaré el nombre de la fuente.

romper con la inmediatez de las pasiones. En otras palabras, trataré de reconstruir los supuestos necesarios para construir en el siguiente capítulo un estado de naturaleza sinónimo de un estado de guerra de todos contra todos y, por otro lado, los supuestos requeridos como posibilidad de un estado de paz y ayuda mutua.

El comportamiento humano, un análisis en la perspectiva hobbesiana

Como algunos intérpretes han señalado,⁵ pese a que la pretensión de Hobbes fue desarrollar una filosofía política a partir de un método y sobre principios infalibles que diera fin a todas las controversias y males que azotaba al ejercicio del poder político, su filosofía política está recorrida por tensiones y ambigüedades que la han hecho objeto de las más diversas interpretaciones. Considerando el tema que ahora me ocupa, vale la pena centrar la atención al siguiente problema de interpretación que ha dado lugar a un debate: ¿La teoría mecanicista del comportamiento humano de Hobbes es necesaria para la concepción de su filosofía política? O, en términos de Macpherson,⁶ ¿La teoría política de Hobbes es una estructura monolítica?

Algunos comentaristas afirman que, para entender los postulados de la filosofía política de Hobbes, no es indispensable la consideración de su teoría mecanicista del comportamiento humano. L. Strauss,⁷ por ejemplo, aunque reconoce que el método analítico fue importante para el desarrollo de la filosofía política hobbesiana, señala que las conclusiones acerca del comportamiento de los individuos (base de su filosofía política) nada tienen que ver con principios materialistas o físicos. No hace falta reducir a los

⁵ Entre otros, véase por ejemplo: Macpherson, C.B; *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Traducción de J.R. Campella. Madrid, España; Ed. Fontella 1979. Pp. 21-27. También: Salazar Carrión, Luis; *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México DF. Ed. UAM 1997. Pp. 78-92.

⁶ Macpherson, C.B. *Ibid.*, p. 21.

⁷ Véase al respecto: Laurence, Berns, “Thomas Hobbes”; en *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey compiladores. 1ª. Edición. Traducción: Leticia García Urriza. Méx. DF. Ed. FCE 1993. Pp. 377-399.

individuos a máquinas racionales que buscan mantener activo su movimiento vital, lo que se necesita es que cada individuo se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, cuando desea o teme. En este sentido, Strauss para reconstruir el supuesto antropológico, rescata como método la auto-inspección propuesta por Hobbes en la introducción del *Leviatán*. En esta perspectiva, la lectura de sí mismo, es suficiente para que un individuo sepa cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres. Aunque es innegable que Hobbes propone este método en la introducción, creo que Strauss pasa por alto que la pretensión del autor del *Leviatán* fue exponer su propia lectura de manera metódica y ordenada. A mi parecer, Hobbes no se limita a aplicar el método resolutivo-compositivo al análisis del origen y fundamento racional del poder político, sino lo aplica al análisis del comportamiento humano. Lo que pretende en tal análisis es desmontar y mostrar los elementos constitutivos del comportamiento, por ello su análisis comienza con la sensación, pasa por las pasiones, y termina mostrando que la inclinación natural del hombre no es hacia la amistad, sino a la enemistad y al conflicto. En mi perspectiva, la auto-inspección no es suficiente para reconstruir metódicamente el comportamiento humano, es necesario considerarlo a partir del mecanicismo. Antes de ocuparme de esto, quiero exponer otros argumentos que forman parte de este debate.

Sin pretender exhaustividad, abordaré la postura de Howard Warrender.⁸ Para este comentarista, al interpretar las leyes de naturaleza como preceptos morales ordenados por dios, no existe una relación entre el análisis de la naturaleza humana y la filosofía política de Hobbes. En su perspectiva, el origen del poder político no es debido a un cálculo de pérdidas y ganancias, no se debe al temor continuo a la muerte prematura y violenta, sino a una orden divina. Pero adoptar esta postura, no sólo rompería lo que Hobbes nos

⁸ Para un análisis acerca de la tesis de Warrender, véase Watkins, J,W,M; *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Traducción: Antonio Guillada. Madrid, España. Ed. Doncel 1972. Pp. 98-119.

muestra como una estructura monolítica, sino al considerar el papel de las leyes de naturaleza en la teoría del derecho hobbesiana, llevaría a concluir que el autor del *Leviatán* no es un teórico del Estado absoluto e irrevocable. Como se verá detenidamente en el capítulo tres, seguir la interpretación de las leyes naturales hecha por Warrender, implicaría colocar el iusnaturalismo hobbesiano dentro del iusnaturalismo premoderno de corte escolástico. La teoría imperativa del derecho, la tesis de la irrevocabilidad y absolutez de la soberanía son compatibles únicamente si las leyes de naturaleza son interpretadas como imperativos hipotéticos, como una conducta racional que establece los medios adecuados para evitar la muerte violenta y prematura. Ahora bien, para entender por qué el temor a este tipo de muerte hace posible que los individuos actúen racionalmente y den origen al poder político, es necesario reconstruir el supuesto antropológico de Hobbes.

De manea breve, ahora me ocuparé de algunas interpretaciones que muestran la filosofía política de Hobbes como una estructura monolítica y consideran necesario considerar el análisis de la teoría mecanicista del comportamiento humano, comenzaré con Macpherson.⁹ Aunque señala la importancia y la necesidad de la teoría mecanicista, reconoce que tomada por sí sola es insuficiente para entender y deducir una obligación política. En su perspectiva es necesario además considerar un supuesto adicional, a saber, las relaciones sociales competitivas de una sociedad posesiva de mercado. En efecto, argumenta, el problemático estado de naturaleza no lo deduce Hobbes directamente de postulados fisiológicos y mecanicistas, sino está basada en la descripción de un determinado tipo de sociedad en donde existe un mercado de productos y de trabajo. De este modo, las relaciones interindividuales giran en torno a criterios objetivos y competitivos de compra y venta, y están marcadas por desigualdades sociales. Esto significa que mientras unos están en posición de comprar el trabajo de otros, existen aquellos que tienen la necesidad de venderlo.

⁹ Macpherson, C.B. *Op.cit*; p.p. 13-97.

En este tipo de sociedad, la obligación política está basada en la igual subordinación de los individuos a las leyes de mercado. En otras palabras, cada uno siendo consciente de su posición en el mercado, puede y debe darse cuenta que para sus intereses les conviene reconocerse obligados a un poder político capaz de imponer las reglas de una sociedad competitiva. El punto que quiere enfatiza Macpherson es que este tipo de sociedad permitió a Hobbes concluir que el incesante afán de poder desemboca en una perpetua e incesante competencia y enemistad entre los individuos. Le permitió, pues, tener los ingredientes necesarios para concebir al estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos y deducir una obligación política. Lo cierto es que en Macpherson, Hobbes pasa a ser un agudo observador de las relaciones sociales que se preocupa por las consecuencias de las relaciones mercantiles de una sociedad posesiva de mercado naciente. En mi perspectiva, este comentarista pierde de vista que el estado de naturaleza sólo representa una premisa racional dentro de la argumentación de Hobbes. En este sentido, para entenderla no pide una reconstrucción de los supuestos sociales, lo único que pide hacer es una abstracción racional del poder político y mostrar el tipo de vida al que serían arrastrados debido a sus pasiones naturales. Además de esto, pierde de vista que la introducción del lenguaje y la razón explican el paso de un comportamiento reducido a mantener activo el movimiento vital, a un comportamiento complejo que desemboca en la enemistad y en el conflicto.

Para abordar de la manera sencilla el argumento de Watkins,¹⁰ vale la pena reconstruir la respuesta que hace a una objeción que se le hace a la filosofía política de Hobbes. Al autor del *Leviatán* se le acusa de haber incurrido en un error lógico, de haber dado un salto de un nivel descriptivo a un nivel prescriptivo. En pocas palabras, cometió lo que en lógica es conocido como falacia naturalista. Ahora bien, si se acepta esta objeción, entonces se debe

¹⁰ Watkins, J.W.M. *Op.cit*; p.p. 79-97.

aceptar que hay una fuerte tensión en la filosofía política de Hobbes, y con el fin de rescatar sus postulados esenciales, se tendría que echar a un lado sus postulados de la naturaleza humana. Con ello se destruiría lo que Hobbes nos presenta como una estructura monolítica.

Aunque Watkins reconoce que Hobbes al tratar las leyes de naturaleza pasó de un nivel descriptivo a un nivel prescriptivo, niega que estas leyes tengan una obligación de carácter moral. En su perspectiva, las leyes naturales son imperativos hipotéticos cuya observancia se basa en la idea de *demonstración* del sistema hobbesiano. Para entender una obligación imperativa de este tipo, hay que tener en cuenta que el objetivo del proyecto filosófico hobbesiano es curativo y didáctico. En este sentido, el autor del *Leviatán* estaba seguro de que usando el método analítico-sintético podía *demonstrar* los verdaderos deberes de los ciudadanos. Al igual que Euclides, pretendía partir de principios indudables para que sus conclusiones fueran aceptadas por coerción intelectual. Por esto, las prescripciones de Hobbes basadas en la descripción de la naturaleza del hombre no tienen una obligación moral, sino intelectual o racional. Para esclarecer el asunto retomaré el ejemplo propuesto de Watkins.¹¹ La obligación de tales preceptos se asemejan a las de un médico enfermo que se automedica, sus prescripciones no tienen una obligación moral, sino racional y radica en dos cosas: primero, para el médico es evidente que quiere conservar su salud y, segundo, tiene la certeza de que sólo siguiendo sus prescripciones podrá alcanzar ese fin. Para que el ejemplo se aplique a la teoría de Hobbes se debe considerar que la teoría del conocimiento Hobbesiana es parecida a la de Platón y el conocimiento es un tipo de recuerdo. En este sentido, al partir de principios psicológicos conocidos por todos, el papel de la filosofía política de Hobbes es ayudar a los individuos a que su conocimiento latente se convierta en conciencia. Siguiendo el mismo ejemplo ilustrativo de Watkins, ayudar a los individuos a convertirse en sus propios médicos. Mi posición en

¹¹ Véase: Watkins J.W.M. *Op.Cit*; pp. 92-97.

el debate desglosado (como se verá durante el desarrollo no sólo de este capítulo sino de todo el trabajo) es muy cercana a la de Watkins. Mi análisis parte de considerar al hombre no sólo como materia del Estado, sino además como su artífice. Ahora bien, considerar al hombre como materia, significa describir su comportamiento de acuerdo a sus pasiones naturales, significa entender los motivos y razones por las cuales debe convertirse en artífice racional capaz de entender y aducir razones. En las siguientes líneas me ocuparé de la cuestión.

Siguiendo la ley de física según la cual todo cuerpo seguirá en movimiento a menos que algo la detenga, Hobbes desarrolla su explicación del comportamiento humano reduciéndolo al mecanismo de acción y reacción. Mientras la primera hace referencia a la sensación o al efecto que produce los movimientos de los cuerpos externos sobre el cuerpo, la reacción hace referencia a la respuesta del cuerpo ante tal estímulo y abre paso a las pasiones. En la perspectiva de Hobbes, la voluntad del individuo se reduce a mantener activo su movimiento vital. En este sentido Hobbes menciona:

"(...) las acciones y las apariciones no son nada en realidad sino más bien el movimiento de cierta sustancia interna de la cabeza. *Este movimiento no se detiene aquí sino que, al continuar hasta el corazón, allí necesariamente ha de ayudar o impedir el movimiento que se denomina vital.* Cuando lo ayuda se llama *deleite, contento o placer*, el cual no es otra cosa que movimiento en torno al corazón, así como la concepción no es más que movimiento en la cabeza. Los objetos que los causan se llaman *agradables o placenteros* o un nombre equivalente (...) *pero cuando tal movimiento se debilita o dificulta el movimiento vital, se llama dolor*, y en relación con aquello que lo causa, el odio..."¹²

¹² Thomas Hobbes, *La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política*; en edición y traducción de Enrique Lynch. Barcelona. Ed. Península 1987; p. 146. Énfasis añadido.

Más adelante añade:

"El movimiento en que consiste el placer o el dolor, *es también una petición o provocación ya sea de aproximarse a la cosa que da placer o de alejarse de la que provoca disgusto*".¹³

Por tanto, el eje de acción es el placer y el dolor, los deseos y aversiones. En otras palabras, el movimiento o la inclinación natural de los individuos es procurar todos aquellos medios que, desde sus expectativas, garanticen mantener activo su movimiento vital. Aunque necesario lo que se acaba de decir, como lo señala Macpherson,¹⁴ es insuficiente para servir como presupuestos que abran el camino a la descripción del tipo de vida que los individuos tendrían de no existir poder político. En otras palabras, no muestra cuáles han de ser los motivos o razones por las cuales los individuos deban dejar de ser simple materia movida por sus pasiones y se conviertan en artífices racionales del poder político. Sin embargo, para lograr este cometido no es necesario apelar a otros supuestos que no sean el papel del lenguaje y de la razón en la prudencia humana. Desarrollaré algunas líneas al respecto.

Hasta ahora, la inclinación natural a procurarse los medios necesarios para la supervivencia es común a cualquier criatura sensible, no importa si es un hombre o un animal.¹⁵ Lo que marca la diferencia entre los seres humanos y

¹³ *Ibid.*, p. 149. Énfasis añadido.

¹⁴ Según Macpherson, la teoría mecanicista es necesaria no sólo para que Hobbes deduzca el derecho natural de cuestiones de hecho, sino además para abrir el camino a una obligación hacia reglas necesarias que ayuden a mantener activo su movimiento vital. Pero resulta insuficiente para cerrar la argumentación hobbesiana, es decir, no brinda suficientes motivos para que estas máquinas racionales y calculadoras se obliguen a aquellas reglas. Hace falta una situación en donde su movimiento continuado se vea siempre en peligro de ser inmovilizado y en donde aquellas reglas se les presente como las únicas vías para evitarlo. Ahora bien, para crear esta situación no sólo hace falta la abstracción racional del cumplimiento del contrato y del poder político (situación descrita en el estado de naturaleza), sino se necesita introducir la descripción de individuos civilizados de una sociedad posesiva de mercado. Al respecto, véase: Macpherson, C.B.; *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Traducción de J.R. Campella. Madrid, España; Ed. Fontella 1979. Pp. 21-27.

¹⁵ Al respecto vale la pena considerar el siguiente pasaje: "Por lo que yo recuerdo no existe otro acto de la mente humana, connatural a ella, y que no necesite otra cosa para su ejercicio sino haber nacido

los demás seres sensibles no es la memoria o la prudencia en sí mismas, sino la herramienta artificial por la que se potencia rompiendo sus límites naturales. Esta herramienta es el lenguaje, al respecto Hobbes señala:

"La invención de la imprenta, aunque ingeniosa, no tiene gran importancia si se le compara con la invención de las letras (...) Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos. *Por medio de estos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno y otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos*".¹⁶

Dicho de otra manera, gracias al lenguaje el ser humano puede estructurar lingüísticamente no sólo su percepción, sino a su memoria que traerán notables consecuencias. Se ha dejado a un lado el mundo natural que no puede ser más que movimiento caótico, para abrir paso a un mundo ordenado y artificial basado en nombres y apelaciones. Con esto Hobbes rompe con la tradición premoderna que veía a la Naturaleza como un orden arquetípico, perfecto, axiológico y ontológicamente jerarquizado al que, so pena de dar lugar al caos y al conflicto intersubjetivo, los individuos debían ajustarse. En la filosofía política del autor del *Leviatán*, lo natural pierde cualquier valor axiológico y el conflicto surge no como resultado contingente originado por la trasgresión de aquel presunto orden. En la perspectiva hobbesiana, el conflicto es resultado necesario de las pasiones naturales de los individuos imbuidos en la dinámica de las relaciones sociales y agudizado

hombre y hacer uso de los cinco sentidos. Por el estudio y trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de las que hablaré poco a poco, y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de las palabras, y del lenguaje. Porque aparte de las sensaciones y de los pensamientos, y de la serie de pensamientos, la mente del hombre no conoce otro movimiento, si bien con la ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas". Thomas Hobbes, *Leviatán*. Traducción: Manuel Sánchez Sarto; Méx. DF. Ed. FCE 1990; capítulo III, p. 20. En lo sucesivo para referirnos a la misma edición, solo indicaremos el nombre de la fuente.

¹⁶ *Ibid.*, capítulo IV; p. 22. Énfasis añadido.

por los absurdos producidos por el uso no metódico del lenguaje y la razón. Lo anterior abre el camino para destacar desde ahora el papel ambivalente del lenguaje y de la razón en la filosofía política de Hobbes. En efecto, resaltar únicamente el papel que juegan en la explicación de la génesis del conflicto intersubjetivo, significaría hacer un análisis sesgado de la importancia del lenguaje y la razón en el proyecto hobbesiano de legitimación racional del poder político. Para evitar lo anterior, es necesario añadir la otra función del lenguaje y la razón: ambos son condiciones de posibilidad para la filosofía, que para Hobbes es conocimiento científico basado en definiciones precisas.¹⁷ Ahora bien, si el conflicto se debe en gran parte por el uso no metódico del lenguaje y la razón, su uso correcto, basado en un cálculo riguroso y metódico a partir de principios ineludibles, deberá ayudar a revertirlo. En este sentido, la filosofía o ciencia civil es un conocimiento técnico o instrumental que permite someter y cambiar a la naturaleza antisocial y conflictiva del hombre.¹⁸ En otras palabras, en el proyecto hobbesiano, la introducción del lenguaje y la razón permiten concebir al hombre no sólo como materia dominada por las pasiones naturales, sino

¹⁷ “De este modo se revela que la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la memoria solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan ciencia”. *Ibíd.*, capítulo V, pp. 36-37.

¹⁸ Acerca de la utilidad de la filosofía política basada en principios verdaderos, Hobbes menciona: “*Y de su utilidad, siempre que se enseñe bien, esto es, deducida a partir de principios verdaderos, podremos juzgar correctamente si consideramos los daños que se derivan para el género humano de una versión falsa y superficial de la misma.* Porque en las cosas sobre las que especulamos con el único fin de ejercitar el ingenio, aunque se deslizara algún error, éste no supone ni daño ni pérdida alguna (...) pero en aquello en lo que todos deben meditar porque en ello les va la vida, es inevitable que surjan, y no sólo por error sino también por ignorancia, ofensas, disensiones e incluso muertes. *Y estos males son tan grandes como grande es la utilidad que se sigue de una doctrina de los deberes bien enseñada. ¿A cuántos reyes, aun siendo buenos, les mató un único error: que un súbdito tiene el derecho de matar al tirano? (...) ¿De cuántas rebeliones finalmente fue la causa la opinión según la cual pertenece a los particulares entender sobre la justicia o la injusticia de los mandatos reales; que no solamente pueden ser con todo derecho discutidos sino además conviene que lo sean?*” *El ciudadano*. P. 6. Énfasis añadido. En este sentido, la utilidad de la filosofía política, basada en principios apodícticos, debe considerarse en la medida que ayuda a encausar el conflicto intersubjetivo mostrando los derechos verdaderos del soberano, y los verdaderos deberes de los súbditos.

como artífices racionales capaces de construir un poder político que encauce el inevitable conflicto producto de sus pasiones naturales.

Siguiendo el sentido de la argumentación, ocuparse del análisis del comportamiento humano en la filosofía política de Hobbes, implica colocarse en dos perspectivas: la primera, descriptiva, la cual implica explicarlo a partir no sólo del papel de las pasiones, sino del lenguaje y de la razón en la prudencia del hombre. La argumentación hasta este momento ha tratado de colocarse en esta perspectiva. En efecto, hasta ahora se ha destacado a los deseos y aversiones como el eje sobre el cual gira los actos del hombre. Aún falta explicar el papel de la prudencia, pero no quiero dar paso a esto sin antes señalar la otra perspectiva. También se debe considerar el comportamiento del hombre en un nivel normativo, donde se vea qué deberían hacer *racionalmente* los individuos para dar fin a un estado de guerra de todos contra todos. En el segundo capítulo trataré de colocarme en esta perspectiva y, parafraseando a Hobbes, analizaré cómo y por qué pactos se instituye un poder político, cuáles son sus derechos legítimos y cuál es su aniquilación. Mientras tanto, reanudaré el análisis del comportamiento del hombre colocándome en la primera perspectiva antes señalada. Para ser más preciso, analizaré cómo el lenguaje y la razón permiten pasar de una conducta simple, reducida al mecanismo de estímulo y respuesta, a una conducta compleja que desemboca en la búsqueda de honor, utilidad y desconfianza recíproca. En otras palabras, a una conducta que haga evidente la enemistad e insociabilidad natural del hombre.

Como se ha dicho, el lenguaje permite al hombre estructurar lingüísticamente su percepción y memoria, con ello se adquiere la capacidad de romper con la inmediatez del presente y adquirir una nueva concepción del tiempo que incluye la noción del pasado y el futuro.¹⁹ Ahora es capaz de

¹⁹ “El presente sólo tiene una realidad en la Naturaleza; las cosas pasadas tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas por venir no tienen realidad alguna. *El futuro no es sino una ficción de la mente que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes*; quien tiene

ampliar su memoria hacia un pasado distante y hacer del futuro una ficción con un grado mayor de posibilidad en la adecuación de medios a fines que perfeccionará la prudencia natural del hombre. Así Hobbes plantea la cuestión:

“En ocasiones un hombre desea saber el curso de determinada acción; entonces piensa en una acción pretérita semejante y en las consecuencias ulteriores de ella, presumiendo que a acontecimientos iguales han de suceder acciones iguales. (...) Este género de pensamiento se llama previsión, prudencia o providencia; a veces sabiduría; aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces”.²⁰

En este sentido, la prudencia es un tipo de conocimiento empírico que permite prever las consecuencias de las acciones o acontecimientos. Así, esto complementa la explicación del comportamiento humano antes desglosada. Con la introducción del lenguaje y perfeccionamiento de la prudencia, el hombre no deja de actuar según el mecanismo de acción y reacción, aún sigue buscando todas aquellas cosas que, desde sus expectativas, le aseguren la supervivencia. Sólo que ahora es capaz de calcular y adecuar tantos medios como sean necesarios para satisfacer sus deseos y evitar las aversiones.²¹ Lo anterior, aunque justo, resulta insuficiente para explicar el paso de un comportamiento simple a uno complejo si no se considera la importancia de la razón en esta cuestión.

Al igual que la percepción y la memoria, la razón está lingüísticamente estructurada. Por ello, se podría decir que el lenguaje es condición de posibilidad para el ejercicio de la razón. Ahora bien, aunque esté supeditada

mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente”. *Leviatán*, capítulo III, p. 19. Énfasis añadido.

²⁰ *Ibid.*, Capítulo III, p.18.

²¹ "La impresión hecha por las cosas que deseamos o tememos es, en efecto, intensa y permanente (...) *Del deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquello que perseguimos, del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin*, y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades", *Ibid.*, capítulo III. P. 17. Énfasis añadido.

al lenguaje, no deja de jugar un papel importante para la posibilidad no sólo de la prudencia, sino además para la ciencia civil. En efecto, tanto la prudencia como la ciencia no son sino cálculo de las consecuencias de las afirmaciones, la diferencia entre una y otra radica en el tipo de ejercicio de la razón, mientras el de la ciencia se basa en un método riguroso, el de la prudencia se basa en la simple experiencia sensorial.²² Hobbes, respecto de la razón, menciona:

“Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte. (...) Estas operaciones no ocurren solamente con los números, sino con todas las cosas que pueden sumarse unas a otras o sustraerse unas a otras”.²³

Más adelante añade:

*"Porque razón (...) no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos".*²⁴

En este sentido, a diferencia de la tradición premoderna, la razón no es una facultad reveladora de esencias, ni mucho menos una inhibidora de las pasiones. Para Hobbes es instrumental, esto es, cálculo, técnica, adecuación de medios a determinados fines. Si anteriormente se ha dicho que la perfección de la prudencia se debe al lenguaje, ahora debe añadirse que la razón es la herramienta por la cual se conectan los nombres y proposiciones para establecer una relación causal tanto en cuestiones de hecho

²² “Del mismo modo que *mucha experiencia es prudencia, así mucha ciencia es sapiencia*. Porque aunque usualmente tenemos el nombre de sabiduría para las dos cosas, los latinos distinguían siempre entre prudencia y sapiencia, adscribiendo el primer término a la experiencia, el segundo a la ciencia”. *Ibid.*, capítulo V, p.28. Énfasis añadido.

²³ *Ibid.*, capítulo V. P. 32.

²⁴ *Ibid.*, capítulo V. P. 33. Énfasis añadido.

(prudencia), como en cuestiones teóricas (ciencia). En suma, si los individuos son capaces de calcular tantos medios como sean necesarios para alcanzar un fin dado, o si son capaces de dejar de ser materia para convertirse en artífices racionales del poder político es gracias al lenguaje y a la razón de manera conjunta.

La posibilidad de hacer del futuro una ficción más precisa y con posibilidades reales permite al hombre pasar de una conducta reducida a la satisfacción de deseos presentes, a una conducta más compleja que rompe con esta estrecha brecha de la temporalidad y admite la preocupación por deseos futuros. Sólo en esta perspectiva tiene sentido las palabras de Hobbes:

"La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz; difieren tan sólo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte también, de la diferencia de costumbres o de la opinión de cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado".²⁵

Si la vida del hombre está recorrida por una sucesión de deseos, se debe no sólo a que el sentido último de sus acciones es mantener activo su movimiento vital, sino además a la angustia que representa tener conciencia del futuro. Que el día de hoy goce de los medios necesarios para la satisfacción de sus deseos presentes, no le garantiza que en tiempo venidero vivan en tal estado de satisfacción. Ante tal incertidumbre, la forma de garantizar el éxito continuo en la consecución de los deseos es procurar

²⁵ *Ibid.*, capítulo XI. P. 79. Énfasis añadido.

de tiempo en tiempo la posesión de poder. Al respecto, vale la pena considerar el siguiente pasaje del *Leviatán*:

*"De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no es siempre que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no puede asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos".*²⁶

Como se puede notar, el deseo de mantener activo el movimiento vital desemboca en un deseo incesante de poder. Junto con algunas pasiones como la gloria y vanagloria, esta búsqueda que sólo cesa con la muerte propiciará el surgimiento del conflicto intersubjetivo. Ahora bien, para entender adecuadamente la última cita textual, poder ha de entenderse como los medios presentes de un hombre para obtener un bien manifiesto futuro. Hobbes distingue dos tipos de poder, el natural y el instrumental. El primero está conformado por las facultades del cuerpo y de la inteligencia, por ejemplo la fuerza física y la prudencia. El segundo tipo de poder se obtiene a partir del primero y sirve como medios instrumentales para adquirir o acrecentar más poder. En general este tipo de poder está conformado por todas aquellas cosas que procuran honor y adulación a un hombre; por ejemplo, la riqueza, la reputación y los amigos. Es necesario llamar la atención en la siguiente cuestión: la dinámica de la búsqueda de poder por parte de los individuos consiste en la comparación y emulación de poder de uno con respecto a los otros. En efecto, al no existir una medida estándar que determine para siempre cuándo un individuo es honorable, cuándo rico, cuándo poco honorable, hay un relativismo al respecto, la única solución es atribuir momentáneamente estos calificativos a quienes en su posesión de poder se vean aventajados o desaventajados con respecto a otros. En este sentido, un individuo, por ejemplo, podría ser considerado como rico y

²⁶ *Ibid.*, capítulo XI. P. 80. Énfasis añadido.

honorable con respecto a quien aventaja en fortuna, pero también podría ser considerado como pobre y poco honorable con respecto a quien le aventaja en posesiones. Como sea, lo que interesa aquí es destacar el tipo de pasiones que despierta en los individuos ser considerados como honorables o deshonorables. La naturaleza de las pasiones hace siempre despreciable estar en desventaja con respecto a los otros. Para ejemplificar esto, vale la pena considerar el siguiente pasaje de *El ciudadano*:

“Ya que si consideramos más profundamente las causas por las que los hombres se agrupan y disfrutan de la mutua compañía, se verá fácilmente que si eso sucede así no es porque no pueda suceder de otro modo, sino que sucede accidentalmente. Porque si el hombre amase al hombre naturalmente, esto es: en cuanto hombre, no podría aducirse razón alguna de por qué no iba a amar de igual forma a todos los demás, al ser igualmente hombres; o de por qué iba a juntarse más bien con aquellos de cuya compañía iba a obtener, más que la de otros, honor y utilidad. No buscamos pues por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás honor o comodidad; esto es lo que buscamos en primer lugar, y a lo demás secundariamente (...) Si se reúnen para divertirse, cada uno se complace más en aquellas cosas que provocan la risa, de las que puede, dada la naturaleza del ridículo, salir mejorado en su opinión al compararse con la deformidad o debilidad ajena. Y aunque esto a veces sucede de forma inocente y sin daño para nadie, es sin embargo manifiesto que los hombres se deleitan más con su vanagloria que con la compañía de otros (...) Y si acontece que los presentes se ponen a contar anécdotas, y uno cuanta una acerca de sí mismo, todos los demás se apresuran a hablar también de sí; si uno refiere algo maravilloso, los demás cuentan milagros, si los tienen, y si no, los inventan”.²⁷

²⁷ *El ciudadano*, pp. 16-17

La competencia por poder, por emular al contrincante sólo puede desembocar en la enemistad, en la lucha, e incluso en la guerra.²⁸ No es la amistad, ni el orden, ni la sociabilidad lo connatural al hombre, sino, vale la pena insistir, la desconfianza, el conflicto y la insociabilidad. El conflicto surge entonces no por la trasgresión de un orden natural y objetivo, sino es el resultado necesario de las pasiones de los individuos imbuidos en las relaciones sociales. Tal es la naturaleza conflictiva del hombre.

Tomando en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora, se comienza a vislumbrar el tipo de vida que tendrían los individuos de no existir poder político (sin pretender adelantar la argumentación del siguiente capítulo), su vida sería inevitablemente caótica, sería un estado de guerra de todos contra todos. Ahora bien, ¿Cuáles son las consecuencias de vivir en tal condición de guerra? ¿Cuáles los medios artificiales para evitarla? Son preguntas a las que responderé en el siguiente capítulo, donde abordaré el análisis del comportamiento humano ya no como materia movida por sus pasiones naturales, sino como artífices racionales capaces de construir una ciencia civil que les permita domeñar o encauzar el conflicto y caos natural. Considerando que el propósito de este capítulo, como el de los siguientes, es analizar el proyecto de legitimación del poder político de Locke no sólo como una ruptura, sino como una continuidad con respecto al proyecto hobbesiano, quiero trasladar la argumentación al análisis del supuesto antropológico lockeano. Quiero explicar el tipo de hombre que sería incompatible con la institución de un poder político ilimitado e irrevocable, pero compatible con el poder limitado y revocable como medio para encauzar el conflicto intersubjetivo. Quiero poner las bases para entender el proyecto lockeano como un intento de domesticar al Leviatán.

²⁸ Por ello Hobbes no duda en decir: "*La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra.* Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos *es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro*". *Leviatán*, capítulo XI, p.80. Énfasis añadido.

Del comportamiento mecanicista al hombre moral de Locke

Quiero comenzar estas líneas señalando el problema que se debe de afrontar cuando se pretende reconstruir y analizar el supuesto antropológico que está a la base del proyecto racional del poder político de Locke, para ganar en precisión, tal vez valga la pena plantearlo en los siguientes términos: ¿Dónde debemos comenzar a buscar las premisas necesarias para tal análisis y reconstrucción? Esta pregunta cobra sentido si se considera que en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* no hay ningún análisis de la naturaleza humana previo a la exposición del estado de naturaleza. En este sentido, pareciera ser que la situación de libertad e igualdad, de amor y ayuda mutua, de libertad y responsabilidad, de justicia e injusticia careciera de sustento teórico explícito. Sin embargo, como demostraré durante el transcurso de la argumentación, creo que se puede subsanar este hueco teórico si uno se auxilia en otros textos lockeanos como *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Lecciones sobre la ley natural*. Ahora bien, adoptar esta postura implica traducir la pregunta anterior a la siguiente: ¿Existe una relación sistemática y precisa entre la epistemología de Locke y su teoría política? O, si se prefiere, ¿Existe una coherencia conceptual necesaria entre *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*? Como casi siempre sucede a la hora de responder a una pregunta, la mayoría de las respuestas tienden a colocarse tajantemente en uno u otro extremo de la disyuntiva, en este caso, algunos afirman y otros niegan alguna coherencia conceptual entre ambas obras.²⁹ Pocos son quienes

²⁹ Entre los comentaristas que han argumentado en contra de tal sistematicidad se encuentra L. Salazar. Para este autor, aun cuando Locke declara que es posible desarrollar una moral tan cierta como la geometría, nunca dio paso a una obra en donde desarrollara sus demostraciones. Más aún en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* no se encuentra ninguna referencia explícita al *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En este sentido, concluye que Locke no intentó establecer una unidad sistemática entre una obra y otra. Su interés más bien apuntaba a desarrollar una argumentación

intentan dar una respuesta tratando de no caer en ningún extremo. Así, aun cuando se reconoce que entre la epistemología y la teoría política de Locke no existe una relación sistemática y precisa, consideran aconsejable una aproximación a la epistemología desarrollada en *Ensayo sobre el entendimiento humano* para rescatar algunos presupuestos que subyacen a la argumentación de *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Sobre esta línea, por ejemplo, José María Lasalle³⁰ ofrece tres razones para justificar tal aproximación:

1. La fundamentación de la propiedad desarrollada en *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* gira en torno al concepto de persona expuesto en la epistemología de Locke. Sin pretender exhaustividad, desarrollaré algunas líneas al respecto. Esta interpretación se basa en subrayar que, en el pensamiento lockeano, “persona” significa un agente racional conciente de sí mismo. En este sentido, el concepto persona no sólo implica que el agente es conciente de que cada pensamiento y acción es obra suya, sino además abre paso a la concepción de responsabilidad. En la teoría de la propiedad expuesta en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, el dominio de sus acciones se traduce en el fundamento de la propiedad. En efecto, para Locke un objeto pasa a ser propiedad de una persona en la medida que la personaliza con su trabajo y la saca del estado natural en la que se encontraba. Ahora bien, no sobra recordar que éste forma parte de la propiedad natural de la persona. En pocas palabras, ser

persuasiva, razonable, abierta a la experiencia y cercano al sentido común de los lectores. Véase: Salazar Carrión, Luis; *Para pensar la política*. 1ª edición. México DF. Editorial UAM-I 2004. pp. 257-303.

A favor de una sistematicidad entre ambas obras se encuentra el análisis de González Gallego. El punto central de su análisis consiste en hacer énfasis en la distinción entre sustancia real y sustancia nominal; entre “hombre” y “persona”. De este modo, según este autor, cuando Locke define este último término como un ser pensante e inteligente, implica que lo considera como un agente moralmente responsable. Así, desde el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke hace el bosquejo del tipo de hombre que aparece en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Véase: González Gallego, Agustín., *Locke, empirismo y experiencia*. Madrid, España. Editorial Montesinos 1984.

³⁰ Al respecto puede verse: Lasalle Ruiz, José María; *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Madrid, España. Editorial Dykinson 2001, pp. 74-121.

conciente significa reconocerse como propietario de su propia persona.

2. La segunda razón por la cual es pertinente una aproximación a la epistemología lockeana es la lógica adquisitiva que comparte con la teoría de la propiedad. Tanto para apropiarse del conocimiento, como para apropiarse del mundo natural, se requiere de esfuerzo y trabajo. En este sentido, existe una conexión metodológica entre la epistemología de Locke y su filosofía política.
3. Por último, la tercera razón que justifica una aproximación a la epistemología de Locke es su pretensión expuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de hacer de la teología, la ética, el derecho y la política ciencias demostrables. Y aunque José María Lasalle reconoce que Locke nunca desarrollo sistemáticamente tal empresa, reconoce que de algún modo su teoría política refleja tal pretensión. En efecto, argumenta, si esos tipos de conocimiento son susceptibles de demostración es porque están constituidas por ideas complejas llamadas modos mixtos. Esto es, por ideas creadas por el hombre al conectar arbitrariamente varias ideas simples obtenidas de la experiencia. En este sentido, este tipo de conocimiento debe ser considerado como arquetipo ya que su verdad no depende directamente de la correspondencia con la realidad física, sino del modo en que las ideas simples que las conforman son conectadas por el intelecto. En otras palabras, una idea de este tipo es correcta en tanto corresponda a la conexión intelectual primigenia que dio origen a tal concepto. Esto permite a Lasalle interpretar al proyecto de legitimación racional del poder político lockeano como un intento oculto por clarificar las conexiones conceptuales del lenguaje ético y político.

Posiblemente, esta interpretación no sea tan aventurada si se considera que la argumentación de la teoría política de Locke sigue la forma lógica del

modelo iusnaturalista moderno. Así, las figuras teóricas del estado de naturaleza y el contrato social como momento instituyente, representen no sólo el origen del poder político, sino además el origen primigenio de conceptos indispensables dentro de la filosofía política, por ejemplo, el concepto de gobierno, el de propiedad, el de justicia, o el de libertad.

He reconstruido a grandes rasgos la postura de Lasalle porque mi postura dentro del debate se aproxima a la suya. Sería un error, o por lo menos muy aventurado, decir que entre el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano* hay una relación precisa y sistemática cuando Locke nunca menciona algo al respecto. De ahí que siempre será defendible considerar a cada obra como autónoma con respecto a la otra. Sin embargo, de esto no se puede concluir necesariamente que sea absolutamente innecesaria cualquier aproximación a la epistemología de Locke para buscar algunos presupuestos que ayuden a entender los postulados de su filosofía política. Coincido con Lasalle e incluso con González Gallego cuando afirman que el hombre libre y moralmente responsable protagonista del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* es construido en *Ensayo sobre el entendimiento humano*.³¹ Pero además de las razones de Lasalle expuestas arriba, quiero exponer otras razones por

³¹ Para corroborar esto, vale la pena considerar el capítulo VI del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, al tratar acerca del poder paternal Locke menciona: “Pero si, a causa de deficiencias que puedan producirse en el curso ordinario de la naturaleza, *alguien no llega al grado de razón por el cual puede suponérselo capaz de conocer la ley y así vivir conforme a sus reglas, nunca será capaz de ser un hombre libre, nunca podrá disponer de su propia voluntad.* Porque un hombre así no conoce límites para ella ni tiene entendimiento, que es la guía adecuada para los actos voluntarios, *sino que continúa bajo la tutoría y el gobierno de otros todo el tiempo en que su entendimiento sea incapaz de asumir tal responsabilidad.* Por consiguiente los lunáticos y los idiotas nunca se liberan del gobierno de sus padres: “Los niños que no han llegado todavía a la edad en que pueden tener uso de razón; y los inocentes, que por un defecto natural están incapacitados de tener dicho uso; y, en tercer lugar, los locos, que en un momento dado no puedan tener uso de la recta razón para guiarse, han de tener como guía la razón que orienta a otros hombres, que son sus tutores, para buscar y procurar su bien”, dice Hooker (*Eccl. Pol. Lib. I., sec. 7*)”. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Parágrafo 60, Edición citada, p. 45. Énfasis añadido. De este modo, el poder del padre sobre el hijo termina en el momento que éste es capaz de hacer uso efectivo de su razón. Quiero llamar la atención en la relación indisoluble que existe entre libertad y entendimiento. Precisamente esta relación es expuesta por Locke en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, por ahora no voy a profundizar más al respecto, pues en las siguientes páginas de este capítulo volveré al tema.

las cuales considero aconsejable hacer una aproximación a la teoría epistemológica de Locke, comenzaré con la siguiente:

1. Al igual que Lasalle, por el simple hecho de que ahí se expone la pretensión de Locke por hacer de la teoría política y la moral conocimientos susceptibles de demostración, considero aconsejable acercarse a los argumentos del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En efecto, cuando uno se propone analizar y reconstruir el proyecto lockeano de legitimación racional del poder político, se obliga a investigar en qué medida refleja tal pretensión. Ahora bien, si por un conocimiento susceptible de demostración se espera una argumentación clara, sistemática y rigurosa al estilo hobbesiano, como ya se ha dicho, hay que concluir que no refleja un tipo de argumentación de este tipo. Pero aún queda la posibilidad de que esa pretensión no reflejada totalmente, ni aceptada por Locke, de algún modo haya repercutido en el orden axiológico y lógico en que son expuestos algunos principios en su filosofía política. Sin pretender adelantar la argumentación de los siguientes capítulos, trataré de precisar lo antes dicho.

Quisiera centrar la atención en lo siguiente, algunas diferencias del proyecto de Locke con respecto al de Hobbes es que el estado de naturaleza y el estado de guerra descritos en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* son situaciones en donde se puede distinguir entre culpables o inocentes, agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia. Ante esto, cabría preguntar: ¿por qué es posible hablar en estos términos en una situación en donde no existe poder político? ¿Por qué no aceptar con Hobbes que el estado de naturaleza o estado de guerra se rige por el criterio de eficacia o utilidad del momento? Para responder adecuadamente estas preguntas se requiere desarrollar una argumentación detallada, pero dado que únicamente pretendo en este momento señalar en qué sentido pudo repercutir la teoría epistemológica en el desarrollo de su filosofía política, únicamente me centraré a indicar dónde radica la posibilidad de que la justicia sea el eje sobre el cual se mueve el estado de naturaleza y el estado

de guerra en Locke. Dejo la argumentación minuciosa para los siguientes capítulos.

Es cierto que la argumentación de Locke sigue la estructura formal del modelo iusnaturalista moderno inaugurado por Hobbes. Pero se distancia de él en el papel teórico que desempeña en su filosofía política el siguiente principio expuesto en *Ensayo sobre el entendimiento humano* al tratar a la moral como un conocimiento susceptible de demostración: “No hay injusticia, donde no haya propiedad”.³² De este modo, sólo tiene sentido hablar de justicia o injusticia cuando no se niega el derecho a la propiedad. Si el estado de naturaleza hobbesiano se rige por el criterio de la utilidad del momento se debe en parte a que, guiado por el mismo principio, niega o suspende el derecho a la propiedad, a la distinción de lo tuyo y lo mío.³³ En cambio, para Locke, la propiedad es un derecho inviolable desde el estado de naturaleza. Este derecho es la piedra angular que sustenta la posibilidad de que en el estado de guerra no sólo se distinga entre agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia, sino además a su filosofía política como una teoría de la resistencia. En otras palabras, permite interpretar al proyecto lockeano de legitimación racional del poder político como un intento de domesticar al Leviatán. Por ello, no parece aventurado afirmar que la teoría epistemológica de Locke influyó en cierto sentido en el desarrollo de su filosofía política.

2. Otra razón por la cual considero recomendable una aproximación a la epistemología de Locke es la siguiente: entre *Lecciones sobre la ley natural*,

³² Para Locke este principio es considerado tan cierto como cualquier demostración desarrollada por Euclides. Al respecto véase: Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O’ Gorman. 2ª. reimpresión México, Editorial FCE 2005. Capítulo III, parágrafo 18, p. 548. De ahora en adelante para referirme a esta edición, sólo indicarle nombre de la fuente.

³³ Quiero añadir lo siguiente: no es que en la argumentación de Hobbes nunca se haga alusión a este principio, pero en estado de naturaleza el derecho a la propiedad deja de tener efectividad dada la igualdad de mortalidad compartida por todos los hombres. Esto conducirá a Hobbes a pensar que únicamente este derecho tiene efectividad cuando existen dos condiciones: la primera, renunciar mediante un acuerdo al derecho natural que se tiene sobre alguna cosa a favor de otro y, la segunda, el poder político que garantice la efectividad de ese acuerdo. Por ello, Hobbes dirá que la tercera ley de naturaleza es la fuente de la justicia. Al respecto véase: *Leviatán.*, capítulos XIII, XIV y XV, pp. 100-131.

Ensayo sobre el entendimiento humano y Segundo ensayo sobre el gobierno civil, existe una conexión metodológica en cuanto a considerar a los sentidos y a la razón como únicos medios por los que se accede al conocimiento. En efecto, en la primera obra mencionada, después de descartar a la revelación y al innatismo como medios de conocimiento, Locke concluye que sólo por los sentidos y la razón se puede llegar a conocer la ley natural. Al respecto el siguiente pasaje es esclarecedor:

“[Razón y sentido] *Sólo estas dos facultades parece que pueden instruir y educar las mentes humanas; y garantizar aquello que es propio de la luz: que las cosas de otro modo desconocidas enteramente y ocultas en las tinieblas se hagan observables para la mente, y puedan conocerse y casi contemplarse. Y mientras se sirven mutuamente la una y el otro en sus operaciones recíprocas, mientras el sentido suministra a la razón las ideas de las cosas particulares sensibles y le presta material para los discursos, la razón por el contrario dirige el sentido y ordena entre sí las imágenes de las cosas captadas por éste, y de ahí forma otras y deduce otras nuevas; nada hay tan oscuro, tan recóndito, tan alejado de todo sentido, que ayudada por ambas facultades, pensando y razonando no puede alcanzar la mente, capaz de toda empresa. Pero si suprimes a una de las dos, la otra ciertamente es en vano; pues informados, sin la razón, por los solos sentidos, difícilmente alcanzamos el nivel de los animales (...)* A menos que las ideas de las cosas penetre hasta ella, no habrá materia alguna de raciocinio, ni podrá la mente a la hora de construir un conocimiento, más que un arquitecto a la de construir edificio carente de piedras, vigas, arena y demás materiales de construcción”.³⁴

En el libro primero del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke se dedica a refutar la tesis según la cual existen ideas innatas, y vuelve a concluir que los únicos medios para acceder al conocimiento son la

³⁴ Locke, John, *Lecciones sobre la ley natural*, Traducción de Manuel Salguero y Andrés Espinosa. Editorial Comares 1998, Lección V, pp. 93-94. También vale la pena revisar las lecciones II y IV pp. 65-75, 87-93. Énfasis añadido.

sensación y la reflexión.³⁵ Los libros siguientes de esta obra intentan mostrar que no hay idea que no haya sido producida a partir de las ideas simples obtenidas por la experiencia (sensación y reflexión). Debe añadirse que en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, dirá que el único medio para acceder a la ley natural es la razón, en ningún momento hace referencia a la revelación.³⁶ En este sentido, no parece aventurado afirmar que la teoría epistemológica de Locke repercutió en el desarrollo de su filosofía política, y que de algún modo está latente su idea de hacer de la filosofía política una ciencia demostrable. Estas son las razones por las cuales, de aquí en adelante, he de aproximarme al *Ensayo sobre el entendimiento humano* para tratar de reconstruir e interpretar al proyecto lockeano de legitimación racional del poder político. Sin más demora, abriré paso al análisis del supuesto antropológico de Locke, para ser más preciso, argumentaré en torno al paso del comportamiento mecanicista propuesto por Hobbes al hombre moral de Locke.

³⁵ “Si seguimos paso a paso el progreso de nuestra mente, y si observamos con atención cómo repite, suma y une las ideas simples que ha recibido de la sensación o de la reflexión, nos veremos conducidos más allá de donde en un principio, quizá, podríamos haber imaginado. *Y si observamos cuidadosamente los orígenes de las nociones que tenemos, encontraremos, así lo creo, que ni siquiera las ideas más abstrusas, por más alejadas que pudieran parecer de la sensación o de cualquier operación de nuestra propia mente no son, sin embargo, sino ideas que el entendimiento forma para sí mismo, repitiendo y uniendo ideas que ha recibido, ya de los objetos sensibles, y de sus propias operaciones acerca de esas ideas.* De tal suerte que aun las ideas más amplias y más abstractas proceden de la sensación o de la reflexión, ya que no son sino lo que la mente, por el uso común de sus propias facultades ocupadas en las ideas recibidas de los objetos sensibles, o de las operaciones que acerca de ellas observa en sí misma, puede alcanzar y de hecho alcanza”. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, capítulo XIII, edición citada pp. 145-146. Énfasis añadido.

³⁶ De hecho, como espero demostrar en el siguiente capítulo, la alusión a Dios es una exigencia lógica ineludible al tratar el tema de la ley natural. En la lección V de *Lecciones sobre la ley natural*, la existencia de un legislador y su voluntad son presupuestos necesarios para la existencia de la ley natural. En otras palabras, dado que no puede haber ley sin la existencia previa de un legislador, la razón, como principio ineludible, debe de presuponer su existencia. Edición citada, pp. 93-100. En este sentido, Dios dentro de la argumentación lockeana es una figura racional, representa el sustento último de la ley natural. También en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, aunque se parta del material obtenido por la experiencia, el conocimiento de Dios es por vía racional. En efecto, aplicando el teorema según el cual la nada produce nada, se debe inferir que existe una ultima causa de todas las cosas existentes, y ésta no puede ser otra sino Dios. De este libro revítese el libro cuarto, capítulo X, párrafos 1-19. Edición citada, pp. 621-632.

Aunque son muchas las diferencias entre el autor del *Leviatán* y el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, también comparten ciertas semejanzas en el tema que ahora me ocupa, ambos comparten un lenguaje hedonistas a la hora de explicar el comportamiento humano. Así Locke plantea la cuestión:

“Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas solamente en relación al placer o al dolor. Llamamos bueno aquello que se capaz de causar o aumentar en nosotros el placer o de disminuir el dolor; o bien, lo que sea capaz de procurarnos o de conservarnos la posesión de cualquier otro bien, o la ausencia de cualquier mal. Y, por lo contrario, llamamos mal aquello que sea capaz de producir o de aumentar en nosotros cualquier dolor, o de disminuir cualquier placer; o bien, lo que sea capaz de procurarnos cualquier mal, o de privarnos de cualquier bien. Por placer y por dolor debe entenderse que me refiero tanto a los 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”.³⁷

En este sentido, al igual que Hobbes, el bien y el mal no tienen que ver con la trasgresión de algún orden objetivo, sino son apreciaciones subjetivas dependientes del placer o del dolor. Algo es bueno en la medida que produce placer y malo cuando produce el efecto contrario sobre algún individuo. Todavía hay otra semejanza entre ellos, el deseo determinante de la voluntad es acotado a aquellas cosas que producen algún malestar en el individuo:

“Es cierto que el *bien* y el *mal*, presentes o ausentes, operan sobre la mente; pero lo que, de a momento a momento, *determina de un modo inmediato la voluntad en cada acción voluntaria es el malestar que provoca el*

³⁷ *Ensayo sobre el entendimiento humano*: libro II, capítulo XX, parágrafo 2. edición citada, p.210.

deseo fijado sobre algún bien ausente, ya sea negativo, como alivio del dolor, ya positivo, como gusto de algún placer".³⁸

El autor del *Leviatán* conciente del carácter pasional de los individuos se percató de que, aunque sustentada en principios infalibles, la racionalidad no basta para constreñir a los individuos a actuar de determinado modo si no se le sustenta en la pasión del temor no sólo hacia los castigos que pueda imponer el poder político, sino esencialmente al temor o angustia por la muerte prematura y violenta. Entonces, cabría preguntar ¿Qué diferencia existe entre el análisis del comportamiento humano de Locke con respecto al de Hobbes? La diferencia radica en dos cosas:

1. Locke distingue entre voluntad y libertad. En este sentido, una acción libre es voluntaria, pero una acción voluntaria no necesariamente es libre.
2. Para el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la razón deja de ser cálculo prudencial y se convierte en juez imparcial de las pasiones. La razón o el entendimiento son necesarios para hacer efectiva la libertad. Para que no haya lugar a dudas, trataré de explicar detalladamente la cuestión. Para agilizar la argumentación, vale la pena considerar el siguiente pasaje del *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

“Qué cosa es la libertad. Según ya lo indicamos, todas las acciones de que tenemos alguna idea se reducen a dos: a saber: pensamiento y movimiento; *y en la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida un hombre es libre.* Por lo contrario, *cuando en un hombre la potencia de realizar una acción y la de abstenerse de realizarla no son iguales; cuando el hacer algo o el no hacerlo no responde igualmente a la preferencia que dirige su mente, en eso ese hombre no es libre, aunque, quizá, la acción sea voluntaria.* Es así, entonces, como la idea de la libertad

³⁸ *Ibid.*, Libro II, Capítulo XXI párrafo 33. p. 233. Énfasis añadido.

es la idea de una potencia en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente que prefiera lo uno sobre lo otro. *Pero cuando el agente no tiene la potencia de producir una u otra de esas cosas, de acuerdo con su volición, entonces el agente no está en eso en libertad, sino que está bajo necesidad.* De tal manera que no puede haber libertad donde no hay pensamiento, *donde no hay volición, donde no hay voluntad; pero puede haber pensamiento, puede haber voluntad, puede haber volición donde no hay libertad*".³⁹

Analizando la cita textual, libertad es la potencia que tiene un hombre de realizar o de no realizar una acción según qué elija o determine el pensamiento. En este sentido, libertad implica tener opción, la falta de ésta coloca al hombre no en condición de libertad, sino de necesidad. Así entendida la libertad, hay que decir que toda acción libre es voluntaria, pero una acción voluntaria no necesariamente es libre. Para ejemplificar esto, vale la pena considerar algunos ejemplos expuestos por Locke.⁴⁰ Imagínese a un hombre que mientras dormía es llevado a una habitación donde se encuentra una persona a quien desea ver desde hace tiempo; como supuesto, añadamos que la puerta de la habitación es cerrada con llave para impedir la salida a cualquiera de los dos. Al despertar ese hombre se mostrará feliz al ver a su acompañante y permanecerá voluntariamente con ella. Esa acción es voluntaria, sin embargo, no es libre porque no tiene la opción de salir de la habitación. Otro ejemplo, imagínese un paralítico, pudiera suceder que se encuentre sentado a gusto y voluntariamente en algún lugar, sin embargo, su instancia no sería producto de una elección en tanto que carece de la posibilidad de mudar de lugar. En suma, en la perspectiva de Locke, lo voluntario no se opone a lo necesario, sino a lo involuntario.

³⁹ *Ibíd.*, Libro II, Capítulo XXI párrafo 8. p. 219. Énfasis añadido.

⁴⁰ *Ibíd.*, Libro II, Capítulo XXI párrafo 10-11. pp. 220-221.

Vale la pena insistir en que la libertad exige tener una opción real de actuar o no actuar de determinado modo, si se cancela cualquier opción, puede ser posible que se actúe voluntariamente y al mismo tiempo por necesidad. Ahora bien, actuar por necesidad cancela la posibilidad de evaluar la acción en términos de moralidad y responsabilidad. Una acción es susceptible a tal evaluación cuando el actor, pese a que tenía opción, decidió actuar de determinado modo, sólo en esta situación se le puede responsabilizar de las consecuencias derivadas de su acción. Siguiendo en esta perspectiva, se puede decir que en el supuesto antropológico hobbesiano los individuos actúan voluntariamente, aunque por necesidad. Trataré de explicar mejor la cuestión, al respecto el siguiente pasaje del *Leviatán* es esclarecedor:

“Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otra una aversión (...) la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación”.⁴¹

Más adelante añade:

“En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos voluntad, acto (y no facultad) de querer. Los animales que tienen capacidad de deliberación deben tener, también, necesariamente, voluntad (...) Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación”.⁴²

En esta perspectiva, una acción es voluntaria o depende del individuo en la medida que se ejecuta del modo en que antes se haya imaginado. A diferencia de Locke, Hobbes no considera que una acción pueda ser

⁴¹ *Leviatán*, capítulo VI, edición citada, p. 47. Énfasis añadido.

⁴² *Ibid.* capítulo VI, edición citada, p. 48. Énfasis añadido.

voluntaria y, sin embargo, no sea libre. Tal vez hacer esta distinción lo consideró innecesario al decir que la inclinación natural del hombre es procurar todos aquellos medios que garanticen mantener activo su movimiento vital. Si esto es así, se debe concluir que el hombre actúa por necesidad y no por elección, se debe aceptar que sus acciones son voluntarias pero no libres. De esto se desprende otra consecuencia: los individuos son conflictivos no por elección, sino por necesidad, se podría decir que son inocentemente conflictivos por naturaleza.

Quiero llamar la atención en lo siguiente: la postura de Hobbes cierra cualquier intento de evaluar la conducta del hombre en términos morales. En efecto, hay que insistir en que evaluar la acción de un individuo en estos términos, sólo tiene sentido cuando tiene opción real de ejecutarla o suspenderla por propia decisión. Si faltara alguna de estas opciones, se deberá decir que tal vez actuó voluntariamente, pero no por libertad, sino por necesidad. Siguiendo el sentido de la argumentación, en la filosofía política de Hobbes los individuos no son responsables del conflicto intersubjetivo en tanto que no tienen opción, sus pasiones naturales, imbuidas en las relaciones sociales, los arrastran a él inevitablemente. En este punto de la argumentación, se hace evidente la redefinición que Locke hace del lenguaje hobbesiano. Si se ha de abrir paso a un sujeto moral y responsable de sus actos, se debe distinguir entre voluntad y libertad, se debe romper con la concepción de razón instrumental y abrir paso a una razón imparcial capaz de someter a los deseos y pasiones. Al respecto el siguiente pasaje es esclarecedor:

“Puesto que hay en nosotros un gran número de malestares que siempre nos solicitan y dispuestos siempre a determinar la voluntad, es natural, según ya dije, que el malestar mayor y más apremiante sea el que determine la voluntad hacia la próxima acción; y así, en efecto, acontece la mayor de las veces, pero no siempre, porque en la mayoría de los casos (...) *la mente tiene la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de*

su deseo, y así respecto a todos, uno tras otro, puede quedar en libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para pesarlos en comparación con los demás. *En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre; y de su mal uso procede toda esa variedad de yerros, errores y faltas en que incurrimos en nuestra conducta y en la búsqueda de la felicidad, ya que nos precipitamos a determinar la voluntad y nos comprometemos demasiado pronto, sin que medie un debido examen de la cuestión.* Para evitar eso poseemos la potencia de suspender la prosecución de tal o cual deseo, como cualquiera puede examinarlo a diario en sí mismo (...) porque mientras dura esa suspensión de cualquier deseo, antes de que la voluntad quede determinada a la acción y antes de que se realice esa acción (que sigue a aquella determinación), tenemos la oportunidad de examinar, de mirar y de juzgar la bondad o maldad de lo que nos proponemos hacer; y cuando, después de un examen cuidadoso hemos juzgado, hemos cumplido con nuestro deber y hecho cuanto podemos y cuanto debemos en consecución de nuestra felicidad. Y no es una falta, antes es una perfección de nuestra naturaleza, el desea, el inclinar nuestra voluntad y el obrar de acuerdo con el resultado definitivo de un examen sincero”.⁴³

Estoy conciente de lo extenso de este pasaje, pero es necesario considerarlo casi en su totalidad porque permite ver en qué sentido Locke redefine el papel de la razón en las acciones voluntarias. La razón ha dejado de ser cálculo, escucha y espía de las pasiones, para convertirse en un juez

⁴³ *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, Capítulo XXI párrafo 47. p. 243. Énfasis añadido. Para complementar el pasaje anterior, vale la pena considerar el siguiente: “*El determinarnos por nuestro propio juicio no es una restricción de la libertad. Tan lejos está eso de ser una restricción o disminución de la libertad, que es su perfeccionamiento y su provecho; no es un despojo, es el fin y el uso de nuestra libertad y en la medida en que nos alejamos de semejante modo de determinarnos, en esa medida nos acercamos a nuestra desgracia y a la esclavitud (...)* Es más; si otra cosa nos determinara que no fuera el resultado último de nuestra propia mente juzgando acerca de la bondad o maldad de cualquier acción, no seríamos libres (...). Por lo tanto, todo hombre *está bajo la necesidad*, por su constitución, como ser inteligente, de *determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio*; de lo contrario estaría bajo la determinación de otro que no fuera él mismo, que es falta de libertad”. *Ibid.* Libro II, Capítulo XXI párrafo 48. p. 244-245. Énfasis añadido.

imparcial de ellas. A diferencia de Hobbes, la voluntad no necesariamente se determina por la inmediatez de las pasiones. Esta maniobra teórica, permite decir que el hombre, sea cual fuera el sentido de su acción, actúa no por necesidad sino por elección. En otras palabras, en el proyecto lockeano, la libertad está relacionada con la idea de autonomía, lo que implica tener conciencia de que se es dueño de sí mismo y, por tanto, que cualquier consecuencia producto de su acción es su responsabilidad. Como se verá en los siguientes capítulos, esta redefinición del término repercutirá en su filosofía política, le permitirá distinguir al estado de naturaleza del estado guerra, establecer una relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición, establecer una relación entre libertad y propiedad, le permitirá abrir paso al argumento de la limitación y revocabilidad de la soberanía.

Tomando en cuenta lo anterior, no parece aventurado interpretar al análisis del comportamiento humano de Locke como un intento por dejar atrás al comportamiento mecanicista hobbesiano, como un intento de abrir paso a una nueva concepción de hombre: el hombre como un agente libre y moralmente responsables de sus actos. En este sentido, ahora el conflicto intersubjetivo no sólo no es producto de la trasgresión de un presunto orden objetivo, sino tampoco es producto necesario de la naturaleza humana. Aquí debo detenerme y hacer la siguiente aclaración. No es que Locke niegue que el conflicto se deba en parte a la naturaleza pasional del hombre, o la ignorancia y a la costumbre, lo que digo es que está lejos de aceptarlo como inherente a la naturaleza humana. De hacerlo, se pondría en la perspectiva de Hobbes y tendría que aceptar que el conflicto no es responsabilidad del individuo, sino producto necesario e inevitable de sus pasiones naturales. En otras palabras, en la medida en que por el uso de la razón puede alejarse de la inmediatez de las pasiones, el conflicto en Locke no es una situación de necesidad, sino de elección. Esto implica que no necesariamente puede inclinarse hacia al conflicto, también puede inclinarse a la concordia o a la paz. En suma, cualquier situación en la que se encuentre, sea concordia o

conflicto, es responsabilidad ineludible del hombre. Al respecto vale la pena considerar este pasaje:

“Pero, como la justa dirección de nuestra conducta orientada hacia la *felicidad verdadera* depende del cuidado de *no incurrir en la satisfacción demasiado precipitada de nuestros deseos, y de la moderación y freno de nuestras pasiones a fin de que nuestro entendimiento sea libre para examinar y de que nuestra razón desprejuiciada pueda pronunciar su juicio*, es en esto en lo que debemos ejercitar nuestra principal cura y nuestros empeños. Este propósito precisa que nos tomemos el trabajo de entrenar el paladar de nuestra mente para que discierna el bien o el mal intrínsecos que hay en las cosas (...) Y que nadie diga que no puede gobernar sus pasiones, *ni impedir que estallen y lo arrastren a la acción*, por que lo que puede hacer cuando está en presencia de un príncipe o de un gran señor, lo mismo puede hacerlo cuando esté solo, o si quiere, cuando esté en presencia de Dios”.⁴⁴

Como conclusión diré lo siguiente, en la filosofía de Locke el verdadero perfeccionamiento de la libertad consiste en gobernar las pasiones. El hombre es libre en tanto se reconoce como un agente autónomo al regirse por su propio entendimiento. Tomando esto en cuenta, no debe de extrañar que en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* el estado de naturaleza no se identifique de manera inmediata con un estado de guerra de todos contra todos, sino con un estado de paz, de buena voluntad y ayuda mutua. No debe extrañarnos que el hombre protagonista del modelo lockeano de legitimación racional de poder político sea capaz de regirse por la ley de naturaleza. Las diferencias entre Hobbes y Locke se entienden no sólo desde sus posturas políticas, sino sobre todo a partir del supuesto antropológico que defienden. Sólo así se puede entender la relación entre la naturaleza humana y el conflicto, sólo así se entiende además la relación

⁴⁴ *Ibid.* Libro II, Capítulo XXI, párrafo 53. p. 248. Énfasis añadido

entre éste y el poder político como medio para encauzarlo. Creo que con lo dicho hasta el momento, he puesto las bases para analizar en el siguiente capítulo al estado de naturaleza como una situación prepolítica.

CAPÍTULO DOS

ESTADO DE NATURALEZA

Considerando al Estado *como si* estuviera desmontado, el capítulo anterior fue un intento de reconstruir los supuestos antropológicos que están en la base de la filosofía política de Hobbes y de Locke. La pretensión de seguir este orden argumentativo fue entender la relación entre la naturaleza humana y el conflicto y a la vez abrir paso para que en el siguiente capítulo se analice la relación entre éste y el poder político como medio para encauzarlo. Por ahora, en el presente capítulo me interesa seguir argumentando acerca de la naturaleza humana y el conflicto añadiendo un supuesto teórico: la abstracción racional del poder político. En otras palabras, partiendo de los supuestos sentados en el capítulo anterior, quiero responder a la pregunta implícita en todo proyecto contractualista de legitimación racional del poder político: ¿Qué tipo de vida tendrían los individuos de no existir poder político?

Aunque ya lo haya dicho en el capítulo anterior, quiero insistir en que para responder esta pregunta no hace falta remontarse a una etapa histórica del desarrollo de la humanidad, la respuesta debe ser construida racionalmente. En este sentido, el estado de naturaleza como situación prepolítica es una construcción puramente teórica sustentada en una abstracción contra fáctica que permite saber no sólo qué pasaría de no existir poder político, sino ver en qué consistiría racionalmente su constitución. El planteamiento de la pregunta pone de manifiesto el cambio en el nivel argumentativo, de un nivel descriptivo debe pasar a un nivel normativo y racional. En este nivel no se trata ya de describir cómo actúan de hecho los individuos, sino a partir de ahí cómo deberían actuar si fueran racionales en una situación de naturaleza y de guerra, cómo y por qué pactos deberían constituir al poder político. En otras palabras, siguiendo a la metáfora hobbesiana, en el presente capítulo y en el siguiente se ha de considerar al hombre como artífice capaz de

entender y aducir razones. Dicho esto, sin más preámbulo, trataré de reconstruir y de contrastar la situación a la que el individuo conflictivo hobbesiano sería arrastrado de no existir poder político con la situación a la que sería arrastrado en similares circunstancias el individuo moral lockeano. Este contraste ha de poner las bases para entender al proyecto lockeano de legitimación racional del poder político como un intento de domesticar al Leviatán.

El estado de naturaleza hobbesiano

Cuando uno se aproxima minuciosamente al proyecto hobbesiano de legitimación racional del poder político es inevitable sorprenderse no sólo por la metodología y rigor argumentativo de Hobbes, sino porque redefine el papel teórico del lenguaje iusnaturalista premoderno para hacer posible la concepción del Estado absoluto, irrevocable e indivisible. Algo similar pasa en el caso de Locke con respecto al lenguaje hobbesiano. Aunque tal vez con menor rigor argumentativo, no deja de sorprender como logra reformularlo para desembocar a un fin totalmente contrario al de Hobbes, y construye un modelo racional de legitimación del poder político limitado, revocable y divisible.

Como traté de demostrar en el capítulo anterior, el intento de redefinir el lenguaje hobbesiano comienza con el supuesto antropológico. Aun cuando Locke comparte con Hobbes un lenguaje hedonista al explicar las acciones voluntarias, se aleja de él al redefinir el papel de la razón. En efecto, ésta ha dejado de ser simple cálculo prudencial para convertirse en juez imparcial de las pasiones. En este sentido, en el proyecto lockeano, el hombre es libre no sólo porque tenga la potencialidad de satisfacer a rienda suelta sus deseos sin ningún impedimento externo, sino en la medida en que sea capaz de gobernar sus pasiones naturales. Como trataré de demostrar en las siguientes líneas, esta redefinición es la que hace posible en el proyecto

lockeano de legitimación racional del poder político no sólo no identificar al estado de naturaleza con una situación de guerra de todos contra todos, sino abre el camino para sentar las bases fundamentales del lenguaje de los derechos naturales del hombre como límites inviolables al ejercicio del poder político. Trataré de justificar esta afirmación; para ello vale la pena comenzar por reconstruir aquello que Locke va a redefinir: el estado de naturaleza hobbesiano.

Si se recuerda el análisis de la naturaleza humana del autor del *Leviatán*, no es difícil tener una idea de la situación a la que los individuos serían arrastrados necesariamente de no existir poder político. En efecto, si se considera que lo natural en el hombre no es la inclinación a la concordia ni a la socialización, sino a la discordia y a la insociabilidad, se debe de aceptar racionalmente que el rasgo característico de las relaciones intersubjetivas es inevitablemente el conflicto. Ahora bien, para calcular su magnitud es necesario considerar otra lección del análisis de la naturaleza humana: si todos los individuos son máquinas racionales que buscan en última instancia mantener activo su movimiento vital, entonces todos son mortales. Al respecto el siguiente pasaje es esclarecedor:

"La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. *En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra*".⁴⁵

⁴⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*., capítulo XIII, p. 100. Énfasis añadido. También al respecto puede verse: *El ciudadano*, p. 17.

Esta igualdad en la condición de mortalidad pone de manifiesto que, en una situación en donde no existe poder político ni leyes, la naturaleza es insuficiente para establecer una jerarquización que haga posible la convivencia social. Lo natural entre los individuos no es la desigualdad. Mortales al final de cuentas, nadie por muy fuerte y talentoso que sea puede reclamar superioridad absoluta sobre los demás. Por ello: "De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines".⁴⁶ Me gustaría insertar en este punto la referencia al incesante afán de poder al que me refería en el capítulo anterior. Ahora que no hay poder político ni leyes, la competencia por procurarse los medios para la consecución de los fines no puede desembocar sino en una situación de desconfianza y temor continuo a la muerte. En pocas palabras, sería una guerra de todos contra todos.⁴⁷ Para describir lo más brevemente esta situación de guerra, vale la pena considerar los siguientes pasajes del *Leviatán*:

"En una situación semejante *no existe oportunidad para la industria* ya que su fruto es incierto; por consiguiente *no hay cultivo de la tierra (...) ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es pobre, tosca, embrutecida y breve*".⁴⁸

Más adelante añade:

"*En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto.* Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. *Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales*".⁴⁹

⁴⁶ *Leviatán*, capítulo XIII. P. 101.

⁴⁷ *Ibid.*, capítulo XIII. P. 102.

⁴⁸ *Ibid.*, capítulo XIII. P. 103. Énfasis añadido.

⁴⁹ *Ibid.*, capítulo XIII. P. 104. Énfasis añadido.

Ya desde el capítulo anterior señalaba que en el proyecto hobbesiano, la naturaleza ha dejado de representar un orden objetivo ontológica y axiológicamente jerarquizado. Con esto Hobbes rompe con el fundamento del lenguaje político y moral premoderno. En efecto, no se puede deducir alguna jerarquización social ni código moral de aquello que para las facultades cognoscitivas es sólo materia caótica en movimiento. La importancia de recordar esto en este punto de la argumentación reside en que no sólo ayuda a entender por qué en ausencia del poder político y de leyes positivas todos los hombres guardan una igualdad de rango, sino en que explica por qué en una situación de guerra y de igualdad en la condición de mortalidad el criterio de evaluación sólo puede ser la eficacia o utilidad del momento. En esta perspectiva, una acción se evalúa no en sí misma, sino en consideración de los resultados. Esto es, en tanto que sea eficaz o ineficaz para la consecución del fin apremiante, evitar la muerte violenta y prematura. Para profundizar más en esta cuestión, vale la pena abordar el análisis del derecho natural, Hobbes lo define en los siguientes términos:

"EL DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus 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 como los medios más aptos para lograr ese fin".⁵⁰

Más adelante añade:

"La condición del hombre (...) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para

⁵⁰ *Ibid.*, capítulo XIV. P. 106. Énfasis añadido. También acerca del derecho natural puede verse *El ciudadano*. Pp. 18-21.

proteger su vida contra sus enemigos. *De ahí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás*".⁵¹

Así, el derecho natural no es sino un derecho a la vida *connatural* a los individuos. Por ello, precisamente implica que en un hipotético estado de guerra cada uno tenga una libertad sin límites para usar todo lo que considere necesario para conservarla. Tal definición hobbesiana representa una redefinición del tradicional derecho natural. Tal vez, para que se vea claramente esta redefinición, sea conveniente centrar el análisis sólo en una parte específica de la larga tradición iusnaturalista premoderna, a saber, en el iusnaturalismo de Santo Tomás de Aquino.

Siguiendo a Bobbio,⁵² el término "iusnaturalista" hace referencia a aquellos sistemas de ideas en los que concurren dos afirmaciones: Por un lado, además del derecho positivo, se afirma la existencia del derecho natural y, por otro lado, se afirma que éste es superior al derecho positivo. Ahora bien, lo que distingue al iusnaturalismo premoderno del hobbesiano es el tipo de relación que se establece entre derecho natural y el derecho positivo. Por ejemplo, para Santo Tomás de Aquino el derecho positivo debe considerarse como conclusiones próximas derivadas de un presunto orden objetivo manifestado por la ley eterna y la ley natural:

"En todo artista preexiste el modelo de aquellas cosas que ejecuta por el arte. Del mismo modo *es necesario que preexista en el gobernante el modelo del orden de aquellas cosas que deben ejecutar los súbditos*. Y así como el modelo de las cosas que han de hacer por el arte se llama arte (...) así *el modelo que tiene el gobernante acerca de la actuación de los súbditos se llama ley* (...) Y Dios, por su sabiduría, es el autor de todas las cosas, y en ello se compara al artista respecto a su obra de arte. También es el

⁵¹ *Leviatán*, capítulo XIV. P. 106 y 107. Énfasis añadido.

⁵² Véase Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, edición citada, pp. 129-145. También vale la pena revisar el análisis que realiza Luis Salazar Carrión, véase su libro *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* Edición citada, pp. 215-253.

governador de todos los actos y mociones de todas las criaturas. De ahí que, así como la razón de la divina sabiduría tiene las características del arte, o del ejemplar, o de la idea, en cuanto a ella fueron creadas todas las cosas, de la misma manera *la razón de la divina sabiduría que mueve todas las cosas al fin debido, tiene las características de una ley*. Y según esto, *la ley eterna no es sino la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y mociones de la criatura*".⁵³

Más adelante añade:

“La ley es un cierto ordenamiento que dirige las cosas a su fin. Y en todas aquellas cosas que se mueven ordenadamente, es necesario que la capacidad de moverse del segundo moviente, se derive de la potencia del primer motor, ya que el mismo moviente segundo no puede mover sino en cuanto es movido por el primero. De ahí que vemos lo mismo en todo lo que concierne al gobierno: del primer soberano se deriva el poder del segundo (...) *Y como la ley eterna es la razón gobernadora en el gobernante supremo, es necesario que todas las demás ordenaciones de gobierno que se encuentran en los gobernadores inferiores se deriven de la ley eterna*. De ahí que todas las leyes, en cuanto participan de la recta razón, derivan de la ley eterna. Por ello dice Agustín en el libro 1. Capítulo 6 *Del libre albedrío*: “nada es justo y legítimo en la ley temporal que no derive de la ley eterna”.⁵⁴

En este sentido, se ve claramente que la superioridad de la ley eterna frente a las leyes positivas radica en que éstas derivan de aquella ley que no es sino la voluntad de Dios. Para analizar más el asunto, vale la pena responder a la siguiente cuestión: ¿cómo se deriva la ley positiva de la ley eterna? Se deriva en tanto que son conclusiones próximas de la ley natural. Ahora bien, se debe precisar que, en el pensamiento de Santo Tomás, todas las leyes antes mencionadas se relacionan en la medida en que la ley natural

⁵³ Santo Tomás de Aquino. *Tratado de la ley, tratado de la justicia*. Traducción de Carlos Ignacio González. México, DF, editorial Porrúa 1996. pp. 18-19.

⁵⁴ *Ibid.* P. 21.

es la participación de la ley eterna en la criatura racional.⁵⁵ A diferencia de otras criaturas irracionales, el hombre debe participar de la razón eterna de manera intelectual y racional. Reflexionando acerca de su naturaleza, el hombre debe deducir ciertos principios prácticos:

“Y así, el primer principio de la razón práctica es que se funda sobre la noción de bien, que es la siguiente: “bueno es aquello que todo apetecen”. Este es, pues, el primer precepto de la ley: que debe hacerse el bien y evitarse el mal. Y sobre este precepto se fundan todos los demás de la ley natural: o sea, que todo aquello que ha de hacerse o evitarse cae bajo los preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica puede captar que tales actos son bienes humanos”.⁵⁶

Reflexionando acerca del precepto según el cual se debe hacer el bien y evitarse el mal, se han de deducir los siguientes: la unión del hombre con la mujer con el fin de perpetuar la especie y, por otro lado, la inclinación natural no sólo de conocer la verdad sobre Dios, sino a vivir en sociedad.⁵⁷ Así entendida la ley natural, en tanto que el hombre se someta a ella, debe tener la seguridad de que no trasgrede el orden que Dios dispuso en el mundo. De esto se desprende lo siguiente: que las leyes positivas para no transgredir tal orden, deben supeditarse o adaptarse a la ley natural:

“La ley es un cierto dictamen de la razón práctica, como se ha dicho. Tal proceso parece que se encuentra tanto en la razón práctica como en la especulativa, pues una y otra proceden de ciertos principios a ciertas conclusiones, como ya se ha explicado. De ahí concluimos lo siguiente: en la razón especulativa, a partir de principios indemostrables conocidos naturalmente, se derivan las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no es en nosotros natural sino adquirido por el esfuerzo de la razón; de la misma manera a partir de los preceptos de la ley natural, que son los principios comunes e indemostrables, la razón humana ha de

⁵⁵ *Ibid.* P. 8.

⁵⁶ *Ibid.* P. 27.

⁵⁷ *Ibid.* P. 28.

proceder a obtener leyes más particulares. Y estas determinaciones particulares encontradas según el proceso de la ley humana se llaman leyes humanas”.⁵⁸

Así entendida la relación entre derecho natural y ley positiva, se puede ver que aquel es superior a la ley positiva en tanto que es una manifestación de un presunto orden objetivo, lógico y axiológicamente jerarquizado. En otras palabras, el derecho natural es superior porque de él deriva tanto el contenido como la validez del derecho positivo. De ahí que, para Santo Tomás, la ley natural sea un parámetro objetivo que permite evaluar el ejercicio del poder político; la ley natural como criterio objetivo, es una premisa clave para fundamentar el derecho de resistencia.

Si se analiza la definición que Hobbes da del derecho natural, es evidente la reformulación que hace del iusnaturalismo premoderno. Para empezar, en la perspectiva del autor del *Leviatán*, el derecho natural ha dejado de representar un parámetro independiente y válido en sí mismo para evaluar como justo o injusto al ejercicio del poder político, el derecho natural sólo representa una simple premisa racional que se deduce lógicamente del análisis de la naturaleza humana, de la igualdad en la condición de mortalidad y del estado prepolítico de guerra. Dicho de otro modo, es mostrar racionalmente que si los individuos son racionales y consideran la condición de guerra, en ausencia del poder político, están obligados aceptar *racionalmente* que no existe otro medio más eficaz para conservar su vida que la desconfianza y la anticipación. Como lo señala L. Salazar,⁵⁹ el que por derecho todos los individuos tengan la libertad de hacer todo excepto lo que pueda conducirlos a la muerte, no es un límite fáctico, sino sólo *racional*. No es que no puedan físicamente hacer cosas que atenten contra su vida, sino que hacerlo sería *absurdo e irracional*, significaría no actuar conforme a la

⁵⁸ *Ibíd.* P. 10.

⁵⁹ Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* Edición citada, pp. 215-253.

recta razón.⁶⁰ De este modo, tratar de actuar conforme a criterios morales o justos en estado de naturaleza no es imposible, pero sí absurdo e irracional. Lo racional es contar como medios la fuerza y al fraude.

Como se verá más adelante en el presente capítulo y en el siguiente, la redefinición que Hobbes hace del derecho natural se extiende al redefinir el papel teórico de las leyes naturales. Sin pretender adelantar la argumentación, puedo decir que la inserción de estas leyes en el proyecto hobbesiano tiene la siguiente finalidad:

- Mostrar qué conducta racional deberían adoptar los individuos para dar fin al estado de guerra de todos contra todos.
- Mostrar que, aun cuando haya deseos de que no fuera así, la moralidad es inoperable en un estado de guerra de todos contra todos.
- Finalmente, legitimar el ejercicio del poder político irrevocable, absoluto e indivisible. La originalidad de Hobbes radica en que, aun cuando utiliza el lenguaje del iusnaturalismo premoderno (y reconoce una relación entre las leyes de naturaleza y el derecho positivo), lo redefine para desembocar en la concepción del Leviatán como poder irresistible. En otras palabras, las leyes de naturaleza, que eran el fundamento del derecho de resistencia y de la legitimidad del ejercicio del poder político, legitiman a un poder absoluto.

El curso de la argumentación ya me permite señalar algunas categorías en las que se centrará la redefinición lockeana del lenguaje hobbesiano. Primero, aunque ya lo haya señalado, vale la pena insistir en la redefinición del supuesto antropológico. La segunda redefinición parte de la anterior y

⁶⁰ "Ahora bien, cuando un hombre razona a partir de principios que, por experiencia, encuentra fuera de toda duda, y de los cuales han sido eliminados los engaños de los sentidos y los equívocos de las palabras, la conclusión que hace se dice que es de acuerdo a la *recta razón*. Pero cuando un hombre puede derivar, por buen raciocinio partiendo de su conclusión, algo que es contradictorio con cualquier verdad evidente, entonces se dice que ha concluido contra la razón, y esta conclusión se denomina absurdo". Thomas Hobbes, *La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política*; en edición y traducción de Enrique Lynch. Barcelona. Ed. Península 1987. P. 144. Énfasis añadido.

consiste en cambiar la base y concepción de la igualdad. Como he argumentado en el presente capítulo, la igualdad de rango en la filosofía política de Hobbes tiene su fundamento en su análisis de la naturaleza humana, específicamente en la igualdad en la condición de mortalidad compartida entre los individuos. Para lo que ahora es mi pretensión señalar, quiero sobre todo hacer énfasis en que esta igualdad termina siendo una de las condiciones necesarias no sólo del origen de la guerra de todos contra todos, sino es piedra angular para la fundamentación del derecho natural. En este sentido, si Locke pretende distinguir el estado de naturaleza de la situación de guerra y abrir paso al lenguaje de los derechos naturales e inviolables del hombre, debe redefinir la base y concepción de la igualdad hobbesiana.

Sin pretender adelantar la argumentación del siguiente apartado, la igualdad en el proyecto lockeano se fundamentará en su supuesto antropológico en tanto que aquella es una exigencia necesaria para las relaciones intersubjetivas y para la coexistencia de individuos libres. Así, la igualdad de rango ya no está ligada a la igualdad de mortalidad, sino a la idea del reconocimiento recíproco como individuos libres. Esto es, como individuos autónomos capaces de gobernar sus pasiones naturales y regirse por su propio entendimiento. A lo anterior vale la pena añadir lo siguiente: la relación indisoluble entre libertad e igualdad pondrá la base para entender al derecho natural como un derecho subjetivo a exigir el reconocimiento como persona libre. Dicho de otro modo, sentará la base sobre la cual Locke fundamentará la diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra, además abrirá paso al lenguaje de los derechos naturales e inviolables del hombre. En este sentido, pondrá las bases necesarias para dar un vuelco a la pretensión hobbesiana de erigir un poder absoluto, irrevocable e indivisible, y con ello hacer posible la domesticación del Leviatán. En su momento trataré de fundamentar teóricamente esta aseveración, por ahora quiero regresar al análisis del estado de naturaleza hobbesiano y señalar

algunas objeciones levantadas cuando no se entiende que la finalidad de Hobbes es desarrollar un proyecto de legitimación racional del poder político.

Con respecto al estado de naturaleza sinónimo de una guerra de todos contra todos, tal vez se le pueda objetar a Hobbes que nunca ha existido históricamente. Sin embargo, el autor del *Leviatán* era conciente del carácter hipotético de su estado de naturaleza.⁶¹ Por ello tal objeción no refuta o quita rigor al sistema hobbesiano. Más bien, hacer tal objeción significa no tener presente que el propósito de Hobbes al realizar su filosofía política no es dar cuenta del origen histórico del poder político, sino desarrollar un programa de *legitimación racional*. Por lo tanto, el estado de naturaleza juega el papel de una premisa puramente racional dentro del proyecto hobbesiano o, si se prefiere y para decirlo con L.Salazar,⁶² es una construcción puramente teórica basada en una abstracción contra fáctica que nos permitiría saber no sólo qué pasaría si no existiera poder política, sino además ver en qué consistiría racionalmente su constitución.

Tal vez se le pueda reprochar a Hobbes que su hipótesis del estado de naturaleza carece de cualquier fundamento, pero hacer tal reproche significaría no entender la importancia del análisis de la naturaleza humana en su proyecto filosófico político. Al realizar tal análisis, Hobbes estaba seguro de que su filosofía política no sólo estaba fundamentada en principios indudables, sino tenía la seguridad de que procediendo de ese modo sus conclusiones estarían respaldadas por cierta coerción intelectual a la que nadie, so pena de ser absurdos e irracionales, podría resistirse. Ahora bien, aunque hipotético el estado de naturaleza, Hobbes está lejos de considerarlo como una situación idílica que no pueda tener un referente empírico. La guerra de todos contra todos es la situación a la que necesariamente el hombre, tal cual es ahora, sería arrastrado de no existir poder político. Por ello, el ejemplo paradigmático que representa a tal situación es la guerra civil.

⁶¹ Véase *Leviatán*., capítulo XIII. Pp. 103-104.

⁶² Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* Edición citada. P.182.

En este sentido Hobbes señala:

*"De cualquier modo que sea; puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil".*⁶³

Para el autor del *Leviatán*, el estado de naturaleza a parte de ser considerado como una situación hipotética, debe ser considerado siempre como una situación latente que encuentra su referente cuando las instituciones políticas pierden su legitimación y dejan de ser vías para encauzar el conflicto intersubjetivo. Antes de retomar el análisis del estado de naturaleza, quiero ocuparme de otra objeción que posiblemente se pueda levantar ya no a Hobbes, sino al análisis y reconstrucción que he hecho del estado de naturaleza hobbesiano. Y es que siguiendo el análisis de Macpherson⁶⁴ se me podría preguntar: ¿Para ver qué tipo de vida sería la de los individuos sin la existencia de un poder político y deducir a partir de ahí una obligación política, basta con tener únicamente en cuenta la teoría mecanicista de Hobbes? ¿O hace falta además la descripción del comportamiento de individuos civilizados? Si esto es afirmativo ¿Hobbes describía un modelo específico de sociedad? Para Macpherson la teoría mecanicista, aunque necesaria, no es suficiente ni para deducir alguna relación conflictiva entre los individuos, ni para deducir una obligación política. Al respecto el siguiente pasaje es esclarecedor:

"Su reducción de los seres humanos a sistemas materiales que se mueven y se dirigen por sí mismos le permitía (y le exigía) suponer que el movimiento continuado de cada uno era igualmente necesario (...) De ahí que, en un nivel simple y primario, cada uno tienen derecho a su movimiento continuado. Y cada uno al ser una máquina racional, calculadora y que se corrige a sí misma, es capaz de obligarse a aquellas reglas que pueden

⁶³ *Leviatán*, capítulo XIII. P.104. Énfasis añadido.

⁶⁴ Al respecto véase Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Edición citada, pp.13-97.

*mostrarse como necesarias para asegurar la mayor posibilidad de movimiento continuado”.*⁶⁵

Más adelante añade:

“Según este modo de ver, el materialismo de Hobbes no era una reflexión tardía (...) sino una parte esencial de su teoría política. Su materialismo era una condición necesaria de su teoría de la obligación política”.

*“No era, naturalmente, condición suficiente de ella. Pues además del supuesto materialista de que los hombres son sistemas automáticos de materia en movimiento, necesitaba el postulado de que el movimiento de cada individuo se opone necesariamente al movimiento de todos los demás. Este segundo postulado no estaba contenido en su materialismo mecánico sino que se deriva, como hemos visto, de su supuesto de mercado”.*⁶⁶

De este modo, según Macpherson, la teoría mecanicista es necesaria para que Hobbes deduzca el derecho natural de cuestiones de hecho, también es necesaria para abrir el camino a una obligación hacia reglas necesarias que ayuden a mantener activo su movimiento vital. Pero resulta insuficiente para cerrar la argumentación hobbesiana, es decir, no brinda suficientes motivos por los cuales estas máquinas racionales y calculadoras se obliguen a aquellas reglas. Hace falta una situación en la que su movimiento vital se vea siempre en peligro de ser inmovilizado y en la que aquellas reglas se les presente como las únicas vías para evitarlo. Ahora bien, para crear esta situación no sólo hace falta la abstracción racional del poder político, sino que se necesita introducir la descripción de individuos civilizados de una sociedad posesiva de mercado.

Creo que Macpherson tiene parcialmente razón en poner énfasis en esta cuestión. Estoy de acuerdo con él en que el estado de naturaleza refleja la situación a la que los individuos (tal cual son ahora) caerían necesariamente si no existiera un poder político capaz de intimidarlos. Tan es así que los

⁶⁵ *Ibid.*, p. 75. Énfasis añadido.

⁶⁶ *Ibidem.* Énfasis añadido.

individuos en tal condición poseen ya el arte del lenguaje y la descripción que nos brinda Hobbes de ella es la antítesis de la sociedad civil. Sin embargo, no estoy de acuerdo con la segunda parte de su tesis según la cual postula la necesidad de una sociedad posesiva de mercado. No creo que del análisis de Hobbes acerca de la valoración y del honor se deduzca, como pretende Macpherson,⁶⁷ que tuviera en frente un mercado competitivo de poder o de trabajo, ni mucho menos que fuera más o menos conciente de los complejos y objetivos criterios mercantilistas que regulan las relaciones interindividuales de mercado. Me parece que Macpherson pierde de vista que el propósito de Hobbes al desarrollar su filosofía política es *legitimar racionalmente* el origen del poder político, y que lejos de exigir un detallado análisis acerca de los supuestos sociales que sostienen al estado de naturaleza, pretende únicamente demostrar qué tipo de vida sería la de los individuos (tal como son ahora) sin la existencia de un poder político. Si algo exige el estado de naturaleza es considerarlos como *materia* y *artífices* del poder político. Además, Macpherson no toma en cuenta el hecho de que en la teoría de la naturaleza humana, el lenguaje y la razón explican en gran medida el paso de un comportamiento reducido a mantener activo el movimiento vital, a uno más complejo que desemboca en un incesante afán de poder que abrirá el camino a la enemistad, a la lucha y guerra entre los individuos.

Consideradas estas posibles objeciones, continuaré con el análisis del derecho natural añadiendo lo siguiente. Aunque en estado de naturaleza se tenga derecho a todo, si se considera la igualdad en la condición de mortalidad, paradójicamente no se tiene derecho a nada. En ausencia del poder político no hay lugar para la propiedad, "sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo".⁶⁸ En suma, en el proyecto hobbesiano, el derecho natural más que ser una solución al estado de naturaleza, representa la dinámica del estado de guerra al señalar al

⁶⁷ Véase: *Ibid.*, pp. 43-45. Para lo sucesivo puede verse también: pp. 50-68.

⁶⁸ *Leviatán*, capítulo XIII. P.104.

fraude y a la utilidad del momento como la única conducta racional. Es importante desde ahora hacer énfasis en esta cuestión porque en ella se centrará otra redefinición del lenguaje hobbesiano. Como se verá más adelante, al considerar a la propiedad como un derecho natural e inviolable, Locke distingue no sólo entre estado de naturaleza y estado de guerra, sino entre agresores y agredidos, entre uso justo o injusto de violencia. Con ello, permite entender al derecho natural como un derecho a resistir al uso injusto e ilegítimo de violencia. En suma, le permite sentar la base para fundamentar el argumento de la soberanía revocable, y limitar el ejercicio del poder político no sólo por el marco jurídico, sino sujeta a defender los derechos naturales del hombre. Antes de abordar con más detenimiento esta cuestión y entrar de lleno al análisis de la redefinición lockeana del estado de naturaleza hobbesiano, quiero desarrollar algunas líneas respecto a las leyes de naturaleza y señalar su papel teórico en la filosofía política de Hobbes.

El análisis de las leyes naturales ha dado lugar a varias interpretaciones. Por ejemplo, como lo señala Bobbio,⁶⁹ hay quienes consideran a Hobbes dentro de la tradición iusnaturalista al señalar que las leyes naturales tienen preeminencia con respecto a las leyes positivas. Otros ven al autor del *Leviatán* como precursor de la teoría imperativa del derecho al hacer énfasis en que la ley positiva es un mandato autosuficiente del soberano respaldado únicamente por el uso legítimo de la fuerza. Con un análisis más detallado, para Bobbio la tercera ley natural tiene preeminencia en tanto que es el fundamento que legitima el marco jurídico y el ejercicio del poder político como esferas autosuficientes. Por ello, para este autor es legítimo considerar a Hobbes no sólo como el fundador del iusnaturalismo moderno, sino como un positivista jurídico precoz. Por el momento no voy a profundizar más en estas interpretaciones porque regresaré a ellas en el siguiente capítulo, cuando aborde la problemática referida a las características del poder político,

⁶⁹ Véase al respecto: Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México, DF. ED. FCE 1992, pp. 102-145.

en especial cuando aborde y me distancie de la interpretación que hace Warrender de las leyes de naturaleza. Baste lo que he dicho al respecto para asentir con lo señalado por Bobbio cuando dice que el pensamiento de Hobbes es todo lo contrario de simple, e incluso está lleno de asperezas bajo una superficie pulida. Para seguir avanzando en la argumentación, por ahora sólo quiero apegarme fielmente a la definición que Hobbes da de la ley de naturaleza:

*"La ley de naturaleza es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada".*⁷⁰

Como el derecho natural, las leyes de naturaleza deben ser consideradas como un tipo de conducta racional, sólo que ahora muestra cuales han de ser los medios necesarios para salir de la situación de naturaleza. Nuevamente aquí se encuentra otra ruptura con la tradición iusnaturalista premoderna. Las leyes de naturaleza ya no son preceptos que reflejan algún presunto orden objetivo ontológico y axiológicamente jerarquizado, ni representa un criterio válido en sí mismo para evaluar al poder político. Vale la pena insistir en que únicamente se trata de una conducta racional que, si se quisiera expresar en términos formales, se le podría dar la siguiente forma: "Si quieres A, entonces haz B". Dicho de otra manera, "Si quieres evitar la muerte prematura y violenta, entonces celebra un contrato y cede tu libertad natural". Por su forma condicionada, también puede decirse que la ley natural esta conformada por preceptos hipotéticos. En este sentido, se debe señalar que tales preceptos no obligan categóricamente, sino en tanto que se tiene la certeza de que siguiéndolos se garantiza evitar la muerte prematura y violenta. En pocas palabras, lo que respalda a la ley natural no es una convicción moral, sino un cálculo prudencial, un cálculo de pérdidas y

⁷⁰ *Leviatán*, capítulo XIV. P. 106. Énfasis añadido.

ganancias. Tal vez para esclarecer el asunto valga la pena considerar la primera ley de naturaleza:

"De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber, buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles".⁷¹

Este pasaje pone de manifiesto que la ley natural sólo obliga cuando se cumple una condición: la certeza del actor de no recibir algún daño. En este punto cabría preguntar: ¿cómo lograr que esta condición se haga efectiva en una situación de guerra donde nadie, so pena de ser absurdo e irracional, está dispuesto a dejar de lado la desconfianza y la anticipación como los medios necesarios para evitar la muerte prematura y violenta? A mi parecer Hobbes intenta responder a esta cuestión postulando la segunda ley de naturaleza que implica el consenso intersubjetivo, la define en los siguientes términos:

"De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".⁷²

Así, sólo se puede tener la certeza de no sufrir algún daño por actuar de acuerdo a las leyes de naturaleza cuando los individuos se pongan de acuerdo a renunciar a su derecho natural. Sin embargo, no hay que asombrarse por esta primera solución expresada en la segunda ley natural

⁷¹ *Ibid.*, capítulo XIV. P. 107. Énfasis añadido.

⁷² *Ibid.*, capítulo XIV. P. 107. Énfasis añadido. También puede verse al respecto: *El ciudadano*, capítulo II. P. 23.

porque por sí misma es insuficiente. En efecto, una vez que uno se imbuye en la lógica del estado de guerra y del derecho natural, debe aceptar racionalmente que lo único eficaz para evitar la muerte violenta y prematura es la desconfianza y la utilidad del momento. En otras palabras, se debe aceptar que aun cuando haya deseos de que no sea así, las leyes de naturaleza en una situación de guerra guardan silencio. Al respecto vale la pena considerar el siguiente pasaje:

“Pero la mayor parte de los hombres, por ese nefasto apetito de las ventajas del momento, no están dispuestos a cumplir las anteriores leyes, aún conociéndolas; por eso si algunos, más modestos que los demás, ejercitarán esa equidad y utilidad que dicta la razón aun en el caso de que los demás no hicieran lo mismo, no seguirían la recta razón. Pues no conseguirían la paz; antes bien una segura y rápida ruina, y ofrecerían a los observantes como presa de los no observantes. No hay que pensar, pues, que los hombres estén obligados por la naturaleza, esto es, por la razón, al ejercicio de todas esas leyes, en el caso de que los demás no las cumplieran. No obstante, estamos obligados mientras tanto a mantener la intención de observarlas siempre que su observancia conduzca al fin para la que están ordenadas. Por todo ello se debe concluir que la ley natural obliga siempre y en todas partes en el fuero interno o conciencia, pero no siempre en fuero externo, sino únicamente cuando pueda cumplirse con seguridad”.⁷³

Tomando en cuenta todo lo que he dicho, no resulta difícil aceptar que en estado de naturaleza nunca podrá darse la condición favorable para que las leyes de naturaleza obliguen en la práctica. Ahora bien, lo que he dicho no debe interpretarse como si mi intención fuera excluir absolutamente a la segunda ley como solución a la guerra de todos contra todos. Como se verá detalladamente en el siguiente capítulo, la solución para dar fin al estado de guerra de todos contra todos tiene su fundamento en las tres primeras leyes de naturaleza, sólo que con respecto al contrato se debe fijar ciertas

⁷³ *El ciudadano*, p. 40

condiciones y términos para que tenga efectividad. Sin pretender adelantar el argumento, sólo puede efectuarse el contrato de renuncia al derecho natural cuando todos renuncian a favor de un tercero para que les proteja de aquellos que únicamente pacten movidos por las ventajas del momento. En otras palabras, el contrato mediante el cual se renuncia al derecho natural sólo tiene sentido cuando al tiempo que se efectúa se instituye al poder político. Al respecto considérese el siguiente pasaje:

"(...) *los lazos de las palabras son demasiados débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores*".⁷⁴

Antes de finalizar este análisis del estado de naturaleza de Hobbes y dar paso a la redefinición lockeana, quiero añadir lo siguiente. Es sorprendente el rigor argumentativo con el que el autor del *Leviatán* conduce a su lector a aceptar lo que le interesa demostrar: que la única solución para encauzar al conflicto intersubjetivo y evitar que se torne en una guerra de todos contra todos es el poder político absoluto, irrevocable e indivisible. En este sentido, su análisis de las leyes de naturaleza no sólo tiene la función de poner las bases sobre la cual se va a legitimar racionalmente al poder político, sino demuestra que en tal situación de guerra la moral es insuficiente para encauzar al conflicto; en estado de naturaleza, la moral guarda silencio. Ahora bien, como toda conclusión deducida de ciertos principios, la única forma para no aceptar la conclusión hobbesiana es redefinir o refutar sus principios fundamentales. Como trataré de mostrar en el siguiente apartado, el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* realiza esa tarea.

⁷⁴ *Leviatán*, capítulo XIV. P. 122. Énfasis añadido.

Locke y la reformulación del estado de naturaleza de Hobbes

En la historia de la filosofía política, Locke aparece no sólo como representante del iusnaturalismo moderno, sino como el fundador teórico del liberalismo político clásico. La estructura en la que se escribieron los *Tratados* coloca a Locke como interlocutor de Robert Filmer y de Thomas Hobbes. Que el *Primer tratado* sea un intento explícito de refutar la tesis defendida por Filmer según la cual el poder de los reyes deriva del poder paternal que Dios otorgo a Adán sobre sus hijos, resulta claro cuando al comienzo del *Segundo tratado* Locke menciona:

“Habiendo demostrado en el discurso precedente:”

“Primero, que Adán no tuvo, sea por derecho natural de paternidad o por donación positiva de Dios, autoridad alguna sobre sus hijos ni dominio sobre el mundo, como se pretende”.

“Segundo, que si los tuvo, sus herederos, sin embargo, no poseyeron derecho alguno sobre ellos”.

“Como todas estas premisas, según pienso, han quedado claramente probadas, es imposible que quienes ahora gobiernan la tierra puedan sacar beneficio alguno o derivar la menor sombra de autoridad de aquello que se considera la fuente de todo poder: “el dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán”. De manera que quien no considere justo pensar que todo gobierno en este mundo es producto exclusivo de la fuerza y la violencia, y que los hombres conviven sometidos a las mismas reglas de las bestias (...) por necesidad debe encontrar otra teoría sobre el surgimiento del soberano, otro origen del poder político y otra forma de designar y conocer a las personas que lo detentan, diferente de lo que sir Robert Filmer nos ha enseñado”.⁷⁵

⁷⁵ Locke, John., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Cristina Piña. Argentina. Editorial Losada 2002. Capítulo uno, párrafo 1, pp. 7-8. Énfasis añadido. De ahora en adelante para referirme a esta edición sólo indicaré el nombre de la fuente. Peter Laslett hace notar que el capítulo uno fue añadido por Locke con la finalidad de establecer un vínculo entre el *Primer tratado* y el

En este sentido, no parece haber duda de que el *Primer Tratado* se haya escrito para refutar de manera abierta los argumentos de Filmer expuestos en el *Patriarcha*. Con respecto al *Segundo Tratado* hay que decir que es un intento de fijar el origen y los límites inviolables al ejercicio del poder político. Por ello, y aunque no haya una referencia abierta al respecto, se puede considerar a Hobbes como interlocutor teórico de Locke. Esta consideración no parece aventurada si se considera no sólo que el autor del *Leviatán* es un ferviente defensor del poder absoluto e irrevocable, sino que la argumentación lockeana guarda con respecto a la hobbesiana el mismo método formal argumentativo constituido por tres figuras teóricas: estado de naturaleza, contrato social y sociedad civil. Por esta razón, desde el capítulo anterior he intentado abordar al proyecto lockeano de legitimación racional como un intento de domesticar al Leviatán. Y aunque de algún modo ya he intentado esbozar la estrategia argumentativa de Locke para lograr este fin, es en este apartado donde he de intentar detallar los rasgos de su argumentación. Para avanzar en la exposición empezaré considerando la descripción que Locke da del estado de naturaleza:

“Para entender correctamente el poder político y deducirlo desde su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente todos los hombres; *este es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como les parezca adecuado, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre*”.⁷⁶

Inmediatamente añade:

“*Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, pues nadie tiene más que otro. Nada hay más evidente que el hecho de que las criaturas de la misma especie y rango, que nacieron*

Segundo Tratado. Véase *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1999. Editado por Peter Laslett, p.267. Siguiendo su interpretación, considero el pasaje citado como prueba de que el interlocutor explícito de Locke en el *Primer Tratado* es Filmer.

⁷⁶ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Capítulo II, parágrafo 4, p. 9. Énfasis añadido.

promiscuamente (sic) para disfrutar de las mismas ventajas de la naturaleza y usar las mismas facultades, *también deberían ser iguales entre sí, sin subordinación o sujeción, a menos que el señor y amo de todas ellas, por manifiesta declaración de su voluntad, pusiera una por encima de otra y le confiriera*, por medio de una evidente y clara designación, un derecho indudable de dominio y soberanía”.⁷⁷

Como se puede notar, en la argumentación de Locke aparecen las categorías de la libertad, igualdad y ley natural que Hobbes había propuesto al explicar su estado de naturaleza, sólo que fraseadas bajo un lenguaje teológico. En el proyecto lockeano, siendo el hombre criatura e hijo de Dios, todos son iguales en rango y tienen la obligación de amarse y respetarse unos a otros. Mi pretensión en este momento es analizar en qué sentido logra reformular su papel teórico para desembocar a un fin totalmente opuesto al hobbesiano: la legitimación racional del poder político limitado, revocable y divisible. Comenzaré por analizar la redefinición del papel teórico de la igualdad y libertad. Para lo que ahora me interesa analizar, quiero llamar la atención a lo siguiente. Como se ha visto en el apartado anterior, para fundamentar la igualdad entre los individuos Hobbes no apela a un presunto orden objetivo ontológica y axiológicamente jerarquizado, ni utiliza un lenguaje teológico, únicamente pretende hacerlo apelando al análisis de la naturaleza humana. Esto pone las bases para que el individualismo sea un rasgo característico no sólo para su filosofía política, sino además para toda la producción de filosofía política moderna. Así, cuando uno considera el barniz teológico con el que Locke transfigura las categorías hobbesianas, pudiera parecer que representa un retroceso con respecto al lenguaje moderno inaugurado por Hobbes, haciendo del proyecto lockeano un representante del iusnaturalismo premoderno de corte escolástico. Ante esto cabría preguntar: ¿por qué pese al lenguaje teológico se debe considerar al proyecto lockeano dentro de la tradición iusnaturalista moderna?

⁷⁷ *Ibidem.*

Aunque mi postura difiere en parte de la de Salazar Carrión,⁷⁸ vale la pena reconstruir a grandes rasgos su argumento para responder a esta cuestión porque ayudará a entender mi posición. Este comentarista reconoce que Locke intenta fundamentar la igualdad y la obligación a obedecer a la ley natural en la figura de Dios como creador de la naturaleza. Sin embargo, no cree que este uso del lenguaje teológico sea suficiente para considerar a Locke dentro del iusnaturalismo escolástico. Para Salazar Carrión, el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* se aleja de esta tradición cuando introduce el derecho natural como un derecho subjetivo a ejecutar la ley natural en estado de naturaleza. A diferencia de las versiones premodernas del iusnaturalismo, la fuerza obligatoria de la ley de la naturaleza no está basada en la sanción o el premio divino, sino en un derecho subjetivo y secular de hacerse justicia por propia mano. En esta perspectiva, la introducción del derecho natural significa recuperar el individualismo ontológico, metodológico y ético inaugurado por Hobbes. Pero también significa sentar la base sobre la cual se fundamentará el lenguaje de los derechos inviolables del hombre que reformulará, en una clave moderna, al derecho medieval de resistencia hacia los poderes ilegítimos y arbitrarios. En suma, se debe concluir que el lenguaje teológico pasa a segundo plano y, salvo en un sentido puramente persuasivo, es poco relevante en la reformulación del iusnaturalismo hobbesiano.

Si no existiera alguna relación conceptual entre el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, no tendría ningún reparo en aceptar la interpretación de Salazar Carrión. Aunque no existe una relación explícita y sistemática entre una y otra, desde el capítulo anterior he tratado de mostrar que es aconsejable aproximarse a la epistemología de Locke para rescatar ciertos presupuestos que subyacen a su filosofía política, entre ellos el supuesto antropológico y la idea de hacer

⁷⁸ Al respecto véase: Salazar Carrión, Luis; *Para pensar la política*. 1ª edición. México DF. Editorial UAM-I 2004. pp. 257-303.

de la política y la moral ciencias demostrables. Si se parte de de esto, se puede rescatar ciertos aspectos poco vistos a la hora de abordar el fundamento de la igualdad y la libertad, así como la relación entre ley natural y derecho natural. Trataré de precisar más el asunto.

Para Salazar Carrión, el iusnaturalismo de Locke pertenece a la tradición iusnaturalista moderna en la medida en que formula el derecho natural como un derecho subjetivo a ejercer justicia por propia mano. Pero si se parte del análisis del supuesto antropológico dibujado en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se podrá notar que Locke pertenece a esta tradición desde el momento en que fundamenta la igualdad en su concepción de persona como agente capaz de gobernar sus pasiones naturales y regirse por su propio entendimiento. En efecto, como he tratado de mostrar en el capítulo anterior, aunque toda acción libre es voluntaria, no toda acción voluntaria es libre. La diferencia entre una acción y otra reside en que actuar con libertad presupone tener la opción real de realizar o de no realizar una acción según qué elija o determine el pensamiento, si faltara tal opción, aunque haya actuado voluntariamente, se deberá decir que fue por necesidad. En este sentido, libertad significa autonomía; un hombre es libre en la medida en que es dueño de sí mismo. Hay que centrar la atención en las consecuencias lógicas que de esta definición de libertad se desprenden. Si libertad es autonomía, entonces en la determinación de la voluntad se debe excluir la intromisión de todo aquello que pudiera colocar a la voluntad en una situación de necesidad. Si el hombre actuara inevitablemente por la determinación inmediata de las pasiones, quizá actuaría voluntariamente, pero no por elección, sino por necesidad. De manera similar, de un individuo que le entrega sus bienes a quien le amenaza con un arma de fuego, se debe decir que actuó por necesidad y no libremente. Esto pone de manifiesto que, en las relaciones sociales, la libertad de cada individuo representa alguna prohibición para otro. Dicho de otra manera, la libertad exige como condición de posibilidad una situación de igualdad y de reconocimiento. Al

respecto vale la pena considerar el siguiente pasaje expuesto en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*:

*“La consideración de la igualdad natural ha llevado a que los hombres sepan que no es menor su deber amar a los otros que el de amarse a sí mismos; pues al observar aquellas cosas que son iguales, para todas necesariamente se debe tener una misma medida. Si no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre, en igual medida en que ese otro hombre desea recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré aspirar a que sea satisfecha alguna parte de mi deseo, si no me cuido yo de satisfacer el mismo deseo, que sin duda está presente en los otros hombres, siendo todos de una y la misma naturaleza? Así, ofrecerles algo que repugne este deseo debe, por necesidad y en todo sentido, provocar en ellos tanto pesar como provocaría en mí. De manera que si hago daño, debo esperar sufrir, ya que no hay razón alguna para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo he mostrado para con ellos. Por lo tanto, mi deseo de ser amado tanto como sea posible por quienes son naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles el mismo afecto en plenitud. De tal relación de igualdad entre nosotros y quienes son como nosotros, la razón natural ha deducido diversas reglas y cánones para la dirección de la vida, que ningún hombre ignora”.*⁷⁹

En este sentido, en una situación de naturaleza, la igualdad de rango más que ser por obra divina, es una exigencia lógica como condición de posibilidad para la coexistencia de personas libres. La posibilidad que cada individuo tiene de ser reconocido como persona libre, depende de que cada uno reconozca a los demás como agentes autónomos capaces de determinar a su voluntad por el entendimiento. Así, al estilo hobbesiano, Locke deduce la igualdad de rango del análisis de la naturaleza humana. Sólo que mientras para el autor del *Leviatán* la igualdad está sustentada en

⁷⁹ Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Citado por Locke en *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, parágrafo 5, p.10. Énfasis añadido.

la condición de mortalidad, Locke la deduce, vale la pena insistir, de su concepción de persona libre. Esto permite establecer desde ahora una diferencia entre ambos filósofos. Vale la pena recordar que la igualdad en la condición de mortalidad es la premisa clave para que Hobbes deduzca no sólo la igualdad en rango, sino además al derecho natural, a la libertad de hacer uso de cualquier cosa u hombre como medio sin ningún límite moral. En pocas palabras, le permite identificar al estado de naturaleza con un estado de guerra de todos contra todos. En Locke la relación entre libertad e igualdad produce resultados opuestos. Antes de desembocar en una libertad de satisfacer los deseos sin ningún límite externo, desemboca necesariamente en un límite mínimo a la libertad. Para esclarecer el asunto vale la pena considerar la definición de ley natural de Locke:

“Más aunque sea éste un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia; *pues aunque el hombre en tal estado tenga una libertad incontrolable para disponer de su persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, libertad para destruirse a sí mismo ni a ninguna criatura de su posesión, excepto cuando un fin más noble que su mera preservación se lo demande. El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiere consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.* Pues los hombres son todos obras de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos siervos de un Amo soberano y enviados a este mundo por orden de Él y para cumplir Su encargo; en consecuencia son de Su propiedad y han sido hechos para durar lo que a Él, y no cualquiera de ellos, le plazca”.⁸⁰

Siendo libres por naturaleza, la razón debe enseñar a los individuos que nadie debe dañar a otro en su vida, libertad y posesiones. Siguiendo el

⁸⁰ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil.* parágrafo 6. pp. 10-11.

análisis que Simmons⁸¹ hace de esta cuestión y utilizando terminología kantiana, se podría decir que están obligados a reconocerse siempre como fines y nunca como medios. De este reconocimiento depende la coexistencia de individuos libres y autónomos, de agentes capaces de distanciarse de la inmediatez de las pasiones y regirse por su propio entendimiento. Es sorprendente cómo redefiniendo la base de la libertad e igualdad hobbesiana, Locke logra deducir una libertad que, paradójicamente, exige como condición de la intersubjetividad la prohibición de dañarse unos a otros en su propiedad. Al respecto quiero citar el siguiente pasaje:

*“Y así, al haber sido todos dotados con iguales facultades y compartir una comunidad de naturaleza, no puede suponerse ninguna subordinación entre nosotros que nos autorice a destruirnos recíprocamente, como si hubiésemos sido creados para usarnos el uno al otro, según lo fueron las criaturas de rangos inferiores al nuestro. Por la misma razón que cada uno está obligado a preservarse a sí mismo y a no renunciar a su estado voluntariamente, y cuando su propia preservación no esté en juego, deberá, en la medida de lo posible, preservar al resto de la humanidad y no podrá, a menos que se trate de hacer justicia con quien ha cometido una ofensa, quitar una vida o dañarla, o menoscabar lo que tiende a la preservación de la vida, la salud, los miembros o los bienes de otro”.*⁸²

Si se analiza un poco el asunto, tal parece que Locke entendió perfectamente la dinámica del estado de naturaleza hobbesiano; comprendió que una libertad sin prohibiciones desembocaría necesariamente en una guerra de todos contra todos, en una situación en donde aparentemente se tiene derecho a todo, pero que en realidad no se tiene derecho a nada. El

⁸¹ Véase: Simmons, A. John. *The lockean theory of rights*. The United States of America. Princeton University Press 1992. p.p. 14-67. Aunque acepta que el análisis de las leyes de la naturaleza puede admitir cierta explicación de corte secular parecida a la que he desarrollado, termina por fundamentar la obligatoriedad de tales leyes en el derecho que tiene Dios sobre su propiedad. Posiblemente su indecisión por inclinarse hacia la interpretación de corte secular se deba a que no considera el supuesto antropológico que subyace en la filosofía política de Locke.

⁸² *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. parágrafo 6. p. 11. Énfasis añadido.

único modo para concebir un tipo de libertad compatible con la paz y el orden es relacionándola con un mínimo de prohibición como su condición de posibilidad. En el proyecto lockeano, los individuos son libres en la medida en que su libertad representa una prohibición para los demás, son libres en la medida en que respetan la ley de la naturaleza y se reconocen como individuos libres e iguales. En suma, si en un primer momento el estado de naturaleza se identifica con un estado de paz y concordia es porque, teniendo la capacidad de romper con la inmediatez de las pasiones naturales, los individuos son capaces de acatar la ley natural como límite necesario para la coexistencia de individuos libres.

Antes de analizar al derecho natural como un derecho subjetivo a exigir el reconocimiento como persona libre y autónoma, quiero abordar una posible objeción que pudieran hacer a mi interpretación secular de la obligación de la ley natural. Ocuparme de esto es importante porque no faltan pasajes donde parece que el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* sustenta la obligación a obedecer la ley de la naturaleza en el derecho que tiene Dios sobre sus obras. En este sentido, se podría decir que nadie puede disponer de los otros en tanto que todos ellos pertenecen a Dios, y sólo él tiene el derecho de disponer como le plazca de sus vidas y su libertad. Pero con esto, una vez más, se correría el riesgo de considerar a Locke dentro de la tradición iusnaturalista de corte escolástico. Aunque podría abrazar la interpretación de Salazar Carrión y responder a esta objeción, me parece que se le puede responder en otros términos.

Es innegable el uso de la figura de Dios en la argumentación lockeana a la hora de exponer la ley de la naturaleza. Sin embargo, coincido con Salazar Carrión e incluso con Leo Strauss⁸³ en que el uso del lenguaje teológico no es suficiente para reducir a Locke a un iusnaturalista de corte escolástico. A mi parecer, Dios aparece sólo como una figura teórica exigida por su pretensión de hacer de la moral y la política ciencias susceptibles de

⁸³ Véase Strauss, Leo, *Natural right and history*. The university of Chicago press, p. 222

demostración. Para justificar lo que acabo de decir considérese el siguiente pasaje:

“Reconozco que son maravillosas las cuestiones que en las ciencias matemáticas descubre e investiga la razón, *pero todas ellas dependen de una línea, se construyen sobre una superficie y tienen un cuerpo como fundamento sobre el cual apoyarse*. En realidad, estos objetos de sus operaciones, y, además, otros principios y axiomas comunes, *los postula como algo dado, no los descubre ni los prueba la matemática*. De idéntico método se sirve también la razón en la exposición y el desarrollo de otras disciplinas, en cuyo ornato y depuración presenta y exhibe descubrimientos – aunque misteriosos- sublimes y nobles, capaces de maravillar a la propia razón; ninguna hay, sin embargo, aunque se recorran una a una las ciencias especulativas, en que no se dé siempre algo por supuesto y se tenga por admitido, y que no se derive de algún modo a su vez de los sentidos. Pues todo concepto de la mente, como del cuerpo, se constituye siempre de alguna materia preexistente, y avanza la razón exactamente de la misma manera en las disciplinas morales y prácticas, exigiendo que se le concedan los mismos supuestos”.⁸⁴

En este sentido, si la matemática obtiene un conocimiento incuestionable, se debe a que sus demostraciones parten de premisas y axiomas incuestionables. Si en las disciplinas morales y prácticas se pretende obtener un tipo de conocimiento con aquellas características, se debe transpolar el método de aquella ciencia y sentar las premisas de las que se pueda deducir el conocimiento de la ley de la naturaleza. Poco después del pasaje antes citado, Locke enlista cuales han de ser tales principios:

⁸⁴ Locke, John, *Lecciones sobre la ley natural*, Traducción de Manuel Salguero y Andrés Espinosa. Editorial Comares 1998, Lección V, p. 95. Énfasis añadido. En lo sucesivo para referirme a esta edición, sólo indicaré el nombre de la fuente.

1.- La existencia de un legislador. Parece ser que el razonamiento de Locke es que como no puede existir ley sin legislador, se debe de presuponer su existencia a la hora de hablar de la ley de la naturaleza.

2.- A su vez, se debe de presuponer la existencia de una voluntad que mediante la ley exprese qué está permitido y qué está prohibido.

Lo anterior es suficiente para mostrar que la inserción de Dios en la postulación de la ley de la naturaleza expuesta en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* representa la conjunción de aquellos dos principios. En otras palabras, Dios representa una figura teórica que le brinda consistencia lógica a su teoría moral y explica el origen de la ley de naturaleza. Pese a lo que he dicho, se podría preguntar: ¿acaso en el iusnaturalismo escolástico, por ejemplo el de Santo Tomás, Dios no representa el origen y fundamento de la ley natural? Sin duda Locke comparte con el iusnaturalismo escolástico un lenguaje común. De hecho, con respecto al iusnaturalismo de Santo Tomás comparte la idea de que la ley natural puede ser conocida por el uso correcto de la razón.⁸⁵ Pero se aleja del teólogo al descartar la revelación como medio para acceder a la ley de la naturaleza; en la perspectiva de Locke, el único medio aceptable es el uso de los sentidos y la razón de manera conjunta:

⁸⁵ Con respecto a la ley natural, Santo Tomás menciona: “(...) dado que todas las cosas gobernadas por la providencia están sujetas a la regla y medida de la ley eterna, como antes dijimos, es claro que todas las cosas participan de la ley eterna, en cuanto la llevan impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines. Y entre las demás criaturas, el hombre está dirigido de un modo más excelente por la divina providencia en cuanto él mismo cae bajo la dirección de la providencia, y a la vez dirige las cosas para su propio bien y el de los demás. De ahí que el hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna y en la criatura racional es lo que llamamos ley natural (...) Y es que la luz natural, por la cual discernimos el bien y el mal, no es otra cosa sino la impresión de la luz divina en nosotros. De ahí resulta claro que la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la criatura racional”. Santo Tomás de Aquino. Edición citada, p. 9. Haciendo uso de la luz natural, el hombre puede reflexionar acerca de su naturaleza y deducir principios generales que guíen su conducta, Santo Tomás distingue un principio general del cual se deducen los demás: “se debe hacer el bien y evitarse el mal”. Como consecuencia de éste principio están los siguientes: se debe procurar la conservación de sí mismo, se debe procurar la propagación de la especie y, por último, se debe conocer la verdad sobre Dios y vivir en sociedad. *Ibid.* Pp. 27-28.

*“Por “razón” entendemos aquí, no principios prácticos de ningún género, o cualesquiera proposiciones recónditas en la mente, de esas que, mientras nuestras acciones vitales responden cabalmente a ellas, se dice que son conforme a la recta razón; pues una “recta razón” así entendida es la propia ley de la naturaleza ya conocida, no el medio ni la luz aquella de la naturaleza mediante la que se conoce; y es sólo el objeto de la razón, no la razón misma (...) Por razón, empero, se entiende aquí aquella facultad discursiva del alma que avanza de lo conocido a lo desconocido, y deduce lo uno de lo otro según una precisa y determinada consecuencia de las proposiciones. Esta es la razón mediante la cual el género humano llega al conocimiento de la ley de la naturaleza. Más el fundamento sobre el que se alza todo aquel conocimiento que la razón construye hacia arriba y eleva hasta el cielo, son los objetos de los sentidos (...)”*⁸⁶

En este sentido, aunque en ocasiones los individuos actúen movido por la inmediatez de sus pasiones, Locke no estaría de acuerdo con Santo Tomás de Aquino en considerar a la revelación y a los diez mandamientos como medios para acceder a la ley natural.⁸⁷ Además, la pretensión lockeana de hacer de la filosofía política y la moral ciencias susceptibles de demostración, hacen que el concepto de Dios cumpla la función de ser fundamento último de la totalidad de lo real y de la ley natural. De ahí que Manuel Salguero⁸⁸ interprete la inserción de Dios en el proyecto lockeano como un racionalismo teológico muy cercano a una concepción deísta. Si esto es así, pienso que no es aventurado afirmar que en la epistemología y en la filosofía política del

⁸⁶ Locke, John, *Lecciones sobre la ley natural*, edición citada. Lección V, p. 95. Énfasis añadido. En las lecciones II y IV pp. 65-75, 87-93, Locke descarta abiertamente que la ley natural sea innata y descarta a la revelación y a la tradición como medios para acceder a ella. En el mismo sentido, vale la pena revisar: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición citada. Libro uno, capítulo III y IV pp. 40-79.

⁸⁷ Respecto a la identidad entre ley natural y los diez mandamientos, véase: Santo Tomás de Aquino, edición citada, pp. 50-63. Para un análisis al respecto, véase: Copleston, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. 3ª. Reimpresión. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México DF. Editorial FCE 1982. pp. 219-268.

⁸⁸ Véase el estudio introductorio que hace acerca de las *Lecciones sobre la ley natural*. edición citada P.36.

autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* subyace la idea de un providencialismo. Esto es, de una inteligencia suprema que explica el origen de todo lo existente y regula el orden espontáneo reflejado en el mundo. Posiblemente la siguiente cita textual ayude a esclarecer el asunto:

“Afirmamos, por tanto, ser evidente, a partir del sentido, que hay en la naturaleza cosas sensibles; es decir, que verdaderamente existen los cuerpos y sus propiedades, como ligereza, gravedad, calor, frío, colores y otras cualidades obvias para el sentido, todas las cuales de algún modo pueden ser referidas al movimiento. También, que existe este mundo visible, construido con arte y orden admirables, una parte del cual somos nosotros, el género humano; vemos, en efecto, que en permanente y exacta órbita giran las estrellas, los ríos retornan al mar (...) Estos y otros muchos conocimientos, casi infinitos, nos enseña el sentido”.⁸⁹

Poco más adelante añade:

“Afirmamos que, una vez que la mente ha ponderado con suma precisión la máquina de este mundo captada por los sentidos y ha contemplado la imagen de las cosas sensibles, su orden, ornato y movimiento, avanza desde ahí a investigar su origen; cuál fue la causa, quien el motor de tan egregia obra, partiendo de la base de que por casualidad y azar no pudo configurarse en un ensamblaje tan ajustado y perfecto por doquier, y dotado de arte: de donde con certeza se colige que ha de ser poderoso y sabio el artífice de todas las cosas, que hizo y construyó el mundo entero y a nosotros, los hombres, ínfima parte en él. Porque, en realidad, la multitud restante de seres inanimados e irracionales no podría haber creado al hombre, enormemente más perfecto que todos ellos, ni tampoco haberse hecho el hombre a sí mismo”.⁹⁰

El providencialismo de Locke no tiene como finalidad orientar al hombre hacia un presunto fin sobrenatural, únicamente es propuesto por una

⁸⁹ *Lecciones sobre la ley natural*, lección V, p. 96.

⁹⁰ *Ibid.* Pp. 96-97.

exigencia lógica derivada de su pretensión de hacer de la política y la moral ciencias susceptibles de demostración. En efecto, presuponiendo la existencia de una sabiduría suprema creadora de todas las cosas, se sientan los dos principios inanulables sobre los cuales se fundamentará la ley de la naturaleza: el legislador y su voluntad que es expresada en la ley. Analizando más la cuestión, y relacionándola con la prueba de la existencia de Dios ofrecida en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se debe añadir que en la teoría moral y epistemológica lockeana subyace otro principio fundamental considerado tan cierto como cualquier demostración matemática: la nada (la ausencia de todo ser) no puede producir alguna existencia real. De lo anterior, para expresarlo en palabras de Locke, se debe concluir que: “(...) hay un Ser eterno, el más poderoso y el más sapiente, y poco importa si alguien le viene en gana llamarlo Dios”.⁹¹

Se puede decir que en la argumentación de Locke coexisten dos posturas al abordar la ley de la naturaleza: es providencialista en tanto que inserta a Dios como figura teórica que explica el origen de la ley de naturaleza y de todo lo existente. De hecho, en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, este providencialismo se hace evidente cuando el estado de naturaleza se presenta no como una situación caótica y conflictiva, sino como una situación en la que existe un orden social natural que debe ser perfeccionado mediante la institución del poder político.⁹² Pero es racionalista en la medida

⁹¹ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro cuarto, capítulo X, párrafo 6. Respecto al conocimiento de la existencia de Dios también revítese los párrafos 1-19, pp. 621-632.

⁹² Salazar Carrión destaca el papel de Dios en la epistemología y en la filosofía política lockeana tan claramente que vale la pena considerar la cuestión con sus palabras: “Para el autor del *Segundo tratado*, en efecto, la naturaleza puede considerarse como un orden creado y regulado por un Dios infinitamente sabio y benevolente. De ahí que, a diferencia de Hobbes, considere que, si bien no podemos lograr un conocimiento absoluto de ese orden ni de sus causas últimas (...) sí podemos y debemos en cambio captar, mediante una observación precisa, las regularidades o las leyes que presiden la aparición de los fenómenos sensibles (...) Y podemos suponer, al menos, que la naturaleza, entonces, no es un magma caótico de sensaciones (...) pero que tampoco es un orden arquetípico al que habría que ajustarse, como sostenía la tradición filosófica premoderna. Podemos verla, más bien, como un orden espontáneo pero imperfecto, regulado por ciertas leyes que podemos conocer empíricamente, un orden que puede y debe ser corregido y perfeccionado (...) Desde este punto de vista se entiende que ni la naturaleza humana ni el estado de naturaleza sean para Locke algo que deba

que fundamenta la obligatoriedad de esta ley no en la sanción o en el premio divino, sino en la naturaleza racional del hombre. Ya desde las *Lecciones sobre la ley natural*, Locke menciona:

“Porque no puede mantenerse que ciertos hombres hayan nacido libres hasta el punto de hallarse apenas sujetos a esta ley, que no es un derecho privado o positivo nacido para una coyuntura histórica y una conveniencia transitoria, sino una fija y eterna regla de conducta que fija la propia razón, y por ello algo fijo y unido a los principios de la naturaleza humana; y procede que cambie la humana condición antes de que la ley pueda ser alterada o derogada (...) Puesto que todos los hombres son por naturaleza racionales, y hay concordancia entre esta ley y la naturaleza racional, y dicha concordancia es cognoscible por la luz natural, es de necesidad que todos los dotados de racional naturaleza –es decir, todos los hombres por doquier– queden sometidos a esta ley, de modo que si la ley natural obliga al menos a algunos hombres, a este mismo título debe obligar necesariamente a todos; y al ser igual entre todos ellos el principio de dicha obligación, idéntico el medio de conocimiento e idéntica la naturaleza, esta ley no pende de una voluntad laxa y mudable, sino del eterno orden de las cosas”.⁹³

Hasta ahora, al afirmar que la ley de naturaleza representa una prohibición que se deduce de la necesidad del reconocimiento como condición de posibilidad para la coexistencia de individuos libres, he intentado colocar mi interpretación dentro de la postura racionalista. Postura que no parece incompatible con el providencialismo antes señalado si se considera que, en el proyecto lockeano, Dios es una figura conceptual exigida lógicamente de la pretensión de hacer de la política y la moral ciencias susceptibles de demostración. Después de haber considerado esa posible objeción, quiero centrar la argumentación al análisis del derecho natural expuesto en el

negarse mediante un artificio capaz de imponer un orden y paz ahí donde sólo existía caos y violencia”. *Para pensar la política*, edición citada, pp. 265-266.

⁹³ *Lecciones sobre la ley natural*, p. 132.

Segundo ensayo sobre el gobierno civil, ahí es definido en los siguientes términos:

“Y para que todos los hombres se abstengan a invadir los derechos de los demás y de dañarse el uno al otro, y se observe esa ley de la naturaleza que se preocupa por la paz y la preservación de toda la humanidad, *los medios para ejecutarla están en manos de todos los hombres, de modo que todos y cada uno tienen el derecho de castigar a quienes transgreden la ley en la medida en que ésta sea violada*. Pues la ley de la naturaleza sería vana, al igual que todas las otras leyes que en este mundo conciernen a los hombres, si no hubiese nadie que, en el estado de naturaleza, tuviera poder para ejecutar esa ley protegiendo así a los inocentes y poniendo límites a los ofensores. Pues en ese estado de igualdad perfecta, en el que naturalmente no hay superioridad, ni jurisdicción de uno sobre otro, lo que uno puede hacer en cumplimiento de esa ley, todos necesariamente deben tener derecho a hacerlo”.⁹⁴

Como se ha visto hasta ahora, postular al hombre como un agente capaz de distanciarse de la inmediatez de las pasiones y determinar su voluntad por el entendimiento, ha sido la clave para que Locke redefina el papel teórico de la libertad, igualdad y ley natural. A esto se suma ahora la redefinición teórica del derecho natural y su relación con la ley de la naturaleza. Mientras que en Hobbes una vez que uno se imbuje en la lógica del estado de guerra y del derecho natural nos obligamos a aceptar racionalmente que lo único eficaz para evitar la muerte violenta y prematura es la desconfianza y la utilidad del momento, en Locke la introducción del derecho natural no significa la cancelación de la ley de la naturaleza, sino la fuerza que respalda a su obligación. En este sentido, en estado de naturaleza, la relación entre ley natural y derecho natural debe interpretarse como un intento de hacer efectiva la relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición. Pero la introducción del derecho natural tendrá otra

⁹⁴ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. parágrafo 7, pp.11-12.

consecuencia de suma importancia para la tradición liberal: la libertad de simple derecho natural, pasa a convertirse en un derecho inviolable e inajenable que servirá como criterio para evaluar la legitimidad del poder político.

Tomando en cuenta la relación entre libertad e igualdad, entre ley natural y derecho natural, no es difícil aceptar que en el proyecto lockeano, al menos en primera instancia, el estado de naturaleza se identifique no con un estado de guerra de todos contra todos, sino con una situación de paz y ayuda mutua. Ahora bien, esto no debe considerarse como si Locke desterrara para siempre el surgimiento del conflicto en las relaciones intersubjetivas. El que el hombre por naturaleza tenga la potencialidad de romper con la inmediatez de las pasiones naturales y actuar conforme al dictado de la razón, no implica que todos los hombres hagan uso efectivo de esa potencialidad. Siempre existe la posibilidad del surgimiento del conflicto en la medida en que existan individuos que, movidos por un cálculo apresurado, prefieran inclinarse a satisfacer sus deseos inmediatos, aun cuando en su intento quebranten la ley natural que representa la restricción mínima que posibilita la coexistencia de individuos libres. El siguiente pasaje puede esclarecer el asunto:

“Rara vez estamos suficientemente desembarazados de las sollicitaciones de nuestros deseos naturales o adoptados; de manera que los malestares que constantemente se suceden en nosotros, y que proceden de ese fondo que han acumulado nuestras necesidades naturales o de nuestros hábitos adquiridos, apoderándose de la voluntad a medida que van apareciendo, no bien hemos puesto fin a la acción en la que estábamos comprometidos por una determinación particular de la voluntad, cuando otro malestar está ya listo para ponernos en acción. Porque, como suprimiendo el dolor que sentimos y que nos apremia de presente es la manera de sustraernos a la desgracia (...) acontece entonces que el bien ausente, aun cuando ocupe nuestros pensamientos y lo confesemos y miremos como un bien, pero que

por su ausencia no forma parte de nuestra desgracia, queda desplazado para dar lugar al empeño de suprimir aquellos malestares que nos apremian de momento; y hasta que una debida y repetida contemplación de ese bien lo haya acercado más a nuestra mente, nos haya ofrecido un gusto por él (...) llega así en su turno a determinar su voluntad, en proporción a la vehemencia con que nos solicita y en proporción a la vehemencia con que nos solicita y en proporción a la importancia que se le concede”.⁹⁵

Este es el motivo por el cual pese a que los hombres siempre buscan el bien, no obstante precipitan sus acciones sin detenerse a considerar las ventajas de un bien ausente más remoto. Esto explica que, en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, la propensión de ejecutar pasional y parcialmente el derecho natural sea considerada como una causa del conflicto. Así, en el proyecto lockeano, considerar a los hombres como agentes autónomos, significa reconocer que la relación necesaria e indisoluble que debería existir entre libertad y prohibición siempre está en peligro de desaparecer. Esto hace resonancia cuando el estado de naturaleza lockeano tiene dos momentos: el primero es ideal y se identifica con un estado de paz y ayuda mutua. Sería la situación a la que los individuos, haciendo uso efectivo de su libertad, serían arrastrados de no existir poder político. El segundo momento, acaso con más apego a la realidad, se identifica con una situación en la que aparece el estado de guerra. Ahora bien, aunque Locke utilice la categoría hobbesiana para referirse a esta situación de conflicto, logra reformularlo. Para explicar esto con más detalle me apearé a la descripción que hace Locke de tal situación:

“El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción y, por lo tanto, al declararlo mediante la palabra o la acción, con intención no ya apasionada y apresurada, sino serena y meditada, contra la vida de otro hombre, se pone a éste en estado de guerra contra quien ha declarado tal

⁹⁵ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, Capítulo XXI parágrafo 45. p. 242.

intención. Así expone su vida al poder que tiene el otro de quitársela por su mano o por la de cualquiera que se una a su defensa y adhiera a su pelea. Pues es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir a quien me amenaza con la destrucción, ya que en virtud de la ley fundamental de la naturaleza, el hombre ha de preservarse tanto como le sea posible (...) Y un hombre puede destruir a quien le hace la guerra o a quien ha descubierto que es su enemigo, por el mismo motivo que puede matar aun lobo o a un león: porque esos hombres no están sujetos a los lazos de la ley común de la razón, no tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia. Y así pueden ser tratados como bestias de presa, esas criaturas peligrosas y dañinas que con seguridad lo destruirían si llegara a caer en su poder”⁹⁶

En este sentido, el estado de guerra surge cuando se conjugan dos cosas: por un lado, el quebrantamiento de la ley natural y, por otro lado, el derecho natural que cada individuo tiene de hacerse justicia por propia mano. Aunque aparentemente exista un lenguaje común entre el estado de guerra lockeano con respecto al hobbesiano, la redefinición que Locke hace de la ley natural y del derecho natural marcan diferencias notables entre ambos proyectos de legitimación racional del poder político. Para empezar, en el proyecto lockeano, el uso *legítimo* de violencia que un hombre ejerza sobre otro no es una conducta que deba ser observada en todo momento en estado de naturaleza como garantía para preservar su libertad, sino sólo cuando otros, quebrantando la ley natural, atentan previamente contra su vida y libertad. Algo distinto sucede en el proyecto de Hobbes, al identificar el estado de naturaleza con el estado de guerra, lo racional es actuar en cada momento considerando a la utilidad del momento y la anticipación como únicos criterios viables de acción. En la perspectiva hobbesiana, lo racional es que cada individuo considere a los otros como medios a los que debe utilizar sin ninguna supeditación a la moral, ejercer violencia sobre otro es algo que sucede no porque sea exigido por una situación excepcional en el estado de

⁹⁶ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil.*, parágrafo 16, p. 18. Énfasis añadido.

naturaleza, sino que no existe, so pena de ser irracionales, otra conducta viable en una situación en donde la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.

De lo anterior se desprende otra diferencia: siendo la utilidad del momento y la anticipación la conducta racional del estado de guerra, en el proyecto hobbesiano, no tiene sentido distinguir entre uso legítimo e ilegítimo de violencia, o entre agresores y agredidos. En efecto, estas distinciones sólo tendrían sentido si, como en el proyecto lockeano, el uso legítimo de violencia se justifica cuando es exigido por una excepción, a saber, la intromisión de otro en su libertad. En otras palabras, distinguir entre agresores y agredidos sólo tiene sentido cuando el uso de violencia no es una conducta generalizada; si lo fuera, el uso de violencia no sería evaluada ni en términos morales, ni como justa e injusta, ni como legítima o ilegítima, sino en términos racionales o eficaces. No hacer uso de violencia hasta que otro lo haga, no sería fácticamente imposible, pero sí absurdo e irracional.

Además de lo anterior, hay otra razón por la cual en el proyecto lockeano se puede distinguir entre agresores y agredidos, entre uso legítimo e ilegítimo de violencia, a saber: el papel teórico que desempeña en su filosofía política el siguiente principio expuesto en *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “No hay injusticia, donde no haya propiedad”.⁹⁷ De este modo, sólo tiene sentido hablar de justicia o injusticia cuando no se niega el derecho a la propiedad. Si el estado de naturaleza hobbesiano se rige por el criterio de la utilidad del momento se debe en parte a que, guiado por el mismo principio,

⁹⁷ Al respecto véase: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Capítulo III, párrafo 18, p. 548. En el capítulo 3 analizaré con más detalle el papel teórico que este principio juega en la crítica que Locke hace a la tesis hobbesiana del carácter irrevocable de la soberanía. También analizaré el papel que juega tal principio en la reformulación, en una clave moderna, del derecho medieval de resistencia. De este trabajo revítese pp. 125-147.

niega o suspende el derecho a la propiedad, a la distinción de lo tuyo y lo mío.⁹⁸

En cambio, para Locke, la propiedad es un derecho inviolable desde el estado de naturaleza. Este derecho es la piedra angular que sustenta la posibilidad no sólo de evaluar el conflicto intersubjetivo en términos de justicia o injusticia, o distinguir entre agresores y agredidos, sino fundamenta el derecho de resistencia como garantía de que el poder político no sea ejercido de manera despótica e ilimitada. En efecto, si un individuo tiene el derecho de responder legítimamente a la fuerza, es porque tiene propiedad sobre su persona o sobre sus bienes. Si al derecho de resistencia no le antecediera la propiedad sobre su persona o sus bienes, sería imposible distinguir entre agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia. En otras palabras, si en el proyecto lockeano fuera inoperable el principio según el cual sólo hay injusticia donde haya propiedad, se debería aceptar con Hobbes que el criterio para evaluar las acciones de los individuos es la utilidad del momento y la eficacia. Como en el siguiente capítulo analizaré detalladamente, se debería aceptar que el origen de la justicia o injusticia es el poder político, y que sea cuales fueran los inconvenientes de vivir bajo un poder absoluto, siempre es preferible vivir bajo su tutela que sin ella. En este sentido, se abriría paso no a la concepción del estado limitado y revocable, sino al estado absoluto e irrevocable.

El fin de Locke al proponer el derecho de resistencia es poner límites inviolables al ejercicio del poder político. Como se verá en el siguiente capítulo, en la perspectiva lockeana, para evitar que el poder se ejerza de

⁹⁸ Quiero añadir lo siguiente: no es que en la argumentación de Hobbes nunca se haga alusión a este principio, pero en estado de naturaleza el derecho a la propiedad deja de tener efectividad dada la igualdad de mortalidad compartida por todos los hombres. Esto conducirá a Hobbes a pensar que este derecho tiene efectividad únicamente cuando existen dos condiciones: la primera, renunciar mediante un acuerdo al derecho natural que se tiene sobre alguna cosa a favor de otro, de tal modo que éste puede decir que esa cosa le pertenece y, la segunda, el poder político que garantice la efectividad de ese acuerdo. Por ello, Hobbes dirá que la tercera ley de naturaleza es la fuente de la justicia. Al respecto véase: *Leviatán.*, capítulos XIII, XIV y XV, pp. 100-131.

manera despótica no basta con ponerle límites jurídicos, pues siempre existe la posibilidad real de que quien detente el poder legislativo o ejecutivo pretenda utilizarlo en detrimento de los individuos y no para salvaguardar la delicada relación que debería existir entre libertad y prohibición. La única solución es que los individuos tengan el derecho de hacer uso legítimo de la fuerza y consideren a quien se coloque en estado de guerra como enemigo que debe ser eliminado. Por ello el poder político como medio para encauzar el conflicto tiene una doble limitación: por un lado, el marco jurídico y, por otro lado, la persona, la libertad y la propiedad de los individuos.

En este sentido, la originalidad de Locke radica en que rescata el derecho de resistencia medieval, pero lo reformula en términos modernos. En el proyecto lockeano tal derecho no se fundamenta en la trasgresión de un presunto derecho natural que pretende reflejar el orden objetivo y divino del mundo, sino en un derecho subjetivo inherente e inviolable, a saber, la libertad. Como se verá en el capítulo siguiente, para hacer posible tal redefinición, la estrategia de Locke será establecer una relación indisoluble entre libertad y propiedad. Para evitar malos entendidos, debo hacer desde ahora la siguiente aclaración: el derecho de resistencia propuesto por Locke puede ser interpretado como un derecho que se ejecuta por la trasgresión de la ley natural, pero hacer esta interpretación sólo es correcto si con el término ley natural se expresa la relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición. En este sentido, transgredir la ley de naturaleza sólo puede significar aniquilar la condición que hace posible la coexistencia de individuos libres y autónomos. Ahora bien, esto implica que quien trasgrediera la ley natural, sea que detente el poder ejecutivo o legislativo, necesariamente estaría transgrediendo la libertad y propiedad de otro, y se colocaría frente a éste en una situación de guerra. En tal caso, quien detente el poder ejecutivo o legislativo deja de ser parte del poder político y se convierte en un enemigo con quien los hombres no pueden tener seguridad ni sociedad.

Lo que he dicho con respecto al estado de guerra y el derecho natural lockeano, debe considerarse como el preámbulo del análisis que desarrollaré en el siguiente capítulo. Aquí intentaré retomar la reformulación que Locke hace del estado de guerra y del derecho natural hobbesiano, para interpretar al proyecto lockeano como un intento de domesticar al Leviatán.

CAPÍTULO 3 SOCIEDAD CIVIL

Para abrir paso a la argumentación, quiero comenzar el presente capítulo con una recapitulación del capítulo anterior. En el proyecto de Locke encontramos categorías conceptuales semejantes, en su enunciación, al modelo hobbesiano, sólo que el papel teórico que desempeñan es diferente. Mientras en Hobbes la libertad está sustentada en la igualdad de mortalidad y desemboca en una guerra de todos contra todos, en Locke la igualdad está sustentada no sólo en el providencialismo que subyace a su argumentación, sino porque una situación de igualdad es exigida lógicamente como condición de posibilidad para concebir un estado de libertad y autonomía. En este sentido, la igualdad antes de desembocar en una libertad sin límites, expresa la estrecha relación que existe entre libertad y prohibición. La coexistencia de individuos autónomos sólo es posible en la medida en que todos tienen un límite mínimo a su libertad que puede expresarse de la siguiente forma: "(...) nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones."⁹⁹ Esto explica por qué, para el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, el estado de naturaleza no se identifica necesariamente con un estado de guerra de todos contra todos, sino con un estado de concordia y ayuda mutua. Ahora bien, esto no significa que Locke erradique el conflicto intersubjetivo en el estado de naturaleza, éste aparece debido a dos causas:

- 1) Aunque los individuos tengan por naturaleza la potencialidad de romper con la inmediatez de las pasiones naturales y actuar conforme al dictado de la razón, esto no implica que todos los hombres hagan uso efectivo de esta potencialidad. En la medida en que existan individuos que prefieran satisfacer sus deseos inmediatos a costa de sacrificar lo que es condición de posibilidad para la coexistencia de

⁹⁹ Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Capítulo II, párrafo 6. p.10.

individuos autónomos, siempre existe la posibilidad del surgimiento del conflicto

- 2) Aunque el derecho natural sea un derecho subjetivo a hacer justicia por propia mano con la finalidad de garantizar que la condición de posibilidad de la libertad se cumpla, siempre existe el riesgo de caer en la parcialidad a la hora de ejecutarlo. Con ello, el estado de guerra, una vez iniciado, continuaría indefinidamente.

Considerando lo que se ha dicho, quiero insistir en lo siguiente: aunque el estado de naturaleza lockeano sea una situación de libertad que no se identifica necesariamente con la situación de guerra de todos contra todos, cabe la posibilidad que se degenere y de lugar a tal situación. La causa de ello no es que la libertad sea un valor necesariamente incompatible con los valores de orden, paz y seguridad, la causa es la falta de un juez imparcial que garantice que la condición de posibilidad de la libertad se cumpla en todo momento. Esto implica redefinir el concepto hobbesiano de libertad. En Locke no consiste en la capacidad del hombre para satisfacer sus deseos sin ningún impedimento externo, sino en la potencialidad que tiene para distanciarse de la determinación inmediata de las pasiones y actuar únicamente conforme a la razón. Así entendida la libertad, le permite establecer una relación estrecha e indisoluble entre ella y la prohibición como condición de su posibilidad. Al respecto vale la pena considerar el siguiente pasaje:

“Pues la ley, rectamente entendida, no es tanto la limitación como la orientación de las acciones de un agente libre e inteligente hacia su propio interés y no prescribe más de lo que es necesario para el bien general de quienes están sujetos a ella. Si los hombres pudieran ser más felices sin ella, la ley se desvanecería como cosa inútil. *Mal podríamos dar el nombre de limitación a aquello que nos protege a andar por pantanos y precipicios.* De manera que por malentendidos que haya, *el fin de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar la libertad. Allí donde hay seres creados*

*capaces de regirse por la ley, si no hay ley no hay libertad. Pues libertad consiste en estar libre de las restricciones y violencias de los demás –lo cual no puede lograrse donde no hay ley- y no, como se nos ha dicho, “la falta de impedimentos para que cada hombre haga lo que quiere”. Pues ¿Quién sería libre si el humor de cualquier otro hombre pudiera dominarlo? La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como le plazca, así como de sus acciones, posesiones y propiedades dentro de lo que permiten las leyes a las cuales está sometido, evitando de este modo estar sujeto a la voluntad arbitraria de otro y siguiendo libremente la propia”.*¹⁰⁰

Si se analiza un poco el asunto, tal parece que Locke entendió perfectamente la dinámica del estado de naturaleza hobbesiano; comprendió que una libertad sin prohibiciones desembocaría necesariamente en una guerra de todos contra todos, en una situación en la que aparentemente se tiene derecho a todo, pero que en realidad no se tiene derecho a nada. Vale la pena subrayar que el único modo para concebir un tipo de libertad compatible con la paz y el orden es relacionándola con un mínimo de prohibición como su condición de posibilidad. En suma, en el proyecto lockeano, los individuos son libres en la medida en que respetan la ley de la naturaleza y se reconocen como individuos libres e iguales.

Aunque la forma en que Locke relaciona la libertad con la igualdad sienta la base sobre la cual se fundamentan algunas diferencias formales y de contenido con respecto al modelo de Hobbes, ambos coinciden en postular la necesidad de implementar instrumentos capaces de encauzar el conflicto intersubjetivo y evitar que se torne en un estado de guerra. Pero mientras el autor del *Leviatán* opta por la constitución de un Estado irrevocable, absoluto e indivisible como único medio para encauzar el conflicto, Locke desarrolla una defensa a favor del Estado limitado. Mi pretensión en este capítulo es analizar ambas posturas con el fin de entender a la filosofía política de Locke como un intento de domesticar al Leviatán.

¹⁰⁰ *Ibid.*, capítulo VI, p.42, párrafo 57. Énfasis añadido.

Surgimiento y finalidad del Leviatán

El supuesto antropológico y el papel teórico de las leyes de naturaleza no sólo tienen la función de redefinir el lenguaje iusnaturalista premoderno, sino mostrar que la ley de naturaleza y la moral por sí mismas serían incapaces de encauzar el conflicto. En efecto, so pena de ser absurdos o incoherentes, una vez que uno se imbuye en la lógica del estado de guerra y del derecho natural, debe aceptar que lo único eficaz para evitar la muerte violenta y prematura es la desconfianza y la utilidad del momento. En pocas palabras, el papel teórico de las leyes de naturaleza es mostrar que la única forma eficaz de encauzar el conflicto es la creación del poder político.

Ahora bien, lo que he dicho no debe interpretarse como si mi intención fuera no reconocer ninguna importancia a las leyes de naturaleza en el encauzamiento del conflicto. Las tres primeras leyes de naturaleza son significativas en este aspecto, pero, al ser imperativos hipotéticos, sólo obligarían cuando se cumpliera esta condición: la certeza del actor de que actuar de ese modo no implicaría ninguna amenaza contra su vida. En una situación de guerra no cabría esperar que se cumpliera tal condición. En este sentido, aunque la renuncia al derecho natural a través de un contrato sea indispensable para dar fin al estado de naturaleza, sólo puede efectuarse cuando al mismo tiempo se instituye al poder político capaz de garantizar en todo momento la seguridad de los individuos. Así, el contrato social solo es plausible si se realiza en los siguientes términos:

*“(...) autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizareis todos sus actos de la misma manera”.*¹⁰¹

Más adelante añade:

¹⁰¹ *Leviatán*, capítulo XVII. P. 141. Énfasis añadido.

“Hecho esto, *la multitud así unida en una persona se denomina Estado*, en latín, CIVITAS. *Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN*, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, *al cual le debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa*. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, *posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero*”.¹⁰²

Como se puede notar, el fundamento del poder político radica en suprimir las dos causas del estado de guerra de todos contra todos: la igualdad y la libertad. Para explicar esto, vale la pena recordar que siendo todos mortales en estado de naturaleza, nadie puede reclamar superioridad absoluta sobre los demás. En este sentido, se puede afirmar que tal estado es una situación en la que la naturaleza es incapaz de establecer una jerarquización que haga posible la convivencia social. Debe hacerse más énfasis en la consecuencia que de ello se desprende, a saber, una libertad sin límites que desemboca en el estado de guerra de todos contra todos. A diferencia de Locke, Hobbes establece una relación necesaria entre la igualdad y la libertad con el conflicto. Por ello no debe extrañar que para garantizar la paz y la seguridad se deba renunciar necesariamente a aquellas.

El pacto hobbesiano implica un acto de unión y sujeción al mismo tiempo. Esto es, en el momento que nace la comunidad política, nace también la distinción entre soberano y súbdito. Esta relación asimétrica y artificial erradica por completo la igualdad y la libertad natural dando lugar a un estado de paz y seguridad. Así, el contrato social representa el fin del estado de naturaleza y el comienzo de la sociedad civil. Con respecto a lo que he dicho es necesario hacer la siguiente aclaración: como muchos estudiosos

¹⁰² *Ibidem*. Énfasis añadido.

subrayan,¹⁰³ no es que históricamente se haya instituido al Estado a partir del contrato social. Al igual que el hipotético estado de naturaleza, se le debe considerar como una premisa dentro del proyecto hobbesiano de legitimación racional del poder político. En efecto, para demostrar racionalmente la obediencia a tal poder, es *necesario* considerar (como puro ejercicio de la razón) no sólo al Estado *como si* estuviera desmontado, sino hay que considerarlo como un mecanismo al que se puede construir por la acción voluntaria de individuos racionales.

De este modo, el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil es cualitativo y lógico. Ya en capítulos anteriores he indicado algunas diferencias de la filosofía política de Hobbes con respecto a la filosofía premoderna, me gustaría insertar en este punto otra diferencia. Si bien en la filosofía política de Aristóteles,¹⁰⁴ la ciudad-Estado es considerada como el producto de una evolución natural que comienza desde la asociación natural de la familia, pasando por el poblado hasta llegar a la evolución final. En la filosofía política hobbesiana no se puede hablar de una continuidad progresiva entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, como lo señala N. Bobbio,¹⁰⁵ son, en realidad, términos antitéticos. La sociedad civil representa no la evolución del estado de naturaleza, sino su aniquilación; así mismo, la aniquilación del Estado significa un retorno al estado de naturaleza.

Así, la constitución del poder político no obedece a la pretensión de adecuarse a un presunto orden objetivo, ontológico y axiológicamente jerarquizado, sino es sólo la creación de un orden artificial que obedece a un cálculo de intereses individuales. Por ello, en el proyecto hobbesiano no tiene

¹⁰³ Entre otros, véase por ejemplo: Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. México, DF. Editorial FCE, pp. 15-33. Del mismo autor revítese: *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna; Modelo iusnaturalista y Modelo hegeliano-marxiano*. Traducción de Fernández Santillán. Méx. DF. Ed. FCE 1986. Pp.87-107. También se puede ver al respecto: Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México DF. ED. UAM 1997. Pp. 243-253 y 370-380

¹⁰⁴ Véase Aristóteles, *La política* 1252a1-1260b16. Traducción de Manuela García Valdés. España. Ed. Gredos 1988, pp. 45-85.

¹⁰⁵ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. Edición citada. Pp. 15

lugar la afirmación aristotélica según la cual sólo los dioses y los animales pueden vivir sin sociedad.¹⁰⁶

Aparte de las diferencias de contenido entre la filosofía política de Aristóteles y de Hobbes, existe una diferencia de método que vale la pena señalar. Aristóteles, en su *Metafísica*,¹⁰⁷ deja entrever una distinción entre ciencias teóricas y prácticas. Con ello distingue entre dos clases de objetos de estudio: la primera está formada por aquellas cosas que suceden siempre de la misma forma y por necesidad. Por el contrario, la segunda clase está formada por todas aquellas cosas cuya regularidad de acontecer radica en la probabilidad. De acuerdo a esta distinción aristotélica, la precisión de las ciencias teóricas y prácticas depende de la cualidad de su objeto de estudio. Por ejemplo, entre las ciencias teóricas Aristóteles distingue a la metafísica, cuyo objeto de estudio es suprasensible, eterno, inmóvil y acto puro. Así, su objeto de estudio está fuera de todo cambio, colocándola como la ciencia más precisa de todas. Por otro lado, entre las ciencias prácticas Aristóteles distingue a la ética y a la política. Ambas ciencias se preocupan por la conducta de los hombres. La primera la considera como individuos y la segunda como miembros de una sociedad. Con ello se ubican dentro de la segunda clase de objetos de estudio de las ciencias. En efecto, la conducta del hombre es muy versátil y, por tanto, expuesta al cambio. De este modo, a diferencia de la filosofía primera, el estudio de estas ciencias no se sitúa en un nivel demostrativo y apodíctico, sino en un nivel probabilístico. Siendo esto así, a las ciencias prácticas no se les puede exigir la universalidad de

¹⁰⁶ “Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no pueda vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. Aristóteles, *La política* 1253a14. Edición citada, p.52.

¹⁰⁷ Véase Aristóteles, *Metafísica* 1025b-1026a30. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, España. Ed. Gredos 1994, p.p. 265-270.

las ciencias teóricas; no se les puede exigir la exactitud de, por ejemplo, la física o las matemáticas, ni mucho menos la exactitud de la metafísica.¹⁰⁸

Tomando en cuenta lo dicho hasta ahora, se puede ver el núcleo de donde se generan las diferencias entre la filosofía política de Hobbes y la de Aristóteles. A diferencia de este último, el autor del *Leviatán* pretendía hacer de ella una ciencia demostrativa y apodíctica. Una ciencia tan rigurosa y evidente que diera fin a todos los daños políticos hasta entonces producidos por los debates entre las filosofías políticas anteriores. Una ciencia que estableciera de una vez y para siempre los verdaderos deberes de los súbditos y los verdaderos derechos de los soberanos.

Al puro estilo del modelo geométrico, Hobbes intentó desarrollar una reconstrucción meramente *racional* del origen y fundamento del poder político. Poco le importa como se hayan constituido fácticamente los estados, o lo mucho que hayan escrito sobre ello los filósofos de la antigüedad. Le interesa únicamente mostrar cómo se debería instituir el poder político si los individuos fueran *artífices racionales* capaces de entender y aducir razones.

Este modo distinto de concebir la filosofía política pone de manifiesto que el autor del *Leviatán* nunca podría estar de acuerdo con Aristóteles. Por ello, el proyecto hobbesiano se puede ver como un proyecto anti-aristotélico que posteriormente cambiaría y marcaría un camino decisivo para que filósofos como Spinoza, Locke, Rousseau y Kant desarrollasen su filosofía política. En este sentido, Bobbio¹⁰⁹ tiene razón al considerar a Hobbes como el autor que rompe con el modelo aristotélico de pensar la política, y, al mismo tiempo, como inaugurador del iusnaturalismo moderno.

¹⁰⁸ Para un análisis interesante de la filosofía política de Aristóteles, y en donde se destaca precisamente la distinción entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, véase: Carnes Lord, "Aristóteles"; en *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey compiladores. 1ª. Edición; traducción de Leticia García Urriza. Méx. DF. Ed. FCE 1993. P.p. 123-157.

¹⁰⁹ Pese a las diferencias entre un autor y otro, N. Bobbio resalta como principio de unificación de los iusnaturalistas modernos el método racional de pensar la filosofía política, y la pretensión de hacer de ella una ciencia rigurosa y demostrable. Y ve a Hobbes como padre de dicho método y de dicha pretensión. Al respecto véase su obra: *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna; Modelo iusnaturalista y Modelo hegeliano-marxiano*. Edición citada. Pp. 15-68.

Los términos en los que se efectúa el contrato no sólo inauguran la tradición iusnaturalista moderna, sino sienta las bases en que se fundamentarán las características del poder político. Desarrollar algunas líneas al respecto no sólo es necesario considerando la dinámica de la argumentación, sino porque me permitirá abrir paso al análisis de la redefinición lockeana del lenguaje hobbesiano. Empezaré con el análisis del carácter irrevocable de la soberanía.

Si se considera que el origen del Estado es el contrato social, parece difícil sostener que el poder político sea irrevocable. En efecto, bastaría que una de las partes contratantes no cumpliera lo acordado para que el contrato se rescindiera. En este sentido, si el soberano no cumpliera con lo estipulado, el pueblo puede con derecho revocar la soberanía. En suma, el argumento del contrato social parecería no conducir hacia la concepción del Estado irrevocable, sino hacia al Estado revocable. Si esto es así, ¿cómo hacer para que el argumento contractual sea compatible con la tesis según la cual es irrevocable el poder político? La única forma es redefinir los términos del contrato. Analizaré un poco esta cuestión.

Para empezar, se debe notar que las partes contratantes en la filosofía política de Hobbes no son el soberano y el pueblo, sino una multitud de individuos libres e iguales que, siguiendo sus propios intereses, renuncian a su derecho natural a favor de un tercero. La relación asimétrica entre soberano y súbditos tiene lugar en el momento que se efectúa el contrato y no antes. Es por ello que el argumento contractual entre pueblo y soberano no puede aplicarse en el proyecto hobbesiano. En este sentido, se debe aceptar que el soberano no tiene ningún deber con el pueblo que lo condicione en el ejercicio del poder político.¹¹⁰ Ya desde ahora se puede ver que si Locke pretende concebir un Estado revocable, debe redefinir los

¹¹⁰ “(...) como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, *solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento del pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión.*” *Leviatán*, capítulo XVIII. P. 143. Énfasis añadido.

términos en los que se efectúa el contrato social hobbesiano. Sin pretender adelantar el argumento de la siguiente sección, puedo decir que si el pacto propuesto por Hobbes es de unión y sujeción, Locke destacará el primer aspecto del contrato. De este modo, antes de que surja el poder político, surge la comunidad que detenta la soberanía. Este cambio en los términos del contrato abrirá el camino a la tesis que defiende la revocabilidad del ejercicio del poder político. Dejaré para después el análisis detallado de esta cuestión, pues por ahora me interesa seguir argumentando acerca de la irrevocabilidad del poder político en Hobbes.

Tal vez se le puede objetar al autor del *Leviatán* que siendo la multitud quien acordó erigir tal poder, bastaría que los individuos decidieran rescindir el contrato para revocar la soberanía. Ante tal objeción hay dos argumentos que sostienen la imposibilidad de revocar la soberanía, uno es de hecho y el otro es de derecho.¹¹¹ Como se acaba de ver, la institución del poder político fue producto de un acuerdo unánime, por tanto, para rescindir el contrato debe de efectuarse de la misma forma. Al respecto Hobbes menciona:

*“Porque como se supone que todos se habían obligado con cada uno de los demás, bastaría que uno solo no quisiera hacerlo para que el resto quedará obligado, aunque estuviesen todos de acuerdo en lo contrario. Nadie puede hacer sin injuria aquello que se prohibió hacer por un pacto establecido conmigo. Ni hay que pensar que alguna vez vaya a suceder que todos los ciudadanos a la vez, sin una sola excepción, se pongan de acuerdo en contra del poder supremo; por lo tanto no existe ningún peligro para los soberanos de que puedan verse despojados de su autoridad con derecho”.*¹¹²

De este modo, como cuestión de hecho, es muy poco probable que se efectúe la unanimidad. En cuanto a la cuestión de derecho, quien quiera despojar al soberano de su poder sin tomar en cuenta la unanimidad, comete injusticia con respecto a aquellos que disienten. Además, aun cuando se

¹¹¹ Al respecto véase *El ciudadano*, capítulo VI. P. 66.

¹¹² *Ibidem*. Énfasis añadido.

llegara a dar una decisión unánime para destituir al soberano del poder político, queda un último argumento para justificar su irrevocabilidad. El contrato de institución no sólo implica una obligación entre cada uno de los contratantes a obedecer las leyes positivas, sino implica una obligación con el soberano. En este sentido, el contrato implica una doble obligación. Esto es, cuando los individuos celebran el pacto de institución, cada uno transfiere su derecho y su voluntad a una tercera persona. Vale la pena recordar que cuando un hombre transfiere un derecho a otro significa renunciar al derecho de despojarlo o resistirle por la fuerza. Por lo tanto, tampoco basta la unanimidad por parte de los súbditos, so pena de cometer injusticia, para destituir al soberano del poder político, se necesita el consentimiento de éste. Para finalizar lo concerniente a la irrevocabilidad de la soberanía y abrir paso al análisis del carácter absoluto, quiero considerar el siguiente pasaje en donde se ve claramente la doble obligación que implica el contrato hobbesiano:

“Pero al ciudadano que no preste obediencia al poder supremo, se le podría llamar con toda propiedad injusto, tanto con sus conciudadanos, al haber pactado con todos y cada unos mutuamente obedecer, como con el soberano, *porque le retira sin su consentimiento el derecho que le había dado*”.¹¹³

En línea con lo anterior, analizaré y reconstruiré la tesis hobbesiana según la cual el poder político es absoluto e ilimitado. Tal vez para ganar en precisión sea conveniente abordar el asunto enfrentando una aparente objeción al argumento hobbesiano. Uno de los argumentos esgrimidos en contra de este atributo quizá sería el argumento contractual entre pueblo y soberano. Sin duda, un contrato de este tipo implicaría una obligación entre las partes contratantes dando lugar a la limitación del ejercicio del poder político. Sin embargo, esta aparente objeción se desvanece si se recuerda que el pacto hobbesiano no se establece entre pueblo y soberano; no se

¹¹³ *Ibid.*, capítulo VI. P. 73. Énfasis añadido.

debe perder de vista que los protagonistas de tal contrato son individuos aislados en búsqueda de intereses personales. Esta es la estrategia argumentativa que hace a la filosofía política de Hobbes inmune al argumento de corte contractualista de la limitación del ejercicio del poder político.

Aparte de este argumento, en el proyecto hobbesiano de legitimación racional, existen otros tres a favor de la tesis que defiende al poder absoluto. Analizaré en detalle cada uno. Quiero comenzar el primer argumento enfatizando que en el contrato social cada individuo acordó renunciar a su derecho natural a favor de un tercero. Como he señalado antes, este acto genera una doble obligación para quienes renuncian a su derecho natural, pero no se produce ninguna obligación que limite al ejercicio del poder político del soberano. Desprendiendo algunas consecuencias lógicas, se puede decir que quien detenta dicho poder sigue manteniendo en sus manos el uso efectivo del derecho natural con el fin de crear un estado de paz y seguridad. Además se debe aceptar que sus acciones no están supeditadas al juicio moral; si se ha de adoptar un criterio para dirigir y evaluar sus acciones, éste debe ser el de la utilidad del momento. Al respecto considérese el siguiente pasaje del *Leviatán*:

*“Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, aun mismo tiempo, de los medios de paz y defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquier cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma”.*¹¹⁴

¹¹⁴ *Leviatán*, capítulo 18. P. 145. Énfasis añadido.

Siguiendo la argumentación de cuando se explicaba lo concerniente al derecho natural, a lo anterior se le puede añadir que el soberano no está obligado a supeditar sus acciones a las leyes civiles, ni a las leyes de naturaleza, y sigue manteniendo la libertad natural de actuar por el criterio de eficacia. En esta perspectiva, una acción será buena o mala dependiendo de los resultados, del éxito o fracaso en mantener la paz y la seguridad social.

El segundo argumento se podría exponer en los siguientes términos: ¿el ejercicio del poder político está supeditado a las leyes positivas? Siguiendo la lógica del estado de naturaleza y el derecho natural, hace un momento respondí que las leyes positivas no son ningún límite para el ejercicio del poder político. Pero a esta pregunta se le puede responder de otro modo si se analiza la teoría imperativa del derecho de Hobbes. En el capítulo XIII del *Leviatán* Hobbes deja ver su concepción acerca del derecho positivo. Como una consecuencia del estado de naturaleza, resulta que nada puede ser injusto:

“Las nociones de ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia”.¹¹⁵

Así, la justicia y la injusticia no existen porque no hay ley civil y ésta no existe porque no hay poder común, en suma, el origen de toda ley, de la medida de lo justo y lo injusto es el soberano, sólo así tiene sentido las siguientes palabras de Hobbes:

“Y para definir las LEYES CIVILES digamos que no son sino los mandatos de quien está investido del poder soberano en el Estado, acerca de las acciones futuras de los ciudadanos”.¹¹⁶

Este derecho de discernir lo que ha de ser justo e injusto a través de las leyes civiles se deriva de los términos del contrato social. No hay que olvidar que el contrato de los individuos racionales implica no sólo suspender su

¹¹⁵ *Ibid.*, capítulo XIII. P. 104. Énfasis añadido.

¹¹⁶ *El ciudadano*, capítulo VI. Pp. 58-59. Énfasis añadido.

derecho natural a decidir los medios necesarios para su conservación, sino centrar la voluntad de todos en la voluntad del soberano. Bajo el principio de que “nadie comete injusticia a sí mismo”, Hobbes pretende legitimar la ilimitación del poder político. Por ello, cada acto del soberano debe ser considerado como si fuera cometido por los súbditos. De esto se concluye que el soberano no tiene ningún deber hacia los súbditos que limite el ejercicio del poder político que detenta. Además, teniendo el poder de hacer y revocar leyes, éstas no deben ser consideradas como límite del poder político, sino sólo su expresión. El siguiente pasaje de *El ciudadano* engloba la ilimitación del poder político:

*“Y ya que es propio a los reyes el discernimiento del bien y del mal, las voces que dicen: es rey quien obra rectamente, y a los reyes no hay que obedecerles más que cuando mandan cosas justas, y otras semejantes, son injustas por más que las oigamos a diario. Antes de que existieran los gobiernos no existía lo justo y lo injusto; porque su naturaleza dicen relación a lo mandado; toda acción por su naturaleza es indiferente: el que sea justa o injusta depende del derecho del gobernante. Por lo tanto los reyes legítimos que gobiernan, hacen justas las cosas que mandan por el hecho de mandarlas, e injustas las que prohíbe por prohibirlas”.*¹¹⁷

Dadas estas premisas, no parece aventurado considerar a Hobbes como pionero del positivismo jurídico moderno. En efecto (siendo justo lo que el soberano manda por el hecho de mandarlo, e injusto lo prohibido por el hecho de prohibirlo), su concepción de derecho positivo no está basada en un conjunto de normas jurídicas objetivas (como son las leyes de naturaleza o cualquier otra forma del derecho natural), sino que es independiente y autosuficiente. Solo quiero hacer la siguiente aclaración: reducir la teoría imperativa del derecho de Hobbes a su simple definición de ley positiva, no es un error, pero se debe de hacer con mucha precaución. Reconstruir la teoría del derecho hobbesiana implica más que la simple consideración de la

¹¹⁷ *Ibid.*, capítulo XII. P.104. Énfasis añadido.

definición de ley antes expuesta, implica necesariamente analizar el papel de las leyes de naturaleza. Voy hacer este análisis porque se relaciona directamente con la cuestión que ahora me ocupa, a saber, el análisis de la soberanía ilimitada.

Tratar de determinar el papel teórico de las leyes naturales dentro del proyecto de legitimación racional hobbesiano, ha dado lugar a las más diversas y antagónicas interpretaciones que sustancian todo un debate interminable. Considerando la interpretación de Warrender¹¹⁸ y la de Bobbio,¹¹⁹ tal vez sea conveniente plantear la cuestión en los siguientes términos: ¿es Hobbes iusnaturalista o positivista?

Partiré de la postura de Warrender para derivar algunas consecuencias que me permita abrir el camino para responder a la cuestión apenas planteada en el párrafo anterior. Este autor interpreta a las leyes de naturaleza no como preceptos hipotéticos para mantener la vida de los individuos, sino como preceptos categóricos ordenados por Dios. Ahora bien, si esto fuera así, se debe aceptar lógicamente dos cosas: por un lado, que entre los supuestos hobbesianos de la naturaleza humana y los postulados de su filosofía política (tal como el estado de naturaleza y la institución del poder político) hay una fisura. En otras palabras, tendríamos que romper lo que Hobbes nos muestra como una estructura monolítica. En efecto, concebidas así las leyes de naturaleza, la institución del poder político no sería a partir de un cálculo de pérdidas y ganancias, sino por una orden divina. Por otro lado, se tendría que aceptar que Hobbes no es un filósofo defensor del Estado irrevocable y absoluto, sino todo lo contrario, de un Estado revocable y limitado. De este modo, la teoría hobbesiana se

¹¹⁸ Para un análisis acerca de la tesis de Warrender, véase Watkins, J,W,M; *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Traducción: Antonio Guillada. Madrid, España. ED. Doncel 1972. Pp. 98-119.

¹¹⁹ Véase al respecto: Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romani. Méx. DF. ED. FCE 1992. Pp. 102-145.

asemejaría al iusnaturalismo de Santo Tomas de Aquino.¹²⁰ A mi parecer, seguir esta interpretación significa atender contra el designio principal de Hobbes y punto central de su proyecto de legitimación racional del poder político. Mi interpretación debe abordar el papel teórico de las leyes naturales en otra perspectiva que sea compatible con la concepción del Estado absoluto y desemboque en la teoría imperativa del derecho de Thomas Hobbes.

Para demostrar que las leyes de naturaleza no representan ningún límite al ejercicio del poder político, quiero comenzar recordando que tales leyes representan una conducta racional y no un presunto reflejo de un orden objetivo ontológica y axiológicamente jerarquizado. En un estado de guerra de todos contra todos, el derecho natural muestra que si los individuos son racionales están obligados a aceptar que no existe otro medio más eficaz para conservar su vida que la desconfianza y la utilidad del momento. Por otro lado, las leyes naturales muestran qué conducta racional es necesaria para que los individuos se transformen en constructores del poder político y dar fin a ese estado natural de inseguridad. Los preceptos van desde buscar la paz, renunciar al derecho natural, pasando por el cumplimiento de los pactos y terminando en el precepto abarcador: “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”. Como se puede ver, aunque Hobbes utiliza la terminología del iusnaturalismo tradicional, está muy lejos de servirse de ellos para concebir un estado limitado y revocable. De hecho, la originalidad del autor del *Leviatán* reside en servirse de este vocabulario para erigir un Estado absoluto e irrevocable. Trataré de justificar esta afirmación, para ello es necesario considerar el siguiente pasaje que pudiera ser utilizado para

¹²⁰ Para Santo Tomás de Aquino, la ley humana se deriva de la ley natural, en cuanto los preceptos de la primera son conclusiones próximas de los preceptos de la segunda; así nos dice: “(...) a partir de los preceptos de la ley natural, que son los principios comunes e indemostrables, la razón humana ha de proceder a obtener leyes más particulares” “Tratado de ley”, en *Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Traducción de Ignacio González. Méx. DF. Ed. Porrúa 1996; p. 10. También sostiene la idea de que si las leyes civiles son injustas, si contradicen a la ley eterna o a la ley natural, pueden no obedecerlas los súbditos.

demostrar que el ejercicio del poder político está supeditado a las leyes naturales:

“La ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión. En efecto, las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza (...) *no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia.* Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: Entonces son órdenes del Estado (...) porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares para establecer lo que es la equidad, y lo que es la justicia (...) y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos (...) esas ordenanzas son, por consiguiente, parte de la ley civil. *Por tal razón la ley de naturaleza es parte de la ley civil (...) Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de naturaleza, ya que la justicia, es decir, el cumplimiento del pacto (...) es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (...) por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza. La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural*”.¹²¹

A primera vista, este pasaje pudiera parecer contundente para demostrar que la soberanía esta limitada por las leyes de naturaleza. Para continuar el análisis, permítaseme extraer de este pasaje las siguientes frases:

- a) “La ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión”.
- b) “ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita y se denomina natural”.

¹²¹ *Leviatán*, capítulo XXVI. Pp.219-220. Énfasis añadido.

Es importante no perderlas de vista, porque si uno considera que el orden social depende de que el soberano determine lo ha de ser considerado como equidad, justicia o gratitud, pudieran interpretarse como si Hobbes dijera que el papel de la ley civil es dar eficacia a las leyes naturales en foro externo. En este sentido, la ley civil sólo sería la forma y la ley natural el contenido. La consecuencia lógica de esto sería que el soberano no podría mandar libremente según su arbitrio, sino únicamente según lo estipulado en las leyes naturales. En pocas palabras, estaríamos hablando de un Estado limitado. Sin embargo, si se consideran otros pasajes, creo que tal interpretación no es contundente para demostrar que el poder del soberano está limitado; se puede llegar al resultado opuesto si se da otra interpretación. Para agilizar el asunto, vale la pena citar a Hobbes:

*“El hurto, el homicidio, el adulterio y cualquier injuria están prohibidas por la ley natural, pero es la ley civil, no la natural la que debe determinar a qué se debe de llamar hurto, a qué homicidio, a qué adulterio (...) porque no siempre es hurto quitarle a otro lo que posee sino únicamente lo que es suyo, pero determinar qué es lo nuestro y qué lo ajeno, es un asunto de la ley civil. De igual forma, no siempre es homicidio matar a un hombre sino únicamente al que la ley civil prohíbe matar”.*¹²²

Aunque el soberano tenga que establecer la justicia, la equidad, la imparcialidad y todo aquello prohibido por las leyes de naturaleza, le corresponde únicamente a él determinar o interpretar su contenido a través de las leyes civiles. En esta perspectiva, ni las leyes civiles ni las naturales representan un conjunto de normas que obligan y limitan al ejercicio del poder político. A mi parecer, el que la ley civil y ley natural se contengan una a otra, o que no sean especies diferentes, sino partes distintas de la ley, se refiere a que la ley natural está implícita en la ley civil pero en tanto que la primera funciona como fundamento de ésta. Por otro lado, la ley civil se contiene o es parte de la ley natural en tanto que hace efectivo ese

¹²² *El ciudadano*, capítulo VI. P. 63. Énfasis añadido.

fundamento. Hay una relación muy compleja y hasta extraña entre un tipo de ley y otro. Trataré de explicar esta relación.

La ley natural es fundamento de la ley civil porque el derecho del soberano de representar a cada contratante (de juzgar lo que ha de ser bueno o malo, justo o injusto, necesario o innecesario para la conservación de sus vidas), tiene su origen en el contrato social instituyente. Sólo con este contrato de renuncia y transferencia cada individuo se auto-obliga no sólo con respecto a cada contratante para autorizar todos los actos del representante, sino además con éste a prestarle la mayor obediencia. En este sentido, la obediencia a las leyes civiles está fundamentada en la ley natural que *prohíbe a los individuos violar los pactos*. Si un individuo se rehusara a obedecer los mandatos de su soberano, estaría cometiendo injusticia contra los contratantes y contra el soberano. Lo importante de haber citado el pasaje anterior casi en su totalidad es porque Hobbes es claro al respecto. A la frase: “Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas una parte es escrita, y se llama civil, la otra no es escrita, y se denomina natural”, le precede la siguiente frase: *“ahora bien, cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (...) por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza”*. En otras palabras, la legitimación del marco jurídico está fundamentada en la tercera ley de naturaleza. Acaso puede parecer insuficiente aquello para fundamentar mi interpretación, pues bien considérese el siguiente pasaje del *El ciudadano*:

“Ya que de las leyes civiles se deduce tanto que cada uno tiene su derecho propio y distinto del ajeno (...) de ahí se sigue los siguientes preceptos: no negarás a tus padres el honor definido por las leyes; no matarás a quien la ley prohíbe matar (...) no quitarás nada ajeno contra la voluntad de su dueño (...) son leyes civiles. *Las leyes naturales ordenan lo mismo, pero implícitamente: porque la ley natural (...) manda a observar los pactos y, en consecuencia, a prestar también obediencia cuando se trate de pactos de*

obediencia, y abstenerse de lo ajeno cuando la ley civil defina el límite de lo ajeno. Pero todos los ciudadanos pactan (...) prestar obediencia a los mandatos del soberano, esto es a las leyes civiles, desde el momento de la constitución del Estado, antes que se puedan violar”.

Más adelante añade:

*“Por lo tanto, al ser la obligación de observar esas leyes anterior a su promulgación, por estar contenida en la propia constitución del Estado, en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos, la ley natural ordena observar todas las leyes civiles”.*¹²³

Por otro lado, la ley civil se contiene en o es parte de la ley natural porque por medio del uso legítimo de la fuerza hace efectivo el cumplimiento de los pactos dando lugar a la justicia, la equidad, etc. Ahora bien, decidir en qué consisten los pactos, la justicia, la equidad y demás cosas por el estilo, corresponde únicamente al soberano. Nuevamente, esto Hobbes lo dice en el extenso pasaje citado: *“La ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, pues justicia, es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza”*. No hay que olvidar que en la filosofía política de Hobbes, la propiedad y la justicia únicamente tienen lugar cuando algún individuo renuncia a su derecho natural de disponer un objeto a favor de otro individuo. Debo insistir en que si Hobbes dice que la ley civil se contiene en la ley de naturaleza, significa que el soberano debe hacer que los contratos no sean simples palabras; debe garantizar que sean respetados por medio del uso legítimo de la fuerza. Como se puede notar, las leyes de naturaleza están lejos de representar algún límite para el ejercicio del poder político. Dadas estas premisas se debe estar de acuerdo con Bobbio y considerar a Hobbes como padre del iusnaturalismo moderno y como un verdadero precursor del positivismo jurídico.

A la pregunta anteriormente planteada: ¿Hobbes es un iusnaturalista o un positivista? he de responder que la redefinición teórica del derecho natural y

¹²³ *Ibid.*; capítulo XIV. Pp. 126-127. Énfasis añadido.

las leyes de naturaleza hacen de Hobbes un autor al que no se le puede encasillar o agotar absolutamente bajo la etiqueta del iusnaturalismo, ni bajo la etiqueta del positivismo. Se podría decir que en la teoría del derecho hobbesiana no se puede hablar de tonos blancos o negros, sino de una variedad de tonos grises. La originalidad de Hobbes al elaborar su proyecto de legitimación racional del poder político reside en que, aun cuando utiliza la terminología del iusnaturalismo premoderno, llega a la institución de un poder político irrevocable, absoluto e indivisible. El análisis que he elaborado también ha de justificar mi renuencia a conformarme con la simple definición de ley positiva para explicar la teoría imperativa del derecho de Hobbes. Para entenderla necesariamente se debe considerar el papel teórico de las leyes de naturaleza. Se puede considerar a la tercera ley de naturaleza como la regla fundamental que legitima la validez de todo el sistema jurídico. Aunque, considerando el método geométrico que subyace en el modelo hobbesiano, se ha de añadir que como todas las leyes, la tercera tiene su fundamento en el análisis de la naturaleza humana y del estado de naturaleza.

Antes de pasar al análisis de la otra característica de la soberanía, hay otro aspecto de la teoría hobbesiana del derecho que me gustaría resaltar para completar su análisis. Aunque el análisis que Hart hace del derecho no se especializa en Hobbes, las categorías conceptuales que utiliza al analizar el concepto del derecho son útiles para analizar el aspecto interno de la teoría hobbesiana del derecho. Esto no debe interpretarse como si mi intención fuera reducir el pensamiento hobbesiano al hartiano, ni éste al pensamiento hobbesiano. Lo único que pretendo es utilizar algunas categorías hartianas como herramienta heurística que facilite destacar otro aspecto de la teoría imperativa del derecho de Hobbes poco destacada.

Tal vez para agilizar la exposición valga la pena plantear la siguiente cuestión: ¿Qué es el aspecto interno del derecho? Siguiendo a Hart,¹²⁴ es la

¹²⁴ Véase: A. J. Hart, *El concepto del derecho*. Traducción de Dr. Genaro R. Carrió. Buenos Aires, Argentina. ED. 1963. En especial los capítulos IV y V Pp. 63-124.

capacidad que tienen los individuos para actuar con conformidad a la ley no sólo por el aparato coactivo que la respalda, sino sobre todo por el reconocimiento de su validez. En este sentido, un sistema jurídico será más eficaz en la medida en que sea respetado por convicción y no sólo por temor. En otras palabras, la eficacia radica no sólo en esforzarse para que los individuos se “vean *obligados a*”, sino en que “tengan la obligación o *deber de obedecer las leyes*”. Ahora bien, como Hart lo señala, es muy probable que la vida de cualquier sociedad esté recorrida por una tensión entre quienes aceptan las leyes y voluntariamente cooperan en su mantenimiento, y aquellos que solo las cumplen porque las ven como signos de un posible castigo.

Cuando uno considera la ardua insistencia de Hobbes por la necesidad de un Leviatán capaz de mantener a raya las pasiones de los individuos a través de las leyes y del miedo a su poder irresistible, se podría inferir que en la teoría del derecho hobbesiana no hay ningún lugar al aspecto interno del derecho. Sin embargo, esto sólo es así cuando se pasa por alto el ideal de Hobbes al escribir su proyecto de legitimación racional del poder político.

Como lo señala Watkins,¹²⁵ el objetivo del autor del *Leviatán* era curativo y didáctico. Curativo porque a través de su filosofía política (sustentada en principios verdaderos) esperaba dar fin a todos los daños políticos y sociales originados por las doctrinas sediciosas y falsas que sostienen que siempre es lícito que los hombres juzguen la conducta de su soberano. Didáctico porque esperaba que por medio de la educación su proyecto filosófico lograría su cometido curativo. En efecto, si los súbditos cometen todo tipo de actos sediciosos es porque creen ciegamente en los falsos textos de los filósofos antiguos y porque lo han escuchado en las universidades. Para evitar tales actos y sus consecuencias destructivas, hace falta educar a los súbditos demostrándoles racionalmente sus verdaderas y únicas obligaciones y los verdaderos y únicos derechos del soberano. Hobbes

¹²⁵ Véase Watkins, J.W.N. *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Edición citada Pp. 90-97.

pensaba que sólo su filosofía política (sustentada en un método y en principios apodícticos) podría educar a los individuos y convertirlos en buenos súbditos.¹²⁶ Este ideal pedagógico Hobbes lo refleja claramente cuando enlista los deberes del soberano:

“(…) va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano, cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos”.¹²⁷

Más adelante añade:

“Y en cuanto a los fundamentos de estos derechos, resulta muy necesario ensañarlos de modo diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal. En efecto, una ley civil que prohíba la rebelión (y como tal se considera la resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil, sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. En cuanto a la penalidad, no la consideran sino como un acto hostil, que ellos se imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente”.¹²⁸

De este modo, para mantener y garantizar la paz en el Estado, en el proyecto hobbesiano no basta la promulgación de leyes respaldadas por el

¹²⁶ Al final del *Leviatán* Hobbes nos dice: “Para concluir, nada hay en todo este discurso (...) por lo menos en cuanto me es dado percibir, que sea contrario a la palabra de Dios o a las buenas maneras, o contribuya a la perturbación de la tranquilidad pública. *Considero, por ello, que puede ser impreso con provecho, y más provechosamente aún enseñado, si se estima conveniente, en las universidades (...)* En efecto, *teniendo en cuenta que las universidades son la fuente de la doctrina civil y moral, de las que los predicadores y los caballeros suelen tomar tanta agua como encuentran para salpicarla sobre el pueblo (desde el púlpito y en sus conversaciones) convienen mucho, ciertamente, mantenerla pura del veneno de los políticos paganos y de las malas artes de los espíritus engañosos”*. *Leviatán*, p. 586. Énfasis añadido.

¹²⁷ *Leviatán*, capítulo XXX. Pp. 276. Énfasis añadido.

¹²⁸ *Ibidem*. Énfasis añadido.

intimidador aparato coactivo. Es necesario ante todo que se le muestre a los súbditos que tales cosas, por ser el resultado del pacto instituyente, forman parte del repertorio de los derechos *legítimos* del soberano. En este sentido, en el proyecto hobbesiano de legitimación racional, la eficacia del marco jurídico depende no sólo del intimidador poder político que lo respalda, sino de que se le reconozca su legitimidad. El aspecto interno, así como la condición de posibilidad de la teoría imperativa del derecho de Hobbes, está ligado al reconocimiento y ejercicio de la tercera ley de naturaleza que dicta cumplir los pactos que han celebrado. En otras palabras, la vida del Leviatán como poder irresistible en cuyas manos se encuentra el monopolio de la fuerza legítima y el monopolio legislativo, depende en gran medida del cumplimiento de la promesa. Se puede leer el proyecto hobbesiano de legitimación racional del poder político como un intento de encontrar una mediación plausible entre “estar obligado a” y “tener la obligación o deber de”. Si una lección ha dejado el análisis de la naturaleza humana es que la racionalidad, cuando no se le sustenta en el temor a la muerte prematura y violenta, es incapaz de hacer que los individuos actúen de determinado modo. En este sentido, la pretensión de Hobbes es tratar de contrarrestar el gran porcentaje de inoperabilidad real del deber moral, reduciéndolo a una conducta racional basada en el cálculo de pérdidas y ganancias. En pocas palabras, el autor del *Leviatán* reduce el “tener la obligación o deber de” a un “estar obligado a”.

El aspecto interno del derecho hobbesiano, el reconocimiento de la legitimidad del derecho positivo y el acatamiento a la tercera ley de naturaleza por parte de los ciudadanos no está basada en un deber moral, sino en un cálculo de pérdidas y ganancias en donde lo principal es evitar el mayor de los males, la muerte prematura y violenta. No deja de ser curioso cómo lo que para Hart en su análisis es característica propia del aspecto externo del derecho, Hobbes en su proyecto de legitimación racional lo convierte en una característica del aspecto interno del derecho.

Considerando el análisis desarrollado, se debe concluir que la teoría del derecho de Hobbes es compatible con la defensa del Estado absoluto como medio para encauzar el conflicto intersubjetivo.

Antes de dar paso a la siguiente característica de la soberanía, hay una cuestión a considerar. Pese a todo lo que he dicho para sugerir los atributos de absoluto e ilimitado del poder político, se podría objetar en los siguientes términos: Si el soberano no tiene ninguna obligación que limite el ejercicio del poder político ¿cómo se explica que en el *Leviatán* se diga que la salvación del pueblo es deber del soberano?

Es cierto, en el momento en que el soberano toma el poder político, adquiere de manera sobrevenida una obligación. Pero esta obligación no está sustentada en el contrato entre soberano y pueblo, sino en la racionalidad del propio soberano. Por ello, finalmente, no es una genuina obligación. Para no dar lugar a dudas, trataré de explicar un poco más la cuestión. Al igual que las leyes de naturaleza, los deberes expuestos en el *Leviatán* o en *El ciudadano* corresponden a un tipo de conducta racional. Dicho de otro modo, si el soberano es capaz de hacer cálculos correctos a partir de principios indudables, debe procurar mantener el orden en el Estado y evitar por cualquier medio la sedición y la guerra civil. Tal vez el pasaje más esclarecedor al respecto es cuando Hobbes¹²⁹ toma partido contra el criterio aristotélico para evaluar si una forma de gobierno es buena o mala.

Según el criterio aristotélico, un buen gobierno es aquel que siempre se orienta hacia la búsqueda del bien común de los súbditos. En oposición, será malo si se concentra únicamente en el bien particular del soberano. Para Hobbes no hay una distancia infranqueable entre el bien de uno y otro, sino el bien del soberano implica el de los súbditos y viceversa, el bien de éstos implica el del soberano. La misma relación se aplica con los males del soberano y los males de los súbditos. El siguiente pasaje es esclarecedor:

¹²⁹ Véase *El ciudadano*., capítulo X. Pp. 90-91. También véase la *Política* de Aristóteles 1279a7-1281a. Edición citada. Pp. 171-178.

“Porque todos los inconvenientes y ventajas tanto para el gobernante tanto como para los súbditos, que surgen del régimen de gobierno, son los mismos y comunes para todos (...) La primera y mayor ventaja, que es la paz y la defensa, es la misma para ambos. Porque se emplean las fuerzas de todos los ciudadanos en la defensa de la vida tanto del gobernante como de los gobernados. Y el mal mayor que puede acaecer en un Estado, a saber, la muerte de los ciudadanos, fruto de la anarquía, cae por igual sobre el soberano y sobre cada uno de los ciudadanos. En segundo lugar, si el soberano exigiera a los ciudadanos tal cantidad de dinero que no pudieran alimentarse ni conservar sus fuerzas ellos ni su familia, el inconveniente no sería mayor para los ciudadanos que para el gobernante, porque por mucho dinero que tuviera no podría defender su reino sin la ayuda de los cuerpos de los ciudadano”.¹³⁰

Esta inclusión del bien o mal de los súbditos en el bien o mal del soberano y viceversa, implica que si el soberano es racional (a partir de un cálculo de pérdidas o ganancias) debe procurar la seguridad del Estado. Si es disuelto, significaría un retorno a la guerra de todos contra todos, en la cual nadie, ni el soberano, está exento del peligro a la muerte prematura y violenta. En pocas palabras, quien ejerce la soberanía está obligado sólo racionalmente a evitar por cualquier medio la disolución causada por guerras externas e internas. En conclusión, esta obligación se reduce a que el soberano sólo está comprometido o limitado consigo mismo, lo que significa que no está comprometido en absoluto y que la obligación sobrevenida en el pacto no es una obligación genuina. Este tipo de obligación racional está lejos de minar la demostración del carácter absoluto e ilimitación de la soberanía. Pasaré a considerar su otra característica.

La soberanía es indivisible. Quiero comenzar centrando la atención en lo siguiente: en la defensa de la soberanía irrevocable y absoluta subyace la idea de ejercer eficazmente el poder político. Si el poder fuera revocable por

¹³⁰ *Ibid.*, capítulo X. P.90. Énfasis añadido.

el argumento de que el pacto de unión se efectúa entre pueblo y soberano, siempre existiría el riesgo de ser revocado cuando éste trasgrediera lo acordado. Si fuera revocable y limitado, entonces el ejercicio del poder político estaría siempre en discusión hasta el grado de ser la causa de la disolución del Estado y el retorno a la situación de guerra de todos contra todos. En la perspectiva de Hobbes, el ejercicio eficaz de dicho poder esta ligado necesariamente a los atributos de absoluto e irrevocable, a los que hay que añadir el atributo de indivisible. En palabras de Hobbes: “dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro”.¹³¹ Dicho de otro modo, habría oposición y disentimiento en cuanto a las decisiones acerca de lo necesario para la paz y la salvación del pueblo, abriendo las puertas a la sedición y a la guerra civil. Al respecto el siguiente ejemplo es claro:

“Si no hubiera existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, *de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil*, primero entre quienes discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; *y ello ha instruido a los hombres de tal modo (...) que no adviertan como estos derechos son inseparables*”.¹³²

Además, el poder soberano es indivisible desde el contrato instituyente. Ahí el poder es transferido a una persona o asamblea, por lo tanto solo a éstos les corresponde hacer ejercicio de tal poder. Tanto en *El ciudadano*, como en el *Leviatán*, Hobbes da un listado de los derechos de quien detenta el poder supremo y entre éstos figuran: “legislar y abrogar leyes, declarar la guerra y firmar la paz, entender y juzgar todos los conflictos, por sí o por

¹³¹ *Leviatán*, capítulo XXIX. P. 267.

¹³² *Ibid.*, capítulo XVIII. P. 149. Énfasis añadido.

jueces instituidos por él, y elegir todos los magistrados, ministros y consejeros”.¹³³

Restarle uno de esos derechos implicaría hacer vanos los otros. Por ejemplo, de poco le serviría al soberano tener el derecho de promulgar las leyes civiles, si no tuviera en sus manos la espada de la justicia para castigar a los transgresores. Del mismo modo, de nada le serviría el derecho de declarar la guerra, si no tuviera en sus manos la espada de la justicia para obligar a los ciudadanos a tomar las armas. Nuevamente, de nada le serviría tener en sus manos la espada de la guerra, si no tuviera en sus manos el derecho de cobrar impuestos para solventar los gastos que implica. Por último, de nada le serviría al soberano poseer todos aquellos derechos, si no tuviera en sus manos el derecho de juzgar las doctrinas internas y erradicar aquellas sediciosas, en las que sostiene que siempre es justo revocar, limitar y dividir el poder soberano. Lo mismo se puede decir con respecto al atributo de irrevocable y absoluto, de nada le serviría poseerlos, si no se tiene el atributo de indivisible. El ejercicio eficaz del poder político depende de la conjunción de estos tres atributos. Por ello, la soberanía es tan indivisible que el soberano no puede transferir ninguno de sus derechos. Para hacer una transferencia, ésta debe ser total, es decir, renunciar a todo el poder soberano. Veamos como Hobbes plantea la cuestión:

*“siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no lo ha otorgado en términos directos, y el nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula: porque aunque el soberano haya cedido todo lo posible si mantiene la soberanía, todo queda restaurado e inseparablemente unido a ella”.*¹³⁴

En conclusión, considerando el análisis del supuesto antropológico, y aceptando la premisa del estado de naturaleza y la redefinición del lenguaje

¹³³ *El ciudadano*, capítulo VI. P.65.

¹³⁴ *Leviatán*, capítulo XVIII. P. 149. Énfasis añadido.

iusnaturalista, se ha de aceptar racionalmente que el único medio para encauzar el conflicto es la institución de un poder irrevocable, absoluto e indivisible que imponga su voluntad sobre los individuos. No quiero finalizar esta sección sin citar este pasaje que me parece significativo para entender por qué Hobbes llama Leviatán al Estado:

“De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien lo he comparado con el *Leviatán*, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Ca.p. 41 de *Job*, cuando Dios habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada existe –dice- sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias*”.¹³⁵

En este sentido, el nombre Leviatán hace énfasis en el poder irresistible que posee el soberano en sus manos. Es el poder más grande en la tierra capaz de mantener a raya la naturaleza conflictiva del hombre e imponer un estado de paz y seguridad. En síntesis, la filosofía política de Hobbes expresa que entre el conflicto y la política existe una relación necesaria e indisoluble. Nunca podrá existir la vida social sin la existencia del poder político absoluto. De ahí que en el proyecto hobbesiano siempre sea irracional pensar y realizar toda conducta sediciosa o anarquista. En cambio, siempre será racional brindar obediencia casi absoluta al poder político. Esto ha sido el origen del Leviatán. Me ocuparé ahora de su domesticación, del análisis del Estado lockeano.

¹³⁵ *Leviatán.*, Capítulo XXVIII. P. 262. Énfasis añadido.

La domesticación del Leviatán en John Locke

Como lo he sugerido anteriormente, para que nunca se de lugar a una situación de guerra, Locke concuerda con Hobbes en considerar necesario implementar medios que permitan encauzar el conflicto intersubjetivo. Pero mientras el autor del *Leviatán* argumenta a favor del Estado irrevocable y absoluto, la argumentación de Locke se puede considerar como una crítica implacable a los supuestos hobbesianos orientada a la defensa del Estado limitado y revocable. Precisamente, a esta pretensión de poner límites inviolables al poder político es a lo que en este capítulo llamo “domesticación del Leviatán”. Creo que llamarla de ese modo no parece aventurado si se considera que el interlocutor implícito del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* es Hobbes.¹³⁶ Además, debe considerarse que Locke nunca niega la necesidad del Estado como medio para encauzar el conflicto, lo que hace es disentir con Hobbes en la forma de estructurar el poder político. Al respecto, no sobra decir que ambos filósofos son teóricos del Estado moderno cuya característica es el monopolio del uso legítimo de la fuerza como medio de

¹³⁶ Esto se hace claro, cuando, por ejemplo, Locke dice: “Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, los cuales, por más que algunos hombres los han confundido, son tan distantes entre sí como un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y preservación y un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción”. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, capítulo III, parágrafo 19. pp. 19-20. Aunque Locke no nombre explícitamente a Hobbes, es claro que se refiere al estado de naturaleza que, por definición, es una guerra de todos contra todos expuesto en el *Leviatán*. No deja de ser extraño que en el *Primer ensayo sobre el gobierno civil* Locke discuta abiertamente con Filmer, mientras que en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, casi no exista alguna referencia explícita a Hobbes. Tal vez el único pasaje donde hay una referencia más abierta al autor del *Leviatán*, sea aquel en donde Locke trata al principio de mayoría como el criterio adecuado para tomar decisiones políticas: “Pues es el consentimiento de la mayoría no fuera recibido racionalmente como el acto de la totalidad, con validez de conducir a cada individuo, sólo el consentimiento de todos y cada uno de los individuos podría hacer que algo se considerase decisión de la totalidad. Ese consenso absoluto es casi imposible de obtener, si consideramos que las enfermedades y las ocupaciones inevitablemente impiden que estén todos presentes en una asamblea pública (...) Habría que agregar a esto, también la variedad de opiniones y diversidad de intereses, que inevitablemente se da en todo grupo humano (...) Una constitución así haría del poderoso leviatán una criatura de menor duración que las más débiles, y no lograría vivir si quiera un día, cosa que no puede suponerse dado que no podemos pensar que las criaturas racionales desearan y constituyeran sociedades sólo para disolverlas”. *Ibid.* Capítulo VIII, parágrafo 98, pp. 71-72. Énfasis añadido. Referirse al Estado como el gran Leviatán, es una referencia a Hobbes, pues él toma ese nombre para referirse al poder político capaz de someter la naturaleza conflictiva del hombre.

dominación. En todo caso, la contraposición de la filosofía política de Locke con la de Hobbes, o la contraposición del Estado absoluto con el Estado liberal, muestran que el conflicto puede ser interpretado de las más diversas formas y que el reto de la política consiste en ser capaz de crear los medios necesarios y eficaces para encauzarlo. Dicho esto daré paso a la argumentación.

A lo largo de todo el trabajo, he analizado el proyecto hobbesiano intentando reflejar su rigor argumentativo. El análisis del supuesto antropológico condujo a aceptar racionalmente el estado de guerra de todos contra todos. El análisis del derecho natural y de las leyes de naturaleza condujo a aceptar racionalmente la inoperabilidad de la moral en el estado de guerra. Todas las premisas unidas condujeron a aceptar racionalmente al Estado irrevocable, absoluto e indivisible como único instrumento para encauzar el conflicto. Tal pareciera que una vez imbuidos en la argumentación hobbesiana, no se puede salir sin aceptar su conclusión. Sin embargo, como en toda demostración, el único modo de no aceptar la conclusión es no aceptando las premisas. Por ello, a lo largo de todos los capítulos he abordado el proyecto lockeano como un intento de negación y reformulación de las premisas hobbesianas.

Así, la reformulación del supuesto antropológico desembocó en la redefinición del concepto de libertad e igualdad, dando lugar a una relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición. Si en un primer momento el estado de naturaleza se identifica con un estado de paz y concordia es porque, teniendo la capacidad de romper con la inmediatez de las pasiones naturales, los individuos son capaces de acatar la ley natural como límite necesario para la coexistencia de individuos libres e iguales. Después de considerar este estado ideal de paz, pudiera parecer contradictorio o paradójico que se torne en un estado de guerra no muy diferente al descrito por Hobbes. Sin embargo, habría que enfatizar que considerar al hombre como un agente libre no excluye que tengan una inclinación hacia el

conflicto. En todo caso, se debe aceptar que considerar al hombre como libre, simplemente permite la posibilidad de ser considerado como agente moralmente responsable de sus actos. En suma, la tesis según la cual el hombre es libre, implica reconocer al mismo tiempo que la condición de posibilidad de la coexistencia de individuos libres siempre está en peligro de desaparecer en estado de naturaleza. Ante esto, es necesario implementar instrumentos que siempre garanticen la relación entre libertad y prohibición. Al respecto, Locke menciona:

“Si el hombre en el estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿por qué renunciaría a su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control de otro poder? A esto la respuesta es obvia: *aunque en el estado de naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, y al no observar la mayor parte de ellos estrictamente la igualdad y la justicia, el disfrute de la propiedad que tiene el hombre en tal estado es sumamente insegura. Esto lo lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos; y no sin razón busca y desea unirse en sociedad con otros hombres que ya se han unido o tienen la intención de unirse para la preservación mutua de sus vidas, libertades y posesiones, es decir, de todo aquello a que doy el nombre general de propiedad*”.¹³⁷

Como en Hobbes, el origen del poder político es exigido por los inconvenientes inevitables de vivir en estado de naturaleza. Pero la diferencia entre ellos es notable. Mientras para el autor del *Leviatán* el inconveniente es el mismo estado de naturaleza, para Locke los inconvenientes son únicamente las dos causas que degeneran el estado de naturaleza en una situación de guerra: por un lado, la posibilidad de que los

¹³⁷ Segundo ensayo sobre el gobierno civil, parágrafo 123. p. 89. Énfasis añadido.

individuos prefieran seguir sus deseos inmediatos a costa de la ley natural, y, por otro, la parcialidad al ejecutar la ley natural.¹³⁸ Por ello, a diferencia del modelo hobbesiano, el proyecto lockeano de legitimación racional del poder político no es dicotómico, sino tricotómico. En otras palabras, mientras la filosofía política de Hobbes está recorrida por la oposición entre estado de naturaleza y sociedad civil, la filosofía política de Locke es un sistema triádico, parte del estado de naturaleza, pasa por el riesgo de una situación de guerra y finaliza con la sociedad civil.¹³⁹

De lo anterior se desprende otra diferencia. En el proyecto lockeano, la sociedad civil no excluye ni rompe por completo las características del estado de naturaleza. Vale la pena insistir en esto: sólo excluye las causas que ponen en peligro la delicada relación entre la libertad y la prohibición degenerándola en una situación de guerra. Por ello, y al no estar necesariamente relacionada sólo con el conflicto, la libertad es un derecho que no sólo sigue vigente, sino es tutelado por el ejercicio del poder político en la sociedad civil. Ya desde ahora se puede notar con más claridad la estrategia argumentativa de Locke que permite poner límites al poder absoluto de Hobbes. Trataré de justificar la cuestión.

Cuando abordé el análisis de la sociedad civil enfatice que la originalidad de Hobbes fue redefinir el papel teórico del lenguaje iusnaturalista

¹³⁸ “Por lo tanto, el grande y principal fin para que los hombres se unan en estados y se sometan a gobiernos es la preservación de su propiedad, hecho para el que faltan muchas cosas en el estado de naturaleza.”

“Primero falta una ley establecida, fija y conocida, recibida y aceptada por consentimiento común para actuar como patrón de lo bueno y lo malo y como criterio para decidir en todas las controversias que surjan entre los hombres. Pues aunque la ley natural sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, al estar cegado por su propio interés e ignorarla por no haberla estudiado, tienen tendencia a no considerarla obligatoria cuando se aplica a sus casos particulares”.

“Segundo, en el estado de naturaleza falta un juez conocido e imparcial, con autoridad para decidir todas las diferencias según la ley establecida. Pues en ese estado, al ser todos a la vez jueces y ejecutores de la ley natural, y como los hombres son parciales para consigo mismos, es muy posible que la pasión y la venganza los lleven demasiado lejos y los vuelvan apasionados al juzgar sus propias causas, mientras que la negligencia y la despreocupación los vuelvan demasiados distantes al juzgar las de los demás”. *Ibid.* Pp. 89-90. parágrafo 124 y 125.

¹³⁹ Para un análisis al respecto, Véase: Fernández Santillán, José, *Locke y Kant, Ensayos de filosofía política*. México, DF. Editorial FCE 1996. pp.17-56.

premoderno y hacerlo compatible con la concepción de un Estado absoluto, irrevocable e indivisible. Ahora que abordo el análisis de la sociedad civil en Locke, debo enfatizar su originalidad al redefinir el lenguaje hobbesiano y dirigirlo contra la pretensión de su autor. En este sentido, mientras Hobbes resuelve el problemático estado de naturaleza con la institución del poder político absoluto, el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* se encarga de demostrar que tal poder es una representación del estado de naturaleza. Al respecto, vale la pena considerar el siguiente pasaje:

“Y de esto resulta evidente que la monarquía absoluta, que algunos hombres consideran el único tipo de gobierno del mundo, es por cierto incompatible con la sociedad civil. Pues el fin de la sociedad civil es evitar y remediar aquellos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente surgen de que todo hombre sea juez en su propia causa, estableciendo una autoridad conocida a la cual todos los miembros de la sociedad deben obedecer. Donde quiera que existan personas que no cuentan con una autoridad de ese tipo a la cual apelar, y que decida cualquier diferencia entre ellas, esas personas continúan en estado de naturaleza. Y en esa condición se halla todo príncipe absoluto con respecto a quienes están bajo su dominio”.¹⁴⁰

Poco más adelante añade:

“Pues al suponerse que ese príncipe absoluto tiene todo el poder en sí mismo, tanto como el legislativo como el ejecutivo, no hay juez al cual recurrir y persona ante la cual nadie pueda apelar, que justa, imparcialmente y con autoridad decida y de cuya decisión puedan esperarse alivio y castigo de cualquier injuria o inconveniente sufrido a causa del príncipe o por su orden”.¹⁴¹

En la perspectiva de Locke, la propuesta hobbesiana no resuelve el problema característico del estado de naturaleza: la ausencia de un juez

¹⁴⁰ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Parágrafo 90, p. 65. Énfasis añadido.

¹⁴¹ *Ibidem*. Énfasis añadido.

imparcial a quien apelar siempre que haya conflicto. Comparando ambos modelos se puede decir que aunque Hobbes pretende dar una solución definitiva al conflicto intersubjetivo, fracasa por considerarlo unilateralmente. En la perspectiva lockeana, no puede reducirse el conflicto sólo a las relaciones entre los súbditos, debe incluir necesariamente la relación entre éstos y el soberano. Por ello, en una verdadera sociedad civil deben existir los medios necesarios para encauzar todo tipo de conflicto intersubjetivo garantizando la delicada relación entre libertad y prohibición. Se perfila la concepción teórica del Estado liberal. Antes de analizar detalladamente esta cuestión, y para seguir ahondando en las diferencias de ambos modelos racionales de legitimación racional del poder político, quiero colocarme en la perspectiva de Hobbes e intentar responder a la objeción de Locke.

Como posible y tentativa respuesta a la objeción de Locke, valdría la pena recordar que aunque Hobbes no limitó jurídicamente el ejercicio del poder político, lo hizo racionalmente. En efecto, a partir del análisis del estado de naturaleza y de un cálculo de costos y beneficios, el soberano debe aceptar racionalmente que su deber es evitar la disolución del poder político. Debe aceptar que entre su bien y el de los súbditos, o entre el mal de éstos y su mal, existe una relación incluyente. Si los súbditos fueran llevados a una situación de miseria y anarquía, el soberano sería arrastrado con ellos a tal situación. Significaría regresar al estado de guerra de todos contra todos, en donde se tiene derecho a todo, pero paradójicamente no se tiene derecho a nada. Esto muestra que la pretensión del proyecto Hobbesiano no sólo es evitar la disolución del poder político enseñando racionalmente los verdaderos deberes de los súbditos, sino enseñando racionalmente el deber primordial del soberano, el cual es salvaguardar al pueblo. Aparte de la anterior, hay otra posible respuesta que Hobbes daría a la objeción de Locke:

“Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y a otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común

quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, éste, un defecto de la monarquía, y los que viven en un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. *Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a las leyes y a un poder coercitivo que trabe su manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. Considérese que la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos. Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están en cambio, desprovistos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.*¹⁴²

Considerando la racionalidad de los individuos artífices del poder político, en la perspectiva de Hobbes, es innecesario implementar mecanismos para encauzar el conflicto entre los súbditos y el soberano. Más aún, considerando su naturaleza conflictiva, deben tener la seguridad de que sea

¹⁴² *Leviatán.*, capítulo XVIII, página 150. Énfasis añadido.

cual fueran los inconvenientes inevitables de vivir bajo un poder político absoluto, siempre será mejor que vivir sin su tutela.

Pese a que la intención de Hobbes fue desarrollar una filosofía política clara y verdadera a partir de principios infalibles, Locke señala una inconsistencia entre el análisis de la naturaleza humana, el análisis del estado de naturaleza y el poder absoluto como instrumento ideal para encauzar el conflicto, analizaré en detalle esta cuestión.

Como se ha visto en el apartado anterior, aunque Hobbes tenía la convicción de que si se enseñaban racionalmente los verdaderos deberes de los súbditos se podría acabar con lo males que azotaban al ejercicio del poder político, siempre vio como necesaria la institución de tal poder para obligar por la fuerza a aquellos que actuaran contra la razón. En este sentido, el autor del *Leviatán* estaba conciente de que la racionalidad no bastaba para obligar a los súbditos a cumplir los contratos y garantizar un estado de paz. Ante esto, uno podría cuestionar la excesiva confianza que Hobbes tiene en la racionalidad del soberano como límite al abuso del poder. En este punto parece insertarse la siguiente objeción del autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*:

“A esta extraña doctrina –es decir, que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de ejecutar la ley natural- no dudo que se le objetará que *no es razonable que los hombres sean jueces de sus propias causas; que el amor a sí mismos los hará parciales en su favor y en el de sus amigos. Y, por otro lado, que los defectos naturales, la pasión y la venganza los llevarán demasiado lejos en el castigo de los hombres, de lo que no surgirá nada más que confusión y desorden (...)* Pero quisiera que quienes hacen esta objeción recuerden que *los monarcas absolutos son sólo hombres, y que si el gobierno ha de ser el remedio de los males que necesariamente surgen del hecho de que los hombres sean jueces en sus propias causas, lo que hace del estado de naturaleza algo insoportable, desearía saber qué tipo de gobierno será y cuánto mejor resultará que el estado de naturaleza, aquel*

*donde un hombre al mando de una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa y puede hacer con sus súbditos lo que se antoje, sin la menor cuestión o control por parte de quienes ejecutan su parecer, debiendo los demás someter a él en todo lo que haga, esté guiada por la razón, el error o la pasión. Mucho mejor es en el estado de naturaleza, donde los hombres no están obligados a someterse a la voluntad injusta del prójimo, y si aquél que juzga, juzga mal en su propia causa o en la de otro, es responsable por ello entre el resto de la humanidad”.*¹⁴³

En la perspectiva de Locke, si todos comparten la misma naturaleza humana, no hay razón por la cual se debe pensar que, de todos los individuos, sólo uno sea capaz de actuar siempre conforme a la razón. Por ello, a diferencia del proyecto hobbesiano, lo racional en la perspectiva lockeana no es confiar en la racionalidad del soberano, sino crear instrumentos capaces de garantizar en todo momento la delicada relación entre libertad y prohibición. La crítica de Locke no sólo se centra en este aspecto de la filosofía política de Hobbes, también toma parte contra la tesis según la cual sea cual fueran los inconvenientes inevitables de vivir bajo un poder absoluto, se debe estar seguro que es mejor vivir en tales circunstancias que sin la tutela de tal poder. Como en el argumento anterior, la estrategia del autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* será redefinir el lenguaje hobbesiano y dirigirlo contra la pretensión de su autor. En este sentido, mientras para el autor del *Leviatán* la institución de un poder absoluto era la solución del estado de guerra, para Locke representa el estado de guerra mismo.

Para analizar con detalle esta cuestión es preciso reconstruir el sustento del argumento de Hobbes. No hay que olvidar que la base del estado de naturaleza no sólo es la naturaleza conflictiva del hombre, sino la igualdad en la condición de mortalidad. En efecto, en ausencia del poder político, de esta igualdad se desprende que no exista propiedad privada y no haya lugar para

¹⁴³ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, parágrafo 13, pp. 15-16. Énfasis añadido.

la justicia e injusticia. En otras palabras, se desprende la utilidad del momento como única conducta racional. De ahí que Hobbes afirme con seguridad que sea cual fueran los inconvenientes de vivir bajo un poder absoluto, se debe tener la seguridad de que tal condición es preferible a vivir sin su tutela. De lo anterior se puede deducir lo siguiente, bajo la argumentación del autor del *Leviatán* subyace el siguiente principio: *no hay injusticia donde no hay propiedad*. Esto se explica porque, en el proyecto hobbesiano, la tercera ley de naturaleza representa la fuente de la justicia. Sólo a partir del contrato, del compromiso que un individuo hace con otro acerca de no estorbarle en el disfrute de algún bien, se da lugar a la propiedad y a la posibilidad de evaluar las acciones de los individuos como justas o injustas.¹⁴⁴ La originalidad de Hobbes reside en que utiliza este principio no para afirmar que la justicia puede reinar en estado de naturaleza, sino para demostrar dos cosas: por un lado, que sólo con la institución de un poder absoluto los contratos tienen efectividad y, por otro, la legitimidad, la irrevocabilidad y la obediencia casi absoluta a dicho poder radica en el cumplimiento del contrato.

Como ya lo he expresado en repetidas ocasiones, la única forma para no aceptar las conclusiones de Hobbes es no aceptando las premisas. Si Locke pretende rechazar la tesis de la irrevocabilidad de la soberanía, tiene que reformular las consecuencias que el autor del *Leviatán* desprende del principio según el cual *no hay injusticia donde no hay propiedad*. Para lograr tal fin, la estrategia lockeana será restituir en el estado de naturaleza la efectividad de ese principio como criterio para juzgar en términos de justicia o injusticia el conflicto intersubjetivo. Sólo así se explica que, a diferencia del

¹⁴⁴ “De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado (...) En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no haya existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra, sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo”. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, edición citada, Capítulo XV, p.118.

proyecto hobbesiano, en el modelo lockeano el derecho a la propiedad sea anterior a la institución del poder político y en el estado de guerra se pueda distinguir entre agresores y agredidos, culpables e inocentes, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia. Junto con la tesis según la cual la libertad es el medio inalienable para preservar la vida, esta maniobra teórica abre el camino a la tesis de la revocabilidad de la soberanía y permite identificar el estado absoluto e irrevocable con el estado de guerra:

“A esto obedece que quien intenta colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se pone en estado de guerra contra el, pues ello ha de entenderse como una declaración de que atentará contra su vida. Porque tengo razón para concluir que aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento, abusará de mí como le plazca cuando disponga de mí y así mismo me destruirá cuando se le ocurra. Pues nadie puede desear tenerme bajo su poder absoluto a menos que sea para obligarme por la fuerza a hacer lo que va contra mi derecho a la libertad; es decir, convertirme en esclavo. Estar libre de semejante coacción es lo único seguro para mi preservación, y la razón me ordena considerar enemigo de mi preservación quien me arrebatase la libertad que me protege. De manera que aquel que haga intento de esclavizarme se pone en estado de guerra contra mí. Aquél que, en estado de naturaleza, arrebatara la libertad que le es propia a cualquiera que se encuentre en tal estado, necesariamente debe ser considerado como alguien que tiene intención de sacarle todas las otras cosas, pues la libertad es el fundamento de todo lo demás. De igual manera, aquél que, en estado de sociedad, arrebatase la libertad que pertenece a los miembros de dicha sociedad o estado, debe ser tenido por alguien que se propone arrebatarse todo lo demás y así considerárselo en estado de guerra”.¹⁴⁵

Mientras para Hobbes los inconvenientes de vivir bajo un poder absoluto no se podían comparar con los que se derivan necesariamente del estado de

¹⁴⁵ *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, capítulo III, párrafo 17, pp. 18-19. Énfasis añadido.

naturaleza, para Locke los inconvenientes del estado de naturaleza son insignificantes al lado de aquellos que se originan cuando un hombre, haciendo uso de un poder absoluto, atenta contra la libertad, la propiedad o derechos de otros. Como lo señala Luis Salazar,¹⁴⁶ es cierto que la tesis según la cual los individuos poseen derechos inviolables se relaciona con el derecho a ejecutar la ley natural. Sin embargo yo considero que es insuficiente para fundamentar el derecho de resistencia defendido por Locke. Este derecho tiene sentido sólo si en el estado de naturaleza tiene lugar la propiedad como derecho natural del hombre. Aunque ya lo haya dicho, vale la pena insistir en que esto explica por qué para el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* tiene sentido diferenciar entre agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia, entre estado de naturaleza y estado de guerra. En suma, tiene sentido hablar del derecho de resistencia cuando le precede algún derecho o posesión ya sea sobre la propia persona o sobre alguna cosa y exista siempre el peligro de ser violado. Nuevamente, el argumento desemboca en subrayar no sólo la delicada relación que existe entre la libertad y la prohibición como su condición de posibilidad, sino la necesidad de crear los medios adecuados para evitar que el conflicto se torne en un estado de guerra.

Cuando analicé la relación que Locke establece entre libertad y prohibición, dije que este filósofo había entendido perfectamente la lógica que rige al estado de naturaleza hobbesiano, entendió que una libertad sin límites sólo podía desembocar en la negación de sí misma, en un estado de guerra de todos contra todos; entendió que la única manera para hacer compatible la libertad con el orden es relacionándola con un mínimo de prohibición. Ahora que analizo la crítica a la tesis de la irrevocabilidad de la soberanía, debo añadir que entendió perfectamente el papel que juega el principio según el cual *no hay injusticia donde no haya propiedad* en la filosofía política de Hobbes. Restituyendo efectividad a tal principio en estado de naturaleza,

¹⁴⁶ Salazar Carrión, Luis; *Para pensar la política*, edición citada, pp. 257-303

logra no sólo distinguir entre agresores y agredidos, sino abrir el camino a la tesis según la cual los individuos tienen derecho a resistir y limitar el ejercicio del poder político.

Hay otra razón por la cual considero importante enfatizar la importancia y el papel que juega el principio según el cual *no hay injusticia donde no haya propiedad* en la filosofía política de Locke, ésta es que muestra que en su argumentación subyace la pretensión de hacer de la moral y la política una ciencia demostrable. La siguiente cita ayuda a precisar la cuestión:

“No es fácil determinar el alcance de nuestro conocimiento respecto a otras relaciones. La moral es susceptible de demostración. En cuanto a la tercera forma de conocimiento, a saber: el acuerdo o desacuerdo de cualquiera de nuestras ideas, consideradas en cualquiera otra relación, como se trata del campo más extenso de nuestro conocimiento, es muy difícil determinar hasta dónde puede alcanzar (...) Pero esto, por lo menos, sí creo: que las ideas de cantidad no son las únicas capaces de demostración y de conocimiento, y que quizá otras provincias más útiles de la contemplación podrán ofrecernos la certidumbre, con tal de que los vicios, las pasiones y el interés dominante no se opongan o no amenacen semejantes empeños”.

Poco más adelante añade:

“Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas, pero siempre que se aplique alguien a esa tarea con la misma indiferencia y atención que se emplean en los razonamientos matemáticos. Se podrán percibir las relaciones de los otros modos con igual certidumbre que las relaciones del número y de la extensión; y no puedo ver por qué no han de ser también capaces de demostración, si se elaboran métodos para examinar y descubrir su acuerdo o desacuerdo. *Por ejemplo, no hay injusticia, donde no haya propiedad, es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en*

Euclides; porque, como la idea de propiedad es un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o violación de este derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre con la que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Otro ejemplo: ningún gobierno permite la libertad absoluta. Pues bien, como la idea de gobierno es el establecimiento de la sociedad fundada sobre ciertas reglas o leyes que requieren ser obedecidas, y como la idea de libertad absoluta es que cada quien haga lo que le viene en gana, resulta que tan capaz soy de tener certidumbre acerca de aquella proposición, como acerca de cualquier proposición matemática”.¹⁴⁷

En este sentido, Bobbio tiene razón al señalar que no es sólo el modelo iusnaturalista una característica común entre el proyecto hobbesiano y lockeano, debe añadirse la pretensión de hacer de la filosofía política una ciencia demostrable. Aun cuando no existe una relación sistemática y precisa entre el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, aquel me da pauta para insistir en que es aconsejable acercarse a la epistemología de Locke para rescatar ciertos supuestos que subyacen implícitamente en su filosofía política. Así como Hobbes estaba seguro de que partiendo de principios ineludibles sus conclusiones tendrían verosimilitud intelectual, no parece aventurado suponer que Locke pensaba lo mismo al fundamentar su tesis del carácter revocable de la soberanía sobre el principio según el cual *no hay injusticia donde no hay propiedad*.

Además, para señalar otra semejanza y otra diferencia entre los dos proyectos racionales de legitimación del poder político que me ocupan, vale la pena centrar la atención en la pretensión de Locke de fundamentar la propiedad en su supuesto antropológico. Al tratar este tema, nuevamente se

¹⁴⁷ *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro cuarto, capítulo III, párrafo 18, pp. 547-548. Énfasis añadido.

pude decir que el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* logra reformular las consecuencias hobbesianas deducidas del análisis de la naturaleza humana. Como se ha visto, la igualdad en la condición de mortalidad es uno de los fundamentos del derecho natural y la causa de que el derecho a la propiedad o dominio sea inoperante en estado de naturaleza. Por su parte, Locke tratará de fundamentar la operabilidad de la propiedad en la autonomía que implica la libertad. No hay que perder de vista que ser libre significa tener la potencialidad de romper con la inmediatez de las pasiones naturales y ser moralmente responsables de los actos. En este sentido, se podría decir que la libertad consiste en tener conciencia de que se es dueño de sí mismo. Como algunos comentaristas señalan,¹⁴⁸ este argumento parece ser la clave para entender la relación entre trabajo y propiedad. Trataré de analizar un poco la cuestión, para agilizar la argumentación hay que considerar el siguiente pasaje:

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, *sin embargo cada hombre tiene una “propiedad” en su propia persona, a la que nadie tiene derecho alguno sino él. La “labor” de su cuerpo y el “trabajo” de sus manos, podríamos decir que son suyos por propiedad. Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal modo que se ha convertido en su propiedad. Al haberla sacado del estado común en que la naturaleza la había puesto, por medio de su labor le ha añadido algo que excluye el derecho común de los otros hombres. Por ser este “trabajo” propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás*”.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Entre otros, Véase: González Gallego, Agustín., *Locke, empirismo y experiencia*. Madrid, España. Editorial Montesinos 1984. pp. 23-30. O revítese: Lasalle Ruiz, José María; *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Madrid, España. Editorial Dykinson 2001, pp. 74-121.

¹⁴⁹ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, capítulo V, parágrafo 25, p. 26.

Siendo libre y dueño de sí mismo por naturaleza, el hombre tiene el derecho de apropiarse de todo aquello que personaliza con su esfuerzo y trabajo. La lógica de su argumento parece ser la siguiente, si ser libre implica responder por las consecuencias de los actos, entonces se debe aceptar racionalmente que todo aquello que es producto de su trabajo le pertenece como consecuencia de su acción. De ahí que comentaristas como González Gallego y Lasalle Ruiz rescaten de la epistemología de Locke el concepto de persona como fundamento de la propiedad. Gran parte de su argumentación consiste en enfatizar el siguiente pasaje del *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

“Tomo la palabra persona como el nombre para designar el sí mismo. Donde quiera que un hombre encuentre aquello que él llama su sí mismo, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan solo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace con respecto a los actos presentes”.¹⁵⁰

En esta perspectiva, persona designa la identidad y conciencia moral del hombre. El tener conciencia de sí mismo es la condición de posibilidad para reconocerse como dueño de la acción y responder por ellas. Tomando esta acepción del término, habría que estar de acuerdo con González Gallego y Lasalle Ruiz cuando afirman que el concepto de persona representa un puente entre la epistemología y la filosofía política de Locke. Esto se ve ejemplificado por el siguiente pasaje del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*:

¹⁵⁰ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición citada, Libro segundo, capítulo XXVII, párrafo 26, pp. 330-331. Énfasis añadido.

“De todo lo cual resulta evidente que, si bien las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre –*al ser amo de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones y trabajo- tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad*. Y aquello que constituye la mayor parte de lo que consagró al sustento y a la comodidad de su existencia, cuando la invención y las artes mejoraron las condiciones de vida, fue enteramente de su propiedad y no perteneció comunitariamente a los demás”.¹⁵¹

Aun cuando no exista una relación sistemática y precisa entre ambas obras, siguiendo esta perspectiva, hay que insistir en que es aconsejable considerar los supuestos epistemológicos expuestos en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* para recatar ciertos supuestos que subyacen en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Al principio según el cual no hay injusticia donde no haya propiedad, se le debe añadir el concepto de persona como prueba de que en esta última obra subyace la pretensión de hacer de la filosofía política una ciencia demostrable.¹⁵² En efecto, si Locke estaba seguro de que la moralidad era susceptible de demostración, se debió a que la consideraba compuesta por ideas elaboradas por el entendimiento que denotan relaciones complejas de ideas simples que pretendían servir como arquetipos o parámetros para evaluar la conducta de los individuos.¹⁵³

¹⁵¹ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, capítulo V, párrafo 44. p. 36. Énfasis añadido.

¹⁵² A diferencia de la acepción del término hombre, la del término persona representa una idea compleja creada por el entendimiento que pretende representar la esencia real de lo que se podría entender por agente moral.

¹⁵³ Al respecto el siguiente pasaje es esclarecedor: “Se ve con evidencia que son arbitrarias en el hecho de que frecuentemente la idea es anterior a la existencia. Nadie podrá dudar que estas ideas de los modos mixtos se hacen por una voluntaria colección de ideas reunidas en la mente, con independencia de cualquier modo original en la naturaleza, si se reflexiona que esa clase de ideas pueden hacerse, abstraerse y dárseles un nombre, y de esta manera constituir una especie, antes de que exista un individuo de ella. ¿quién dudará que, en la mente, los hombres pueden fijar las ideas, por ejemplo, de sacrilegio o de adulterio y que, dándoles un nombre, pueden así constituir esas especies de modos mixtos, aun antes de que ninguno de esos actos haya sido cometido; y que tan se podría discurrir y razonar sobre ellas, y con motivo de ellas descubrir verdades tan ciertas, mientras no tuvieran más ser que en el entendimiento, como se puede hacer lo mismo ahora en que dichos actos tienen una existencia real tan demasiado frecuente? De aquí se advierte con claridad hasta qué punto las clases de los modos mixtos son criaturas del entendimiento, donde tienen un ser tan servicial para todos los fines de la verdad y del conocimiento reales, como cuando realmente existen; y no podemos poner en duda que frecuentemente los legisladores han hecho leyes acerca de ciertas especies de acciones que no

Para ejemplificar lo que acabo de decir, vale la pena analizar la idea de injusticia. Esta idea no se obtiene automáticamente de la experiencia directa con los objetos, se obtiene al combinar arbitrariamente en una idea cierto número de ideas simples atadas por un nombre. Así, la idea de injusticia se obtiene al combinar en una sola idea y bajo un nombre la idea de objeto, propiedad e invasión. En la epistemología de Locke, el lenguaje moral no es reflejo de un orden objetivo ontológica y axiológicamente jerarquizado, sino un artificio creado por el hombre. Es importante hacer énfasis en ello porque de esto el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* derivará las siguientes consecuencias:

1. A diferencia de los nombres que designan ideas obtenidas de la impresión directa de los sentidos ocasionada por objetos externos, los nombres de los modos mixtos expresan una correspondencia exacta entre el término y el concepto.¹⁵⁴ Por ejemplo, la palabra oro designa ciertas características de un objeto, que es un cuerpo amarillo de un cierto peso, maleable, fusible y fijo, pero estas características no expresan la esencia real o la substancia en la que subsisten todas esas características.¹⁵⁵ En cambio, al ser creaciones del intelecto, los nombres de los modos mixtos expresan la correspondencia

fueron sino criaturas de sus propios entendimientos; seres que no existían sino en sus mentes; y yo pienso que nadie negará que la resurrección fue una especie de modo mixto que existía en la mente, antes de haber tenido una existencia real”. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, capítulo V, parágrafo 5, pp. 420-421.

¹⁵⁴ Al respecto y para lo siguiente, véase *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro tercero, capítulos IV, V y VI, pp. 410-444.

¹⁵⁵ “La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de substancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, sine re substantive, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte substantia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano la que está debajo, o lo que soporta”. *Ibid.*, Libro segundo, capítulo XXIII, parágrafo 2, p. 276. En el parágrafo 4 añade: “No tenemos ninguna idea clara de la substancia en general. De allí que, cuando hablamos y pensamos de alguna clase particular de substancia corpórea, como caballo, piedra, etc., aunque la idea que tenemos de ambas no sea sino la complejidad o combinación de aquellas diversas ideas simples de las cualidades sensibles que habitualmente encontramos unidas en esas cosas llamadas caballo y piedra, sin embargo, porque no podemos concebir de qué manera puedan subsistir solas, ni la una en la otra, suponemos que existen y que están sometidas en y por un sujeto que les sea común; el cual soporte designamos con el nombre de substancia, si bien es seguro que no tenemos ninguna idea clara o distinta acerca de esa cosa que suponemos sea el soporte”. *Ibid.* Libro segundo, capítulo XXIII, p.277-278.

exacta entre el término y la idea. Tal vez este pasaje ayude a esclarecer el asunto:

“Como nuestras ideas complejas de los modos son colecciones voluntarias de ideas simples que la mente reúne, sin referirse a ningún arquetipo o modelo fijo que exista en algún lugar, se trata de ideas que son y que no pueden menos de ser ideas adecuadas. Porque, como no se proponen como copias de cosas que realmente existen, sino como arquetipos que forja la mente, sirviéndose de ellos para ordenar y denominar a las cosas, no pueden carecer de nada, ya que cada una tiene esa combinación de ideas y, por lo tanto, esa perfección de la mente se propuso que tuvieran; de manera que la mente les concede su asentimiento, sin que pueda encontrar nada de que carezcan. Así, teniendo la idea de una figura de tres lados formando tres ángulos, tengo una idea completa que no requiere nada más para que sea perfecta (...) Otra cosa acontece respecto a nuestra ideas de las substancias. Porque como desean copiar las cosas como en efecto realmente existen, y para representar para nosotros aquella su constitución de que dependen todas sus propiedades, percibimos que sus ideas no alcanzan esa perfección que pretendemos: reparamos en que aún les falta algo que nos gustaría contuvieran, de manera que todas ellas son ideas inadecuadas. Pero los modos mixtos y las relaciones, puesto que son arquetipos sin modelos, y por eso no teniendo que representar nada que no sea a sí mismos, no pueden menos de ser adecuados, ya que todo lo es para sí mismo.”¹⁵⁶

Dada esta correspondencia adecuada, Locke estaba seguro de que la moralidad era susceptible de demostración. Para hacer claro e indubitable el discurso moral, se requiere saber y utilizar el significado preciso de los nombres de los modos mixtos. Es decir, se debe tener cuidado de que en el nombre queden agrupadas todas aquellas ideas que conforman la idea compleja del modo mixto, si falta una de ellas, la definición será incorrecta y

¹⁵⁶ *Ibid.* Libro segundo, capítulo XXX, parágrafo 3, pp. 360-361. Énfasis añadido.

dará lugar a ambigüedades. Siguiendo el mismo ejemplo, definir a la injusticia como la violación o invasión de un derecho es correcto porque en ella no falta ninguna idea constitutiva de su esencia. Pero si a tal definición se suprimiera la idea de tener derecho a algún objeto implícita en la idea de propiedad, la definición sería incorrecta. En pocas palabras, la posibilidad para que la moral sea susceptible de demostración radica en saber qué ideas están significadas por las palabras, y en percibir el acuerdo o desacuerdo de esas ideas, según están expresadas por esas palabras.¹⁵⁷

2. Otra consecuencia es la siguiente, al ser creadas por el intelecto, las ideas que forman el lenguaje moral sirven como arquetipos o criterios que permiten evaluar las acciones como morales o inmorales, justas o injustas. Tomando en cuenta la definición de injusticia, a una persona que dañe el derecho de otro se le puede llamar injusta. De esto se desprende una consecuencia más, la teoría moral de Locke exige un actor que sea capaz de ser evaluado en tales términos, es decir, que tenga la potencia de elegir y responder por las consecuencias de sus actos. Como se ha visto más arriba, a diferencia de la acepción del término hombre, la del término persona representa una idea compleja creada por el entendimiento que pretende representar la esencia real de lo que se podría entender por agente moral. Por ello, cuando se considera que Locke en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* fundamenta la operabilidad de la propiedad en la autonomía que implica la libertad, cuando se considera que fundamenta el derecho de resistencia y la distinción entre agresores y agredidos en el principio según el cual no hay injusticia donde no haya propiedad, no parece aventurado afirmar que en su argumentación subyace la pretensión de hacer de la filosofía política una ciencia demostrable.

Como Leo Strauss,¹⁵⁸ quiero hacer énfasis en la relación que Locke establece entre la propiedad, el valor de los objetos y el trabajo individual

¹⁵⁷ *Ibid.* Libro cuarto, capítulo V, p. 578.

¹⁵⁸ Véase: Strauss, Leo, *Natural right and history*. The university of Chicago press, 1965. 202-251.

como muestra de su originalidad argumentativa. Pero además quiero utilizar esta relación como una prueba de que, pese al lenguaje teológico que en ocasiones utiliza, en su argumentación subyace el individualismo característico de la filosofía política moderna inaugurado por Hobbes. De hecho, hay similitudes formales que guarda el proyecto lockeano con respecto al hobbesiano que, paradójicamente, desembocan en diferencias irreconciliables.

Rescatando cierta continuidad conceptual entre el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, se ha visto que, al más puro estilo hobbesiano, en la filosofía política de Locke subyace un supuesto antropológico que explica el tipo de relación entre el conflicto intersubjetivo y el poder político como medio para encauzarlo. Concebir al hombre como un agente con la capacidad de romper con la inmediatez de las pasiones y actuar de acuerdo a la razón, permite hablar de una negación y reformulación del lenguaje hobbesiano que desemboca en diferencias formales y de contenido. Por ejemplo, aunque se sirve del modelo iusnaturalista de Hobbes, lo modifica distinguiendo tres momentos: el estado de naturaleza, el estado de guerra y la sociedad civil. Aunado a lo anterior, le permite utilizar la terminología conceptual hobbesiana para hacer una defensa teórica del Estado limitado y revocable. Si para Salazar Carrión la argumentación de Hobbes se puede leer como un iusnaturalismo irónico con respecto al iusnaturalismo premoderno, yo diría que la argumentación de Locke puede leerse como un iusnaturalismo irónico con respecto al iusnaturalismo hobbesiano porque lo utiliza para llegar a un fin totalmente contrario. Para respaldar esto sólo hay que recordar cómo, al redefinir las causas del conflicto, logra identificar el Estado absoluto e irrevocable no sólo con el estado de naturaleza, sino con el estado de guerra. También vale la pena recordar cómo, mientras el autor del *Leviatán* utiliza el principio según el cual no hay injusticia donde no haya propiedad para fundamentar la legitimidad del poder político absoluto e irrevocable, Locke utiliza tal principio

para fundamentar el derecho de resistencia y distinguir entre uso legítimo o ilegítimo de la violencia en el conflicto. Hasta ahora la argumentación de esta sección lleva a concluir parcialmente que, en la perspectiva lockeana, el poder político absoluto e irrevocable es un instrumento ineficaz para encauzar el conflicto intersubjetivo. Se requiere un Estado que no sólo no se identifique con un estado de naturaleza y de guerra, sino que sea compatible con la libertad individual. Como ya lo he dicho en repetidas ocasiones, se requiere del Estado limitado y revocable que garantice en todo momento la frágil relación entre libertad y prohibición amenazada por la falta de un juez imparcial. En las siguientes líneas analizaré en detalle esta cuestión, para ello partiré del siguiente pasaje:

“Al nacer el hombre, como lo hemos demostrado, con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin límites de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupos de hombres en el mundo, tiene por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad –es decir, su vida, libertad y bienes- contra las injurias y atentados de otros hombres, sino de juzgar y castigar las transgresiones a esa ley cometidas por otros hombres, en el grado que la ofensa lo merezca; incluso podrá aplicar la pena de muerte en crímenes donde lo abominable del hecho, en su opinión, así lo requiera. Pero como ninguna sociedad política puede existir ni subsistir sin tener en sí misma el poder de preservar la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de todos los miembros de esa sociedad, única y exclusivamente *habrá una sociedad política donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir la protección de la ley establecida por la comunidad. Y así, al estar excluido todo juicio de cada miembro en particular, la comunidad pasa a ser el árbitro que decide según las normas y reglas establecidas e imparciales, aplicables a todos, y administradas por hombres autorizados por la comunidad para que la*

ejecuten. Así, decide todas las diferencias que pueden surgir entre los miembros de esa sociedad en cuestiones de derecho, y castiga aquellas ofensas que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley ha establecido."¹⁵⁹

Como en el proyecto hobbesiano, la institución del poder político depende de la renuncia al derecho natural, pero difieren en los términos en que se efectúa tal renuncia y en las consecuencias que de ello se desprende. Mientras para el autor del *Leviatán* la renuncia al derecho natural se realiza a favor de un tercero y da origen a un poder absoluto e irrevocable, en la filosofía política de Locke la renuncia se hace a favor de toda la comunidad y abre el camino para la institución de un poder político limitado y revocable. Dicho de otra manera, para el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, el pacto instituyente es de asociación antes que de sujeción. Comparando ambos modelos racionales de legitimación del poder político, no parece aventurado decir que Locke entendió a la perfección el argumento hobbesiano del carácter absoluto e irrevocable de la soberanía. Vale la pena recordar que en el proyecto hobbesiano no se puede ni limitar ni revocar la soberanía apelando al argumento contractual entre soberano y pueblo, no se puede por la simple razón de que antes del contrato no existe un pueblo, sino una multitud de individuos. Siempre se debe enfatizar que el contrato social hobbesiano es de sujeción y unión, cuando se da origen al soberano se le da origen a la comunidad política. En cambio, dado los términos en que se realiza la renuncia al derecho natural, en la filosofía política de Locke la comunidad precede a la institución del gobierno. Como se podrá intuir, esta maniobra teórica junto con el derecho de resistencia permitirá abrir el camino al argumento de la revocabilidad de la soberanía. Reconstruiré poco a poco el argumento lockeano.

Para empezar es justo señalar que los términos en que se efectúa la renuncia, o las características del poder político que proponen ambos

¹⁵⁹ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*; capítulo VII, parágrafo 87, pp. 62-63. Énfasis añadido.

filósofos dependen de la interpretación que cada uno hace del conflicto. Como se ha visto en el capítulo y en la sección anterior, en la perspectiva de Hobbes, la naturaleza conflictiva y pasional aunada con la igualdad en la condición de mortalidad permite identificar a la libertad con una situación de guerra de todos contra todos. En este sentido, la única forma para evitar que el conflicto desemboque en tal guerra es que cada individuo renuncie a su libertad y se someta a la voluntad del soberano cuyo poder sea absoluto e ilimitado. En otras palabras, sólo de esta manera se pasa de un estado caótico a un estado de paz y concordia. Por su parte, como ya se ha visto, Locke logra redefinir el lenguaje hobbesiano y deriva consecuencias distintas. Para empezar, definir al hombre como un agente capaz de romper con la inmediatez de las pasiones, le permite establecer una relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición como su condición de posibilidad. En esta perspectiva, la libertad ya no es un valor necesariamente incompatible con los valores de paz y orden. Por ello, el problema a solucionar es la falta de un juez imparcial que garantice en todo momento la correcta ejecución de la ley de naturaleza a la hora de salvaguardar la delicada relación entre libertad y prohibición. La respuesta a este problema no es renunciar a la libertad, ni la institución de un poder político absoluto que considere sólo unilateralmente el conflicto al reducirlo sólo a las relaciones entre los súbditos. Siguiendo estrictamente la argumentación de Locke, se debería decir que el poder absoluto e irrevocable no es de ninguna forma una sociedad civil, sino es el estado de naturaleza en peligro de degenerarse en una situación de guerra. De ahí que la única solución sea dar origen a un juez imparcial a partir de la renuncia al derecho natural a favor de la comunidad. Tal vez para ganar en precisión y ahondar en el análisis del poder político propuesto por Locke, valga la pena considerar el siguiente pasaje:

“Y así el estado se origina mediante un poder que establece *qué castigo se impondrá a las diversas transgresiones que considera merecedoras de tal,*

*cometidas por los miembros de esa sociedad. Éste es el poder de hacer leyes, al que debe sumarse el poder de castigar cualquier injuria inferida a alguno de sus miembros por alguien por alguien que no permanezca a ella (...) Más aunque todo hombre que ha entrado a formar parte de una sociedad haya abandonado su poder de castigar las ofensas contra la ley natural según se lo dicte su juicio personal, ocurre que, junto con el poder de juzgar las ofensas que ha cedido al poder legislativo en todos aquellos casos que puede apelar al magistrado, también le ha cedido al estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para la ejecución de los juicios del estado en todos los casos en que se recurra a él. Estos juicios del Estado, ciertamente, son sus propios juicios, sean hechos por él mismo o formulados por su representante. Y aquí tenemos el origen del poder legislativo y ejecutivos de la sociedad civil, poder que consiste en juzgar, mediante las leyes en vivencia, hasta qué punto han de castigarse las ofensas cuando se cometen dentro del Estado, y también determinar, mediante juicios ocasionales fundado en las circunstancias presentes del hecho, hasta qué punto las injurias procedentes de afuera han de ser vengadas. Y en estos dos casos, emplear toda la fuerza de todos los miembros del cuerpo social cuando sea necesario”.*¹⁶⁰

Como en el proyecto hobbesiano, la renuncia al derecho natural debe concretarse en la institución del poder legislativo y ejecutivo. Sin embargo, las diferencias son notables. Mientras en la perspectiva de Hobbes los dos poderes son atributos indivisibles de la soberanía que detenta el soberano, en la filosofía política de Locke, para garantizar que no se abuse de su ejercicio, estos poderes se concentran en distintas manos. Comparando ambos modelos de legitimación racional, la división de poderes puede leerse como una consecuencia de la crítica al modelo hobbesiano por considerar parcialmente al conflicto y apostar en la racionalidad del soberano como único límite al abuso del ejercicio del poder político. No hay que perder de

¹⁶⁰ *Ibíd.* Capítulo VII, párrafo 88, pp. 63-64. Énfasis añadido.

vista que lo que distingue a la sociedad civil del estado de naturaleza es la presencia de mecanismos capaces de encauzar cualquier tipo de conflicto. Al respecto, Locke menciona:

*“Y como puede ser una tentación demasiado grande para la fragilidad humana, proclive a aferrarse al poder, que las mismas personas que tienen el poder de hacer leyes también tengan en sus manos el poder de ejecutarlas –pues podrían eximirse de obedecer las leyes que hacen y adecuar la ley, tanto en el dictado como en su ejecución, para su propia ventaja privada y así llegar a tener un interés diferente del resto de la comunidad, contrario a la finalidad de la sociedad y el gobierno-, en los Estados bien ordenados, donde el bien de la totalidad es considerado como se debe, el poder legislativo es depositado en manos de diversas personas. Éstas, debidamente reunidas en asamblea, tienen por sí mismas, o junto con otros, el poder de dictar leyes, y una vez que las han hecho y habiéndose disuelto la legislatura, están ellos mismos sometido a las leyes que han dictado, lo cual es un medio nuevo y seguro para garantizar que hacen las leyes para el bien público”.*¹⁶¹

En este sentido, en la filosofía política de Locke, lo racional para encauzar el conflicto intersubjetivo y evitar que desemboque en un estado de guerra no sólo es separar los poderes depositándolos en distintas manos, tampoco basta postular al poder legislativo como poder soberano; lo que se debe hacer es que cualquier relación intersubjetiva se realice dentro de un marco jurídico. Sólo de este modo se garantiza no sólo que habrá un juez a quien apelar en caso de conflicto, sino se garantiza la imparcialidad que tanto se ha estado buscando.

Ahora bien, es obvio que en la perspectiva de Hobbes el proyecto lockeano de legitimación racional debería ser considerado como una doctrina

¹⁶¹ *Ibid.* Capítulo XII, p. 104. Énfasis añadido.

sediciosa y falsa que atenta contra la vida y esencia del Estado.¹⁶² Esto es así porque en su perspectiva, como ya se ha dicho, los inconvenientes que se originan de vivir bajo un poder absoluto son despreciables en comparación al estado de naturaleza. En cambio, para el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, los inconvenientes del estado de naturaleza son insignificantes al lado de aquellos que se originan cuando un hombre, haciendo uso de un poder absoluto, atenta contra la libertad, la propiedad o derechos de los individuos. De ahí la ardua insistencia en que el ejercicio del poder tenga límites inviolables. Para ahondar más en el análisis, a manera de objeción, vale la pena considerar el siguiente pasaje:

“Allí donde el poder legislativo y el ejecutivo están en manos diferentes, como ocurre en las monarquías moderadas y en los gobiernos bien estructurados, *el bien de la sociedad requiere que varias cosas deban dejarse a la discreción de aquél quien sustenta el poder ejecutivo*. Pues como los legisladores no pueden prever y procurar leyes para todo lo que puede ser útil para la comunidad, el ejecutor de las leyes, al tener el poder en sus manos, *tiene el derecho, por la común ley de la naturaleza, de hacer uso de él para el bien de la sociedad, en los muchos casos donde la ley municipal no ha dado indicaciones, y hasta que el poder legislativo pueda convenientemente reunirse para dictarlas*. Por cierto, hay muchas cosas que en modo alguno pueden ser previstas por las leyes, y ellas deben ser dejadas a discreción de quien tiene en sus manos el poder ejecutivo, para que él decida según lo requieren el bien y el beneficio del pueblo.”¹⁶³

¹⁶² “Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza del Estado es que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles (...) Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes”. Poco más adelante añade: “Existe una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella el soberano poder puede ser dividido. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro, en virtud de estas doctrinas los hombres sostienen principalmente a algunos que haciendo profesión de las leyes tratan de hacerlas depender de su propia enseñanza, y no del poder legislativo”. Hobbes, Thomas, *Leviatán*; edición citada, capítulo XXIX, pp. 266-267.

¹⁶³ *Segundo tratado sobre el gobierno civil*; capítulo XIV, parágrafo 159, p.116. Énfasis añadido.

En el párrafo siguiente añade:

*“Este poder de actuar a discreción para el bien público, sin la perspectiva de la ley y a veces hasta en contra de ella, es lo que se llama prerrogativa. Pues como en algunos gobiernos el poder que hace leyes no siempre está en funcionamiento y por lo general es demasiado numeroso y demasiado lento para despachar sus decisiones al ejecutivo (...) o como asimismo es imposible hacer leyes que no causen ningún daño cuando son aplicadas con rigor extremo en todos los casos y para todas las personas que estén en su camino, hay por lo tanto un margen que se deja al poder ejecutivo para que tome decisiones que la ley no prescribe”.*¹⁶⁴

Si se considera la prerrogativa, parecería que existe una inconsistencia lógica en la argumentación de Locke que lo hace un defensor no del poder limitado, sino absoluto. En efecto, decir que el poder ejecutivo tiene el poder de actuar al margen de la ley según su discreción, significaría aproximar y hacer hasta cierto grado compatible el proyecto racional lockeano con el hobbesiano. Incluso la cita textual podría interpretarse como si Locke compartiera con Hobbes la confianza en la racionalidad de quien detenta el poder como límite al abuso del poder. Si esto fuera así, ¿qué sentido tendría todas las críticas hacia la filosofía política hobbesiana? ¿Por qué identificar al Estado absoluto con el estado de naturaleza, si finalmente él termina por reconocer que el poder ejecutivo puede actuar al margen de la ley? Trataré de responder a esta aparente objeción. Me parece que aun con la inserción de la prerrogativa, la argumentación de Locke no es tan inconsistente como parece. La prerrogativa sólo tiene lugar en casos excepcionales o, si se prefiere, cuando las circunstancias o el conflicto sobrepasen a las leyes establecidas, además su uso sólo debe buscar el bien de la comunidad. Pese a esta respuesta, hay un problema a responder que se podría expresar en los siguientes términos: ¿Qué garantiza que la prerrogativa no degenera al gobierno en un poder tiránico? La única garantía es el derecho de

¹⁶⁴ *Ibid.* capítulo XIV, párrafo 160, p. 117. Énfasis añadido.

resistencia que los individuos tienen y conservan desde el estado de naturaleza. En pocas palabras, la garantía es la revocabilidad del poder político:

“Aunque en un Estado constituido que está asentado sobre su propia base y actúa de acuerdo a su propia naturaleza, es decir, que actúa para la preservación de la comunidad, puede haber un solo poder supremo, que es el legislativo, al que todos los demás están y deben estar subordinados; sin embargo, *al ser el legislativo sólo un poder fiduciario encargado de actuar para ciertos fines, sigue permaneciendo en el pueblo un poder supremo para remover o alterar la legislatura, cuando encuentra que actúa de manera contraria a la misión confiada a ella. Pues como todo poder entregado con la misión de alcanzar un fin está limitado a ese fin, cada vez que este se descuida o se contradice de manera manifiesta, la confianza necesariamente debe retirarse y el poder devolverse a las manos de quienes lo concedieron, los cuales pueden depositarlo nuevamente donde les parezca mejor para su seguridad.* Y la comunidad perpetuamente retiene el poder supremo de salvarse a sí misma de los intentos o designios de cualquiera, incluso de sus legisladores, cada vez que éstos sean tan necios o tan perversos como para planear o llevar adelante designios contrarios a las libertades y propiedades de los súbditos”.¹⁶⁵

Esta cita textual no sólo permite responder totalmente a la aparente objeción antes planteada, sino alejar totalmente el proyecto lockeano de legitimación racional de la filosofía política de Hobbes. Llamo la atención sobre lo siguiente, mientras para el autor del *Leviatán* el ejercicio del poder político era incuestionable e irrevocable bajo el argumento según el cual el pacto instituyente no se realiza por el pueblo y el soberano, para Locke sucede lo contrario. De acuerdo a la cita textual, el pacto social lockeano antes que ser un pacto de sujeción es un pacto de unión. Esta maniobra teórica además de que permite decir que la comunidad es anterior al

¹⁶⁵ *Ibid.* capítulo XIII, parágrafo 149, pp. 107. Énfasis añadido.

gobierno, abre el camino a la revocabilidad de la soberanía cuando se pretende usar el poder para un fin distinto por el que fue instituido. En este sentido, cuando el poder legislativo o ejecutivo no se preocupa por salvaguardar la delicada relación entre libertad y prohibición, la comunidad tiene el derecho de retirarles el poder que les confió. Ahora bien, cuando se habla de que el carácter revocable del poder es la garantía de que la prerrogativa no degenera al gobierno en un poder despótico, no excluye la posibilidad de que quien ejerza cualquiera de los dos poderes trate de utilizarlo para sus intereses particulares. La tesis según la cual la soberanía es revocable garantiza la posibilidad real de desconocer la legitimidad de ese tipo de poder, garantiza la posibilidad no sólo de quitarles el poder conferido, sino de resistirle con la fuerza cuando atenta contra los derechos y libertad de los individuos. En otras palabras, decir que la soberanía revocable es garantía de que el ejercicio del poder político no sea despótico, significa que un poder que pretenda ser absoluto y arbitrario deja de ser un poder político. Así, Locke recupera el viejo argumento contractualista para limitar el poder político.

Dicho lo anterior, me gustaría detenerme en la siguiente cuestión: se ha dicho que el criterio para evaluar el ejercicio del poder político es que cumpla con la finalidad por la cual fue instituido, si su pretensión no fuera mantener la propiedad de los individuos salvaguardando la delicada relación entre libertad y prohibición, la comunidad puede revocar el poder conferido y hasta responder la fuerza con la fuerza, ¿Pero en dónde se fundamenta este derecho de resistencia? Sin pretender exhaustividad, en las siguientes líneas intentaré de responder a esta pregunta.

El derecho de resistencia se fundamenta en la relación necesaria e indisoluble entre libertad y propiedad. Como se ha visto al comienzo de esta sección, si en el estado de guerra lockeano se puede distinguir entre agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de la fuerza, es porque reactiva en el estado de naturaleza el derecho a la propiedad. En otras

palabras, tanto en la tesis según la cual la soberanía es revocable, como en la que se afirma que se tiene derecho a resistir a los poderes arbitrarios y despóticos, subyace el principio indubitable según el cual no hay injusticia donde no haya propiedad. Si hay una relación, incluso una identidad entre libertad y propiedad se sigue que nadie, so pena de colocarse en una situación de guerra, puede atentar contra la persona, salud o bienes de cualquier individuo. En este sentido, se puede decir que el poder político propuesto por Locke para encauzar el conflicto tiene una doble limitación:

1. Las leyes establecidas para garantizar la imparcialidad.
2. Pero sobre todo, el límite del ejercicio del poder político está determinado por los derechos inviolables e inalienables de los individuos.

Lo anterior permite explicar brevemente cómo Locke reformula, en clave moderna, al derecho medieval de resistencia hacia los poderes ilegítimos y arbitrarios. En efecto, a diferencia de Santo Tomás de Aquino,¹⁶⁶ este derecho de resistencia surge no por la presunta trasgresión de un orden objetivo y divino expresado en la ley eterna o en la ley de naturaleza, sino por la trasgresión de un derecho subjetivo inherente e inviolable, a saber, la libertad. Para evitar malos entendidos, debo hacer la siguiente aclaración: el derecho de resistencia propuesto por Locke puede ser interpretado como un derecho que se ejecuta por la trasgresión de la ley natural, pero hacer esta interpretación sólo es correcto si con el término ley natural se expresa la relación necesaria e indisoluble entre libertad y prohibición. En este sentido, transgredir la ley de naturaleza sólo puede significar aniquilar la condición

¹⁶⁶ Para Santo Tomás de Aquino una ley es justa si no contradice a la ley eterna y a la ley natural. En este sentido señala: “Como dice Agustín en *Del libre Albedrío*, libro 1, cap. 5, “no parece ser ley la que no sea justa”. Por tanto una ley tiene fuerza en tanto en cuanto es justa. Y en las cosas humanas se dice que algo es justo en cuanto es recto según la regla de la razón. Pues la razón es la primer norma de la ley natural, como se ha dicho. De ahí se sigue que toda ley humana en tanto es ley en cuanto se deriva de la ley natural. Más si en algún caso una ley se contrapone a la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley”. *Tratado de la ley*, edición citada pp. 35. Énfasis añadido. De esta cita textual se desprende la siguiente consecuencia: si la ley obliga porque es justa, entonces aquellas que sean injustas por transgredir a la ley eterna y natural no obligan.

que hace posible la coexistencia de individuos libres y autónomos. Ahora bien, esto implica que quien trasgrediera la ley natural, sea que detente el poder ejecutivo o legislativo, necesariamente estaría transgrediendo la libertad y propiedad de otro, y se colocaría frente a éste en una situación de guerra. En tal caso, quien detente el poder ejecutivo o legislativo deja de ser parte del poder político y se convierte en un enemigo con quien los hombres no pueden tener seguridad ni sociedad. Esto muestra que, pese al lenguaje teológico que en ocasiones utiliza, en la argumentación de Locke subyace el individualismo característico de la filosofía política moderna inaugurado por Hobbes.

Dadas estas premisas habría que concluir que Locke es el padre de la tradición liberal que ha intentado poner límites inviolables al ejercicio del poder político. Tal vez, por ser quien inaugura el modelo iusnaturalista moderno para racionalizar el origen, el fundamento y finalidad del Estado moderno, y a manera de hacerle un tributo a Hobbes, sea conveniente considerar esa pretensión de poner límites al Estado como un intento de domesticar al Leviatán.

CONCLUSIONES

La travesía que he recorrido desde el capítulo uno hasta el tercero ha sido larga y difícil. Parte de la dificultad se debió a que desde el comienzo me propuse hacer un trabajo sistemático, mi pretensión fue establecer conexiones entre todos los capítulos, de tal modo que el primero abriera el camino al segundo y éste al tercero. El efecto que quería lograr fue que aunque cada capítulo se pudiera leer independiente de los demás, el capítulo dos se entendiera mejor si se considerara el primero, el tercero se entendiera mejor si se considerara el segundo. Aunque al lector le corresponderá decidir si logre o no este objetivo, personalmente, considero que la argumentación fue satisfactoria.

La otra parte de la dificultad se debió a la complejidad que en sí mismos tienen el proyecto de legitimación racional del poder político hobbesiano y lockeano. Analizar y relacionar cada una de las premisas que los conforman no fue una tarea fácil. Aborde ambos proyectos con la intención de interpretar al proyecto lockeano como un intento de domesticar al Leviatán. La estructura del modelo hobbesiano, me exigió investigar y reconstruir los supuestos antropológicos que está en la base de cada proyecto de legitimación racional del poder político. La argumentación de este capítulo tuvo como objetivo determinar qué tipo de relación existe entre la naturaleza humana y el conflicto. En la perspectiva hobbesiana, el conflicto es resultado inevitable de las pasiones naturales imbuidas en la dinámica de las relaciones sociales. Esta premisa, sumada con la igualdad en la condición de mortalidad, permite establecer una relación entre libertad y conflicto, lo que permite entender dos cosas: la primera, que entre las características del contrato institucional hobbesiano figura la renuncia a la libertad; la segunda, que las características del poder político como instrumento para encauzar el conflicto sean absoluto, irrevocable e indivisible.

Considerando no sólo la relación que Hobbes establece entre la naturaleza humana, el conflicto y las características del poder político, sino que la argumentación de Locke comparte con respecto a la de Hobbes el mismo modelo formal argumentativo constituido por las figuras del estado de naturaleza, contrato social y sociedad civil, exigió investigar qué supuesto antropológico era compatible con un estado de naturaleza que no se identificara necesariamente con un estado de guerra de todos contra todos y que fuera incompatible con el poder absoluto, irrevocable e indivisible como instrumento eficaz para encauzar el conflicto. No es lugar para reconstruir toda la problemática que implicó hacer tal investigación y reconstrucción, sólo debo indicar que la maniobra lockeana para redefinir el supuesto antropológico hobbesiano fue redefinir el concepto de libertad y de razón. Para Locke, un hombre es libre en la medida que tiene la potencia de alejarse de la inmediatez de las pasiones y actuar o no según determine su entendimiento. Lo que implica varias cosas: que toda acción libre es voluntaria, pero no toda acción voluntaria es libre; la razón ha dejado de ser escucha y espía de las pasiones para convertirse en su juez cuya finalidad consiste en gobernarlas. Por ello, libertad está ligada con la idea de autodeterminación y autonomía.

Esta simple redefinición en el supuesto antropológico desembocó en la redefinición de las otras figuras teóricas hobbesianas, a las que, para ganar en precisión, expondré en forma de lista:

- a) El estado de naturaleza no se identifica necesariamente con un estado de guerra de todos contra todos.
- b) La libertad no es un valor que necesariamente sea incompatible con el valor de orden y paz.
- c) La coexistencia de individuos libres y autónomos exige como condición de posibilidad que se redefina la relación entre libertad e igualdad. Esto es, que la libertad para no desembocar en un estado de guerra de todos contra todos, exige un mínimo de prohibición, la cual

es expresada por la ley natural. Aunque parezca paradójico, la prohibición representa la condición de posibilidad de la libertad.

- d) Establecer una relación e incluso una identidad entre libertad y propiedad. Lo que permite reactivar el derecho de propiedad y, bajo el principio según el cual sólo hay injusticia donde haya propiedad, fundamentar el derecho de resistencia. Con ello se logra distinguir en el conflicto entre agresores y agredidos, entre uso legítimo o ilegítimo de violencia.
- e) Sobre todo, le permite al autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* argumentar que la única garantía que los individuos tienen para salvaguardarse del uso despótico del poder es el derecho de resistencia.
- f) En suma, la redefinición del supuesto antropológico, permite interpretar al proyecto lockeano como un iusnaturalismo irónico con respecto al hobbesiano. Se sirve de las categorías utilizadas por el autor del *Leviatán* pero para llegar a un fin opuesto, demostrar que un poder absoluto e irrevocable no representa la solución a los inconvenientes de vivir en estado de naturaleza, antes bien es una representación del estado de guerra. En la perspectiva del autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, la única forma para encauzar el conflicto y evitar que se torne en una guerra de todos contra todos es ponerle límites inviolables al Leviatán. Sólo si el ejercicio del poder político se ejerce dentro de un marco jurídico, se garantiza la imparcialidad que tanto se andaba buscando en estado de naturaleza y se da lugar a una verdadera sociedad civil. Pero el Leviatán debe tener otro límite aparte del anterior, a saber: los derechos inviolables e inalienables de los individuos. Este límite (so pena de colocarse en estado de guerra y ser considerado no como poder político, sino como enemigo) el Leviatán no puede transgredir. En esta perspectiva, si el Leviatán pretende representar el único medio eficaz para encauzar el

conflicto, debe aceptar esa doble limitación, aunque ello implique renunciar a ser el gran Leviatán, aquel poder más grande sobre este mundo, aquel poder que era absoluto, irrevocable e indivisible.

De manera general este ha sido la travesía de la argumentación, ahora intentaré concluirla. Contraponer el proyecto lockeano con el proyecto hobbesiano, o contraponer el estado liberal con el estado absoluto, muestra que hay diversas formas de interpretar el conflicto y que el reto de la política y de la filosofía política consiste en implementar los mecanismos y los modelos que permitan encauzarlo. La consideración de ambos modelos de legitimación racional del poder político, pero también una breve consideración de lo que ha sido la historia de la filosofía política, muestra que no hay una respuesta fácil y definitiva al conflicto intersubjetivo. Se debe estar conciente de que éste es un fenómeno multifacético y que siempre los modelos filosóficos y las medidas políticas implementadas quedan cortos a la hora en que pretenden cubrirlo. Aunque tal vez parezca insignificante, esta es la gran lección que personalmente me ha dejado trabajar algunos “clásicos” de la filosofía política, aunque en este caso debo referirme especialmente a Hobbes y a Locke.

Decir que los “clásicos” tienen algo que enseñar en nuestros días, me da pauta para destacar, sin pretender exhaustividad, lo que representan Hobbes y Locke dentro de la historia de la filosofía política. Empezaré diciendo que el autor del *Leviatán* ha sido, es y será indispensable en la producción de la filosofía política. En efecto sus obras hoy no sólo continúan vivas al ser objeto de las más diversas y hasta antagónicas interpretaciones, sino además cambió el rumbo hasta entonces tomado por la filosofía política. Rompió con el modelo aristotélico de pensar y fundamentar el poder político e inauguró otro, a saber, el modelo contractualista o iusnaturalista moderno.

Según el modelo hobbesiano, el Estado no es el resultado de una evolución natural de la familia, sino de una asociación deliberada y pactada por individuos artífices racionales. Este modelo abrirá el camino a autores

como Locke, Rousseau, Kant y, más recientemente, Rawls (con su neocontractualismo). Aunque si bien los dos primeros critiquen y hasta se contrapongan en algunos puntos a la filosofía política hobbesiana, ambos tratarán como Hobbes de fundamentar racionalmente el poder político en el contrato social.

Rawls por su parte, aunque de un modo distinto, apelará a la tradición contractualista no para justificar al Estado, sino, en el caso de *Teoría de la justicia*, para justificar racionalmente los dos principios de justicia que han de guiar la cooperación social, y que han de ser aceptados voluntariamente en la hipotética posición originaria. Más tarde en el *Liberalismo político* (ante la pluralidad de doctrinas comprensivas profesadas por los individuos) volverá a apelar a la tradición contractualista al proponer el consenso traslapado como posibilidad del liberalismo político.

Y qué decir con respecto a Locke, fue el fundador del empirismo moderno que influyó en toda la corriente empirista inglesa, desde Berkeley hasta Hume. Por otro lado, en la historia de la filosofía política, el autor del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* aparece no sólo como representante del iusnaturalismo moderno, sino como el fundador teórico del liberalismo político clásico. Su filosofía política representó un modelo de inspiración tanto de los constitucionalistas estadounidenses, como de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. En efecto, en dicha declaración se definen los derechos naturales e inalienables como la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Todos ellos son derechos negativos que encuentran su origen racional en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. No sé qué otra cosa pudiera evidenciar más la actualidad de Locke que el vivir en un Estado democrático liberal.

Por lo anterior, no parece aventurado afirmar que sin la filosofía política de Hobbes, o sin la filosofía política de Locke no existirían, o al menos no como las conocemos ahora, las grandes obras de esos autores y, en general, la producción de la filosofía política sería distinta a la que hoy se conoce. En

este sentido, tanto Hobbes como Locke deben ser considerados como “clásicos” de la filosofía política.

Sería injusto con la historia de la filosofía política y de la filosofía en general, si no hago en este punto la siguiente aclaración. Con todo lo anterior no he querido decir o dar a entender que toda la producción de la filosofía política moderna dependa únicamente de la filosofía política de Hobbes y de Locke. Afirmar tal cosa sería absurdo, y más ante el hecho innegable de que la historia de la filosofía política o de la filosofía en general está constituida por muchos filósofos que también han marcado hitos en el mundo de la producción filosófica.

En ese sentido, seguramente no podría haber existido un *Leviatán*, o por lo menos no como lo conocemos, sin la existencia y la herencia de Aristóteles y su *Política*. Éste a su vez no se puede pensar sin la existencia de Platón y su *República*. Dicho de otro modo, pese a las diferencias existentes, siempre existe de tiempo en tiempo y de filósofo a filósofo algún tipo de continuidad en algunos aspectos esenciales o, como lo llama Bobbio,¹⁶⁷ en “los temas recurrentes”.

De tiempo en tiempo, aun cuando el contexto social sea cambiante, un filósofo o, más particularmente, un filósofo político para producir filosofía no debe olvidar lo que Bobbio llamó la “lección de los clásicos”. Debe partir de ellos, ya sea criticándolos o retomándolos total o parcialmente para comprender su propio contexto. Sólo así, si su obra alcanza gran importancia y marque un hito dentro de la producción filosófica, su nombre figure entre autores como, por ejemplo, Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx, Weber y, más recientemente, Bobbio, Rawls y Habermas.

Así entendida la producción filosófica, he de expresar mi conclusión en los siguientes términos: con esta tesis he dado un pequeño paso que apenas me aleja del umbral de la puerta y me encamina al corredor inagotable donde se

¹⁶⁷ Véase Bobbio, Norberto, *El filósofo y la política*. Edición citada. P.p. 67-71

exhiben toda la producción filosófica, toda la lección de los clásicos. Pero aun así, esta tesis ha de brindarme categorías conceptuales que me ayuden a entender y racionalizar el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Thomas Hobbes

1. *El Ciudadano*. Traducción y notas: Joaquín Rodríguez Feo; 1a. edición, Madrid, España, Editorial Debate y CSIC 1993.
2. *La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política*; en Antología, edición y traducción: Enrique Lynch. Barcelona; Ediciones Península 1987.
3. *Leviatán*. Traducción: Manuel Sánchez Sarto 4a. reimpresión, México DF. Editorial FCE 1990.

Obras de John Locke

1. Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Traducción de Edmundo O'Gorman; 2ª. reimpresión. México DF. Editorial FCE 2005.
2. Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Cristina Piña; 1ª. edición. Buenos Aires. Editorial Losada 2002.
3. Locke, John. *Ensayos sobre la Ley Natural*. Traducción, de Ruiz-Gallardón García de la Rasilla, Isabel. CRC, España 1998.
4. Locke, John. *Escritos sobre la tolerancia*. Edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo. Madrid, España. Editorial Centro de estudios políticos y constitucionales 1999.
5. Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction by Peter Laslett. Cambridge University Press 1991.
6. Locke, John. *Political Writings*. Edited and with an introduction by David Wootton. A Mentor Book 1993.

Bibliografía sobre Hobbes

- Berns, Laurence., "Thomas Hobbes"; en *Historia de la filosofía política*; Leo Strauss y Joseph Cropsey compiladores. Traducción de Leticia García Urriza; 1ª. Edición en español. México. DF. Editorial FCE 1993.
- Bobbio, Norberto., *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México. DF. Editorial FCE 1992.
- Goldsmith, M.M., *Thomas Hobbes o la ciencia como política*. Traducción de Jorge Issa González, 1a. edición; México DF. Editorial FCE 1988.
- Klenner, Hermann., *Thomas Hobbes filósofo del derecho y su filosofía jurídica*. Traducción de Luis Villar Borda. 1ª, edición. Colombia. Editorial Universidad Externado de Colombia 1999.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Traducción de J.R. Capella; 2ª. Edición. Madrid, España. Editorial Fontella 1979.
- Salazar Carrión, Luis., *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*; 1a. Edición. México DF. Editorial UAM 1997.
- Schmitt, Carl., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili. México DF. Editorial UAM-A 1997.
- Tönnies, Ferdinand, *Hobbes: Vida y doctrina*. Traducción de Eugenio Imaz. Madrid, España. Editorial Alianza 1988.
- Watkins, J.W.N. *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. Traducción de Antonio Guillafa, 1a. edición. Madrid, España. Editorial Doncel 1972.

Bibliografía sobre Locke

- Fernández Santillán, José. *Locke y Kant*. Ensayos de Filosofía política. 1ra edición, México DF. Editorial FCE 1992.
- González Gallego, Agustín., *Locke, empirismo y experiencia*. Madrid, España. Editorial Montesinos 1984
- Herrera Madrigal, José. *Jusnaturalismo e ideario político en John Locke*, 1ra edición, México DF. Editorial UAM-I 1990.

- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*. Traducción de J.R. Capella; 2ª. Edición. Madrid, España. Editorial Fontella 1979.
- Simmons, A. John. *The lockean theory of rights*. The United States of America. Princeton University Press 1992.
- Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press 1993.
- Wences Simos, María Isabel, *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel)*. Madrid, España. Editorial Universidad Carlos III de Madrid 1998.

Bibliografía general

- Aristóteles, *Metafísica*. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, España; Ed. Gredos 1994.
- Aristóteles, *La Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, España; Ed. Gredos 1988.
- Bobbio, Norberto., *El filósofo y la política*. Traducción y compilación de Fernández Santillán, México DF. Editorial FCE 1992.
- Bobbio, Norberto., *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna; Modelo iusnaturalista y Modelo hegeliano-marxiano*. Traducción de Fernández Santillán. México DF. Ed. FCE 1986.
- Hart A. J. *El concepto del derecho*. Traducción de Dr. Genaro R. Carrió. Buenos Aires, Argentina. ED. 1963
- Kelsen, Hans., *Teoría pura del derecho*. ED. Porrúa y UNAM.
- Lord, Carnes., "Aristóteles"; en *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey compiladores. 1ª. Edición; traducción de Leticia García Urriza. Méx. DF. Ed. FCE 1993.
- Salazar Carrión, Luis; *Para pensar la política*. 1ª edición. México DF. Editorial UAM-I 2004.

- Schmitt, Carl., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili. México DF. Editorial UAM-A 1997.
- Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto; necesidad y contingencia del orden social*. 1ª edición, México DF. Editorial UAM-I 2001.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y Conflicto, Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. 1ª. Edición, México. Editorial CEPACOM 1998; pp. 9-94.
- Strauss, Leo., *¿Qué es la filosofía política?* Traducción de Armando A. de la Cruz; 1ª. Edición. Madrid, España. Ed. Guadarrama 1970.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN HUMANIDADES
LÍNEA EN FILOSOFÍA POLÍTICA**

**LA DOMESTICACIÓN DEL LEVIATÁN:
DE HOBBS A LOCKE**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO

EN FILOSOFÍA POLÍTICA PRESENTA:

ALUMNO ALFREDO MENESES SARMIENTO

MATRÍCULA: 205180742

ASESOR: DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA



SINODALES:

DR. LUIS SALAZAR CARRIÓN

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

MAYO DE 2007