

LA INVENCIÓN DE LA REPRESENTACIÓN: EL LEVIATÁN Y LA LEGITIMIDAD
DEL ESTADO MODERNO

Presentado por:

Juan David Ramírez Echeverri

Asesor:

Fabio Humberto Giraldo Jiménez

Trabajo presentado para optar al título de Magister en Ciencia Política

Universidad de Antioquia

Instituto de Estudios Políticos

Maestría en Ciencia Política Medellín

2012

Tabla de contenido

	Pág.
Introducción.....	1
1. El rostro dulce del Leviatán.....	20
2. Fundamentación teológica y racional del poder anteriores a la aparición del dios mortal.....	48
3. Contractualismo en Hobbes: del Estado de razón al Estado de terror.....	101
4. La lucha contra el Leviatán.....	170
Conclusión.....	218
Bibliografía.....	226

INTRODUCCIÓN

En el camino de la legitimidad

“Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos: abiertamente se autodenomina reino, título que a todas luces le confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda. Con toda finura y profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero. El rey en persona le preguntó: “¿Qué te parece tener el mar sometido a pillaje?”. “Lo mismo que a ti – respondió– el tener el mundo entero. Sólo que a mí, como trabajo con una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador”. San Agustín, *La ciudad de Dios*.

El pasaje anterior en el que Agustín de Hipona se pregunta por la diferencia entre el poder que ejerce el jefe de una banda de delincuentes del que se ejerce en el marco de los Estados se ha convertido en un texto célebre para la historia del pensamiento político. Esta pregunta fue retomada por Locke doce siglos después, cuando casi en los mismos términos del teólogo de Hipona, se preguntaba por la diferencia existente entre la autoridad ejecutada por el líder de una galera de piratas de la ejercida por el líder del poder político¹.

En la formulación de la pregunta, Agustín anuncia que la diferencia existente entre las dos formas de poder radica en la justicia. El poder del Estado sería o no justo dependiendo de su origen, es decir, dependiendo de la legitimidad de dicho poder. Esta pregunta por la justicia del poder político, pregunta que por su tono tiende a ser una objeción, objeción que, además, debe tener un carácter permanente para el pensamiento político, ha ido más o menos desapareciendo en los análisis contemporáneos sobre la política. Esto se debe fundamentalmente a dos razones, una de fondo y la otra de forma: la primera de ellas consiste en que tras la definitiva caída de las

¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994, Cáp. 1, N. 2, p. 35.

monarquías absolutas europeas en el siglo XIX, y la consiguiente adopción de la legitimación popular del poder político se ha tenido ya como superado el arduo problema de la legitimidad; la segunda razón es que, principalmente en el último siglo, se ha dado respuesta a la pregunta por la legitimidad del poder atendiendo a criterios concernientes al ejercicio de éste, es decir, se ha buscado la legitimidad teniendo como único punto de referencia la legalidad del poder. Este fenómeno, como lo han señalado de distintas formas autores como Norberto Bobbio y Leo Strauss, obedece fundamentalmente al auge del positivismo de principios del siglo XX que reduce el principio de legitimidad en el de legalidad, respondiendo a la pregunta por el origen del poder con el ejercicio de éste dentro de los límites fijados por el derecho. Así, en los recientes análisis sobre la política, dominados por la ilusión de la adaptación al método científico, ya no se pregunta por el por qué, sino sólo por el cómo.

Centrándonos en lo que se ha denominado como el primer motivo por el cual la pregunta de Agustín ha perdido vigencia en los últimos tiempos, se ha tendido a aceptar como una verdad revelada e incuestionable la doctrina de la legitimación popular del poder político. Paradójicamente, esta forma de legitimación no nació en la época de auge de la soberanía popular, esto es, en el marco de la revolución francesa, sino en la época del absolutismo monárquico. El origen mismo de la doctrina fue fraudulento. Hobbes ideó como una fina estratagema para legitimar el ejercicio absoluto del poder la tesis de que el soberano no gobernaba movido por su arbitraria voluntad, sino amparándose en la misma voluntad de los súbditos. Esta legitimación consensual del ejercicio del poder se logró de la mano de la teoría de la representación incorporada en el capítulo XVI de *Leviatán* como novedad en relación con sus demás obras políticas. Una vez realizado el pacto que la da origen al poder, el soberano adquiere la calidad de representante, mientras que los súbditos adquieren la calidad de representados. Lo anterior quiere decir, siguiendo el razonamiento expuesto por Hobbes, que de ahí en adelante cualquier cosa que haga el soberano en su calidad de representante, automáticamente debe ser entendido como un acto realizado con el consentimiento de todos los súbditos; es más, se entiende que son los súbditos los verdaderos autores de dichos actos. Así, el representante soberano queda relegado de cualquier tipo de responsabilidad frente a los súbditos.

Aquí no se pretende señalar que el sistema democrático representativo tenga como fuente directa el fundamento de legitimidad del Estado ideado por Hobbes en el siglo XVII. Lo que se trata de sustentar es que la representación es una ficción tanto en un modelo como en el otro. En el momento en que Hobbes construyó su sistema, los Estados se fundamentaban, bien fuese en la naturaleza, en Dios o en la fuerza. Fue el filósofo inglés quien innovó dichos sistemas de justificación, asentando la potencia del Leviatán en la misma voluntad de los súbditos. Esto lo hizo, en un primer momento, con la figura del pacto de institución del Estado y, en uno segundo, con la teoría de la representación, ya aplicado esto respecto al ejercicio del poder.

La figura de la representación política y jurídica en el caso de Hobbes sólo ha sido objeto de atención entre sus intérpretes en la última época, dando lugar a valoraciones de diversa naturaleza. Así, por ejemplo, mientras Zarka² hizo énfasis en esta figura para señalar la nueva y valiosa forma de legitimidad del Leviatán, Cortés³, atendiendo a los efectos que ésta genera varió su interpretación inicial sobre el filósofo inglés para concluir que su sistema no puede ser considerado solamente como liberal, sino que, además, tiene un tono marcadamente absolutista.

El tema central en la crítica que aquí se pretende sustentar frente a Hobbes, será el de la representación, en tanto es a partir de ella que en la última elaboración sistemática de su obra contenida en el *Leviatán*, fundamenta la soberanía absoluta del monarca y la obediencia incondicional de los súbditos frente a sus mandatos.

El estudio sobre esta forma de legitimación del poder no se circunscribirá al análisis del *Leviatán*, sino que se tendrá en cuenta también, de un modo parcial, en las fundamentaciones posteriores del Estado. Es de sobra conocida la enorme influencia ejercida por Hobbes sobre el pensamiento político posterior. En el *Contrato social*, Rousseau siguió el modelo de legitimación del poder ideado por Hobbes, haciendo, sin embargo, una importantísima variación. Ésta radicó en la eliminación de la teoría de la representación. Para Rousseau, el único medio por el cual el poder

² ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducción de Luisa Medrano. Barcelona, Herder, 1997.

³ CORTÉS RODAS, Francisco. "El contrato social en Hobbes: ¿Absolutista o liberal?". En: *Estudios políticos* (Medellín), No. 37, Jul.-Dic. 2010, pp. 13-32.

se torna legítimo consiste en que la soberanía radique en el conjunto del pueblo. Al igual que para Bodin, para Rousseau la principal marca de la soberanía consiste en el poder de legislar. Pero, apartándose radicalmente del autor de los *Seis libros de la república*, según el cual “el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento”⁴, afirma Rousseau que “toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley”⁵. De este modo, la obligación generada por la ley no viene dada de un agente externo, sino que el deber que tienen los ciudadanos de obedecer las leyes proviene del hecho de que ellos mismos son sus autores. Así, al ser la ley, de acuerdo con la fórmula de Rousseau, el producto de la voluntad general, es considerada como legítima por los ciudadanos. Por lo tanto, no existe y no puede existir representación en el cumplimiento del deber ciudadano de legislar.

La exigencia establecida por Rousseau de que los ciudadanos sean realmente los autores de las leyes que los obligan, desapareció casi sin dejar rastros cuando Sieyès retomó de modo radical la teoría de la representación. Para Sieyès, igual que para Hobbes y también para Rousseau, el origen del poder político se encuentra en un pacto o contrato en el que los ciudadanos deciden pasar de la condición natural a la condición política. De este modo, la soberanía radica en el pueblo. Sin embargo, una vez establecido el Estado, éste no la ejerce directamente, sino tan sólo a través de sus representantes. Según Sieyès, ante la imposibilidad de llegar a una voluntad común real en los complejos Estados modernos, se debe optar por una “voluntad común representativa”⁶. Así, la idea de representación no suprimiría la soberanía popular, sino que la haría operativa.

Esta última idea es la dominante en la actualidad. El Estado colombiano, por ejemplo, tiene su fundamento de legitimidad en la doctrina de la soberanía popular y, además, está basado en un sistema representativo en cuanto a la creación de las leyes se refiere. De acuerdo con el artículo 150 de la Carta Política, corresponde al Congreso la creación de las leyes y de acuerdo con el

⁴ BODIN, Jean. *Los seis libros de la república*. Traducción de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, Cuarta edición, 2006, Libro Primero, Capítulo VIII, p. 57.

⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro tercero, Capítulo XV, p. 94.

⁶ SIEYÈS, Emmanuel. *¿Qué es el tercer estado?* Traducción de Francisco Ayala. Madrid, Aguilar, 1973, pp. 72-73.

artículo 133 los miembros de los cuerpos colegiados de elección directa representan al pueblo. De este modo, la obligación que se tiene de obedecer las leyes radica en la tesis de que todos los ciudadanos son, en última instancia, sus autores. Esta forma de legitimar el poder político, tanto en su origen como en su posterior funcionamiento, aparece en la actualidad como algo indiscutible.

Por lo anterior, pareciera no tener vigencia la pregunta realizada en el siglo V por Agustín. Sin embargo, dicha pregunta o, mejor sería decir, la objeción por él planteada, teniendo hoy como centro de referencia la doctrina de la legitimación popular del poder, está tan vigente como antes. Aún hoy se debe hacer la pregunta por el patrón legitimador del poder político, ya que el consenso generalizado frente a la aceptación del sistema democrático pareciera no dejar lugar para la crítica.

El sistema democrático representativo puede ser tan ilegítimo como la doctrina del derecho divino de los reyes o como el absolutismo dominante en los siglos XVI, XVII y XVIII en Europa. La legitimidad de dicho sistema deriva de la aceptación de que a partir del sistema representativo, tal como funciona en la actualidad, realmente exista una identidad entre la voluntad de los representados y la voluntad manifestada en la creación de la ley por los representantes. Esta esperanza de que se presente dicha identidad no está muy lejana de la teoría de la representación diseñada por Hobbes para justificar la existencia de gobernante y gobernados. Una vez que se ha creado el Estado y se elige al representante soberano o, en el caso de las democracias contemporáneas, una vez que se elige al parlamento, los representados quedan marginados de participar en la adopción de las decisiones que los afectan.

De este modo, teniendo en cuenta la pregunta planteada por Agustín y con un poco de euforia, legítimamente se podría decir que el sistema político dominante en la actualidad, al fundarse en la ficción de la identidad entre representantes y representados, es tan ilegítimo como las viejas doctrinas de legitimación del poder político fundadas en la providencia, las cuales en la actualidad sólo son objeto de burla y de una fácil crítica.

Lo que aún puede ser objeto de defensa

No obstante que a partir de lo anterior se concluye que el Estado es una institución ilegítima, la formulación del Estado constitucional y democrático de derecho, debe ser aún objeto de defensa frente a los ataques, no sólo de aquellos discursos totalitarios o despóticos, sino también frente a aquellos que bajo el manto de la seguridad y el orden, arrasan con las libertades individuales.

En la dedicatoria del *Leviatán* señaló Hobbes: “En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos”⁷. Hobbes, seguramente, no pasó indemne por dicho camino. Decididamente eligió la senda de la autoridad, hasta el punto de eliminar la libertad o, al menos, dejar a la absoluta discreción del soberano decidir en cada momento cuál sería el margen de libertad para los súbditos. Esta restricción de la libertad, no va, en cualquier caso, hacia el aseguramiento de la seguridad de los individuos, sino a la seguridad del representante soberano: “la seguridad del rey es la seguridad del pueblo”.

En este escenario la libertad es vista continuamente como algo que debe ser restringido al máximo. Ésta es, precisamente, una de las causas que tienden, según el filósofo inglés, a la descomposición del Estado. Para evitar esto es que la soberanía debe ser absoluta e indiscutible. La concentración del poder es vista como una garantía para el mantenimiento del Estado y, fundamentalmente, de la posición que detenta el soberano frente a sus súbditos. Las características de la soberanía, tales como ser el representante de las múltiples voluntades, crear las leyes y aplicarlas al caso concreto, así como el liderazgo del ejército y la decisión acerca de cuáles han de ser las doctrinas que se enseñen dentro del Estado, entre otras, son siempre exclusivas del soberano. La formulación del Estado que presenta Hobbes es, entonces, junto con la elaborada por Bodin, el ejemplo paradigmático de lo que es un Estado absoluto.

⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. I.

En estos términos es que tradicionalmente ha sido interpretada la obra de Hobbes. Se dice tradicionalmente ya que en el siglo XX dicha interpretación ha sufrido un cambio radical. Al tenor de muchas de las lecturas que de Hobbes se han hecho de modo reciente éste aparece ya, no como el clásico defensor de la monarquía, sino como un referente para lo que sería la construcción del Estado liberal de derecho, con su sistema de derechos y garantías para los asociados⁸. Con esto se quiere significar que en las obras político-jurídicas de Hobbes se encuentra la fuente de la cual manan la teoría de los derechos naturales, la defensa de la libertad, el carácter racional de la ley, el constitucionalismo o, dicho en términos generales, el discurso de los límites al poder.

Ahora bien, si conceptos tales como derechos inalienables, división de poderes, constitución, poseen algún valor en sí mismos, o, si al menos se llega a considerar que pueden ser utilizados estratégicamente para la defensa de los individuos contra el abuso del poder, entonces, éstos deben ser desembarazados de la sombra del Leviatán.

Es por lo anterior que el trabajo estará guiado por el recuento de las interpretaciones del pensamiento de Hobbes acabadas de referir, las cuales serán objeto de crítica al momento de estudiar ya concretamente el sistema político y jurídico del autor del *Leviatán*.

Acerca del método para el estudio de la historia del pensamiento político

Antes de la denominada revolución conductista producida en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX había acuerdo en el sentido de que el objeto de la teoría política consistía en el análisis de la historia del pensamiento político. Dicho análisis tenía como finalidad estudiar los sistemas desarrollados por los filósofos políticos para determinar la manera como se ha respondido a los grandes problemas planteados por la política, tales como la relación que existe entre gobernantes y gobernados, el fundamento de la autoridad, la naturaleza del Estado, los derechos y deberes de los ciudadanos, la posibilidad o no de resistir al poder, entre otros. Esta

⁸ Entre estos autores se encuentran Ferdinand Tönnies, Leo Strauss, Michael Oakeshott, Yves Charles Zarka, Francisco Cortés, entre otros.

manera de concebir el objeto de la teoría política fue criticada a partir del desarrollo de la escuela conductista, la cual entendió lo anterior como un producto de la especulación de los filósofos, especulación que no tenía la virtualidad de responder adecuadamente a los problemas políticos planteados en el mundo moderno. La crítica al enfoque tradicional se debió a que, según los conductistas, los análisis anteriores carecían de un adecuado método científico. “El núcleo básico de la crítica behaviorista señalaba que el estudio de la Teoría Política constituía una aproximación a los fenómenos políticos de tipo humanístico y no científico. Se trataba de una orientación del estudio de la política obsoleta y obstaculizadora del desarrollo de un enfoque científico y moderno”⁹.

La crítica anterior no socavó la manera tradicional de estudiar la teoría política. Todo lo contrario, constituyó un aliciente para nuevos y más fuertes desarrollos del estudio de la historia de las ideas políticas. Sin embargo, este nuevo florecimiento de la teoría política entendida como un estudio del pasado no fue pacífico. La nueva batalla no tuvo como centro de discusión la pregunta por el objeto, sino el cuestionamiento del método a partir del cual dicho objeto era analizado. Frente al enfoque tradicional de acuerdo con el cual la investigación se debía centrar en los textos clásicos, para hacer un estudio a nivel interno de los mismos, surgió un nuevo enfoque que sostenía que, el investigador, para entender el verdadero significado de un texto, debía trascenderlo para de este modo estudiar el contexto en que dicho texto nació. Este choque fue sostenido entre los defensores de la filosofía política y los autores pertenecientes a la escuela de la *Nueva historia* de Cambridge.

El método textualista¹⁰

Entre los autores que pertenecen a la primera estela sobresale el nombre de Leo Strauss. En su clásico estudio acerca de lo que es la filosofía política, Strauss sentencia que la filosofía

⁹ HARTO DE VERA, Fernando. *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: una relación problemática*. Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 164.

¹⁰ Se utilizará aquí la denominación con la que Fernando Vallespín ha trabajado los diversos enfoques metodológicos, a saber: el enfoque textualista, el contextualista y el intencionalista. Al respecto véase: VALLESPÍN, Fernando. “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”. En: VALLESPÍN, Fernando (compilador). *Historia de la Teoría Política 1*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

política está en un franco proceso de degradación¹¹ y la culpable de esto es la modernidad, la cual se ha impuesto en olas sucesivas, acabando con la manera tradicional de entender la filosofía política; con aquella sostenida por los filósofos antiguos. Para éstos, entre los cuales destacan los nombres de Platón y Aristóteles, la filosofía política se identifica de por sí con la búsqueda de la verdad. La verdad es entendida aquí como una esencia que, aunque tal vez no se alcance, deberá guiar siempre la labor del filósofo. Esto conlleva de inmediato a enmarcar los razonamientos propios de la filosofía en el ámbito ideal, sobrepasando la prosaica realidad con el objetivo de encontrar el conocimiento de la esencia de lo político, esto es, el orden político justo. Y orden político justo es, en los términos de Aristóteles, aquél que posibilite el perfeccionamiento moral de los hombres.

Es precisamente esta concepción de filosofía política como conocimiento universal de la política y también del hombre, la que es dejada atrás con el desarrollo de la modernidad. La imposición del pensamiento moderno conlleva finalmente al reemplazo de la filosofía por la historia, lo que se realiza mediante un lento proceso que inicia con Maquiavelo y Hobbes, se solidifica con Rousseau, se extiende al idealismo alemán y culmina con la filosofía trágica de Nietzsche. Estas son las que Strauss denomina como las tres grandes oleadas de la modernidad¹².

Al anterior proceso se le añade el surgimiento del positivismo en el siglo XIX, fundamentalmente su tesis de acuerdo con la cual para el conocimiento de los fenómenos políticos se debe prescindir de los juicios de valor. La pretensión de que la ciencia política sea científica, de acuerdo con los postulados de la ciencia natural moderna, así como de que sea histórica, es la causa última de desaparición de la filosofía política.

¹¹ “Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata solo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que incluso la mera posibilidad de su existencia se ha hecho problemática. El único punto en que los profesores de ciencia política aún están de acuerdo es el relativo a la utilidad de estudiar la historia de la filosofía política”. STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?” En: *¿Qué es filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 21.

¹² STRAUSS, Leo. “Las tres olas de la modernidad”. Traducción de Luciano Nosetto. En: HILB, Claudia (Compiladora). *Leo Strauss. El filósofo de la ciudad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 51-66.

Strauss ataca esta concreta pretensión de cientificidad señalando que no es posible el estudio de los fenómenos sociales sin que dicho estudio se realice teniendo como soporte los juicios de valor, por la sencilla razón de que “[...] es imposible comprender un pensamiento, una acción o una obra sin darles un valor”¹³. El mero hecho de que los científicos de la política se dediquen a analizar las diversas formas del comportamiento político, por ejemplo en lo que se refiere a las elecciones, implica que en el fondo, no muy en el fondo, se está asumiendo como un valor incuestionable una forma de gobierno democrática y representativa¹⁴. El estudio de los fenómenos políticos no excluye entonces los juicios de valor, sino que solamente da por supuesto un determinado valor para huir de la discusión correspondiente. En esta misma línea de crítica hacia el positivismo dominante en la ciencia política de la primera mitad del siglo XX se dirige Eric Voegelin¹⁵ quien no duda en señalar que la pretensión de una ciencia política avalorativa tiene el efecto de convertir a la disciplina en una criada de los poderes existentes. Es por ello que propone la restauración de la ciencia política, entendiendo por tal la recuperación de la dignidad de una ciencia teórica. Voegelin señala que el énfasis por las cuestiones relativas al método no debe subordinar el conocimiento teórico del problema, el cual es la cuestión esencial para la ciencia¹⁶.

A pesar de la veracidad de la anterior conclusión, hay un aspecto en que el método para estudiar la historia del pensamiento político adquiere una relevancia sustantiva. Es el de la disputa entre las disciplinas de la filosofía y de la historia. Para Strauss el historicismo es uno de los responsables de la abolición de la filosofía política. Es por ello que su estudio de la historia de la filosofía política se realiza desde una perspectiva filosófica y no histórica. Para este efecto se presupone que en la historia de las ideas existen problemas permanentes o perennes. Estos problemas permanentes obedecen a que el conocimiento producido por los diversos autores,

¹³ STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?”. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴ “[...] no se puede determinar el carácter de un tipo específico de democracia, por ejemplo, o de la democracia en general, sin poseer un concepto claro de las distintas alternativas que existen al lado de la democracia. Los tratadistas científicos de lo político se sienten inclinados a reducir este problema a la distinción entre democracia y autocratismo, radicalizan un determinado orden político aferrándose a un esquema en que no cabe ninguna otra posibilidad aparte de ese sistema y su contrario. El planteamiento científico conduce al desconocimiento de los problemas fundamentales y, con ello, a la aceptación irreflexiva de las soluciones recibidas”. *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Traducción de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

considerados como clásicos, tiene un valor universal, es decir, que se puede aplicar a cualquier época. “Sólo cuando el aquí y ahora desaparecen como centro de referencia puede surgir el enfoque filosófico o científico de lo político”¹⁷. La esencia de la filosofía para Strauss radica precisamente en obtener un conocimiento universal de los diferentes aspectos que afectan al hombre en su vida en sociedad. Esto es lo que Eric Voegelin ha denominado como la tarea de “el hombre en su busca de su humanidad y de su orden”¹⁸. Se trata de una búsqueda que se puede rastrear a lo largo de la historia del pensamiento teniendo como referente principal los textos morales y políticos, dejando las circunstancias históricas en un segundo plano¹⁹, lo que es posible ya que de acuerdo con Sheldon Wolin, existe en la historia de la teoría política un vocabulario compartido a pesar del paso del tiempo. “Cuando estudiamos los escritos de Platón, Locke o Marx, estamos en realidad familiarizándonos con un vocabulario relativamente estable, y con un conjunto de categorías que nos ayudan a orientarnos hacia un mundo particular: el mundo de los fenómenos políticos”²⁰. Wolin considera entonces que en la historia de la teoría política existe un diálogo permanente frente al cual cada uno de los autores clásicos ha fijado su tesis en apoyo o detrimento de los autores anteriores. Así, por ejemplo, Locke escribió su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* refutando a Hobbes o, como afirmó Montesquieu, Aristóteles escribió la *Política* con el único objetivo de criticar a Platón²¹. La existencia del debate se predica también en el caso de Hobbes respecto a Aristóteles, con absoluta prescindencia de la diferencia radical de tiempo histórico entre los dos autores.

¹⁷ STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?”. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Citado por: VALLESPÍN, Fernando. *Op. cit.*, p. 24.

¹⁹ “La filosofía política no es una disciplina histórica. Las consideraciones filosóficas sobre la naturaleza de lo político o sobre el sistema político óptimo son algo totalmente diferentes de las cuestiones históricas que, siempre se refieren a individualidades: grupos concretos, seres humanos individualizados, logros individuales, “civilizaciones” específicas, el proceso de la civilización humana en su individualidad desde el comienzo hasta hoy [...]”. STRAUSS, Leo. “La filosofía política y la historia”. En: ¿Qué es filosofía política? Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970, p. 74.

²⁰ WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Traducción de Ariel Bignami. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 37.

²¹ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *El espíritu de las leyes*. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Barcelona, Editorial Tecnos, 1993, Primera parte, Libro IV, Cáp. VIII, p. 39.

En lo estrictamente metodológico, lo anterior implica que para el estudio de un determinado autor se puede prescindir del contexto en el cual se escribió la obra. El análisis debe hacerse, fundamentalmente, a nivel interno, siendo así un estudio de carácter textualista²².

El método contextualista

Además del enfoque acabado de referenciar, existe otro, antagónico a éste, el cual pretende demostrar que ha existido siempre una relación de causa a efecto entre una determinada condición histórica, marcada obviamente por una serie de problemas políticos, sociales y económicos, y una obra. Lo que se pretende demostrar con este método no es, como bien lo señaló Vallespín²³, tan sólo que las condiciones históricas influyen en el carácter de una obra, sino que ésta es el producto directo de una determinada época. Esto es lo que se ha denominado como método contextualista. El trabajo de Macpherson sobre los orígenes del modelo democrático liberal constituye un ejemplo paradigmático de este tipo de enfoque, toda vez que el objeto de su estudio radica en demostrar cómo las teorías de autores como Locke y Hobbes son el reflejo del modelo de sociedad que primaba en la Inglaterra del siglo XVII, esto es, una sociedad de mercado posesiva²⁴.

El método intencionalista

En la década de 1960 los miembros de la *Nueva historia* de Cambridge desarrollaron un nuevo método de abordar la historia de las ideas políticas. Según Quentin Skinner, para

²² Este enfoque o método textualista es caracterizado por Fernando Vallespín en los siguientes términos: “La investigación se dirige al análisis de su congruencia lógica, a la definición de categorías y conceptos que aparecen, desaparecen o permanecen en la historia; a detectar similitudes, diferencias o influencias entre ideas y autores, etc. Como corolario lógico de este acceso directo al texto tampoco se desecha la práctica de entrar en evaluaciones “críticas” del mismo, así como de acercarlo a preocupaciones históricas del presente o de otros periodos históricos distintos de aquel que viera el autor analizado. Detrás se afianza la convicción de que existe un diálogo ininterrumpido entre los grandes teóricos del pasado, una cadena de significados que permiten reconstruir, desde las contingencias de cada situación histórica concreta, eso que Voegelin calificaba como el “hombre en busca de su humanidad y su orden”. Esta es la idea de la *Tradicición*, que, contrariamente a la opinión de Skinner, dota de hecho de una especie de “contexto” a esta postura metodológica”. VALLESPÍN, Fernando. *Op. cit.*, p. 24.

²³ *Ibíd.*, pp. 25-29.

²⁴ MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducción de Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2005.

comprender adecuadamente el significado de un texto en la historia de las ideas se constituye como una tarea indispensable para el investigador trascender el texto para analizar el contexto en que éste fue producido. El nuevo método surge en abierta y apasionada oposición contra el método tradicional que se ha denominado como textualista. La crítica de Skinner contra este enfoque representa una crítica del método de la filosofía y un reclamo por que los estudios históricos del pensamiento político tengan, en realidad, un carácter efectivamente histórico. Skinner denuncia que en el estudio de la historia del pensamiento político se incurre frecuentemente en anacronismos, los cuales, frecuentemente, suelen ser el producto de la convicción que asumen muchos estudiosos de que en el pensamiento político existen “ideas universales”, “elementos eternos”, “problemas perennes”, etc. Se advierte cómo para este autor, a diferencia de Strauss, no existen problemas universales, sino tan sólo respuestas particulares a problemas particulares. Así, el pensamiento tiene un carácter, no universal, sino esencialmente histórico²⁵. En el mismo sentido y a diferencia de Wolin, señala Skinner que no existe algo así como un vocabulario y unos conceptos relativamente estables a lo largo del desarrollo de la teoría política, sino que dicho vocabulario es siempre cambiante y huidizo para el intérprete²⁶.

Skinner reclama entonces la atención por el contexto en el que se escribió una obra, como la única manera posible para conocer su sentido. El análisis del contexto no se realiza teniendo como marco de referencia exclusivo las condiciones materiales de la época respectiva, sino que también se tiene en cuenta, y de manera central, el contexto lingüístico en que el texto nació. Esta preocupación por el lenguaje se debe a que, según Skinner, el verdadero significado de un texto se deduce del estudio del lenguaje normativo predominante para la época en que vivió el autor. Aquí se debe destacar que el significado que intenta recobrar Skinner se refiere a la pregunta

²⁵ “Todo enunciado es la encarnación inevitable de una intención particular, de una ocasión particular, que se dirige a la solución de un problema particular y por consiguiente está relacionado con su contexto de tal manera que resultaría ingenuo pretender trascenderlo. La implicación no es meramente que los textos clásicos están relacionados con sus propias cuestiones y no con las nuestras; también se trata [...] de que no existen problemas perennes en la filosofía. Sólo existen respuestas individuales a cuestiones individuales, y en potencia existen tantas cuestiones diferentes como lo puedan ser los que las preguntan”. SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. En: BOCARDO CRESPO, Enrique (Editor). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 102.

²⁶ “[...] los significados de los términos que usamos para expresar nuestros conceptos cambian a lo largo del tiempo, de manera que la explicación de lo que un escritor dice sobre un concepto dado puede producir una guía potencialmente errónea a la hora de comprender el significado de los textos”. *Ibíd.*, pp. 91-92.

siguiente: “¿Qué es lo que un escritor quiere decir cuando dice algo en un texto dado?”²⁷. La anterior pregunta está referida a las intenciones del autor. Para Skinner el único medio posible para comprender el significado de un texto radica en conocer cuáles fueron las intenciones que tuvo su autor a la hora de escribir la obra. “[...] si queremos entender cualquiera de los textos, debemos de ser capaces de ofrecer una explicación no sólo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el escritor en cuestión pudo haber querido al decir lo que dijo”²⁸.

En definitiva, el método propuesto por Skinner, tal como él mismo lo aplicó –no siempre del modo consecuente que le exige a los demás autores– en su estudio sobre *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, consiste en trascender el texto estudiado para analizar el contexto social e intelectual en el que se escribió la obra. Es este análisis general y de carácter social el que permite dilucidar cuál es el principal problema político al que se enfrentó el autor. De igual modo, se tiene en cuenta el contexto intelectual, es decir, se clarifica cuáles fueron las obras y los conceptos políticos que eran imperantes en un determinado momento histórico, los que, a su vez, fueron objeto de respuesta por el autor analizado.

Para ejemplificar lo anterior se puede tener en cuenta lo siguiente: Skinner, antes de estudiar el sentido de la obra de Marsilio de Padua, dedica atención al problema social fundamental que afectaba a las ciudades-repúblicas italianas en el siglo XIV, a saber: la “independencia política” y el “autogobierno republicano”²⁹. Para estos efectos realiza un estudio histórico sobre la lucha de las ciudades-repúblicas con el imperio, de un lado, y con el papado, del otro. En un segundo momento el análisis se lleva a cabo a nivel historiográfico, en la medida en que el objeto de estudio no es ya el problema social, sino el intelectual, esto es, cómo diversos autores respondieron con sus desarrollos literarios al problema de la independencia política. Una vez realizado lo anterior, Skinner se siente ya tranquilo para explicar el legítimo sentido de la obra de

²⁷ SKINNER, Quentin. “Motivos, intenciones e interpretación”. En: BOCARDO CRESPO, Enrique (Editor). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 112.

²⁸ SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión ...”. *Op. cit.*, p. 91.

²⁹ SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 27.

Marsilio de Padua³⁰. Sin embargo, cabe advertir que todas estas precauciones no libran a Skinner de cometer lo que, si se aplicara su desarrollo metodológico estricto, pudiera ser calificado como una ligereza histórica. Siguiendo con el ejemplo propuesto, el estudio de Skinner sobre Marsilio concluye con la tesis de que tanto en la obra de este autor como en la de Bartolo de Sassoferrato se encuentra ya configurada la teoría de la soberanía popular³¹, lo cual no deja de ser extraño –se advierte que se comparte la tesis de Skinner– para un historiador que se muestra tan preocupado de evadir los absurdos históricos. El concepto de soberanía, tal como ha sido ampliamente reconocido, nació con los *Seis libros de la República* de Jean Bodin, obra escrita más de dos siglos después a las elaboraciones de Marsilio y Bartolo, y qué decir del concepto de soberanía popular, producto, por una parte de la pluma de Rousseau, y por otra, de las revoluciones norteamericana y francesa del XVIII.

No obstante la anterior crítica referente a la aplicación de la metodología por el propio autor, hay un aspecto en su desarrollo metodológico que no se debe pasar por alto. La intención de Skinner al abordar el estudio del pensamiento político a partir de la historia no es establecer un análisis comparativo entre los conceptos políticos relevantes en la actualidad y los mismos conceptos, pero situados en otros momentos de la historia –la cual sería la manera tradicional en que se establece y se estudia la historia de la filosofía. Por el contrario, Skinner intenta rescatar del olvido los discursos que de una u otra manera fueron sepultados por las teorías hoy dominantes:

[...] me propongo sugerir que pueden ser precisamente los aspectos del pasado que a primera vista parecen carecer de relevancia contemporáneamente los que, examinados más de cerca, resultan poseer una significación filosófica más inmediata. Pues su relevancia puede estribar en el hecho de que, en lugar de proporcionarnos el placer habitual y cuidadosamente amañado del reconocimiento, nos ponen en condiciones de retroceder en nuestras creencias y en los conceptos que empleamos para expresarlas, obligándonos quizás a reconsiderar, a reformular o aun a abandonar algunas de nuestras convicciones actuales a la luz de esas perspectivas más amplias³².

³⁰ En cuanto al método, la diferencia con Strauss es radical. Éste, al estudiar *El defensor de la paz*, prescinde de este problema práctico para enfocar su análisis exclusivamente a nivel interno, mostrando la inconsecuencia de Marsilio con Aristóteles, al cual Marsilio calificaba como su maestro.

³¹ *Ibíd.*, pp. 86-87.

³² SKINNER, Quentin. “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”. Traducción de Eduardo Sinnott. En: Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Compiladores). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990, pp. 237-238.

El carácter secundario del método

Como bien lo señaló Voegelin, el método, en todo caso, debe ser un elemento secundario en cuanto al estudio del objeto. Tal como se ha acabado de ver los autores que emergen como referentes de cada uno de los mencionados enfoques son, principalmente, Strauss, Macpherson y Skinner. Ellos tienen algo en común y es que buena parte de sus reflexiones, tanto políticas como metodológicas, lo constituye la obra de Hobbes. En cada una de las obras que estos autores le han dedicado al pensamiento del filósofo inglés se encuentra una clara muestra del método empleado. Así, en el ya clásico estudio de Strauss sobre Hobbes³³ se percibe claramente cómo se prescinde del contexto histórico en el que las obras de Hobbes surgieron, para centrarse en un riguroso análisis del texto, con la intención de mostrar que el sistema filosófico de Hobbes no es en realidad, como el autor pretendía, el producto de la aplicación del método científico a la política, sino más bien la consecuencia necesaria de un postulado moral.

En el caso de Macpherson, por otra parte, el reduccionismo histórico que conlleva su interpretación del sistema de Hobbes es evidente. La tesis del intérprete es que todo el pensamiento de Hobbes es el reflejo de la sociedad posesiva de mercado imperante en la época, lo que no deja de ser una novedad, toda vez que es notorio el desinterés de Hobbes por los asuntos de naturaleza económica.

Se debe señalar que los dos autores anteriores y sus respectivas interpretaciones sobre Hobbes, las cuales, a pesar de que se realizan desde métodos antagónicos, casualmente llegan a conclusiones parecidas en el sentido de que ambos tratan de demostrar que las tesis del autor del *Leviatán* no derivan del método resolutivo y compositivo sino de factores exógenos, bien sea morales (Strauss) o económicos (Macpherson).

En relación con Skinner, y frente a la crítica que éste dirige a Hobbes, sobretodo centrado en el concepto de libertad negativa por este último manejado, se puede llegar a una conclusión similar

³³ STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Traducción de Silvana Carozzi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

en el sentido de que luego de presentar la evolución del concepto de libertad en las tres obras en las que Hobbes desarrolla de manera sistemática su pensamiento político, concluye Skinner que el concepto final de libertad presente en el *Leviatán*, no es el resultado de la deducción a partir de lo que se entiende por naturaleza humana, sino el efecto de un determinado contexto político, en el cual se abogaba por una mayor concesión a la libertad frente al ejercicio del poder soberano.

Se percibe entonces cómo a partir de diferentes métodos, incluso aparentemente disímiles, se puede arribar a conclusiones similares.

El trabajo que se presenta en torno a la teoría de Hobbes y la lectura que de ésta hacen sus intérpretes del siglo XX, en lo que tiene que ver con el problema del método, estaría en una postura ecléctica respecto de los enfoques mencionados. Se dice que es ecléctica ya que, aunque la intención final del trabajo es mostrar que la *intención* que tenía Hobbes al escribir su obra era legitimar el poder absoluto del monarca y eliminar cualquier posibilidad de resistencia para los súbditos, se cree que a tal conclusión se puede llegar realizando un análisis interno del texto para, a partir de allí, mostrar las contradicciones presentes entre los postulados iniciales y la construcción final del sistema.

Sin embargo, se considera que para llegar a tal conclusión, además del análisis interno del texto, también se debe realizar, siguiendo los postulados presentados por Skinner, una reconstrucción del carácter del pensamiento político existente en el momento en que Hobbes desarrolló su sistema. Para conocer la esencia de una teoría, un buen método –no el único, seguramente– radica en conocer cuáles son las posturas contrarias que están siendo debatidas por un autor con la construcción de su obra. De la misma manera, para valorar debidamente una obra determinada, es necesario que ésta sea ubicada en un contexto general de pensamiento. Ahora bien, como se tratará de mostrar a lo largo del estudio, el carácter de las distintas doctrinas políticas dominantes en Europa en el momento en que Hobbes escribió su sistema es determinante para valorar la aportación que él, de acuerdo con algunos de sus intérpretes, realizó a la concepción moderna de la política, particularmente a aquella concepción que entiende que la protección de los individuos es la razón de existencia de las sociedades políticas.

De igual modo, es un elemento útil a tener en cuenta el contexto histórico a nivel social. En el caso de Hobbes, es conocido el efecto que generó, tanto en su obra como en su carácter, las guerras civiles que azotaron a Inglaterra durante el siglo XVII, cuyas causas fueron la disputa entre el rey y el parlamento, de un lado, y entre protestantes y católicos, por el otro.

Por lo anterior es que se señala que no se asume un método exclusivo. Por lo demás, valga señalar que, en todo caso, el método se considera como un elemento subordinado a la tesis que se pretende desarrollar. Dicho de otro modo, constituye sólo una herramienta para demostrar la tesis propuesta.

Acerca de la estructura del texto

El trabajo se encuentra dividido en cinco capítulos. En el primero se presenta un recorrido que intenta ser descriptivo sobre las lecturas que autores como Tönnies, Strauss, Oakeshott, Zarka, entre otros han realizado del pensamiento de Hobbes. Lo que existe de común entre ellos, y es la razón por la cual se presentan sus lecturas, es que todos concluyen sus análisis rescatando elementos que podríamos denominar como garantistas en el sistema de Hobbes, la cual es la tesis que se pretende controvertir a lo largo del texto.

En el segundo capítulo se mostrará cuáles eran las ideas dominantes en cuanto a la legitimación del poder político en la época en que Hobbes propuso una nueva fuente de legitimación, esto es, mediados del siglo XVII. La justificación de dicho capítulo consiste en que, como ya se señaló, un buen método para comprender una determinada teoría consiste en que sea analizada en relación con las ideas dominantes para la época en que nació y finalmente se impuso.

En el tercer capítulo se realiza una interpretación propia del sistema de Hobbes, para lo cual se acude, principalmente, a sus obras políticas y jurídicas. Es en este punto en el que se confrontan las interpretaciones descritas en el capítulo primero. El objetivo es entonces, primero, criticar la

doctrina de Hobbes y, en segundo lugar, cuestionar la veracidad de las lecturas sobre Hobbes conforme con las cuales su obra es un antecedente del Estado liberal de derecho.

Teniendo en cuenta que el estudio gira en torno a la reciente interpretación que se ha hecho de la obra de Hobbes como antecedente del Estado liberal de derecho, en el cuarto capítulo se presentará lo que se considera que son los fundamentos de dicho modelo de Estado, para la cual se tendrán en cuenta las obras de Locke y Montesquieu, así como las de Rousseau, para poner de manifiesto también la crítica que dichos autores dirigieron a la fundamentación del Estado realizada por Hobbes.

En el último capítulo se hará una evaluación general del trabajo, resaltando los peligros que acarrea lo que aquí se ha denominado como la nueva interpretación de corte liberal del pensamiento de Hobbes.

CAPÍTULO 1

EL ROSTRO DULCE DEL LEVIATÁN

Es increíble que, aun hoy, en algunas *Historias* de la Filosofía, su doctrina aparezca de tal modo desfigurada que se le atribuye como contenido esencial y primordial la fundamentación de la monarquía absoluta.

Ferdinand Tönnies. *Hobbes. Vida y doctrina.*

A partir del anterior epígrafe se evidencia que la lectura que se tiene sobre el sistema desarrollado por Hobbes no se corresponde, esencial y primordialmente, con un Estado absoluto. Esta calificación que tradicionalmente se ha hecho de Hobbes obedecería, entonces, a irresponsables *historias de la filosofía*. En lugar de compaginarse con la monarquía absoluta, Hobbes se acercaría más a la teoría política de corte liberal. El liberalismo político, así como el modelo de Estado liberal históricamente posterior al Estado absoluto, se ha caracterizado con los elementos de Estado artificial, derechos naturales, legitimidad, legalidad, constitucionalismo, limitación al poder, entre otros. Para autores como Leo Strauss, Ferdinand Tönnies, Michael Oakeshott, Yves Charles Zarka y Francisco Cortés, salvando las diferencias en cuanto a la interpretación de Hobbes que existen entre ellos, estos elementos están ya claramente delineados en el sistema del filósofo inglés, constituyéndose así Hobbes en el padre intelectual de la teoría política liberal.

Cada uno de los autores antes mencionados imprime un especial acento en alguno de estos elementos. Así, para Strauss el origen de la construcción política hobbesiana se encuentra en el derecho de naturaleza, el cual ha de ser tenido en cuenta como el punto arquimédico de su lectura sobre Hobbes. Para Tönnies el pacto de institución del Estado representa una verdadera asamblea constitucional. Esto conduce al establecimiento de una monarquía de carácter constitucional, en la cual prima el gobierno de la ley sobre el gobierno de los hombres. Sin compartir la idea de la monarquía constitucional, para Oakeshott el Estado-Leviatán se constituye como un verdadero Estado de derecho, prevaleciendo con esto el individualismo sobre el absolutismo. En cuanto a Zarka, el concepto de representación presente en el pacto de institución del Estado, tal como se

describe en *Leviatán*, hace que los súbditos tengan una participación activa en la formación de la ley civil y que, además, sus derechos naturales posean una magnitud tal que no pueden ser desconocidos por el soberano. Finalmente, de acuerdo con Cortés, a partir de las leyes de la naturaleza se deducen elementos claramente liberales, los cuales, en todo caso, coexisten con el absolutismo.

Acerca del método

Entre los intérpretes de Hobbes se presenta una discusión en relación con el método adoptado por él para el análisis de la filosofía; en realidad, la discusión, más que centrarse en la pregunta por cuál fue el método utilizado, atiende a la relevancia que dicho método ejerció en el descubrimiento o establecimiento de los principios a partir de los cuales se construyó el sistema. Para Michael Oakeshott¹, la consideración de la naturaleza de la filosofía por parte de Hobbes como razonamiento continuo que indaga por las causas y por los efectos de éstas, representa la guía a partir de la cual se deben analizar los principios que orientan su pensamiento, mientras que para Leo Strauss² dichos principios no se derivan del razonamiento, sino de la observación, es decir, de la particular manera en que Hobbes veía a los hombres en sí mismos considerados y en su relación con los demás. La relevancia de lo anterior estriba en las consecuencias que se derivan de uno u otro postulado, las cuales, a pesar de ser divergentes, terminan representando un saldo favorable para la consideración del Estado-Leviatán como el antecesor por excelencia del Estado liberal de derecho.

¹ OAKESHOTT, Michael. "Introducción a "Leviatán". En: *El racionalismo en la política*. Traducción de Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica.

² STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Traducción de Silvana Carozzi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Además de este libro, el presente comentario sobre la interpretación que Strauss realiza de la obra del filósofo inglés se fundamenta en: *La base de la filosofía política de Hobbes, Sobre la ley natural, Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt, ¿Qué es filosofía política?*, textos en los cuales, ya sea de manera central o bien marginalmente, Strauss se ocupa de Hobbes. La procedencia de estos textos se precisará una vez sean referenciados.

Cuando se habla de método se hace referencia, por una parte, al método resolutivo-compositivo que Galileo ideó para estudiar los fenómenos naturales y, por otra, a la psicología mecanicista³. En su famosa introducción al *Leviatán*, Oakeshott destaca la relevancia del mecanicismo y del razonamiento en general en la obra de Hobbes:

Así pues, la explicación filosófica se ocupa de las cosas causadas [...]. Es un mundo concebido sobre la analogía de una máquina, donde para explicar un efecto vamos a su causa inmediata, y para buscar el resultado de una causa vamos sólo a su efecto inmediato. En otras palabras, el elemento mecanicista en la filosofía de Hobbes deriva de su racionalismo; su fuente y autoridad no reside en la observación sino en el razonamiento. No dice que el mundo natural sea una máquina; sólo dice que el mundo racional es análogo a una máquina⁴.

Oakeshott atribuye una verdadera relevancia al sistema en el que se desarrolla la filosofía de Hobbes. Pare él, a diferencia de Strauss según el cual el sistema adoptado por Hobbes oscureció su obra, el sistema, al no corresponderse necesariamente con el rigor que requiere una obra arquitectónica, no exige en el desarrollo una obediencia ciega a sus lineamientos y, por lo tanto, la no correspondencia exacta con éstos no destruye el carácter sistemático y menos aún lo hace con la obra misma. El carácter de sistema de la doctrina de Hobbes está dado por su consideración de la naturaleza de la filosofía como razonamiento continuo que indaga por las causas y los efectos de éstas. Por lo tanto, la obra de Hobbes es sistemática y lo es por el hecho de que existe un pensamiento —el razonamiento— que guía el desarrollo de su obra dotándola de coherencia⁵.

De esta manera, la filosofía, entendida esencialmente como razonamiento, conduce a la pregunta por las causas de efectos dados, obteniéndose a partir de esto un conocimiento de carácter

³ Ernst Cassirer, en su estudio sobre la forma de conocimiento en el pensamiento moderno, señala la evidente adopción por parte de Hobbes del método de Galileo y, por lo tanto, su anticipación a la Ilustración. Sin embargo, en lo que se refiere al contenido de su sistema, esto es, a la consideración de la necesidad de un Estado absoluto, en *La Filosofía de la Ilustración* afirma que dicha anticipación atañe sólo al método, toda vez que la Ilustración, en varios aspectos, representa una reacción contra dicho poder absoluto. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. Tomo II. Traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 172; CASSIRER, Ernst. *La Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 35 y 283-285.

⁴ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, p. 225.

⁵ “Sostengo, entonces, que el sistema de la filosofía de Hobbes se basa en su concepción de la naturaleza del conocimiento filosófico, y no en alguna doctrina acerca del mundo. Y la inspiración de su filosofía es la intención de guiarse por la razón y rechazar todas las demás guías; éste es el hilo, el pensamiento oculto, que le da coherencia, distinguiéndolo de la fe, la “ciencia” y la experiencia”. *Ibíd.*, p. 232.

universal⁶. Ahora bien, el estudio de las relaciones entre causa y efecto como objeto del conocimiento filosófico, centrado en el análisis del Estado, conduce al campo de la filosofía política o “filosofía civil”. El análisis que realiza Hobbes de la política cuenta con un efecto dado –el Estado–, a partir de esto se indaga por cuáles fueron las causas que generaron dicho efecto. Luego de un riguroso estudio de la naturaleza humana, estudio que para Oakeshott está siempre guiado por el razonamiento, Hobbes encuentra la causa del Estado en las pasiones del hombre. Para Oakeshott esta relación entre causa y efecto establecida por Hobbes es evidente ya que la vida humana representa por sí misma una “situación difícil”⁷. Así, la consideración de Hobbes de que la naturaleza problemática del hombre genera la necesidad de la existencia de un tercero que regule los conflictos es valorada por Oakeshott como algo universal, es decir, que se aplicaría a todos los hombres sin necesidad de establecer distinciones en cuanto al espacio o tiempo en el que éstos se encuentren. “La naturaleza humana que estamos considerando es la estructura interna y los poderes del hombre individual; estructura y poderes que serían suyos aunque fuese el único ejemplar de su especie: estamos considerando el carácter del solitario”⁸.

A partir de lo anterior, se puede al menos vislumbrar los efectos que genera el hecho de considerar, tal como lo hace Oakeshott, que el principio de Hobbes según el cual la naturaleza humana es conflictiva, es extraído a partir del razonamiento y no de la simple observación.

Para Strauss la filosofía política de Hobbes, a pesar de lo que él pretendía, es esencialmente una filosofía antropológica más que científica⁹. Strauss no discute el hecho de que el método presente en las obras de Hobbes sea el resolutivo y compositivo, lo que sí ataca es que a partir de éste y de la psicología mecanicista haya derivado el contenido de su sistema. Los principios que delinean su pensamiento –esto es, la concepción conflictiva de la naturaleza humana y la posibilidad de

⁶ Se dice que este conocimiento filosófico es universal no en el sentido de que sea absoluto, sino por oposición al conocimiento que se adquiere por medio de la experiencia sensorial, el cual, al ser el conocimiento que un individuo adquiere a partir de los sentidos, es sólo particular.

⁷ “Ahora podemos enunciar la situación difícil. Hay un conflicto radical entre la naturaleza del hombre y la condición natural de la humanidad: lo que uno busca con esperanza de alcanzarlo, el otro lo imposibilita. El hombre es solitario; lo sería si estuviera solo. Pues la dulzura de todo lo que pueda obtener mediante los esfuerzos de otros se vuelve amargo por el precio que debe pagar, y no es el pecado ni la depravación lo que crea la situación difícil: la naturaleza misma es la autora de su ruina”. *Ibíd.*, p. 241.

⁸ *Ibíd.*, p. 238.

⁹ STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes... Op. cit.*

salir de la situación natural de caos mediante la institución del Estado— no se desprenden del método científico, sino de una detenida observación del comportamiento de los hombres. Para Strauss, la finalidad perseguida por Hobbes al encubrir dichos principios bajo un manto científico, era la de superar el problema de la filosofía política clásica en cuanto a la aplicabilidad de los principios se refiere. Este problema radicaba en que los principios en materia de moral y política eran tan sólo el producto de la opinión, lo que por sí mismo les negaba la posibilidad de una aplicación universal.

Hobbes, al elevar al grado de universalidad los principios que estableció en su observación del hombre —objetivo que pretendía alcanzar no sólo con el método científico de Galileo, sino también con la adopción de la matemática de Euclides— estaba dotando por primera vez a la filosofía política del carácter de ciencia¹⁰. El método utilizado para alcanzar dicho objetivo es el resolutivo y compositivo.

La filosofía política descompone el Estado existente en sus elementos sólo para producir, por medio de una mejor síntesis de esos elementos, el Estado justo. El procedimiento de la filosofía política, por lo tanto, se asemeja, más que al procedimiento de los físicos, al de los técnicos que desarmen la máquina rota en sus partes, quitan el cuerpo extraño que impide su funcionamiento y vuelven a armarla; y hacen todo eso para que la máquina pueda funcionar. Así, la filosofía política se convierte en una técnica para la regulación del Estado. Su tarea es modificar el equilibrio inestable del Estado existente para llevarlo al equilibrio estable del Estado justo. Sólo en la medida en que la filosofía política se convierte en una técnica de este tipo puede hacer uso del método “resolutivo-compositivo”. Esto significa que la introducción de este método en la filosofía política presupone la previa limitación del problema político, es decir, la eliminación de la pregunta fundamental por la finalidad del Estado¹¹.

Con lo anterior Strauss no está queriendo decir que la filosofía política de Hobbes carezca de finalidad, sino que su finalidad no está sujeta a discusión alguna, ya que a partir de la aplicación del método descrito, el resultado del análisis es una consecuencia lógica —por lo tanto, necesaria— de los axiomas establecidos al comienzo de dicho análisis. Los axiomas establecidos por Hobbes a partir de su estudio de la naturaleza humana son el egoísmo, la vanidad y el miedo a una muerte violenta, entre otros. A partir de esto, la finalidad del Estado es el establecimiento y el

¹⁰ “De acuerdo con la propia perspectiva de Hobbes, la aplicación del método matemático a la filosofía política significa que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional [...]. La única ciencia completamente desapasionada, puramente racional, y por tanto la única ciencia ya existente, es la matemática; por eso, sólo orientándose como los matemáticos, es decir, avanzando como los matemáticos a partir de principios autoevidentes, puede ser reducida la política “a las reglas y la infalibilidad de la razón”. *Ibíd.*, p. 188.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 206-207.

mantenimiento de la paz, tanto a nivel interno como en relación con el exterior. Ahora bien, partiendo de los presupuestos mencionados –los cuales se podrían sintetizar en la consideración de la naturaleza del hombre como conflictiva–, el hecho de que la finalidad del Estado sea el establecimiento y/o mantenimiento de la paz aparece como algo “incuestionable”.

Strauss critica la adopción de este método de la física por parte de la filosofía política moderna, liberando, sin embargo, a Hobbes de la sujeción por él mismo impuesta. Así, para Strauss, la imposibilidad de justificar un determinado axioma o presupuesto que se deriva de este método científico no se aplica al sistema de Hobbes, toda vez que los dos principios a partir de los cuales él caracteriza la naturaleza humana no se deducen del método resolutivo-compositivo, ni de la psicología mecanicista, sino que responden a una determinada actitud moral. Con esta consideración, pretende Strauss desenmascarar el apetito natural de la vanidad –el cual lleva a la consideración del hombre como un ser malo por naturaleza– como el fundamento oculto del sistema de Hobbes.

En aras de determinar este fundamento moral oculto, Strauss estudia los dos postulados a partir de los cuales se caracteriza la naturaleza humana, los cuales son: el apetito natural y la razón. Siguiendo la lectura de Strauss, el contenido de estos principios puede ser derivado, bien de una explicación naturalista, lo que conduciría a la “anulación de la concepción de la justicia como tal”, bien de una explicación antropológica, a partir de la cual se podría diferenciar valorativamente lo justo y lo injusto. Para Strauss, a pesar de que la exposición de Hobbes de su filosofía da cuenta de una explicación científica, su sistema oculta un fundamento moral:

Por lo tanto, no es la oposición naturalista entre el apetito animal moralmente indiferente (o el afán de poder humano moralmente indiferente), por un lado, y el afán de conservación moralmente indiferente, por el otro, sino la oposición moral y humanista entre la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo a una muerte violenta fundamentalmente justo lo que constituye el fundamento de la filosofía política de Hobbes¹².

En *Leviatán* se presenta el apetito natural a partir de una explicación mecanicista de la percepción. El apetito humano es el resultado de la sensualidad del hombre, quien se ve avocado

¹² *Ibíd.*, p. 54.

ante una serie de impresiones externas, las cuales constantemente despiertan deseos y aversiones ante las cosas. Lo anterior genera el deseo de poder. Siguiendo la lógica de la explicación hobbesiana del apetito natural a partir de la percepción, se debería concluir que éste es finito. Sin embargo, Hobbes no es consecuente con su explicación mecanicista de la percepción y caracteriza el deseo de poder con una magnitud tal que sólo cesa con la muerte. Siguiendo a Hobbes, Strauss establece una diferencia respecto a este deseo de poder: el afán de poder en el hombre es tanto racional como irracional¹³. A partir del primero, el hombre adquiere poder en aras de asegurar la satisfacción de los bienes ya obtenidos, lo que implica que el deseo de poder es finito. A diferencia de éste, el afán de poder irracional obedece a una inclinación natural del hombre por dominar a los demás. Para Strauss, este afán irracional de poder responde al genuino apetito natural de los hombres y tiene su origen, no en la percepción, es decir, en el método mecanicista, sino en la *vanidad*, esto es, en un juicio moral acerca de la naturaleza humana. Siguiendo este argumento, Strauss concluye que el apetito natural de la vanidad constituye uno de los fundamentos de la filosofía política de Hobbes. Ahora bien, el motivo por el cual Hobbes relegó la vanidad en la construcción de su sistema obedece al hecho de que de haber reconocido la vanidad como el apetito natural por excelencia en el hombre, se habría concluido con el juicio de que el hombre es malo por naturaleza, valoración que fue negada en el prefacio de *El Ciudadano*, argumentando que el apetito humano, al menos en principio, es un apetito inocente como el de los animales.

El otro principio cardinal de la naturaleza humana es el de la razón. A partir de la lógica del naturalismo, Hobbes realiza una reducción de la razón humana al deseo de autoconservación. Sin embargo, de acuerdo con Strauss, Hobbes tampoco es consecuente con este principio y establece como fundamento de la ley, la moralidad y el Estado, no el deseo racional de autoconservación,

¹³ “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también”. HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, Cáp. XIII, p. 101

sino el miedo –“prerracional en su origen, pero racional en sus efectos”– a una muerte violenta. Este miedo a ser asesinado por los otros es el elemento que, venciendo la vanidad, hace del hombre un ser racional. La vanidad conlleva el sentimiento de verse superior a los demás –tanto en las facultades del cuerpo como de la mente– suscitando el orgullo, el cual, a su vez, genera el afán de rango y preeminencia, mientras que la conciencia de la posibilidad de perecer a manos de sus semejantes aterriza al hombre en la realidad de la igualdad natural humana, lo que implica la conciencia de su propia debilidad. “Así como la vanidad es el poder que encandila, la pasión diametralmente opuesta, el miedo, es el poder que esclarece al hombre”¹⁴. Por lo tanto, para Hobbes, a pesar de que unos hombres sean superiores a otros en fortaleza e inteligencia, esta superioridad nunca será lo suficientemente grande como para asegurar el dominio sobre los demás. Así, se presenta una equivalencia entre el miedo y la conciencia, conciencia que permitirá diferenciar lo justo de lo injusto.

De esta manera, el origen de la construcción política efectuada por Hobbes se encuentra en la oposición entre la vanidad –pasión injusta– y el miedo a una muerte violenta –pasión justa–, es decir, en una consideración moral obtenida a partir de la observación de los hombres¹⁵.

La posición central del derecho de naturaleza

Yendo en contra del liberalismo, Schmitt retoma a su fundador, a Hobbes, para alcanzar la raíz del liberalismo en la expresa negación hobbesiana del estado de naturaleza. Mientras Hobbes cumple la fundación del liberalismo en un mundo iliberal, Schmitt emprende la crítica del liberalismo en un mundo liberal.

¹⁴ “Este conocimiento de sí es suscitado especialmente por la percepción imprevista del mal máximo y supremo, la muerte. Puesto que el hombre vive por naturaleza en el sueño de la alegría, necesita un poder no menos imponente para que lo despierte de su sueño: este poder imponente es la majestuosidad imperativa de la muerte”. STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes... Op. cit.*, p. 44, 157. El hecho de que la pasión del miedo se constituya como uno de los cimientos en que se construye el Estado representa para Strauss una condición vulgar y vergonzosa. Así, mostrando el paso de Maquiavelo a Hobbes, señala: “[...] la sociedad civil no tiene su origen en el resplandor o el hechizo de la gloria, sino en el terror que produce el miedo a la muerte: no fueron los héroes, aun fratricidas e incestuosos, sino unos pobres diablos muertos de miedo, los fundadores de la civilización”. STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?”. En: *¿Qué es filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 64.

¹⁵ STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes... Op. cit.*, p. 42.

Leo Strauss, *Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt*.

Lo anterior representa una síntesis del camino recorrido por Strauss para desmontar el carácter científico de la filosofía de Hobbes y, por extensión, del pensamiento político moderno¹⁶. Ahora, lo que es fundamental no es saber si el fundamento de el *Leviatán* se encuentra en el método científico, en la tradición aristotélica o platónica o en una inspiración divina o demoníaca, sino determinar los efectos que Strauss deriva de su tesis de que el fundamento último de la construcción hobbesiana se encuentra en una determinada actitud moral; aquella de acuerdo con la cual el hombre es un ser malo por naturaleza. Paradójicamente, las consecuencias que se extraen de lo anterior no llevan a fortalecer el Estado, sino que, por el contrario, implican su limitación. Esta limitación se encuentra materializada en el derecho de naturaleza, el cual, en la lectura de Strauss, se constituye en el hilo de Ariadna que ha de guiar la interpretación del sistema político de Hobbes.

Como se vio anteriormente, el desligar a Hobbes del método científico, le permitió a Strauss sostener que el miedo a perecer por mano ajena representaba un hecho justo. Si se tiene en cuenta que para Strauss el origen del derecho de naturaleza radica en el miedo, para él es perfectamente lógico considerar que Hobbes justificó dicho derecho.

Lo que es justificado de este modo no es por cierto una pauta, una norma, una ley ni una obligación, sino un derecho, una demanda. De acuerdo con Hobbes, la base de la moral y la política no es la “ley de naturaleza”, es decir, la obligación natural, sino el “derecho de naturaleza”. La “ley de naturaleza” debe toda su dignidad simplemente a la circunstancia de que es la consecuencia necesaria del “derecho de naturaleza”. Desde este punto de vista podemos reconocer mejor la oposición entre Hobbes y toda la tradición fundada en Platón y Aristóteles, y a la vez podemos comprender la importancia trascendental de la filosofía política de Hobbes. Pues, ¿cuál es la peculiaridad de la filosofía política moderna en relación con la filosofía política clásica? “Mientras que el pensamiento moderno parte de los derechos del individuo y concibe que el Estado

¹⁶ Siguiendo la lectura detallada que Claudia Hilb realiza de la interpretación de Strauss de los filósofos políticos modernos, encontramos que el objetivo perseguido por Strauss al desenmascarar el fundamento moral que se esconde detrás del sistema de Hobbes no es otro que reabrir la discusión entre antiguos y modernos, desvirtuando el carácter científico de la filosofía política moderna. Lo anterior se puede corroborar a partir del mismo Strauss: “Si entonces la ciencia natural moderna no puede justificar el ideal moderno, y si existe una relación innegable entre el ideal moderno y la ciencia natural moderna, uno se encuentra obligado a preguntar si no será por el contrario el ideal moderno en verdad la base de la ciencia natural moderna, y si no es también entonces precisamente una nueva creencia, antes que el nuevo conocimiento, lo que justifica a la Ilustración”. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, citado por Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 113.

existe para asegurar las condiciones de su desarrollo, el pensamiento griego parte de los derechos del Estado” [...]. Si la filosofía política moderna y la clásica se encuentran en esta relación, no se puede dudar de que Hobbes, y no otro, es el padre de la filosofía política moderna. Pues es él quien, con una claridad nunca alcanzada ni antes ni después, hace del “derecho de naturaleza”, es decir, de las exigencias justificadas (del individuo), la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente de la ley natural o divina¹⁷.

Con esta separación entre ley de naturaleza y derecho de naturaleza se llega al punto cardinal de la interpretación que realiza Strauss del pensamiento de Hobbes¹⁸. Si bien con la premisa de que Hobbes había entendido el apetito natural y la razón humana en términos morales, Strauss desligaba el contenido de la filosofía de Hobbes de la ciencia moderna, ahora, con la distinción entre los conceptos de derecho y ley, lo separa radicalmente del pensamiento de la tradición – antigua y medieval– para situarlo en el origen de la filosofía política moderna¹⁹.

Es necesario señalar que en la lectura de Strauss, el concepto de derecho de naturaleza de Hobbes posee un sentido tanto filosófico como jurídico. El carácter filosófico de este derecho se puede explicar a partir de su distinción con la ley de naturaleza. Para la filosofía política de los griegos el fundamento del Estado se encontraba en la noción de ley, la cual era entendida como portadora de un orden objetivo. Así, la relación del hombre con la naturaleza era entendida en términos armónicos. La misión del hombre era entender el orden natural del Universo y, sólo a partir de esto, reflexionar acerca del orden político justo. Lo anterior cambia radicalmente al situar como punto de partida el derecho de naturaleza. Esto implica la renuncia a la idea de un orden

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 210-212.

¹⁸ Esta separación que establece Strauss entre los conceptos de ley de naturaleza y derecho de naturaleza en el estudio sobre Hobbes de 1936 no es tan clara en algunos de sus otros textos. Así, por ejemplo, en el artículo titulado *Sobre la ley natural* de 1968, luego de definir la ley natural como aquello que por la misma naturaleza determina lo que es justo y lo que es injusto, equipara la noción de ley a la de derecho o, mejor aún, reemplaza la noción de ley por la de derecho: “A la luz del significado originario de “naturaleza”, la noción de “ley natural”[...] es una contradicción en los términos antes que un asunto corriente. La cuestión primordial concierne menos a la ley natural que al derecho natural, es decir, lo que por naturaleza es correcto o justo [...]”. STRAUSS, Leo. “Sobre la ley natural”. Traducción de Antonio Lastra. En: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia, Novatores, 1996, p. 134.

¹⁹ La primera edición del texto de Strauss *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, es de 1936. En ésta Strauss consideraba a Hobbes, sin reserva alguna, como el padre de la filosofía política moderna. Para la edición de 1952 publicada por la Universidad de Chicago este juicio cambió, siendo ya Maquiavelo el detentador de dicho título, ya que, para Strauss, fue Maquiavelo, con su renuncia por el idealismo de los antiguos y su adopción del realismo en materia política y moral, quien sentó los principios del pensamiento moderno. Sin embargo, en lo que a Hobbes se refiere, este cambio de título no representó una variación considerable en la opinión de Strauss: “fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura”. En relación con lo anterior véase STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?”. *Op. cit.*, pp. 53-63.

vinculante anterior a los hombres por la moderna teoría del humanismo, de acuerdo con la cual el hombre y no la naturaleza es el centro de la reflexión. La naturaleza es entendida ya como un estado de caos que tiene que ser resuelto por el hombre, la tarea del hombre no es entender la naturaleza, sino dominarla.

En cuanto al carácter jurídico, ser uno de los fundadores de la filosofía política moderna implica automáticamente, en la lectura de Strauss, la asunción de la prevalencia de los derechos sobre los deberes, o, dicho en otros términos, del individuo sobre el Estado: “La ley natural que dicta los deberes de los hombres se deriva del derecho natural de la propia preservación; el derecho es absoluto, mientras que todos los deberes son condicionales [...] la primacía del individuo –de cualquier individuo– y su derecho natural permanece intacto”²⁰. Lo anterior se manifiesta de manera ejemplar cuando Strauss aborda el espinoso problema del conflicto que se presenta entre el derecho soberano de vida y muerte, por una parte, y el derecho natural a la vida que permanece dentro de la condición política, por la otra. De acuerdo con Strauss, todas las contradicciones que se presentan en la obra de Hobbes son el producto de la asunción del método de la ciencia. Así, éstas pueden ser explicadas e, incluso, justificadas, una vez que se remueve el velo cientificista y se conoce el postulado moral que guía el desarrollo del sistema del filósofo inglés. Aplicando esto al caso de la contradicción entre los derechos de los súbditos y los derechos del soberano, a partir de la tesis de acuerdo con la cual Hobbes no sólo describió en términos neutrales el derecho de naturaleza, sino que lo justificó, situándolo además como fundamento del Estado, Strauss resuelve este problema de modo pacífico con la prevalencia del derecho de naturaleza de los súbditos sobre el derecho de dar muerte del soberano.

Según Hobbes, los derechos que integran la soberanía –que son derechos naturales de una clase determinada– se derivan de las leyes de la naturaleza, y las leyes de la naturaleza, a su vez, se derivan del derecho de la naturaleza: sin el derecho de la naturaleza no existiría el derecho de soberanía. El derecho de la naturaleza, al ser el derecho de cada individuo, es anterior a la sociedad civil, y predetermina sus fines. Aún más, el derecho fundamental de la naturaleza se mantiene vivo dentro de la sociedad, en tanto en cuanto que mientras el derecho del soberano puede ser desconocido el derecho de la naturaleza no puede ser desconocido²¹.

²⁰ STRAUSS, Leo. “Sobre la ley natural”. *Op. cit.*, p. 145.

²¹ STRAUSS, Leo. “La base de la filosofía política de Thomas Hobbes”. Traducción de Antonio de la Cruz. En: *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 260.

De acuerdo con esto, a partir del derecho de naturaleza se niega que el soberano tenga un poder sin límites. Se debe recordar que para Hobbes el derecho de naturaleza les permite a los hombres en la condición natural realizar cualquier acción que ellos consideren como necesaria en aras de garantizar su subsistencia. Ahora, el paso de la condición natural a la condición política implica la renuncia a dicho derecho; sin embargo, esta renuncia no es absoluta, toda vez que los hombres mantienen una parte de su primigenio derecho a todo. De acuerdo con Strauss, la magnitud o grado de la parte del derecho de naturaleza que conservan los hombres dentro del Estado es tal que implica la posibilidad de realizar una *demanda subjetiva de derechos* frente al soberano, la cual es valorada, además, como “fundamentalmente justa”. La consecuencia de esto no es otra que abrir el camino a la teoría de los derechos naturales en el sentido del liberalismo moderno.

Hobbes es, en grado superior a Bacon, el artífice del ideal de la civilización. Es aún el fundador del liberalismo. El derecho a la seguridad de la vida sin más, en que se decide el derecho natural de Hobbes, tiene por entero el carácter de un derecho natural inalienable, es decir, de una reivindicación de los individuos que precede al Estado y determina su alcance y sus límites; la fundamentación hobbesiana de la reivindicación iusnaturalista de la seguridad de la vida sin más, anticipa el inicio del sistema entero de los derechos humanos, en el sentido del liberalismo, supuesto que aun le sea necesario²².

Este carácter de inalienabilidad que Strauss le atribuye a los “derechos” en la obra de Hobbes se mantiene a lo largo de los estudios que éste le dedica al filósofo inglés. Así, por ejemplo, “[...] los derechos naturales fundamentales aun se mantienen dentro de la sociedad civil; son la base de la libertad de los súbditos, a la cual Hobbes dedica un capítulo completo del *Leviathan*”²³. De esta manera, la interpretación de Strauss de la filosofía de Hobbes termina, no sólo con el posicionamiento del filósofo de Malmesbury como fundador del pensamiento político moderno, sino que además lo considera como miembro fundador del liberalismo; tan sólo con la reserva de su consideración negativa de la naturaleza humana. Es claro que con esto Strauss no sólo atenúa el carácter absoluto de la soberanía en Hobbes sino que la desnaturaliza situando como límite del ejercicio de la misma los derechos de los súbditos. Así, la interpretación de Leo Strauss del sistema de Hobbes concluye con una reivindicación de su figura ante el tribunal de la historia del pensamiento político liberal.

²² STRAUSS, Leo. “Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt.” Traducción de Antonio Lastra. En: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Novatores, 1996, p. 40.

²³ STRAUSS, Leo. “La base de la filosofía...”. *Op. cit.*, p. 261.

Las leyes de la naturaleza como límite

Para otros autores, el límite al poder del soberano no se encuentra tanto en el derecho de naturaleza, sino mejor en las leyes de la naturaleza. Para ellos, a diferencia de la interpretación según la cual estas leyes sólo obligan en el fuero interno y, por lo tanto, su aplicabilidad en el ámbito externo depende exclusivamente de la voluntad de cada hombre de acatarlas o no, las leyes de la naturaleza representan un verdadero mandato de conducta oponible tanto respecto a los súbditos como al soberano.

Aunque los efectos que Michael Oakeshott le atribuye a las leyes naturales no son tan claros, bien se puede ubicar dentro de este acápite. Para él, a pesar de que estas leyes no contienen un principio de obligatoriedad en sí mismas, al menos potencialmente, y a partir de ciertas convenciones, pueden llegar a ser obligatorias.

Es necesario recordar aquí la afirmación de Oakeshott de que los hombres se encuentran en una situación difícil. El detonante de dicho estado es la naturaleza del hombre, particularmente su egoísmo, lo que conduce a que los hombres prefieran siempre su bienestar particular, aún en contra del bienestar de los demás. Siguiendo el razonamiento del autor, lo anterior no sólo obedece a una descripción de la filosofía de Hobbes, sino que se extiende a una situación general de la humanidad. Con este estado de cosas como presupuesto, Oakeshott le atribuye a la filosofía política el noble papel de liberadora de la humanidad. El factor determinante para rescatar al hombre de su “situación difícil” estaría dado por un orden civil o político, el cual se establece en contraposición al desorden natural. El principio de liberación de la humanidad se encuentra, para Hobbes, en las leyes de la naturaleza.

A veces se les llama “leyes de la naturaleza”, pero éste es un nombre incorrecto, excepto en circunstancias especiales [...], cuando se reconocen como los mandamientos de un Dios o de un soberano civil. Propiamente, sólo son teoremas, el producto del razonamiento acerca de lo que conduce a la satisfacción óptima de las necesidades humanas. Y son estériles mientras no se transformen de meros teoremas en máximas de la conducta humana y de máximas en leyes; es decir, mientras no se reconozcan como reglas de conducta válidas de jurisdicción conocida, las que deben ser suscritas por todos los que caigan dentro de esa

jurisdicción y a las que se anexasen castigos por la falta de suscripción y se provea poder para hacerlas cumplir²⁴.

Oakeshott reconoce que estas “leyes” en la condición natural no existen como tales, es decir, como leyes propiamente dichas, sino que tan sólo representan teoremas o preceptos dados por la razón que aconsejan tomar ciertas medidas en aras de alcanzar la paz. Siguiendo su análisis, para que una ley natural sea obligatoria por sí misma, esto es, independientemente de su reconocimiento en un acto o convención, debe reunir tres características: la certeza respecto al conocimiento del autor de la ley, que en este caso no es otro sino Dios; la posibilidad de que los sujetos obligados por la ley puedan conocerla, y la existencia de una interpretación auténtica de dicha ley. Oakeshott demuestra que las leyes naturales presentadas por Hobbes no cumplen con estos requisitos, motivo por el cual no les reconoce eficacia inmediata²⁵.

Sin embargo, el autor les atribuye una labor potencial de carácter fundamental a estos teoremas de la razón. Así, una vez dada la asociación civil, dichos teoremas se convertirían en verdaderas leyes oponible a cualquiera, sea súbdito o soberano. Pero, Oakeshott no dice nada respecto a la manera como se dará dicha conversión de teoremas a leyes, limitándose a apuntar que la facultad

²⁴ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, pp. 242-243. Para Oakeshott el factor determinante para el paso de la condición natural a la condición política está dado por las leyes de la naturaleza y no, como considera Strauss, por el derecho de naturaleza. Para la generación del Estado es requisito indispensable que los hombres renuncien a su derecho de naturaleza: “El derecho natural entregado es el derecho incondicional de ejercer, en todas las ocasiones, la voluntad individual de buscar la felicidad. Ahora bien, un derecho absoluto, si se entrega, se entrega necesariamente en una forma absoluta: Hobbes negó el compromiso que sugiere que debía sacrificarse una parte del derecho, no porque fuese un absolutista en lo tocante al gobierno, sino porque sabía un poco de lógica elemental. Pero entregar un derecho absoluto a hacer algo en todas las ocasiones, no es renunciar al derecho de hacerlo en ninguna ocasión”. *Ibíd.*, p. 265.

²⁵ Respecto al conocimiento de la autoría de las leyes naturales Oakeshott señala: “[...] debe permanecer excesivamente en duda (para decir lo menos) que Hobbes pensara que nuestro conocimiento natural incluya (o pudiera incluir) un conocimiento de Dios como el autor de las leyes imperativas para la conducta humana”; en lo que tiene que ver con la manera como habría de conocerse la ley natural, se señala en el texto que ésta no puede ser dada a conocer por parte de Dios: “[...] nadie que piense como Hobbes acerca de la naturaleza de la “razón” podrá sostener que Dios es capaz de hacer esto [dar a conocer la ley natural]. Y si Dios no puede hacer esto, entonces se derrumba toda la idea de que la ley de la naturaleza es ley en el sentido apropiado e impone deberes a toda la humanidad porque es conocida y se sabe que es ley de Dios”; “La tercera característica de la ley en el sentido apropiado es la existencia de una interpretación auténtica de su significado; y la ley de la naturaleza carece manifiestamente de ella, a menos que sea proveída por una autoridad positiva y reconocida, como un soberano civil o un “profeta” instruido por Dios y reconocido por sus seguidores”. OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, pp. 301, 306, 307.

de realizar la conversión está al alcance del ser humano. De esta manera, no se trata en concreto el espinoso asunto del medio cómo se podría obligar al soberano a acatar dichas leyes.

Francisco Cortés, en un artículo de 1999, realiza un análisis comparativo entre la teoría de Hobbes y la de Schmitt. En este “pro Hobbes contra Schmitt”, Cortés ataca la interpretación que Schmitt realiza del sistema político hobbesiano²⁶. Para Schmitt la teoría de Hobbes gira alrededor de la guerra perpetua de todos contra todos en el estado de naturaleza y la seguridad en la condición estatal²⁷. De acuerdo con Cortés, Schmitt está falseando la teoría de Hobbes ya que está basando la legitimidad del Estado exclusivamente en la decisión del soberano y está, interesadamente, olvidando los capítulos XIV, XV y XVI de *Leviatán*. Es cierto que en su texto sobre Hobbes, Schmitt no se refiere a las leyes de la naturaleza, ni siquiera para negar su fuerza vinculante, y la consecuencia de dicha omisión es que se fundamenta el deber de obediencia de los súbditos exclusivamente en la decisión del soberano. A diferencia de esto, para Cortés, el Estado-Leviatán tiene justificación, tanto en su legitimidad, la cual se deriva de que su origen es producto del consenso, como en su legalidad, toda vez que el poder se ejerce dentro de un determinado marco normativo. Por otra parte, el deber de obediencia incondicionada que tienen los súbditos dentro del Estado, no es producto del poder del soberano, sino que éste es incluso anterior a su misma existencia.

²⁶ “Schmitt desconoce el significado y la importancia que tiene en Hobbes la reivindicación por medio del derecho natural de la seguridad de la vida y del sistema de los derechos humanos naturales, así como también, el sentido del ideal civilizatorio propuesto mediante la afirmación de un concepto secularizado de la política y el universalismo de los derechos del hombre”. CORTÉS RODAS, Francisco. “Del mito político del Leviatán a la dictadura. Consideraciones sobre las concepciones del Estado de Thomas Hobbes y Carl Schmitt”. En: *Estudios Políticos*. Revista del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, No. 14, Medellín, Enero-Junio 1999, p. 164. Para profundizar en esta contraposición entre Hobbes y Schmitt propuesta por Cortés, véase: CORTÉS RODAS, Francisco. *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2002.

²⁷ Aunque es cierto que para Schmitt la relación protección-obediencia se constituye como el factor determinante en la obra de Hobbes, es necesario destacar otra variante de su interpretación. Ésta es la que se manifiesta en el acento que realiza Schmitt de la separación que establece Hobbes en el capítulo XXXVII del *Leviatán* entre fe interior y su profesión exterior. De acuerdo con esto, el Estado podría controlar las manifestaciones externas de fe, aunque sería impotente en lo que se refiere a la creencia interior de los súbditos. Para Schmitt, “éste resultó ser el germen mortal que destruyó desde adentro al poderoso Leviatán y que mató al dios mortal”. Esta separación entre interno y externo conduciría luego a la defensa de la libertad de pensamiento. Así, en lo que se refiere a este punto, de acuerdo con Schmitt, Hobbes sería el antecesor del Estado liberal. Para profundizar sobre esto, véase: SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducción de Antonella Attili. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

La pregunta que se debe formular es: ¿en dónde radica este deber de obediencia a las leyes previo a la existencia del Estado? Aunque Cortés se apoya en Taylor y Strauss para encontrar dicho deber en las leyes de la naturaleza y en el derecho de naturaleza, ésta, finalmente, no es su opinión²⁸. En un texto posterior, Cortés centra su atención en dilucidar cuál es el fundamento de dicho deber²⁹. Para ello descarta la interpretación que autores como Warrender, Oakeshott y el mismo Taylor tienen de las leyes naturales en el sistema de Hobbes. Siguiendo a Cortés, de acuerdo con ellos el fundamento de la obligación se encuentra en un deber ético contenido en las leyes naturales, las cuales son consideradas como expresión del mandato divino. A diferencia de esto, para Cortés, el deber de obedecer la ley natural y, a partir de esto, de ser un buen ciudadano, es coetáneo con el contrato a partir del cual se crea un orden común. Esto quiere decir que para Hobbes la ética es instrumental. El deber de obediencia no se encuentra sustentado en consideraciones morales acerca de los que es bueno o justo, sino en el interés que dicha obediencia comporta para los individuos, es decir, en una tendencia egoísta. Este interés no es otro que la conservación de la vida.

Ahora bien, descartada aquí la posición de Schmitt de acuerdo con la cual en el marco del *Leviatán* las leyes son obedecidas a partir de criterios de autoridad, e independientemente de que dicho deber se encuentre en la existencia misma de las leyes naturales o en el pacto de institución del Estado, lo que interesa, finalmente, es resaltar que en la lectura de Cortés, las leyes de la naturaleza generan un marco normativo que no puede ser desatendido ni por los súbditos ni por el soberano. Así, dichas leyes obligan a su cumplimiento de manera incondicionada³⁰. “El Leviatán de Hobbes ofrece un soberano absoluto con poder limitado, es decir, por un poder circunscrito

²⁸ Para Cortés existe en *Leviatán* de Hobbes un verdadero deber moral de obediencia a las leyes, el cual no se reduce a consideraciones utilitaristas: “Así, el deber de acatar el contrato de obediencia al soberano, Hobbes lo entiende no sólo como un mandato hecho por consideraciones de seguridad, sino también como una obligación moral estricta. La ley natural obtiene ese carácter obligatorio en la medida en que es inmutable, eterna y previamente existente a toda sociedad fundamentada políticamente”. CORTES RODAS, Francisco. “Del mito político...”. *Op. cit.*, p.170.

²⁹ CORTES RODAS, Francisco. “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el *Leviatán* de Hobbes”. En: *Arete. Revista de Filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XIV, No. 1, 2002, pp. 5-40.

³⁰ CORTES RODAS, Francisco. “Del mito político...”. *Op. cit.*, p. 169.

por las leyes naturales y el derecho natural. Así, la noción de poder absoluto que se desprende de Hobbes supone un marco normativo que le define límites y controles”³¹.

Aunque Cortés varió su interpretación sobre Hobbes a partir del estudio de la figura de la representación política, en el sentido de atender al absolutismo del Estado, en todo caso mantiene la tesis de que las leyes de la naturaleza tienen el efecto de salvaguardar algunos derechos del individuo, como la libertad negativa y la propiedad frente a la actuación del soberano. Es decir que, a pesar de reconocer el carácter absoluto del Estado, las leyes de la naturaleza son consideradas como un límite para el soberano³².

El pacto de institución del Estado

Dejando de lado la eventual eficacia que comportan las leyes de la naturaleza como límite al ejercicio del poder soberano, es indiscutible que en la lógica de Hobbes, éstas cumplen la labor de abrir el camino para la institución del Estado. A partir de las tres primeras leyes de la naturaleza se delinea la figura del pacto. Estas leyes se pueden sintetizar en los siguientes términos: si los hombres desean abandonar el estado de guerra en que se encuentran sumidos para alcanzar una condición de paz, deben renunciar a su derecho de naturaleza y, por lo tanto, transferir a un tercero el derecho que tienen de gobernarse a sí mismos. Lo anterior se realiza en el marco de un pacto. Finalmente, este pacto se constituye, de acuerdo con la tercera ley de la naturaleza, en la fuente de la justicia. Realizado esto, los hombres pasan de la condición natural a la condición civil o política.

Las particularidades de este pacto, las cuales se podrían resumir en que los hombres abandonan su derecho para someterse al gobierno de un tercero que no hace parte de dicho pacto, explican que Locke califique dicha situación como un absurdo, toda vez que la condición política representaría para los hombres un riesgo aun mayor que el que se tenía en el estado de naturaleza.

³¹ *Ibíd.*, p. 168.

³² CORTÉS RODAS, Francisco. “El contrato social en Hobbes: ¿Absolutista o liberal?”. En: *Estudios políticos* (Medellín), No. 37, Jul.-Dic. 2010, pp. 13-32.

Autores como Ferdinand Tönnies, Yves Charles Zarka y Michael Oakeshott reaccionan ante esta crítica destacando el papel que juega en la institución del Estado la teoría de la representación establecida por Hobbes en el capítulo XVI del *Leviatán*.

Ferdinand Tönnies³³, con su obra sobre Hobbes de 1896, es uno de los primeros autores que decididamente interpretaron el sistema diseñado por Hobbes como uno de los pilares fundamentales del pensamiento político moderno de corte liberal. Sin prestar mayor atención a los cargos con los que la interpretación tradicional ha acusado a Hobbes por la defensa de la monarquía absoluta, Tönnies describe su sistema con los calificativos de monarquía constitucional y Estado de derecho o, en términos aún más generales, denomina dicho sistema como liberal. Lo anterior se desprende –además de la continua y expresa mención en el texto– de la caracterización que se realiza del Estado-Leviatán; a saber, un Estado conformado por una asamblea constitucional, regido por un sistema definido o, al menos, definible de leyes, el cual, por una parte, permitiría un considerable margen de libertad para los súbditos y, por la otra, realizaría los postulados del derecho natural, declarando los derechos inalienables de los hombres.

En la descripción que realiza Tönnies de la aparición del Estado artificial mediante la figura del pacto, se denomina a la multitud de hombres que aceptan transferir su derecho natural como una *asamblea constitucional*. La existencia de esta asamblea es anterior al establecimiento del Estado y es independiente de la forma de gobierno en la que éste se manifieste –democracia, aristocracia o monarquía. “[...] se establece como condición primera para la fundación del Estado el *principio mayoritario*, mediante el cual una multitud se transforma en una *asamblea deliberante*: la *asamblea constitucional* viene a ser el presupuesto teórico de la fundamentación del Estado”³⁴. En un segundo momento, establecido ya el Estado, se dice que el soberano no ejerce el poder en nombre propio sino que representa a la multitud –o, en los términos de Tönnies, a la asamblea constitucional– que le dio origen a la soberanía. En este punto Tönnies recalca el concepto de

³³ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes. Vida y doctrina*. Traducción de Eugenio Imaz. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

³⁴ *Ibíd.*, p. 279.

representación presente en *Leviatán* como la más sofisticada expresión de un Estado racional y justo presente en la construcción de Hobbes.

Así, tanto en la expresión de asamblea constitucional como en la afirmación de que el soberano la representa, se ve que, de acuerdo con la lectura de Tönnies, en el momento previo a la aparición del Estado, existe una voluntad colectiva o común en la multitud que decide su institución³⁵. Esto último es relevante en la medida en que a partir de la existencia de una voluntad común que le da origen al Estado se podría deducir lógicamente un derecho de rebelión a favor del conjunto de hombres que forman el Estado. Lo anterior, sumado a otra serie de argumentos, se constituye en la base de la calificación de la monarquía descrita y defendida por Hobbes como una *monarquía constitucional*: “Se ve claramente que la teoría da, por fin, el paso que separa a la monarquía constitucional de una monarquía, por decirlo así, empírica, patriarcal o teocrática”³⁶. Esta idea se encuentra precedida de la enunciación de la teoría de la representación, a partir de la cual se afirma que el monarca representa a los hombres que participaron en la creación del Estado.

Para Zarka³⁷ la teoría de la representación ocupa la posición central en el análisis del *Leviatán*. Así, la interpretación que realiza de la obra de Hobbes tiene un marcado acento en dicha teoría. El sentido de conceptos tales como soberanía, obediencia, ley y derechos inalienables, entre otros, se deriva directamente del concepto de representación. Este concepto produce el efecto de obligar a reconsiderar cuál es la posición de los súbditos dentro del Estado.

³⁵ Además de la existencia de una “asamblea constitucional”, se encuentran otros elementos a partir de los cuales se deduce que para Tönnies el estado de naturaleza descrito por Hobbes no representa una condición de caos absoluto. Así, por ejemplo, en repetidas ocasiones alude a la existencia de un “orden jurídico” que subsiste por sí mismo en la condición natural: “Que este orden jurídico es esencialmente independiente del Estado se comprende con sólo considerar que el Estado se instituye precisamente para ese orden, para garantizar los contratos”; “La teoría se repliega siempre en lo mismo, en la validez del concepto de derecho independientemente del Estado, en su extensión aun a todas las relaciones sociales, en que el respeto del ajeno derecho, la lealtad y la honradez coinciden con el interés propio bien entendido, lo que puede ser elevado a la categoría de principio, por más que sea desmentido por algunos casos particulares”. *Ibíd.*, pp. 249; 261.

³⁶ *Ibíd.*, p. 293.

³⁷ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducción de Luisa Medrano. Barcelona, Herder, 1997.

De acuerdo con Zarka, en las obras políticas anteriores al *Leviatán* (1651) –*Elementos de derecho natural y político* (1640) y *El Ciudadano* (1642)– los súbditos tenían una naturaleza meramente pasiva respecto a las decisiones del soberano, careciendo además de algún derecho frente a éste, mientras que a partir de la incorporación del concepto de representación, por el cual se entiende que el soberano actúa en nombre de los súbditos, éstos adquieren, a la vez, una participación activa dentro del Estado y una serie de derechos en relación con el soberano.

El problema que resuelve la noción de representación es el del establecimiento del Estado y, como consecuencia lógica de esto, la fundamentación de la soberanía. En las tres obras en las que Hobbes aborda la política de manera sistemática está presente la forma institucional de Estado, a la que se llega mediante la figura del pacto social. Sin embargo, la manera en que está delineado este pacto no es uniforme en las tres presentaciones.

En los *Elementos* y en *El Ciudadano* la nota característica de la figura del pacto está dada por la transferencia de derechos. Zarka atinadamente señala que dicha transferencia no debe entenderse en su tenor literal, ya que significa, más que una entrega efectiva de derechos, la renuncia a ejercer los derechos propios en aras de que otro goce de la libertad necesaria para ejercer los suyos³⁸. A partir de esto, se debe entender que el soberano –ese tercero al que se le otorga la libertad para actuar– es tan sólo un hombre natural que mantiene su derecho de naturaleza a todo, lo que implica que la relación entre soberano y súbditos será una relación de mera dominación, en la que los súbditos quedan reducidos a una situación de obediencia pasiva frente a la ley. Esto conduciría a una falencia fundamental del sistema político, toda vez que a partir del pacto los súbditos tendrán la obligación de no resistir al poder del soberano, más no la de cumplir lo que éste ordena. En otras palabras, como consecuencia del pacto no se deduciría una obligación positiva de obediencia para los súbditos, lo que deja al Estado sin fundamento jurídico: “La teoría jurídica de la transferencia del derecho de los *Elements of law* y del *De Cive* resulta incapaz de

³⁸ Hobbes describe la forma en que se realiza el pacto de institución del Estado en los siguientes términos: “Esta *sumisión* de las *voluntades* de todos a la *voluntad de un solo hombre* o de *una asamblea* se da cuando cada uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir a la *voluntad* de aquel *hombre* o *asamblea* a la que se somete, esto es, a no negarle el concurso de sus fuerzas y de sus bienes contra otros (porque se entiende que el derecho a defenderse a sí mismo contra la violencia se mantiene); y a eso se le llama UNIÓN”. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Editorial Trotta, 1999, Cap. V, N. 7, p. 53.

fundamentar los derechos que Hobbes atribuye, en estas mismas obras, al Estado. Los derechos del soberano exceden infinitamente al pacto de no-resistencia al que se comprometen los súbditos”³⁹.

De acuerdo con Zarka, estos problemas son resueltos por Hobbes en *Leviatán* a partir de la reformulación del pacto social con la teoría de la representación. “La teoría de la representación política transforma al Estado en un gigantesco teatro real donde ella levanta el escenario”⁴⁰. Los papeles o roles asumidos por los participantes en este teatro son los de representante o actor y representado o autor. Una vez realizado el pacto, el soberano instituido en él asumirá el papel de representante mientras que los súbditos serán representados por éste. A partir de esto el pacto social estará guiado, no por la idea de la transferencia de derechos, sino por la autorización que los súbditos dan a un tercero para que actúe en nombre de ellos –lo anterior sin que se elimine la idea de transferencia de derechos dentro de la lógica del *Leviatán*⁴¹. De esta manera, cada acto que el soberano realice dentro del Estado será entendido como un acto realizado por los mismos súbditos.

La noción de autorización incorporada en *Leviatán* salda el problema presente en las anteriores obras de Hobbes. Así queda de manifiesto en el análisis comparativo que el autor realiza entre los *Elementos* y *El Ciudadano*, por una parte y, el *Leviatán*, por la otra:

[...] 1. Los individuos, al hacerse súbditos del soberano, se desposeían de todo derecho sobre sí mismos y sobre sus acciones, la voluntad del soberano les era pues totalmente extraña. 2. Esta pérdida total de derecho era incompatible con la teoría de los derechos inalienables, en particular con el derecho a la resistencia. Para que la noción de persona civil tenga un sentido, para que la voluntad del soberano sea la de los súbditos y para que la institución del Estado permita que subsistan los derechos inalienables de los súbditos (reafirmados en el capítulo XIV del *Leviathan*), es preciso concebir un tipo de transferencia de derecho que no desposea a los individuos de todo derecho sobre sí mismos, constituyendo un derecho sobre su derecho. La teoría de la autorización proporciona la solución a este problema. La convención por la que el autor

³⁹ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento...* Op. cit., p. 224.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 229.

⁴¹ Para Hobbes la forma en que los súbditos realizan el pacto es la siguiente: “*autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS”. HOBBS, Thomas. *Leviatán...* Op. cit., Cáp. XVII, p. 141.

autoriza ciertas (o todas las) acciones del actor, deja que subsista el derecho del primero, confiriendo al segundo un derecho de uso, por tanto un derecho subordinado al derecho del autor⁴².

Como lo muestra el pasaje anterior, para Zarka la noción de autorización presente en el pacto de institución del Estado representa algo así como una fórmula mágica que viene a solucionar todos los inconvenientes del sistema político diseñado por Hobbes. Así, el Estado ya no será aquel en el que el soberano es entendido como un hombre natural que mantiene en una relación de fuerza o de dominación a sus súbditos, sino que es una persona artificial, concretamente una persona civil, que comprendería tanto al soberano como a todos los súbditos⁴³.

Se trata de un Estado liberal de derecho

Todos los autores que se han trabajado hasta ahora coinciden en la consideración de que el sistema político diseñado por Hobbes conduce, en última instancia, a un Estado liberal de derecho. Incluso, a partir de figuras tales como el derecho de naturaleza y el pacto de institución del Estado, algunos de ellos han llegado a afirmar que el Estado-Leviatán representa la fuente del constitucionalismo moderno.

Continuando con Zarka, aunque él no lo diga expresamente, de su presentación se deduce que la soberanía en Hobbes no es absoluta sino que está limitada por los derechos de los súbditos. Sino ¿cómo habría de entenderse la afirmación de que el soberano sólo tiene un “derecho de uso”, derecho, por lo demás, subordinado a los derechos de los autores (los súbditos)? Siguiendo su lectura, se debe concluir que la autorización dada por los súbditos al soberano convierte por sí misma la relación entre ellos, antaño de guerra –como era el caso en las obras anteriores–, en una

⁴² ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento... Op. cit.* p. 237.

⁴³ Casi de idéntica manera, Oakeshott señala que el tercero receptor de los derechos transferidos por los hombres no es un hombre natural guiado por los instintos y las pasiones propios de la naturaleza humana, sino un “hombre artificial”: “[...] el derecho de cada uno a “governarse por sí mismo” (es decir, a determinar las condiciones en las cuales puede perseguir su felicidad) se transfiere a un actor; es decir, a alguien autorizado en el acuerdo para ejercerlo. Pero, ¿quién debe ser este actor? No una persona natural, uno de quienes conviene en renunciar a su derecho para gobernarse por sí mismo, porque eso sería meramente poner el gobierno de su conducta en las manos de alguien movido sólo por su apetito de satisfacer sus propias necesidades. El actor es un hombre artificial que representa o “lleva la persona” de cada uno de quienes, al convenir entre ellos hacerlo así, lo crean y autorizan todas sus acciones. Lo que se crea y autoriza en este pacto es un cargo [...]”. OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, p. 245.

relación de pacífica armonía en donde se presenta una equivalencia entre la voluntad de los súbditos y la voluntad del soberano.

[...] la autorización ya no implica para los individuos la pérdida de su derecho natural sobre sí mismos, al contrario, crea un derecho civil que está fundado sobre él y que vuelve a los súbditos en forma de obligaciones, que aseguran una intersubjetividad y garantizan la paz [...] los súbditos no son expoliados de todo derecho. Desde luego, evidentemente no tienen el derecho de no obedecer las leyes. Pero conservan su derecho natural, es decir, su libertad de actuar o no actuar allí en donde las leyes civiles no impongan ninguna obligación o prohibición. El derecho civil, que permite la distinción de lo mío y lo tuyo, da un contenido, una efectividad y una garantía al derecho de los súbditos⁴⁴.

A partir de lo anterior, se puede observar cuál es la visión que se tiene aquí de conceptos fundamentales, tales como derechos de los súbditos y ley en el contexto del sistema de Hobbes. Respecto al segundo punto, para Zarka la armonía que se presenta entre la voluntad del soberano y la voluntad de los súbditos fundamenta la obligación positiva de los últimos. Tal como se ha visto, de acuerdo con la interpretación de Zarka, en los *Elementos* y en el *Ciudadano*, del pacto de dominación que estas obran contienen sólo se deduce una obligación negativa para los súbditos que consiste en que éstos se comprometen a *no resistirse a la aplicación de una ley*. En *Leviatán* se supera este problema, lo que implica que los súbditos tienen ya una obligación positiva de obediencia, la cual se traduce en que ellos, a partir de la autorización que le dan al soberano para actuar en su nombre, deberán *cumplir lo que la ley ordena*. La ley no es ya extraña a la voluntad de los súbditos, todo lo contrario, ellos mismos son considerados como los autores de ésta. Esto lleva a que Zarka se acerque a una interpretación de la noción de ley en Hobbes como una muestra del *racionalismo jurídico* más que como la expresión del *decisionismo político*.

La equivalencia en la interpretación que realiza Zarka entre la voluntad del soberano y la voluntad de los súbditos, así como también su concepción de la ley como algo racional en el sistema de Hobbes, se manifiestan en el siguiente: “[...] lejos de abrir la vía a una oscura y peligrosa concepción de la trascendencia irracional de la voluntad del Estado, la teoría de la ley es, por el contrario, uno de los lugares privilegiados en donde es posible comprender por qué en

⁴⁴ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento...* Op. cit. p. 243.

Hobbes la razón del Estado no podría ser en definitiva de una naturaleza distinta de la de los particulares”⁴⁵.

Este carácter racional de la ley se vería manifestado también en la correspondencia que Zarka establece entre las leyes de la naturaleza y las leyes civiles. Así, a diferencia de Oakeshott, para quien la ley de naturaleza para que se haga efectiva dentro de la condición civil requiere el cumplimiento de una serie de requisitos, como la promulgación de la ley, por ejemplo, para Zarka, al ser las leyes naturales verdaderos mandatos divinos, tienen un carácter normativo sin necesidad de su promulgación⁴⁶.

Esta valoración de la teoría del derecho de Hobbes como racionalismo jurídico no es exclusiva de Zarka. Para Tönnies, su concepción del Estado-Leviatán como una monarquía constitucional viene ligada a la idea de Estado de derecho:

El espíritu que anima la teoría [de Hobbes] es la idea del *estado de derecho*, cuya finalidad es la realización del derecho natural mediante las leyes [...]. Como todo el derecho natural posterior y la misma teoría del Estado de derecho, que viene a sustituirlo en el siglo XIX, su pensamiento es expresión del sistema liberal, en el sentido en que lo entendían los príncipes y ministros del despotismo ilustrado del XVIII y como fue entendido todavía en el siglo XIX, pues no llegó a desprenderse de una manera total de sus connivencias con el despotismo⁴⁷.

A pesar de la atenuación presente en el final del pasaje anterior, es claro que esta noción de Estado de derecho, de acuerdo con la cual el poder dentro del Estado no es ejercido arbitrariamente, sino que se desarrolla dentro de unos cauces legales, además de dejar un amplio margen de libertad para los súbditos, permitiría la materialización de los derechos naturales, toda vez que la ley positiva es vista en la lectura de Tönnies, así como en la de Zarka, como el desarrollo de los postulados del derecho natural. De acuerdo con esto, existe en la teoría de Hobbes una correspondencia entre la ley civil o positiva y las leyes de la naturaleza; a partir de lo cual bien se podría calificar a Hobbes como filósofo iusnaturalista⁴⁸. Y esta calificación se

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 72.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 171-173.

⁴⁷ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes. Vida y doctrina. Op. cit.*, pp. 262-263.

⁴⁸ Si estos autores fuesen consecuentes con esta relación entre las leyes civiles y las leyes naturales necesariamente deberían concluir que toda ley civil contraria a los preceptos de las leyes de la naturaleza debe ser tenida, bien sea

deduce de lo dicho por Tönnies, toda vez que para él, el fin último del Estado de derecho “es la realización del derecho natural mediante las leyes”. Siguiendo a este último, Hobbes es el fundador de la idea de los derechos naturales tal como ha sido concebida en el siglo XVIII. En esta época primó la concepción de unos derechos naturales inalienables que, por ser tales, permanecían en la condición civil con una magnitud tal que representaban límites infranqueables para el ejercicio de la soberanía. Que este es el carácter que Tönnies le atribuye al derecho de naturaleza de Hobbes se desprende, entre otros, del siguiente pasaje: “Y también esta construcción del Estado racional comienza con una declaración de los derechos inalienables del hombre, que para Hobbes están comprendidos dentro del derecho de *seguridad* personal, que es el fin por el cual unos hombres se “someten a otros”⁴⁹.

En relación con los derechos inalienables, también Zarka, de manera similar a Strauss, a Tönnies y a Cortés, concluye que el derecho natural de los súbditos permanece dentro de la condición civil, y lo hace debido a la noción de autorización. Siguiendo su lectura de Hobbes, las obras anteriores al *Leviatán* daban lugar a la conformación de una *voluntad soberana privada*, a partir de la cual la soberanía era entendida en términos de dominio, mientras que en *Leviatán* la soberanía, entendida ya en términos de autorización, permite el paso a una verdadera *voluntad soberana pública*. “Esta transformación se realiza sustituyendo la teoría de la transferencia o de la enajenación del derecho por una teoría de la autorización”. Este cambio en los términos del pacto, que se presenta según la lectura de Zarka, permite que los derechos inalienables de los súbditos persistan una vez instituido el Estado y, además, éstos tendrían el valor normativo suficiente como para oponerse a los derechos del representante soberano –el cual, como se vio anteriormente, tan sólo tendría un “derecho de uso”.

El “espíritu” del Estado de derecho presente en la obra de Hobbes también se materializa, de acuerdo con estos autores, en la libertad que gozan los súbditos dentro del Estado. Tönnies

como inexistente o como ineficaz. Sin embargo, ninguno de ellos deriva esta conclusión de sus principios. Tönnies, cayendo en una lógica absurda, afirma que: “Verdad que todas las leyes son igualmente válidas, y el obedecerlas es deber del ciudadano, por ley natural y por ley del Estado; pero no todas las leyes son racionales (“justas”), y lo irracional (“injusto”) es contrario a la ley natural”. *Ibíd.*, p. 270.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 279.

destaca el carácter legal del poder ejercido por el soberano, hasta el punto de considerar dicha característica como una negación del absolutismo estatal. Así, habla de “límites necesarios y esenciales” en la legislación y del carácter *per se* racional de la ley dictada por el soberano.

Así mismo, en lo que se refiere al análisis del Estado, Oakeshott omite la serie de derechos que Hobbes le atribuye al soberano, así como también lo hace con los deberes de los súbditos, limitándose a anotar que el Estado de Hobbes está gobernado por la ley: “[...] Hobbes concibe al soberano como un legislador, y su gobierno no es arbitrario sino el gobierno de la ley”⁵⁰.

La libertad de los súbditos, además de lo que se refiere a la parte del derecho natural que se conserva dentro del Estado, básicamente está contenida en aquellos asuntos de la vida privada de los súbditos que no han sido objeto de regulación legal por parte del soberano. Y, teniendo en cuenta aquellos límites “esenciales” de la legislación, este margen de libertad sería considerablemente amplio.

En la lectura realizada por Oakeshott del sistema de *Leviatán* se percibe claramente el acento benevolente con el que se interpreta la relación entre Estado e individuo. A pesar de reconocer que en el pacto los hombres renuncian tanto a la facultad de ejercer ciertos derechos como a la posibilidad misma de “querer”, y que el representante soberano es el único sujeto habilitado para ejercer su voluntad, para Oakeshott esta situación no pone en peligro la individualidad: la asociación civil generada a partir del pacto “es un conjunto de individuos unidos en un representante soberano, y por lo que toca a la generación y la estructura es la única clase de asociación que no compromete la individualidad de sus componentes”⁵¹. Esto último lo dice el autor en contraposición con la forma de Estado que se genera a partir del contrato social de Rousseau. Siguiendo a Rousseau, los individuos naturales al entrar a formar parte de la República

⁵⁰ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, p. 265.

⁵¹ “Ahora bien, la percepción común es que, aunque Hobbes puede ser un individualista al principio, su teoría de la asociación civil está concebida precisamente para destruir el individualismo. En lo que respecta a la generación de la asociación civil, esto no es cierto. El hecho de autorizar a un representante para que haga una elección por mí no destruye o compromete mi individualidad; no hay confusión de voluntades mientras se entienda que mi voluntad se manifiesta en la autorización del representante y que la elección que él hace no es mía, sino suya en nombre mío. El individualismo de Hobbes es demasiado fuerte para permitir siquiera la aparición más breve de algo como una voluntad general”. *Ibíd.*, pp. 263-264.

pierden su individualidad para conformar la voluntad general⁵². Sin embargo, Oakeshott no se está refiriendo únicamente al concepto de individualidad, sino también al de individuo, toda vez que, de acuerdo con él, el Leviatán no destruye a los individuos que lo conforman. “Los hombres naturales son los elementos integrantes de la asociación civil que, aparte de cualquier otra cosa, es una asociación que puede comprender a tales individuos sin destruirlos”⁵³.

De esta manera, se puede observar cómo para Oakeshott, por una parte, la conflictiva relación que se presenta tanto en *Leviatán* como en las demás obras políticas de Hobbes entre Estado e individuo es saldada con la preeminencia del individuo sobre el Estado o, para decirlo en sus propios términos, del individualismo sobre el absolutismo; y, por otra, el Estado es concebido como un verdadero Estado de derecho, en el que prevalece la noción de gobierno de la ley sobre la de gobierno de los hombres.

A partir de lo visto anteriormente, bien se puede concluir que para todos estos autores, en el sistema de Hobbes existe una relación pacífica de medios a fines. El fin por el cual se instituye el Estado es la garantía de la vida y el medio para obtener dicho objetivo es que los hombres renuncien a su derecho natural a todo. Ahora bien, una vez que los hombres hacen esto y se crea un orden estatal existiría la garantía para los súbditos de que todo aquello que realice el soberano responderá a la finalidad perseguida con su institución. Por otra parte, siendo muy pesimistas o tal vez dramáticos, en el extrañísimo evento de que el soberano no cumpla con la misión que le fue encomendada, y en lugar de proteger, intente dominar y esclavizar a sus súbditos, siguiendo los lineamientos de la interpretación aquí descrita, pacíficamente y con derecho los súbditos podrían, tanto en términos individuales como colectivos, desobedecer o deponer a su soberano, respectivamente.

⁵² Para Rousseau, los hombres para pasar de la condición natural a la condición política deben realizar una *alienación total* de sus derechos frente a la comunidad: “De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro I, Cáp. VI, pp. 15-16.

⁵³ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, pp. 263-264.

Así las cosas, en lugar de ser uno de los más sagaces y enfáticos defensores del poder absoluto del Estado, Hobbes aparece ya como un paria entre aquellos que propugnan por la monarquía absoluta.

CAPÍTULO 2

FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA Y RACIONAL DEL PODER ANTERIORES A LA APARICIÓN DEL DIOS MORTAL

La idea dominante del sistema de justificación del Estado construido por Hobbes a mediados del siglo XVII es el consentimiento. El orden político existe porque así ha sido dispuesto por todos los integrantes de dicho orden, y no por que éste sea el producto, bien sea de la tradición, de la naturaleza o de la divinidad. Como lo señala Hobbes en el prefacio al *Leviatán*, el Estado es un producto del arte. El hecho de que el Estado se genere como un producto de la voluntad de los individuos implica, en principio, una sustancial diferencia respecto de las doctrinas que entienden el Estado como la consecuencia final de un proceso evolutivo que ha sido regido por la naturaleza o como el producto de la voluntad de Dios. Estas doctrinas, tal como aparecen presentadas de manera sistemática o no en el siglo XVI, implican una obediencia irreflexiva por parte de los súbditos frente a los mandatos dictados por quien detenta el poder político. Ahora bien, el rasgo distintivo del entendimiento del Estado como una creación estrictamente humana es la superación de dicha obediencia irreflexiva, ya que la consecuencia lógica de la idea del Estado artificial es que los individuos obedecen los mandatos del representante soberano por el hecho de que todos ellos han brindado su consentimiento, tanto para la existencia misma de dicho representante como para las leyes que dicta. De este modo, la gran virtud inherente al sistema de fundamentación del Estado diseñado por Hobbes radica en que libera a los individuos de la esclavitud política en la que se encontraban sometidos a partir, sobre todo, de la doctrina del derecho divino de los reyes.

La tesis anterior ha sido utilizada por los intérpretes recientes de Hobbes para liberar su figura ante los tribunales del pensamiento político moderno. Para demostrar que esta tesis es errónea y, por lo tanto, que la idea de la existencia del poder político como un producto de la voluntad humana, de la manera diseñada por Hobbes, no libera sino que esclaviza aún más a los individuos, se hace necesario adentrarnos en aquellas teorías políticas formuladas en la época

anterior a Hobbes, para así mostrar cómo el sistema por él elaborado constituye un verdadero retroceso en la construcción moderna de la relación entre el poder político y los individuos¹.

La primera de las teorías que se considera relevante recordar es la desarrollada por autores como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, la cual tiene como virtud una temprana formulación de la soberanía popular. Ahora, teniendo en cuenta que esta defensa de la soberanía del pueblo es el producto de la lucha contra las pretensiones papales de asumir el gobierno temporal, será necesario iniciar mostrando brevemente el carácter de la doctrina de la plenitud de potestad papal.

Luego se estudiará la doctrina del derecho divino de los reyes, haciendo énfasis en la defensa de la autoridad de los príncipes seculares y, consiguientemente, en la enardecida negación por parte de Lutero del derecho a la resistencia de los súbditos. Sin embargo, se señalará también cómo aún el mismo Lutero, cuando vio amenazado el proceso de la reforma, retractó la tesis del absoluto sometimiento a las autoridades superiores para admitir excepcionalmente la resistencia armada frente a éstas.

Después se verá la defensa que Jean Bodin hizo de la soberanía absoluta del monarca. Sin embargo, también se verá allí cómo Bodin aceptó algunas limitaciones a dicho poder absoluto.

Finalmente, se concluirá este capítulo recordando que a finales del siglo XVI y principios del XVII se activó de nuevo la lucha contra los tiranos, retomando, en algunos casos, los conceptos de soberanía popular, irrestricto sometimiento a la ley, limitación del poder, entre otros, desarrollados en el siglo XIV principalmente por Marsilio de Padua. Ello se hará a partir de autores como Etienne de la Boëtie, Philippe Duplessis-Mornay, Francisco Suárez y John Milton.

¹ La relevancia de mostrar cuáles fueron las doctrinas anteriores a la generación del sistema desarrollado por el autor de *Leviatán* es mayúscula. Para conocer la esencia de una teoría, un buen método –no es el único, como a veces lo sugiere Quentin Skinner– radica en conocer cuáles fueron las posturas contrarias que están siendo debatidas por un autor con la construcción de su obra. De la misma manera, para valorar debidamente una obra determinada, es útil que ésta sea ubicada en un contexto general de pensamiento. En el caso del estudio sobre Hobbes, el carácter de las distintas doctrinas políticas dominantes en Europa en el momento en que éste escribió su sistema es determinante para valorar la aportación que él, de acuerdo con algunos de sus intérpretes, realizó a la concepción moderna de la política, particularmente a aquella concepción que entiende que la protección de los individuos es la razón de existencia de las sociedades políticas.

La doctrina de la *plenitudo potestatis*

La baja Edad Media estuvo marcada por una lucha constante y bastante efusiva entre los defensores del poder espiritual y los defensores del poder temporal. Este enfrentamiento tuvo como punto de partida la misma concepción teocrática del poder dominante en dicha época. Una clara muestra de que la política era concebida como una rama de la teología se encuentra en la concepción triádica del poder, en la que Jesús era considerado como el verdadero rey, mientras que el papa y el emperador aparecen en un segundo escalón como simples ministros suyos². Ante la obvia falta de concreción de la realeza divina, tanto el papa como el emperador pretendieron ser la única y legítima cabeza de la cristiandad.

Las pretensiones papales por asumir la soberanía sobre los fieles se sintetizan en la famosa doctrina de la *plenitudo potestatis*. Según ésta, el papa detenta la totalidad del poder sobre los cristianos, tanto en los asuntos espirituales como en los temporales. Muestra clara de esta pretensión es el *Dictatus Papae*, atribuido al papa Gregorio VII (1020-1085), documento en el cual se encuentran tesis de la siguiente naturaleza: solamente el pontífice romano tiene el carácter de universal y en virtud de ello tiene la potestad de deponer, reponer y trasladar obispos, teniendo, además, una autoridad mayor a la del concilio; en cuanto al gobierno temporal se señala allí la supremacía del papa sobre el emperador al afirmar, de un lado, que el obispo romano tiene la potestad de destituir emperadores, y, de otro, que puede liberar a los súbditos de un reino de su obligación de fidelidad, aclarando también que nadie puede juzgarlo en la tierra por sus actos, por la sencilla razón de “Que la Iglesia Romana nunca se ha equivocado, ni nunca, por el testimonio de las Escrituras, se equivocará en toda la eternidad”³.

Se puede prescindir de la discusión de si el anterior texto fue o no de autoría de Gregorio VII, ya que lo cierto es que estas tesis fueron luego sostenidas tanto por los papas como por otros

² FIGGIS, John. *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*. Traducción de Edmundo O’Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 42.

³ CORBETT, James A. *Historia de los papas*. Traducción de Enrique Gainza. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1975, pp. 171-173.

defensores del poder espiritual. Así, el papa Bonifacio VIII (1235-1303) en 1302 y en medio de la lucha con Felipe *el hermoso*, profirió la Bula *Unam Sanctam*. Allí, luego de señalarse la unidad de la iglesia católica se lanza la apocalíptica amenaza de que fuera de ella no hay salvación. Las pretensiones de ejercer el poder temporal quedan de manifiesto en lo que sigue:

Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... (sic) Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... (sic) Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... (sic) Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... (sic) Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre podrá ser juzgada [...]. Ahora bien, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que someterse al Romano Pontífice es de toda necesidad para la salvación de toda humana criatura⁴.

Aquí queda declarada la supremacía del papa sobre el emperador, supremacía que se manifiesta, entre otras cosas, en la facultad con que cuenta el papa de enderezar el poder ejercido por reyes y emperadores. Por otra parte, queda evidenciado el carácter absoluto de la soberanía papal. El *sucesor de Pedro* sólo es responsable por el ejercicio de su poder ante Dios, no estando así facultado ningún mortal para cuestionar sus actos. Además, en lo que se refiere a la relación entre el papa y los fieles, se establece la doctrina de que fuera de la iglesia no hay salvación, teniendo así éstos una obligación de obediencia incondicionada fundamentada en un deber de carácter religioso.

El fundamento de esta asunción de poder se encuentra en el *Nuevo Testamento*, particularmente en el evangelio según San Mateo, en donde se señala que el poder de las llaves fue entregado a Pedro por Cristo: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...] y te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra, será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos”. Es principalmente a partir de este pasaje que el papa Inocencio III (1161-1216) proclama que el poder del papa no tiene límites; así lo expresa Guillermo de Ockham, para quien: “Esta afirmación sobre las palabras antes citadas de Cristo

⁴ *Bula Unam Sanctam* de 1302.

parece haberla sostenido Inocencio III, quien dice: “Dijo el Señor a Pedro y en él a sus sucesores: Lo que atares sobre la tierra quedará ligado en los cielos, y cuando dice todo lo que atares no exceptúa nada”⁵. A partir de lo anterior se infiere que el papa, como sucesor de Pedro y, por tanto, como vicario de Jesús, tiene plenitud de poder en lo espiritual y también en lo temporal. La negación de tal poder constituye, además, según los papistas, una herejía.

Al anterior argumento escriturario se suma un argumento político para fundamentar la preeminencia política del líder del poder espiritual sobre el líder del poder temporal. El emperador es entendido por los defensores de la soberanía papal como juez de los cuerpos, mientras que el papa es visto como juez de las almas. Ahora bien, de lo anterior se deduce que, así como el alma prima sobre el cuerpo, es más, así como el cuerpo está sometido al alma, de igual modo el emperador necesariamente ha de estar sometido al papa.

Guillermo de Ockham contra el *gobierno tiránico del papa*

Esta defensa de la soberanía absoluta papal fue célebremente controvertida, entre muchos otros, por dos de los más celebres pensadores que ha conocido la historia de las ideas políticas, a saber, Marsilio de Padua (1275-1342) y Guillermo de Ockham (1295-1350). Marsilio termina de escribir su gran obra *El defensor de la paz* en 1324, mientras que Guillermo finaliza su discurso *Sobre el gobierno tiránico del papa* en 1340. Ambas obras tienen en común, además de la violenta y sistemática crítica a la doctrina de la plenitud de poder papal, que son escritas como un argumento de defensa a favor del emperador alemán Luis de Baviera. No sobra decir que ambos pensadores estuvieron largo tiempo de sus vidas refugiados en la corte del emperador. No obstante que por lo dicho queda evidenciado que las dos obras fueron determinadas por el contexto, éstas tuvieron la virtud de trascender su época, marcando así un importante capítulo para la historia de las ideas políticas, sobre todo en lo que atañe a la temprana defensa de la *soberanía popular*, no sólo como un argumento en contra del papa sino también como una garantía de los individuos frente a los príncipes seculares.

⁵ GUILLERMO DE OCKHAM. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián. Segunda edición. Madrid, Tecnos, 2008, Libro segundo, Cáp. 2, p. 23.

A pesar de que el discurso de Guillermo de Ockham es posterior al de Marsilio, será tratado aquí en primer lugar en atención al orden de los argumentos que se presentarán. El principal objetivo de Guillermo radica en demostrar que la plenitud de poder pretendida por el papado desde Inocencio III es insostenible, y lo es incluso atendiendo a la misma fuente a partir de la cual los papas pretenden tal plenitud de poder. De este modo, de manera sistemática, y con argumentos tomados de las *Escrituras* se dedica a demostrar que la totalidad de poder pretendida “por aquel que se jacta de sentarse en la cátedra de Pedro” constituye una verdadera herejía.

En primer lugar, tal pretensión es contraria al mismo *Evangelio*, ya que allí se establece una ley de libertad y no una de sumisión. Este argumento, más político que teológico, es la base de la interpretación que Guillermo realiza de las *Escrituras*. En efecto, su pretensión radica en demostrar que tanto en la vida civil como en la espiritual debe primar la libertad sobre la sujeción, bien sea frente al líder del poder temporal como frente al representante del poder espiritual.

En segundo lugar, y continuando con el primado de la libertad, sostiene que Jesús no concedió la plenitud de poder a Pedro por la sencilla razón de que la autoridad a él dada tenía como justificación exclusiva el servicio que éste debía brindar a los fieles⁶.

En tercer lugar se señala que la totalidad del poder a favor del papa es inexistente, por la sencilla razón de que el mismo Jesús, quien delegó el poder a Pedro y de éste al papa, no tuvo tal poder como hombre mortal⁷. En los mismos términos, un par de décadas atrás Marsilio había mostrado cómo, de acuerdo con el *Nuevo Testamento*, Jesús en su tránsito terrestre no tuvo dominio alguno en lo que al gobierno temporal se refiere. Él no vino al mundo a juzgar a los hombres esgrimiendo un poder coactivo en lo terrenal. Todo lo contrario, él mismo se sometió a la

⁶ “El gobierno apostólico o papal no fue instituido menos para la utilidad común de los fieles que el gobierno civil (secular) moderado y justo para la utilidad de los súbditos. Gobierno que, según los estudios del mundo en materia política, fue instituido para beneficio de los súbditos. Luego el gobierno papal no fue instituido por Cristo para el mismo papa, sino para los fieles”. *Ibíd.*, Cáp. 3, p. 29.

⁷ *Ibíd.*, Cáp. 9, p. 41.

autoridad de los príncipes seculares, y esto lo predicó, con su ejemplo, a los apóstoles, los cuales hicieron lo que correspondía como discípulos. Consecuentemente, ningún obispo, por más que se jacte de ser vicario de Cristo, podría detentar un poder que éste nunca tuvo⁸.

Finalmente, Guillermo de Ockham concluye que las palabras expresadas por Jesús a Pedro de que lo que atares en la tierra será atado en los cielos, no debe entenderse en el sentido de que se le atribuyó un poder general y absoluto sobre los fieles, sino que esta autoridad para actuar en nombre de Cristo se concedió con una serie importante de excepciones:

Pero me parece que se ha de afirmar que de la potestad regular y ordinaria concedida y prometida a Pedro y a cada uno de sus sucesores por las palabras de Cristo, ya citadas, se han de exceptuar los derechos legítimos de emperadores, reyes y demás fieles e infieles que de ninguna manera se oponen a las buenas costumbres, al honor de Dios y a la observancia de la ley evangélica [...]. Tales derechos existieron antes de la institución explícita de la ley evangélica y pudieron usarse lícitamente. De modo que el papa no puede en modo alguno alterarlos o disminuirlos de manera regular y ordinaria, sin causa y sin culpa, apoyado en el poder que le fue concedido inmediatamente por Cristo. Y, si en la práctica intentare algo contra ellos, *ipso facto e iure* es nulo. Y, si en caso semejante dictare sentencia, sería nula por el mismo derecho divino como dada por un juez no propio, que, como se sabe, está por encima de todo derecho canónico y civil⁹.

A partir del pasaje anterior se constata cómo, a diferencia de lo sostenido por los papistas, el poder temporal es autónomo del poder ejercido en el seno de la iglesia. Y la jurisdicción temporal es autónoma, ya que su existencia misma depende de un doble poder: por un lado el poder divino y, por otro, el poder humano. De acuerdo con Guillermo, la jurisdicción temporal tiene una fuente divina en la medida en que Dios otorgó, tanto a los fieles como a los infieles, la facultad de designar gobernantes para que rigiesen a la comunidad. Por lo anterior, es que también tiene la jurisdicción secular una fuente humana, ya que, en última instancia, son los mismos hombres quienes instituyeron, hablando ya en términos particulares, el gobierno¹⁰. “[...] el poder de dar

⁸ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Traducción de Luis Martínez Gómez. Segunda edición, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, Parte segunda, Cáp. IV, p. 139. Como ejemplo paradigmático de que Jesús nunca tuvo ni quiso tener poder temporal, Marsilio recuerda cómo Jesús cuando fue interrogado por Poncio Pilato en relación con su pretensión de ser rey de los judíos, respondió concluyentemente “Mi reino no es de este mundo”, a lo que luego añadió: “Si de este mundo fuera mi reino, mis servidores cierto que lucharían para que no fuera entregado a los judíos”. *Ibíd.*, 140. Como otra muestra del desprecio por la jurisdicción temporal Marsilio aduce el siguiente pasaje del *Nuevo testamento*: “Y le dijo uno de la turba: Maestro, di a mí hermano que parta conmigo la herencia. Pero él le respondió: Hombre, ¿Quién me ha constituido en juez y árbitro de partijas entre vosotros?”. *Ibíd.*, p. 144.

⁹ GUILLERMO DE OCKHAM. *Sobre el gobierno... Op. cit.*, Libro segundo, Cáp. 16, pp. 60-61.

¹⁰ *Ibíd.*, Libro tercero, Cáp. 7, pp. 110-119.

leyes y derechos humanos estuvo primero y principalmente en el pueblo. Y el pueblo traspasó esta potestad de dar leyes al emperador”¹¹.

Como argumento decisivo en contra de la plenitud de poder alegada por los representantes del poder espiritual, Guillermo de Ockham sostiene que en caso de que un papa, haciendo uso de la plenitud de poder pretendida, interfiriese en los asuntos propios de la jurisdicción temporal, este acto sería nulo, ya que estaría actuando sin jurisdicción¹².

Para terminar este apartado, es importante destacar cómo Guillermo de Ockham califica la doctrina de la plenitud de poder del papa como una herejía, de la misma manera que los papistas califican la tesis contraria también como una herejía.

El Defensor de la paz y la temprana aparición de la soberanía popular

El texto de Guillermo de Ockham, como su mismo título lo indica, está encaminado a demostrar que el gobierno ejercido por el papa es de carácter tiránico. Tal pretensión impone unos claros límites al discurso. Allí hay pocas referencias al gobierno temporal. Sin embargo, se vio cómo al contradecir la pretensión papal de tener dominio sobre el gobierno temporal, Guillermo señaló que este gobierno tenía una doble fuente, a saber: de un lado es divina, y de otro, humana. El pueblo es quien originalmente tuvo la facultad de establecer las leyes, y en uso de esta facultad original decidió instituir gobiernos para que se encargaran de administrar lo referente a la vida civil. Esta tesis de una *soberanía popular* originaria fue objeto de mayor elaboración por Marsilio de Padua, hasta tal punto que, aún precaviéndonos de la obvia objeción por anacronismo, se puede decir que en algunos apartes anticipa de modo extraordinario la construcción de la *soberanía popular* realizada por Rousseau en 1762.

¹¹ *Ibíd.*, Cáp. 14, p. 125.

¹² “Si quisiera llevar esto a la práctica [se refiere a la aplicación de la plenitud de poder por parte del papa], su decisión no estaría ajustada a derecho, y sería nula por el mismo derecho divino. De modo semejante, si dictase sentencia contra los recurrentes, tal sentencia sería nula, como si no hubiese sido dada por un juez propio. “lo que hace un juez –se lee en una antigua regla–, si no está dentro de su jurisdicción, carece de valor”. *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. IV, p. 28. Este argumento de la falta de jurisdicción fue utilizado dos siglos después por los líderes de la reforma para justiciar el derecho de resistencia contra el emperador, cuando se vieron amenazados por Carlos V a partir de la convocatoria a la Dieta de Espira en la que se pretendía proscribir el ejercicio de la religión reformada.

El *Defensor de la paz* de Marsilio está dividido en dos partes, una primera dedicada al gobierno secular, y una segunda, dirigida a destruir los argumentos aducidos por los papas en apoyo de su pretensión de gobernar en los asuntos temporales. Para continuar con la crítica a la plenitud de potestad papal se comenzará por esta segunda parte, para posteriormente presentar la defensa de la *soberanía popular*.

El *Defensor* inicia con un elogio a la tranquilidad como condición necesaria para la vida en comunidad. Después de equiparar la palabra reino o ciudad con la tranquilidad dentro del régimen civil, es decir, que allí donde no hay tranquilidad no se puede hablar de la existencia de un verdadero reino, Marsilio realiza una analogía entre la constitución de la ciudad y la constitución de la naturaleza animada o animal para terminar de corroborar lo dicho. Lo que es la salud para el animal, es la tranquilidad para la ciudad. Y así igualmente su contrario, esto es, lo que es la enfermedad para el animal, es la intranquilidad para la ciudad. La salud, tal como es definida por los médicos, según Marsilio, es que cada uno de los miembros del animal pueda ejercitar perfectamente las acciones propias de su naturaleza. Del mismo modo la tranquilidad de la ciudad consiste en que cada una de las partes que la componen pueda realizar perfectamente las funciones propias de su cargo. Y la enfermedad es precisamente lo opuesto, que alguna o algunas de las partes de la ciudad no puedan llevar a cabo las funciones que, bien sea por naturaleza o por convención, le corresponden¹³.

Siguiendo, como es su costumbre, a Aristóteles, Marsilio señala que la ciudad está compuesta de seis oficios o partes, a saber: agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sacerdotes y jueces o consejeros. Sin embargo, las partes de la ciudad pueden reducirse a tres clases, la sacerdotal, la militar y la judicial o parte gobernante¹⁴. Teniendo presente la analogía antes comentada, tenemos que para que la ciudad goce de tranquilidad se requiere que cada una de estas partes ejerza sosegadamente su oficio sin obstruir a las demás.

¹³ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz. Op. cit.*, Parte primera, Cáp. II, p. 11.

¹⁴ Es necesario aclarar que lo que Marsilio denomina como parte judicial no se refiere a lo que modernamente se conoce por poder judicial, sino que es una denominación genérica, tomada de Aristóteles, que alude a la parte gobernante en términos generales, “cuyo oficio es regular lo justo y la común utilidad”. *Ibíd.*, Cáp. V, p. 21.

Son muchas las causas que generan la intranquilidad o depravación del régimen civil, casi todas ellas tratadas por Aristóteles, quien es calificado como *eximio* entre los filósofos, sin embargo hay una de ellas que atenta peligrosamente contra el imperio romano y que por su carácter contagioso amenaza con extenderse a todos los confines del mundo, causa que Aristóteles no alcanzó a conocer. Marsilio se refiere, como ya se suponía, a las pretensiones de gobierno temporal defendidas por el “obispo romano”, usualmente agrupadas en la *plenitudo potestatis*. La cólera del autor no se hace esperar y afirma que combatirá esta plaga, tanto con la palabra como con la acción, en caso de ser ello necesario: “[...] me propongo, primero con la doctrina, y luego consiguientemente con la obra exterior a mí posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles de Cristo”¹⁵.

Quedándonos en el mundo de las palabras, Marsilio inicia su ataque distinguiendo los diversos significados de palabras tales como iglesia y juez. El debido uso de estas palabras es la base sólida para desterrar del régimen civil las desenfrenadas ansias de poder de los representantes del poder espiritual. Marsilio señala que, originalmente la palabra iglesia es griega y significa la *congregación del pueblo*¹⁶. Este significado original de la palabra, difiere del significado vulgar de la misma, proveniente del latín, de acuerdo con el cual iglesia significa el templo o la casa en donde Dios es adorado por sus fieles. Es precisamente este segundo significado de la palabra el que es usado por los representantes del poder espiritual, significando por ella el lugar donde reside el papa y abarcando con ello a todos aquellos obispos y sacerdotes que se sujetan a él. Marsilio, adelantándose dos siglos a Lutero, critica este modo corriente de significar la iglesia, para decir que ésta debe entenderse, en un sentido *democrático*, y no oligárquico como pretende el papa, como la “universalidad de los fieles que creen e invocan el nombre de Cristo”¹⁷.

¹⁵ *Ibíd.*, Cáp. XIX, p. 117

¹⁶ *Ibíd.*, Parte segunda, Cáp. II, p. 124.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 125. Más adelante se verá cómo una de las bases teológicas de la reforma fue precisamente la traducción que Lutero realizó de la Biblia, en donde tradujo la palabra iglesia como congregación, para concluir que la iglesia no era un templo sino la congregación de los fieles.

De otro lado, no menos importante es la determinación que da Marsilio a la palabra juez. En una primera acepción se refiere a aquellas personas que emiten un juicio cognoscitivo acerca de su especialidad, tales como el médico sobre la enfermedad o el filósofo sobre la vida buena, por ejemplo. En una segunda acepción, denota al que conoce del derecho civil. Finalmente, en una tercera acepción, se refiere al príncipe o gobernante que cuenta con autoridad coactiva para hacer cumplir su sentencia¹⁸.

La debida significación de la palabra juez es para Marsilio una imperiosa necesidad, toda vez que, conociendo su debido entendimiento, puede refutar al papa cuando pretende ser juez acerca de los asuntos civiles, según la tercera significación de la palabra. Recordando la *Bula* de Bonifacio VIII, el papa se abroga un poder supremo para determinar coactivamente todo lo referente a asuntos tanto espirituales como temporales; ésta es la *plenitudo potestatis*. Marsilio, fiel a su método, procede a dar ocho significaciones de la plenitud de potestad. Para decirlo rápidamente, podemos sintetizar las ocho significaciones en dos clases de potestad, a saber: una referente a los asuntos temporales y otra atinente a los espirituales. De acuerdo con la primera clase, la plenitud de potestad hace referencia a la jurisdicción coactiva sobre los individuos y agrupaciones que hacen parte de una comunidad. En cuanto a la segunda, se alude a la misma potestad, pero sobre los clérigos, en lo que se refiere a su institución o revocación. Ésta también abarca la facultad de atar y desatar los pecados de los fieles, así como la potestad de interpretar con autoridad los pasajes dudosos de las *Escrituras*¹⁹.

Marsilio concluye que la clase sacerdotal no es detentadora de ninguno de los dos modos de plenitud de potestad antes referidos. La única potestad que poseen los obispos es la de las llaves concedida a Pedro. Sin embargo, Marsilio concluyentemente señala que este poder de las llaves de que todo lo que atares en la tierra será atada en los cielos y lo contrario, se refiere sólo a la potestad que se le dio a los apóstoles, y de éstos trasladada a los obispos, de *remitir* o *retener* los pecados de los fieles²⁰. Esta interpretación del poder de las llaves elimina la posibilidad de que los obispos ejerzan poder coactivo según la tercera significación de juez dada por Marsilio. Y, en

¹⁸ *Ibíd.*, Cáp. II, p. 131.

¹⁹ *Ibíd.*, Cáp. XXIII, pp. 396-399.

²⁰ *Ibíd.*, Cáp. VI, pp. 174-183.

todo caso, aunque se reconoce la potestad en cabeza de los obispos de presentar a los hombres atados o desatados ante Dios, no obstante, esto tampoco constituye una potestad plena, ya que debe ser ejercida atendiendo en todo momento a los mandatos establecidos en la ley divina²¹.

Al anterior argumento teológico con el que se desvirtúa la totalidad de poder del papa, se añade otro, de naturaleza política y de carácter populista. Éste se deduce de la misma significación que Marsilio le da a la palabra iglesia. A diferencia del sentido que se le otorgaba en tiempos del *Defensor*, de que la iglesia, en palabras de Bonifacio VIII, es “una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor”²², para Marsilio la iglesia debe entenderse como la *universalidad de los fieles*. Este entendimiento *democrático* hace que los papas y demás obispos a él sujetos pierdan, no sólo la autoridad temporal que pretendían, sino también, la autoridad espiritual que estaban ejerciendo. Así, la potestad de instituir obispos o la de interpretar los pasajes dudosos de las *Escrituras* no le corresponde al obispo que, en palabras de Guillermo de Ockham, *se jacta de sentarse en la cátedra de Pedro*, sino a la totalidad de los fieles. Son todos los individuos, incluidos laicos y sacerdotes, los únicos que se encuentran legitimados para convocar un concilio y para instituir o deponer a cualquier sacerdote.

Marsilio concluye que el poder espiritual es quien se encuentra, desde todo punto de vista, sujeto al poder temporal. Un poder temporal que es ejercido, bien sea de modo directo o indirecto, por la totalidad de los ciudadanos pertenecientes a una comunidad, tal como se pasará a mostrar a continuación.

Al final del *Defensor*, Marsilio demuestra la superioridad del juez terrenal sobre el juez espiritual aduciendo que aquél es juez coactivo, tanto por institución divina como humana, razón por la cual goza de una autoridad superior a la de éste, quien sólo es juez de acuerdo con la primera

²¹ *Ibíd.*, Cáp. XXIII, p. 398.

²² *Bula Unam Sanctam* de 1302.

significación del término, esto es, a la manera de un perito que carece de cualquier poder coactivo en este mundo²³.

En la parte primera del texto, se describe lo atinente a la ciudad o comunidad civil, a saber: su origen, su causa final, las partes de que está compuesta, los géneros de gobierno y su modo de institución, la determinación del legislador, entre otras. Para este propósito sigue atentamente a Aristóteles, el *divino*, apartándose de él, sin embargo, en algunos puntos importantes.

Marsilio se distancia de Aristóteles en lo referente al origen de la comunidad civil. A pesar de que formalmente sigue lo dicho en la *Política*²⁴ en el sentido de que las primeras comunidades humanas son producto de una evolución natural que inicia con la primera unión entre el hombre y la mujer, quienes establecieron una casa, y luego la proliferación de los individuos hizo que se construyeran nuevas casas hasta que se formó una aldea, “y ésta fue la primera comunidad”²⁵, no acepta que el gobierno de uno o de varios sobre otros sea algo natural, sino que defiende la idea de que todo gobierno necesariamente ha de ser convencional: “a ninguna persona singular, de cualquier dignidad o estado que sea, ni a ningún grupo, le corresponde el gobierno o jurisdicción coactiva sobre cualquiera en este mundo, sin que le haya sido conferida esta autoridad por el legislador divino o humano”²⁶.

Entrando ya a la parte central del discurso, que se puede decir sin temor de caer en anacronismos que es un discurso de carácter constitucional –claro está, no en un sentido propiamente moderno– Marsilio presenta una importantísima distinción entre el legislador y el gobierno, de una manera similar a lo realizado por Rousseau cuatro siglos después. El legislador es entendido como una “causa motora” que instituye y dispone todas las partes de la ciudad. Así, el legislador es el encargado de instituir la primera parte de la ciudad en importancia, es decir, la parte gobernante. Siguiendo a Aristóteles en este punto, Marsilio recuerda que existen dos géneros de gobierno en

²³ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz. Op. cit.*, Parte segunda, Cáp. XXX, pp. 526-527.

²⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro primero, capítulo II, p. 43.

²⁵ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz. Op. cit.*, Parte primera, Cáp. III, p. 12.

²⁶ *Ibíd.*, Cáp. XVII, p. 104.

la ciudad, uno templado y el otro viciado. La distinción entre estos dos géneros depende de que se gobierne atendiendo al bien común y conforme a la voluntad de los súbditos o atendiendo al interés particular de quien gobierna. Así, en el primer género se encuentran la monarquía, la aristocracia y la república como formas de gobierno. Mientras que en el segundo aparecen la tiranía, la oligarquía y la democracia²⁷. La forma de gobierno más perfecta es, *quizá*, la monarquía²⁸.

Lo anterior no indica que Marsilio defienda el gobierno indiscriminado de uno sobre el resto. Lo contrario, se trata, en primer lugar, de una monarquía electiva y, por lo tanto, sin sucesión hereditaria²⁹. En segundo lugar, el gobernante debe ejercer su oficio acatando en todo momento las leyes establecidas, ya que, teniendo como referencia el antiguo dilema aristotélico, Marsilio concluye que siempre será mejor el gobierno de las leyes al gobierno de los hombres³⁰. Finalmente, el monarca aparece, en la construcción constitucional formulada en el *Defensor*, como un simple mandatario sujeto a la autoridad del legislador; aquella *causa motora* de la ciudad constituida por la totalidad de los ciudadanos o por su parte prevalente:

[...] el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendada hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador³¹.

A partir de lo anterior queda claro, además de quién es el legislador dentro de la comunidad, que en la ciudad existen dos oficios o partes diferentes: una, el legislador, encargado no sólo de crear las leyes, sino también de *determinar* las demás partes de la ciudad; y, otra, la parte gobernante, sujeta al legislador, y que se encarga de *la ejecución de lo legal*, dentro de lo cual debe velar por

²⁷ *Ibíd.*, Cáp. VIII, pp. 32-33. De la misma manera que lo había hecho Aristóteles en la *Política*, Marsilio señala que la democracia es una forma viciada de gobierno en la medida en que en ésta gobierna el *vulgo*, la *multitud de pobres*, sin contar con la voluntad de los demás ciudadanos.

²⁸ *Ibíd.*, p. IX, p. 38.

²⁹ *Ibíd.*, Cáp. XVI, p. 82, 87.

³⁰ *Ibíd.*, Cáp. X, p. 44.

³¹ *Ibíd.*, Cáp. XII, p. 54.

la debida ejecución de tales oficios. De este modo se concluye que: “[...] pertenece al legislador la determinación e institución de los oficios y partes de la ciudad, y que pertenece al gobernante el juicio de esta determinación, el mandato y la ejecución, según la ley”³².

Recordando la analogía de la ciudad con el animal, Marsilio describe al legislador, aquella causa eficiente de la comunidad, como el *alma* de la ciudad, y a la parte gobernante como el *corazón* de la misma³³. Mientras el legislador se encarga de determinar las partes u oficios de la ciudad, el gobernante vela por la debida ejecución de tales oficios. De otro lado, mientras el legislador crea las leyes, la parte gobernante goza de la autoridad, dada por el legislador, de “juzgar, mandar y ejecutar las sentencias”, siempre de conformidad con la ley a él dada³⁴.

Queda claro pues cómo se distinguen dos partes de la ciudad, y aunque se cae en la tentación de creer que se está en presencia de un antecedente de la doctrina de la separación de los poderes, recordando la advertencia de Quentin Skinner de que tal cosa sería un verdadero absurdo histórico, toda vez que Marsilio no conocía ni podía conocer los elementos configurativos de tal doctrina³⁵, lo cierto es que, al menos, aquí se percibe una clara intención de limitar el poder de la parte gobernante, a saber, el emperador o el príncipe. Y esta limitación se da separando la función de crear la ley, de la función de velar por la ejecución de la misma.

De otro lado, Marsilio señala que la creación de las leyes corresponde al pueblo, esto es, a la universalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente, según la organización de cada ciudad.

³² *Ibíd.*, Cáp. XV, p. 79.

³³ *Ibíd.*, pp. 76-77.

³⁴ Marsilio es siempre cuidadoso en dejar claro que la parte gobernante, aunque es la parte principal en relación con los demás oficios de la ciudad, como el oficio sacerdotal o militar, por ejemplo, siempre está subordinada al legislador: “su poder instrumental o coactivo, análogo al calor que llamamos espíritu, debe ser regido por la ley en el juzgar, en el mandar y en el ejecutar lo que es justo y útil para los ciudadanos; de otro modo, en efecto, no obraría el gobernante en orden al fin debido, a saber, la conservación de la ciudad [...]”. *Ibíd.*, p. 78.

³⁵ “Los orígenes de la doctrina [se refiere a la separación de poderes] se pueden trazar a la sugerencia historiográfica (esbozada primeramente dos siglos después de la muerte de Marsilio) que mantenía que el colapso de la república romana, que dio paso al imperio, ilustra el peligro para la libertad de los súbditos inherente a confiar cualquier autoridad individual al poder político central. Marsilio no sabía nada de esta historiografía, ni de las lecciones que se habrían de sacar de ella. (Su propia discusión se deriva del libro IV de la Política de Aristóteles, que nada tiene que ver con el problema de la libertad política)”. SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. En: BOCARDO CRESPO, Enrique (Editor). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Tecnos, 2007, pp. 66-67.

Así, a diferencia de Aristóteles, quien muestra animadversión frente a que las leyes sean dadas por la totalidad de los ciudadanos prefiriendo el gobierno de los mejores en virtud, esto es, prefiriendo una forma de gobierno aristocrática³⁶, Marsilio opta por que la ley sea dada por la *multitud*, ya que ésta, según él, puede determinar mejor qué es lo que le conviene.

[...] aunque la ley se pueda dar mejor por el sabio que por el menos docto, no se sigue, con todo, de ahí que sea mejor que se dé por solos los sabios que por toda la multitud de los ciudadanos, de la que forman también parte los predichos doctos. Pero la multitud reunida de todos ellos puede mejor discernir y querer lo común justo y útil que una cualquiera de sus partes, tomada a solas, por muy prudentes que sean sus miembros³⁷.

Este es, sin lugar a dudas, el punto central del *Defensor* para la historia del pensamiento político moderno. En efecto, incluso un autor tan celoso como Skinner por la debida interpretación histórica de los autores clásicos, no duda en señalar que la formulación de Marsilio constituye una clara muestra de *soberanía popular*³⁸. Es más, se añade, la autoría de la ley en cabeza de la universalidad de los ciudadanos tiene unos inconfundibles tintes rousseauianos. Se señala en el *Defensor* que el único medio para evitar el despotismo y así que los ciudadanos sean realmente libres es que éstos sólo obedezcan una ley que ellos mismos se han dado:

[...] todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley serían déspotas de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la

³⁶ Aristóteles señala que para definir el régimen más perfecto es necesario primero definir el tipo de vida más deseable. El tipo de vida más deseable, según él, es aquella en que los miembros de la ciudad propenden por su felicidad, y la felicidad no puede existir sin virtud. Ahora bien, la aristocracia es definida por Aristóteles como el régimen que está formado “a partir de los mejores en virtud” (*Política*, Libro cuarto, Cáp. VII, p. 161). Así, Aristóteles opta por el gobierno de unos pocos sobre el gobierno de todos o de la mayoría. Además, vale la pena recordar cómo se califica la democracia con “la falta de abolengo, la pobreza y la rusticidad” (*Política*, Libro sexto, Cáp. II, p. 231).

³⁷ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Op. cit., Parte primera, Cáp. XIII, p. 64.

³⁸ “La teoría de la soberanía popular desarrollada por Marsilio y Bartolo estaba destinada a desempeñar un papel importante al formular la cuestión más radical del temprano constitucionalismo moderno. Ya están dispuestos ambos a afirmar que la soberanía radica en el pueblo, que tan sólo la delega y nunca la enajena y así, que ningún gobernante legítimo puede gozar de una categoría superior a la de un funcionario nombrado por sus propios súbditos, que pueden destituirlo. Sólo fue necesario que los mismos argumentos se aplicaran en el caso de un *regnum* así como de una *civitas* para que quedara plenamente articulada una reconocible teoría moderna de soberanía popular en un Estado secular”. SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 86-87.

guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo, y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrellava con buen ánimo³⁹.

En la anterior formulación de la *soberanía popular*, cuyo rasgo característico es que todos los ciudadanos son los autores de las leyes, Marsilio, como en principio muestra Leo Strauss, argumenta en un sentido diferente respecto de Aristóteles: “Pero al dar estos pasos parece desviarse de manera flagrante de la enseñanza de su maestro reverenciado, de quien se puede decir que ha identificado al soberano con el gobierno y, ante todo, ha preferido la soberanía o el gobierno de los nobles (la aristocracia) a la soberanía o el gobierno del pueblo (la democracia)”⁴⁰. Se dijo que *en principio*, toda vez que Strauss, como es su costumbre en cuanto a la interpretación de los filósofos *modernos* se refiere, presenta una interpretación sesgada de la doctrina de Marsilio. Según Strauss, la distancia que éste toma respecto de Aristóteles es efímera, ya que inmediatamente después de decir que el legislador está constituido por la totalidad de los ciudadanos regresa arrepentido al seno de su maestro permitiendo que se delegue la potestad de creación de la ley en la parte superior de la ciudad, que no es otra, de acuerdo con Strauss, que la parte gobernante o gobierno. Con esto se equipararía de nuevo al soberano con el gobierno, del mismo modo que se da, de nuevo según Strauss, en la *Política* de Aristóteles. Pero no sólo esto, sino que esta interpretación llega hasta el punto de que se sostiene, de modo abiertamente contrario a lo afirmado por Marsilio, que el gobierno es la verdadera causa del soberano, esto es, del legislador. Esto lo hace Strauss recordando cómo en el *Defensor* se presenta la analogía de la parte gobernante con el corazón⁴¹.

Lo que Strauss *olvida* decir es que Marsilio, como una muestra más de la distinción entre el legislador y la parte gobernante y como una muestra también de la superioridad del primero sobre el segundo, no sólo compara la parte gobernante con el corazón, sino que también compara al legislador con el alma. El legislador es, en palabras de Marsilio, “la causa eficiente, instituyente y

³⁹ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Op. cit., Parte primera, Cáp. XII, p. 57.

⁴⁰ STRAUSS, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Traducción de Leonel Livchits. Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 271.

⁴¹ “Compara la posición de la parte gobernante en el cuerpo político a la del corazón en el cuerpo humano: es la parte que da forma a las otras partes del cuerpo político. Pero si esto es así, la parte gobernante no es un derivado de un soberano preexistente –el legislador humano, o el pueblo, esto es, el todo que está compuesto por todas las partes del cuerpo político en su proporción adecuada– sino que es más bien la causa del supuesto soberano”. *Ibíd.*, p. 275

determinante⁴² de todos los oficios o partes de la ciudad, entre los cuales se encuentra, en primer lugar, la parte gobernante. De este modo no queda duda de que es el legislador la causa eficiente del gobierno, y no lo contrario, como lo pretende hacer ver Strauss.

De otro lado se debe recordar que Marsilio nunca se cansa de señalar, en un sentido siempre favorable a lo que sería mucho después un *Estado de derecho*, que la parte gobernante debe actuar siempre de conformidad con las leyes⁴³; las que, obviamente, no pueden ser establecidas por la misma parte gobernante.

Finalmente, la crítica de Strauss en el sentido de que Marsilio a la vez que defiende entusiastamente la soberanía popular la *retracta* cuando dice que los autores de las leyes son la universalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, podría ser legítima si se colocara como medida la fórmula de Rousseau, según la cual para que una ley sea legítima necesariamente ha de contar, como requisito de procedimiento, con que todos los que se vayan a someter a ella participen en su aprobación. Pero no en el caso de que se acepte como igualmente legítima, según la fórmula de Sieyès y como es el caso en las democracias contemporáneas, una ley que sea dada mediante un sistema representativo.

Para ser justos, se debe señalar que Marsilio en ningún momento opta por que la ley sea dada solamente por la parte prevalente de los ciudadanos, sino que se limita a señalar que puede darse por las universalidad de ellos o por una parte. Incluso, en caso de que se deba optar por uno de los dos modos señalados, seguramente Marsilio optaría por el primero, ya que, recordando el pasaje antes citado, la ley “dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo”⁴⁴.

En cualquier caso, según la lógica del *Defensor*, la ley será establecida por una instancia diferente a la parte gobernante, la cual deberá siempre someterse a ella. Y en caso de que el gobernante

⁴² MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz. Op. cit.*, Parte primera, Cáp. XV, p. 75.

⁴³ *Ibíd.*, Cáp. XI, p. 44; Cáp. XV, p. 75; Cáp. XV, pp. 78-80.

⁴⁴ *Ibíd.*, Cáp. XII, p. 57.

actué contrariando el sentido de la ley, el legislador, al haber instituido al gobernante, cuenta con la potestad de juzgarlo y, en caso de ser necesario, de revocar su mandato: “[...] el juicio, el precepto y la ejecución de cualquier corrección del príncipe, según su demérito o trasgresión, debe hacerse por el legislador o por alguno o algunos constituidos en autoridad para ello por el legislador. Conviene también por algún tiempo suspender el oficio del príncipe que ha de ser sancionado [...] porque no es juzgado en cuanto príncipe, sino en cuanto súbdito trasgresor de la ley”⁴⁵.

A partir de las anteriores consideraciones, Quentin Skinner no duda en calificar la doctrina de Marsilio como una muestra radical de un *temprano constitucionalismo moderno* en el que se defiende vigorosamente la *soberanía popular*⁴⁶. Siguiendo su método, Skinner analiza la obra de Marsilio teniendo como referente la lucha de las ciudades-repúblicas del reino itálico frente al emperador, por una parte, y frente al papado, por la otra. Es necesario mostrar aquí la conclusión que presenta Skinner de su análisis sobre la obra de Marsilio y también sobre la de Bartolo de Sassoferrato (1314-1357):

Ambos conceden que el valor fundamental en la vida política es el mantenimiento de la paz. Pero niegan que esto sea incompatible con la conservación de la libertad. La última palabra que legan a sus contemporáneos es, por tanto, que es posible que el pueblo disfrute de las bendiciones de la paz sin tener que incurrir en la pérdida de sus libertades: la clave para lograr esto es, según dicen, asegurar que el papel de “defensor de la paz” sea desempeñado por el propio pueblo⁴⁷.

A diferencia de contemporáneos de Marsilio, y desafortunadamente no sólo de Marsilio, para quienes la defensa de la paz necesariamente implica el gobierno de uno solo sobre los demás y, además, una importante restricción de libertades, para el hombre de Padua, el mejor modo de defender la paz es garantizando la libertad. Claro que, en rigor de verdad, la noción de libertad manejada por Marsilio no es la misma noción de libertad que se predica en los tiempos actuales. Marsilio estaba preocupado por defender principalmente la libertad de las ciudades-repúblicas, es decir, una libertad entendida, como bien lo muestra Skinner, en términos de *independencia*

⁴⁵ *Ibíd.*, Cáp. XVIII, p. 105.

⁴⁶ SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento... Op. cit.*, pp. 86-87.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 87

política y de *autogobierno republicano*⁴⁸. No obstante esta precisión, es altamente valiosa la identificación que realiza Marsilio entre defensa de la paz y mantenimiento de la libertad, a diferencia del antihéroe de este trabajo, para quien: “En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos”⁴⁹.

Sin olvidar así al creador de aquél *dios mortal* moderno, valga concluir este apartado dedicado al *Defensor de la paz*, recordando cómo allí se presenta una importante defensa de la *soberanía popular*. Existe, consiguientemente, una clara diferencia entre el soberano, constituido por el conjunto del pueblo, y el gobierno, que tiene como razón de existencia, de un lado, vigilar que las distintas partes que integran la ciudad desempeñen sus oficios conforme a las competencias que les fueron otorgadas y, de otro, custodiar la debida ejecución de la ley. En claros tintes rousseauianos se señala, además, que la mejor ley es aquella que es aprobada por la universalidad de los ciudadanos. De otro lado, como una garantía de la libertad de los ciudadanos, éstos quedan con la potestad de revocar el mandato otorgado al gobernante, para aquellos casos en que éste gobierne por fuera de la ley. Como conclusión tenemos una formulación político-constitucional proclive a la limitación del poder, bien sea éste ejercido por el líder del poder espiritual o por los detentadores del poder temporal.

La doctrina del derecho divino de los reyes

Cuando a comienzos del siglo XVI se intensificaron en la práctica los poderes del papa, llegando a las absurdas prácticas de los diezmos como precio para la salvación de las almas, se intensificó también la doctrina del derecho divino de los reyes; doctrina que, de acuerdo con el clásico estudio realizado por John Figgis, surgió en el siglo XIV como una defensa de los emperadores para independizarse de las pretensiones papales a la soberanía absoluta⁵⁰. A diferencia de lo sostenido dos siglos atrás por Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, de que

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 26-27.

⁴⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de cultura económica, 1994, p. I.

⁵⁰ FIGGIS, John. *El derecho divino... Op. cit.*

los gobiernos temporales fueron establecidos en términos generales por Dios, quien otorgó a los hombres la facultad de establecer gobiernos, y en términos ya concretos por el pueblo, quien directamente instituyó a la parte gobernante, para los defensores de la doctrina del derecho divino para gobernar, los reyes fueron directamente instituidos por Dios.

La fuente para tal afirmación la constituye, de nuevo, las *Escrituras*, las cuales, “debidamente” interpretadas, demuestran el carácter divino de los gobiernos temporales. El texto más recordado en aquella época fue la carta de San Pablo a los romanos: “Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas. Así que, el que se opone a la potestad, a la ordenación de Dios resiste: y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí”⁵¹. De éste y de otros textos bíblicos se derivaron las cuatro características principales de la doctrina del derecho divino de los reyes, a saber: la monarquía es una institución de ordenación divina; el derecho hereditario es irrevocable; la responsabilidad de los reyes por el ejercicio del gobierno se debe sólo ante Dios; la obediencia pasiva a las leyes y, por consiguiente, la negación de la resistencia para los súbditos, son prescripciones divinas⁵².

Uno de los más célebres defensores de esta doctrina fue Martín Lutero (1483-1546), quien, naturalmente, la adoptó y la solidificó como argumento para defender la religión reformada. La defensa de la nueva religión requería de manera urgente la independencia frente al poder papal. Para neutralizar el poder del papa, necesariamente había que fijar fronteras. Estas fronteras sólo se podían alcanzar defendiendo la autonomía jurisdiccional del Estado, y el primer paso para ello consistió en sostener la idea de que el poder ejercido por cada uno de los gobernantes temporales había sido atribuido a ellos directamente por Dios.

El objetivo perseguido por Lutero en el momento en que desarrolló su famosa doctrina de los dos reinos, el reino de Dios y el reino del mundo⁵³, fue, tal como se deja ver al comienzo mismo del

⁵¹ *Ibíd.*, p. 18.

⁵² *Ibíd.*, p. 16.

⁵³ De acuerdo con Lutero, los hombres están divididos en dos reinos: el reino de Dios y el reino del mundo. Al primero pertenecen los verdaderos cristianos. Para ellos no son necesarios los gobiernos seculares, por lo que podrían prescindir de las leyes y de la espada. Sin embargo, como estos iluminados son pocos y comparten la vida terrenal con los no cristianos, se hace necesario que exista en el mundo una espada secular que proteja a los buenos y reprima

texto dedicado a la autoridad del poder secular, “fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares de modo que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios”⁵⁴.

En consonancia con la tesis de los dos reinos, existen en el mundo dos clases de leyes: las leyes divinas que se dirigen al alma y las leyes humanas que se dirigen al cuerpo. Éstas deben coexistir sin invadirse recíprocamente. En este punto Lutero se hace la pregunta de cuál es el límite de la autoridad secular. Dicho límite está dado por la misma existencia de los dos reinos, es decir, en el reino del mundo o terrenal la autoridad secular no tiene límite alguno. Ésta lo puede todo. Sin embargo, en relación con el mundo de Dios, la autoridad secular carece absolutamente de competencia para gobernar las cuestiones del alma, por lo que no puede prescribir nada en relación con la fe⁵⁵.

A partir de la estructuración de los dos reinos, con la que el poder temporal adquiere autonomía se da la consecuencia política de mayor importancia en el contexto de la reforma, esto es, la atribución al detentador del poder político de un poder absoluto, no sujeto a ningún tipo de límites a nivel temporal. La relevancia de la reforma en relación con el poder político y, particularmente con el poder político ilimitado, es de tal magnitud que incluso se ha llegado a afirmar que “si no hubiese habido un Lutero, nunca habría podido haber un Luis XIV”⁵⁶.

a los malvados. De este modo, coexisten el reino de Dios y el reino del mundo, siendo ambos necesarios: el primero, el reino espiritual, hace piadosos a los hombres, mientras que el segundo, el reino terrenal, se encarga de brindar orden y tranquilidad a nivel exterior. Así, ante la *maldad y corrupción de la naturaleza humana* “estableció Dios estos dos gobiernos”. LUTERO, Martín. “Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia”. En: *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán. Tercera edición, Tecnos, 2008, p. 30.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁵ En este punto se encuentra una importante consideración de Lutero, la cual tiene rasgos propios de Spinoza. Nos referimos a la relación fuero interno-fuero externo: en cuestiones de fe nadie puede ser coaccionado por una ley exterior, ya que cada uno tiene libertad para creer o no creer de acuerdo con su conciencia. Así, concluye Lutero que “nadie puede ni debe ser obligado a creer”. *Ibíd.*, p. 46.

⁵⁶ “La frase de Figgis ha sido criticada como antihistórica, pero no cabe duda de que la principal influencia de la teoría política luterana sobre los principios de la Europa moderna consistió en fomentar y legitimar el surgimiento de las monarquías unificadas y absolutistas”. SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 119.

Antes se vio cómo para Lutero en el mundo existen dos reinos, y cómo la misma coexistencia de ellos le atribuía a cada uno unas competencias y unos límites determinados. Sin embargo, el líder de la reforma, al igual que lo había hecho dos siglos atrás Marsilio de Padua, le atribuye al poder secular facultades jurisdiccionales frente a todos los hombres, independientemente del cargo que desempeñen, sea éste o no eclesiástico, con lo cual se incluye, obviamente, a los representantes del poder espiritual: “[...] puesto que el poder secular está ordenado por Dios para castigar a los malos y proteger a los buenos, hay que dejarle desempeñar su cargo libremente, sin impedimentos, en todo el cuerpo de la cristiandad sin tomar en consideración a las personas, sean éstas el papa, los obispos o sacerdotes, los monjes o monjas o lo que sea”⁵⁷. Con lo anterior Lutero no está confundiendo la competencia propia de los dos reinos al atribuir al reino temporal control sobre el reino espiritual, ya que para él la iglesia no es una institución visible y jerarquizada que tiene como líder al papa, sino que ésta es una *congregación de fieles* en la que todos los cristianos son iguales⁵⁸.

En el texto sobre la reforma de la condición cristiana, Lutero afirma que los hombres por el mero hecho de ser bautizados se hacen sacerdotes, no requiriendo así un intermediario entre ellos y Dios⁵⁹. Por lo tanto, y en palabras de Guillermo de Ockham, el poder que ejerce el papa, con su pretensión de ser vicario de Cristo, es un poder usurpado. Así las cosas, el control que ejerce el poder temporal sobre la iglesia romana no constituye una intromisión sobre el poder espiritual,

⁵⁷ LUTERO, Martín. “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana”. En: *Escritos políticos. Op. cit.*, p. 12.

⁵⁸ Quentin Skinner explica los postulados teológicos de la reforma a partir de la tesis fundamental de que los cristianos alcanzan la salvación “por la sola fe”. Para Lutero la salvación no se merece por las obras que se hagan en la vida terrenal, sino tan sólo a partir de una fe pasiva en la gracia de Dios. Las consecuencias de esta doctrina son, siguiendo a Skinner, las siguientes: “La verdadera Iglesia se vuelve tan sólo una invisible *congregatio fidelium*, una congregación de los fieles reunidos en nombre de Dios. Lutero consideró esto como un concepto sublimemente sencillo, absolutamente abarcado en su afirmación de que la palabra griega *ecclesia*, habitualmente utilizada en el Nuevo Testamento para denotar a la Iglesia primitiva, debía traducirse sencillamente como *Gemeine* o congregación [...]. El otro rasgo distintivo del concepto luterano de la Iglesia es que, al subrayar la idea de la *ecclesia* como tan sólo una *congregatio fidelium*, también minimiza el carácter separado y sacramental del sacerdocio. El resultado es la doctrina del “sacerdocio de todos los creyentes””. SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma. Op. cit.*, pp. 16-17.

⁵⁹ “[...] todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo [...] todos juntos somos un cuerpo, pero cada miembro tiene su propia función con la que sirve a los otros: esto resulta del hecho de que tenemos un solo bautismo, un solo Evangelio, una sola fe y somos cristianos iguales, pues el bautismo, el Evangelio y la fe son los únicos que convierten a los hombres en eclesiásticos y cristianos”. LUTERO, Martín. “A la nobleza cristiana...”. *Op. cit.*, p. 9.

sino más bien una defensa de la “verdadera fe”⁶⁰. Lo anterior conlleva unas connotaciones políticas de mayúscula importancia, tal como lo destaca Skinner:

Para Lutero, esto significa que la enorme batalla teórica emprendida a lo largo de toda la Edad Media por los protagonistas del *regnum* y del *sacerdotium* ha llegado súbitamente a su fin. La idea del Papa y el Emperador como poderes paralelos y universales desaparece, y las jurisdicciones independientes del *sacerdotium* son entregadas a las autoridades seculares. Tal como lo expresa Figgis, Lutero destruyó la metáfora de los dos espadas; en adelante no habría más que una, en manos de un príncipe bien aconsejado y cristiano⁶¹.

A diferencia de lo sostenido tiempo atrás por los papas Inocencio III y Bonifacio VIII, para Lutero el legítimo vicario de Cristo no es el papa sino el emperador. Por otro lado, a diferencia de lo sostenido por Guillermo de Ockham de que en la institución de los gobiernos temporales participan a la vez Dios y el pueblo, para Lutero los gobiernos son de ordenación exclusivamente divina: “Es Dios mismo, por tanto, el creador, señor, maestro, promotor y remunerador de ambas justicias, de la espiritual y de la mundana y en todo esto no hay ningún orden ni poder humano, sino que se trata de un hecho enteramente divino”⁶².

Atrás se referenciaron los cuatro principales atributos de la doctrina del derecho divino de los reyes, y se mostró cómo Lutero en el marco de la defensa de la religión reformada desarrolló lo atinente a la tesis de que los gobiernos son de ordenación divina. A continuación se mostrará otro de los atributos de la doctrina, a saber: la idea de que los súbditos deben una obediencia completamente pasiva a los poderes instituidos, y la consiguiente proscripción de la resistencia.

Precisamente el origen divino del poder como fundamento de legitimidad de la autoridad política, es lo que la hace irresistible para el hombre, bien sea éste cristiano o no. Lutero es contundente y mordaz al referirse a la posibilidad de que los hombres resistan al poder. Aunque los escritos del

⁶⁰ “Así pues, si la necesidad lo exige y el papa es dañino para la cristiandad, el primero que pueda, como miembro fiel de todo el cuerpo, debe hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo, especialmente ahora que es también cocrisiana, cosacerdote, coeclesiástica, copoderosa en todas las cosas y teniendo el deber de desempeñar con libertad su cargo y función, que han recibido de Dios, por encima de cualquiera, si es necesario y útil que lo desempeñen”. *Ibid.*, p. 18.

⁶¹ SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma. Op. cit.*, p. 21.

⁶² LUTERO, Martín. “Si los hombres de armas también pueden estar en gracia”. En: *Escritos políticos. Op. cit.*, p. 135.

teólogo de Wittenberg en materia política no son abundantes ni sistemáticos, tratándose del problema de la rebelión, existen varios ensayos en los que, bien sea de manera directa o indirecta, aborda el problema.

Refiriéndose al derecho de hacer la guerra, Lutero distingue tres situaciones: en primer lugar, la guerra entre iguales; en segundo lugar, la guerra llevada a cabo por un superior contra un inferior; finalmente, la guerra de un inferior contra un superior⁶³. Frente a lo primero baste con señalar que para Lutero es injusto aquel que comienza una guerra, mientras que está justificado aquel que la emprende cuando ha sido previamente atacado, es decir que se encuentre en estado de necesidad creado por una agresión⁶⁴. En relación con la guerra realizada por un superior contra un inferior, señala que la autoridad debe ejercer su función a partir de las reglas del derecho y la equidad, por tanto, no *debe* atacar a la comunidad. Hasta aquí llega la voz de Lutero frente a los posibles abusos de poder, ya que inmediatamente después trastoca el problema y de manera intempestiva trata el asunto de la insubordinación contra la autoridad. En este punto es de sustancial importancia el hecho de que el orden político esté conformado no sólo por una cabeza como lo podría ser el rey, sino por varias autoridades, esto es, el emperador y los príncipes.

Pero si un príncipe se dirige al emperador como a un superior ya no es más príncipe sino una persona individual, debiendo obediencia al emperador como todos los demás, cada cual por sí [...]. Esto hay que decirlo también de todas las demás autoridades: cuando se dirigen a su superior no tienen ninguna autoridad, están desprovistos totalmente de ella [...]. Ninguna persona particular ha de oponerse a la comunidad ni hacerla depender de sí misma, pues si golpea hacia arriba le caerán las astillas en los ojos. Aquí puedes ver que los que se oponen a la autoridad se oponen al orden de Dios, como enseña S. Pablo en *Romanos 13, 2*⁶⁵.

De esta manera, concluye que no es posible resistir activamente a la autoridad ejercida por un superior. Los súbditos no pueden oponerse al poder ejercido por un príncipe o cualquier otra autoridad superior, así como los príncipes no pueden oponerse a la autoridad ejercida por el emperador. Esta tesis de obediencia pasiva es fundamentada a partir del derecho, de la equidad y fundamentalmente de las *Escrituras*. Afirma además que no es posible imaginar una situación en que deponer al gobernante resulte equitativo. Esta tesis cristiana de absoluta obediencia pasiva

⁶³ *Ibíd.*, p. 138.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 158.

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 159-160.

frente a la autoridad secular es reforzada con argumentos de derecho natural y, sobre todo, fundamentada en un característico pesimismo antropológico: “Es una cosa desesperante y maldita por causa de un pueblo insensato, al que nadie puede gobernar también como los tiranos; éstos son como el palo atado al pescuezo del perro. Si pudieran ser gobernados de otra manera mejor, Dios les habría impuesto otro orden distinto al de la espada y los tiranos”⁶⁶. Con lo anterior se puede constatar que el líder de la reforma reconoce la existencia de tiranos. Sin embargo, para él, al igual que posteriormente para Calvino, éstos representan el remedio divino para un pueblo degenerado.

Lutero negó de manera contundente el derecho a la rebelión cuando en el año de 1525 fue consultado por los campesinos alemanes que se habían rebelado contra la autoridad secular. Éstos pidieron su concepto sobre la justicia de su levantamiento. Lutero respondió con un escrito de *Exhortación a la paz*, en el cual señala de manera tibia pero contundente que no es justo rebelarse contra la autoridad⁶⁷. Amparándose en el “derecho natural” señala que los hombres no pueden hacer justicia por sí mismos ya que la espada tan sólo la detenta la autoridad. Además, invocando las *Escrituras*, recuerda que la posición del cristiano frente a la autoridad debe ser en todo momento de absoluta sumisión. De esta manera, aunque reconoce que la autoridad ha actuado mal, no deduce de allí la justicia de la rebelión de los campesinos, por lo cual termina el escrito con la descalificación de la calidad de cristianos para ambas partes y con una exhortación conjunta a la paz⁶⁸.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 146.

⁶⁷ LUTERO, Martín. “Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia”. En: *Escritos políticos. Op. cit.*, pp. 67-94.

⁶⁸ “Vosotros señores, no lucháis contra cristianos, porque los cristianos no os hacen nada, pues lo sufren todo; lucháis contra ladrones públicos y profanadores del nombre cristiano; los que perezcan entre ellos ya están condenados para la eternidad. Vosotros, campesinos, no lucháis tampoco contra cristianos, lucháis contra tiranos y perseguidores de Dios y de los hombres y contra asesinos de los santos de Cristo. Los que entre ellos mueran, están también condenados para la eternidad”. *Ibíd.*, p. 94.

Cuando la rebelión de los campesinos se hizo más fuerte, Lutero respondió con un durísimo escrito proscribiendo la rebelión y maldiciendo a sus actores⁶⁹. En este punto la furia del teólogo es irrefrenable, tal como se puede ver a continuación:

Además, un rebelde, de quien se pueda demostrar que lo es, es un proscrito de Dios y del emperador, de modo que el primero que pueda estrangularlo actúa bien y rectamente. Cualquiera es juez y verdugo de un rebelde público, lo mismo que, cuando se declara un incendio, el mejor es el que primero puede extinguirlo. La rebelión no es sólo un asesinato, es como un gran fuego que abrasa y devasta al país [...]. Por eso, quien pueda ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde, en público o en privado, y ha de pensar que no puede existir nada más venenoso, nocivo y diabólico que un rebelde; ha de matarlo igual que ha de matar a un perro rabioso; si tú no lo abates, te abatirá a ti y a todo el país contigo⁷⁰.

Los rebeldes merecen, según Lutero, la muerte del cuerpo y del alma. Cualquier persona está legitimada para acabar con ellos, sin importar si es una autoridad cristiana o pagana o si es un particular. Es más, la autoridad secular no sólo tiene el derecho de hacerlo, sino que la eliminación de los rebeldes es visto como un deber para aquellos que porten la espada. Incluso los hombres particulares están facultados para castigar al rebelde, y expresamente se señala que en el castigo de la rebeldía tranquilamente se puede prescindir de la justicia y de la equidad⁷¹.

En el escrito sobre la *Exhortación a la paz*, Lutero había señalado que la autoridad secular se había comportado de manera tiránica, por lo que se consideraba que sus representantes no eran verdaderos cristianos. Ahora, con el efectivo levantamiento de los campesinos, sostiene que la autoridad tiene “buena conciencia y una causa justa”, lo que lo lleva a concluir que “quien muera del lado de la autoridad sea un verdadero mártir ante Dios” y “quien muera del lado de los campesinos arderá eternamente en el infierno, pues esgrime la espada contra la palabra de Dios”⁷².

Finalmente, ante la derrota y eliminación de los campesinos rebeldes por parte de la autoridad secular y frente a la acusación que se le hizo de “adulador de príncipes”, el teólogo repitió su ataque contra los rebeldes señalando que el delito de rebelión es de una naturaleza diferente

⁶⁹ LUTERO, Martín. “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”. En: *Escritos políticos. Op. cit.*, pp. 95-101.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 97.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 98.

⁷² *Ibíd.*, p. 100.

frente a los delitos comunes, lo que habilita a las autoridades a hacer caso omiso de las reglas de la justicia y de la equidad⁷³.

Como conclusión se debe señalar que la crítica de Lutero a la rebelión no obedece solamente a su posición de teólogo cristiano, la cual lo conducía a señalar el deber de obediencia pasiva frente a la autoridad, sino que también se debe a motivos propiamente políticos. Señala que la rebelión es tan peligrosa que, en caso de prosperar, terminaría acabando con los dos reinos, el divino y el humano. La rebelión, por tanto, conlleva al caos no sólo espiritual sino fundamentalmente político. Así, la obediencia a la autoridad se fundamenta también en la necesidad de que dentro del Estado exista siempre una condición de seguridad y de orden. Lutero, anticipándose a Hobbes y así ganándose legítimamente el título de adulador de príncipes, sostiene que en cualquier caso es preferible soportar el exceso de poder de un tirano a la situación generada por la ausencia de poder: “Si hay que sufrir injusticia, es de preferir sufrirla de la autoridad a que la autoridad la sufra de sus súbditos. El pueblo no tiene ni conoce la medida y en cada individuo se esconden más de cinco tiranos. Es mejor sufrir injusticia de un solo tirano, es decir, de la autoridad, que sufrirla de innumerables tiranos, es decir, del pueblo”⁷⁴.

Jean Bodin y el ejercicio irresponsable de la soberanía

Continuando con los aduladores de príncipes se debe tratar aquí una de las obras más importantes para la política moderna, se trata de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin (1530-1596). Existen múltiples razones para considerar a Bodin como uno de los primeros teóricos de la política moderna. Tal vez la más importante de ellas sea que Bodin, así como él mismo con gran humildad lo indica, es el primer autor en acuñar con rasgos modernos el concepto de soberanía. A su vez, la principal virtud que se le atribuye a la teoría política de corte moderno es su divorcio con la religión y particularmente con la doctrina del fundamento divino del poder. Frente a esto, Bodin, en el turbulento contexto de guerras de religión del siglo XVI, es también un importante referente, ya que a pesar de que no deja de lado la importancia de la

⁷³ LUTERO, Martín. “Carta sobre el duro librito contra los campesinos”. En: *Escritos políticos. Op. cit.*, p. 114.

⁷⁴ LUTERO, Martín. “Si los hombres de armas...”. *Op. cit.*, p. 141.

religión para todos los asuntos de la república, en especial para su tranquila conservación –así como tampoco lo dejaría de reconocer Rousseau en los tiempos de la ilustración–, de manera expresa señala que no se ocupará del asunto de cuál es la verdadera religión. Así, a pesar de que manifiesta que sólo hay una verdadera religión y una verdadera fe, prudentemente se abstiene de señalar cuál es la religión verdadera⁷⁵. Además, establece como una importante regla de la política en aras de evitar la sedición, el no uso de la fuerza por parte de la autoridad en materia de fe.

A pesar de lo anterior, la separación entre política y religión no es total, ya que la absoluta obediencia que Bodin establece para los súbditos frente al soberano, continúa teniendo un velo divino:

Dado que, después de Dios, nada hay de mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por El como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, es preciso prestar atención a su condición para, así, respetar y reverenciar su majestad con la sumisión debida, y pensar y hablar de ellos dignamente, ya que quien menosprecia a su príncipe soberano, menosprecia a Dios, del cual es su imagen sobre la tierra⁷⁶.

Sería una injusticia afirmar a partir de lo anterior que para Bodin el poder político continúa teniendo un fundamento divino y que según él el monarca es directamente elegido por Dios para que gobierne a sus súbditos. Lo anterior no es cierto, toda vez que Bodin se empeña en racionalizar todo lo concerniente a las reglas de la política, por lo cual en lo que se refiere a la fundamentación del poder político prescinde de la autoridad de las *Escrituras* y se somete a la “razón y luz natural”. Sin embargo, bien se puede afirmar que existe parcialmente una relación de continuidad entre la doctrina del derecho divino de los reyes y la construcción racional elaborada por Bodin, vínculo que está dado en lo que atañe a la relación entre el soberano y sus súbditos.

Para Bodin, la “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano”⁷⁷. El rasgo principal de la república radica en la soberanía. Ésta, en su origen,

⁷⁵ BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Traducción de Pedro Bravo Gala. Cuarta edición. Madrid, Tecnos, 2006, Libro cuarto, Cáp. VII, p. 208

⁷⁶ *Ibíd.*, Libro primero, Cáp. X, p. 72.

⁷⁷ *Ibíd.*, Cáp. I, p. 9. “No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo poder soberano, aunque sólo haya tres familias... El recto gobierno de tres familias con poder soberano constituye una

más que un hecho jurídico es un hecho meramente fáctico, ya que antes de la constitución del Estado o república, el jefe de familia era soberano en su casa. Una vez que surgió la discordia entre los hombres, la fuerza hizo que la soberanía de un jefe de familia se ampliara a otras familias surgiendo así la república: “De este modo, las palabras de señor y criado, de príncipe y de súbdito, desconocidas hasta entonces, entraron en circulación. La razón y luz natural nos llevan a creer que la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las repúblicas”⁷⁸. Con esto vemos que el poder político no tiene un origen divino sino mundano. Sin embargo, a Bodin le es indiferente la pregunta por el origen del poder ya que “La diferencia de los monarcas no debe establecerse por la forma de acceso al trono, sino por el modo de gobierno, del cual existen tres clases, a saber: señorial, real y tiránico”⁷⁹.

A partir de lo anterior, se puede constatar claramente aquello que Bobbio denomina como la reducción del principio de legitimidad en el de legalidad. Es más, siguiendo el razonamiento de Bodin, en el ejercicio del gobierno incluso se puede prescindir de la legalidad, ya que independientemente del modo en que el poder sea ejercido, en todo caso, si éste es absoluto y perpetuo, deberá ser siempre obedecido por todos los súbditos. Así, a pesar de que se distinguen tres modos en que se puede ejercer el poder, diferenciando de esta manera el gobierno real o legítimo del gobierno señorial y del gobierno tiránico⁸⁰, cuya diferencia fundamental radica en que unos gobiernan bajo el amparo de las leyes de la naturaleza y respetando la libertad natural y la propiedad de los gobernados y los otros lo hacen esclavizando a los súbditos, para el autor de *Los seis libros de la República* todos estos gobiernos detentan la soberanía, con el resultado de que los súbditos jamás podrán atentar contra la majestad inherente a ella.

república tan perfecta como pueda serlo el de un gran imperio [...]. Por tanto, tres solas familias constituyen una república tan perfecta como si hubiera seis millones de personas, a condición de que uno de los jefes de familia tenga poder soberano sobre los otros dos, o los dos juntos sobre el tercero, o los tres en nombre colectivo sobre cada uno de ellos en particular”. *Ibíd.*, Cáp. II, p. 17.

⁷⁸ *Ibíd.*, Cáp. VI, p. 35.

⁷⁹ *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. III, p. 98.

⁸⁰ “La monarquía real o legítima es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes del monarca y el monarca las leyes naturales, gozando los súbditos de la libertad natural y de la propiedad de sus bienes. La monarquía señorial es aquella en la que el príncipe se ha hecho señor de los bienes y de las personas por el derecho de las armas y en buena lid, gobernando a sus súbditos como el padre de familia a sus esclavos. La monarquía tiránica es aquella en la que el monarca, menospreciando las leyes naturales, abusa de las personas libres como de esclavos y de los bienes de los súbditos como de los suyos propios. La misma diferencia se da en los estados aristocrático y popular, cada uno de los cuales puede ser legítimo, señorial o tiránico”. *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. II, p. 94.

La soberanía es definida como el “poder absoluto y perpetuo de una república”⁸¹. Así, es sólo soberano aquél que ejerce un poder que no está sujeto a limitaciones temporales ni al cumplimiento de condiciones. La característica de la perpetuidad hace referencia principalmente a la ausencia de delegación por parte de otro para el ejercicio del poder. Quien detenta un poder que le ha sido delegado, por ejemplo, por el pueblo, no es soberano, sino mero depositario del poder; esto, salvo que el pueblo entregue la soberanía afirmando que se despoja de ella para que otro la ejerza a perpetuidad⁸². Por otra parte, el que el poder sea absoluto significa que su detentador no está sujeto al cumplimiento de cargas o condiciones. Para Bodin, el atributo más importante de la soberanía radica en la capacidad absoluta de legislar: “[...] el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento”⁸³. El soberano está facultado para crear y anular las leyes, prescindiendo para esto en todo momento de la voluntad de los súbditos y de las mismas leyes existentes en la república, ya que el soberano no está obligado a respetar las leyes que ha establecido⁸⁴.

En el mismo capítulo de *Los seis libros* en el que se caracteriza la soberanía como un poder absoluto y perpetuo, se establece una serie de limitaciones para el ejercicio de ésta, lo que ha dado lugar para que se hable de la materialización de un Estado constitucional en la construcción de la república⁸⁵. Bodin señala que a pesar de la afirmación de que el soberano no está sujeto a las leyes, es decir, que está por encima del derecho, en todo caso se deberá tener presente que sí está sujeto a las leyes divinas, a las naturales y a ciertas leyes civiles que son comunes a todos los pueblos. De esta manera, aunque el soberano tiene un poder absoluto para legislar, dicho poder se circunscribe a las leyes civiles o positivas, ya que en lo que se refiere a las leyes divinas y

⁸¹ *Ibíd.*, Libro primero, Cáp. VIII, p. 47.

⁸² *Ibíd.*, pp. 47-51.

⁸³ *Ibíd.*, Cáp., VIII, p. 57.

⁸⁴ “Puesto que el príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Cabe aceptar ley de otro, pero, por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo, o imponerse algo que depende de la propia voluntad”. *Ibíd.*, p. 53

⁸⁵ Véase, por ejemplo: PARDOS, Julio A. “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”. En: VALLESPÍN, Fernando (coordinador). *Historia de la teoría política, 2. Estado y teoría política moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 209-253.

naturales, no tiene competencia para alterar su sentido, estando así limitado y en peligro de cometer una infracción denominada como *lesa majestad* divina.

Por otra parte, la soberanía también encuentra un límite en el hecho de que el soberano está obligado a cumplir los contratos que ha celebrado con sus súbditos, incluso en el caso de que el cumplimiento de las promesas realizadas reporten un perjuicio para él. Continuando con esta atenuación del carácter absoluto de la soberanía, tenemos que los súbditos tienen un derecho legítimo para conservar su propiedad, derecho que obviamente se traduce en un límite para el soberano. Así, afirma Bodin que “[...] ningún príncipe del mundo tiene poder para levantar a su arbitrio impuestos sobre su pueblo, ni para apoderarse de los bienes ajenos”⁸⁶.

A pesar de la importancia que en el contexto del siglo XVI podría comportar el establecimiento de esta serie de limitaciones para el ejercicio de la soberanía, el carácter absoluto y perpetuo de ésta permanece siempre inmune y así la soberanía continúa caracterizándose como el ejercicio irresponsable del poder. Ninguna de las limitaciones antes vistas se traduce en un derecho de resistencia para el súbdito, ya que, con prescindencia de la orden establecida por el soberano, el súbdito estará en cualquier caso obligado a cumplirla mansamente.

La ley es definida como “el mandato del soberano que hace uso de su poder” y toma su fuerza exclusivamente de la voluntad “de aquel que tiene el poder de mandar a todos”⁸⁷. Así, frente al característico decisionismo con el que Bodin define la ley, no hay lugar a la desobediencia por parte de los súbditos. Además de lo anterior, se debe recordar que en consonancia con el pensamiento absolutista de corte divino, para Bodin el soberano en relación con el ejercicio del poder sólo está obligado “a dar cuentas a Dios”⁸⁸.

La sujeción del soberano sólo a Dios y no a los súbditos se ve plasmada cuando Bodin se hace la pregunta de si es lícito o no atentar contra el tirano. En este punto, de mayúscula importancia para la teoría política, Bodin realiza una distinción. A diferencia de lo que había dicho anteriormente

⁸⁶ BODIN, Jean. *Op. cit.*, Libro I, Cáp. VIII, p. 57.

⁸⁷ *Ibíd.*, Cáp. X, p. 74.

⁸⁸ *Ibíd.*, Cáp. VIII, p. 49.

en el sentido de que los gobernantes no debían distinguirse por el modo en el que llegaron al trono sino por la forma en que ejercen el poder, ahora expresamente establece una diferencia en relación con el tirano. Así, en primer lugar señala que es lícito dar muerte al tirano que adquirió el poder por la fuerza, sin que en esto mediara una guerra justa. Inmediatamente después afirma que frente al tirano que es considerado como tal por la forma en que ejerce el poder, es decir, de manera cruel y sin apego a las leyes naturales y divinas, si éste es absolutamente soberano, el pueblo bajo ninguna circunstancia podrá resistirle⁸⁹. Aquí se debe recordar que es soberano aquél que detenta un poder absoluto y perpetuo, es decir, quien sólo está obligado ante Dios. Así, cuando el poder ejercido por el soberano es efectivo en cuanto a la fuerza para constreñir a sus súbditos, éstos no están legitimados para resistir su poder. Categóricamente concluye Bodin:

Si el príncipe es absolutamente soberano, como son los verdaderos monarcas de Francia, España, Inglaterra, Escocia, Etiopía, Turquía, Persia o Moscovia, cuyo poder no se discute, ni cuya soberanía es compartida por los súbditos, en este caso, ni los súbditos en particular, ni todos, en general, pueden atentar contra el honor o la vida del monarca, sea por vías de hecho o de justicia, aunque haya cometido todas las maldades, impiedades y crueldades imaginables⁹⁰.

Con esto queda perfectamente configurado el carácter absoluto e irresponsable del poder ejercido por el soberano. Lo que es más interesante aún es que existe una relación de continuidad entre la fundamentación teológica del poder y esta pretendida fundamentación racional del mismo. Continuando con la proscripción de la resistencia por parte de los súbditos, Bodin, con un inconfundible sabor luterano, argumenta que: “[...] el súbdito jamás está autorizado a atentar contra su príncipe soberano, por perverso y cruel tirano que sea. Es lícito no obedecerle en nada contrario a la ley de Dios o de la naturaleza y, en tal caso, huir, esconderse, evitar los castigos, sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor”⁹¹. Aquí está presente la doctrina cristiana defendida por Lutero de que no hay que resistir al mal sino sufrirlo. Así, la relación entre el príncipe soberano y el súbdito es la misma, bien sea que se parta de la fundamentación divina del poder realizada por Lutero o de la fundamentación racional del mismo llevada a cabo por Bodin. En cualquier caso nos encontramos ante la obediencia absolutamente pasiva propia del súbdito cristiano.

⁸⁹ *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. V, pp. 102-104.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 105.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 106.

La defensa contra los tiranos

En los dos apartados anteriores se vio cómo el poder absoluto del monarca fue defendido tanto desde argumentos teológicos como racionales. Una de las marcas más importantes de dicha defensa fue la proscripción para los súbditos de ejercer cualquier tipo de resistencia –e incluso la negación de la protesta misma– contra las decisiones adoptadas por los detentadores del poder político. En el caso de Lutero se debe señalar que este rechazo incondicional de la resistencia se convirtió, al calor de las circunstancias, en un rechazo sólo condicional de la misma.

La inusitada contundencia de los argumentos expuestos por Lutero en su defensa del ejercicio absoluto del poder cedió ante la fuerza de los acontecimientos. Cuando en el año de 1529 el emperador Carlos V convocó la denominada *Dieta de Espira* en la que se intentó prohibir el ejercicio de la religión reformada, obligando con ello a todos los luteranos a volver al seno de la iglesia católica, éstos respondieron con una protesta formal⁹² a partir de la cual desarrollaron una serie de argumentos con los que se pretendía demostrar que la oposición activa al líder del poder temporal no representaba una ofensa a los mandatos divinos. Los argumentos presentados por los líderes de la reforma para justificar la resistencia al soberano se fundamentaron en una “teoría constitucionalista”, de un lado, y en una teoría proveniente del derecho privado, del otro⁹³.

El denominado por Skinner argumento constitucional de resistencia fue desarrollado por Felipe de Hesse, uno de los confesos príncipes territoriales del Imperio, y consistió en una importante variación de la tesis de San Pablo de que los poderes que existen fueron ordenados por Dios, motivo por el cual se les debe una absoluta obediencia. La variación de esta tesis, frente a la manera como había sido interpretada hasta el siglo XVI, fue doble: por una parte, se señaló que esta delegación divina no se limitaba al emperador, sino que se extendía a todos los magistrados inferiores, es decir que cobijaba igualmente a los príncipes territoriales, los cuales, a partir de este

⁹² Es de esta protesta formal firmada por algunos de los más importantes príncipes territoriales de Alemania como Juan de Sajonia y Felipe de Hesse, que surgió la célebre denominación de protestantes. SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 201.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 200-212.

momento, eran considerados como veedores del poder ejercido por el emperador. Por otra parte, se dijo que los poderes fueron delegados por Dios bajo la condición de que gobernara buscando el bienestar espiritual y terrenal de los súbditos. Ante el incumplimiento de esta condición, lo que se presenta, por ejemplo, cuando se persigue la religión “verdadera”, los príncipes, en su condición de magistrados inferiores, pero con delegación divina, quedaban legitimados para oponer resistencia al emperador⁹⁴.

De otro lado, Juan de Sajonia, también príncipe territorial, divulgó la idea de que a partir del derecho privado era también legítimo resistir al emperador, claro está, cuando sus mandatos son injustos. Para ello se apoyaron en la prescripción canónica de acuerdo con la cual excepcionalmente es posible oponer resistencia al juez. Algunas de las excepciones consagradas en el derecho para resistir al juez, estriban en que éste actúe por fuera de su jurisdicción o que actúe de manera injusta. Cuando se presenta alguna de estas circunstancias, el juez se convierte en un individuo privado, es decir en un sujeto pasible de ser resistido. Esta consideración jurídica se extendió al ámbito político del emperador, el cual, al prohibir la nueva religión, se habría situado por fuera de su jurisdicción, cometiendo además, según el libre juicio de los luteranos, un acto eminentemente injusto. Esta tesis jurídica, la cual había sido enunciada dos siglos atrás por Guillermo de Ockham, fue aceptada por el mismo Lutero como justificación para oponerse al emperador⁹⁵.

Sin embargo, debido a que la amenaza dirigida a los protestantes no se materializó, estas tesis no fueron estrictamente desarrolladas hasta sus últimas consecuencias y mucho menos llevadas a la práctica por los primeros defensores de la religión reformada. Tuvieron que pasar unos cuarenta años y una noche sangrienta para que aparecieran las primeras obras sistemáticas de defensa de la resistencia contra la opresión, las cuales fueron elaboradas por los hugonotes en Francia.

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 201-202.

⁹⁵ Skinner muestra como Lutero se retractó de su defensa incondicionada a los gobernantes temporales aceptando finalmente, en determinadas circunstancias, la resistencia contra ellos: “[...] cuando en febrero de 1539 se le preguntó si sería legítimo resistir al emperador en nombre del Evangelio, él replicó citando la doctrina del derecho civil de que siempre era legítimo matar en defensa propia. “El emperador es cabeza del cuerpo del reino político”, y como tal “es un hombre privado a quien se le ha dado poder político para la defensa del reino”. Esto implica que si no cumple con los deberes para los cuales se le constituyó en persona pública, es lícito resistirle de la misma manera que se nos permite resistir a cualquier otro individuo privado que nos ofrece injusta violencia”. *Ibíd.*, pp. 207-208.

En 1576, es decir cuatro años después de la noche de San Bartolomé, los hugonotes publicaron un pequeño texto que había sido escrito alrededor del año 1553 por Etienne de La Boëtie (1530-1563), el cual lleva el sugestivo título de *Discurso de la servidumbre voluntaria*, al cual los hugonotes agregaron *o el Contra uno*⁹⁶. El tema del discurso es el elogio de la libertad y, por tanto, el rechazo del hecho tan común en su época –desafortunadamente no sólo en la suya– de que las grandes multitudes de todos los Estados se sometían irrestrictamente a la sujeción política de uno solo.

Contraviniendo la dominante tesis aristotélica según la cual la desigualdad es algo natural, existiendo así esclavos por naturaleza, La Boëtie señala que todos los hombres son libres “[...] porque todos somos compañeros, y no puede caber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad”⁹⁷. Siendo la libertad entonces algo natural, y siendo la servidumbre su contrario, La Boëtie denuncia como contrario a la naturaleza humana, no el ser gobernados legítimamente, sino el ser convertidos en siervos de un amo que no tiene más legitimidad que aquella que a partir de la pasividad ha sido otorgada por los hombres.

Este que os domina tanto no tiene más que dos ojos, no tiene más que dos manos, no tiene más que un cuerpo, y no tiene ni una cosa más de las que posee el último hombre de entre los infinitos que habitan en vuestras ciudades. Lo que tiene de más sobre todos vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya. ¿De dónde tomaría tantos ojos con los cuales os espía si vosotros no se los hubiérais dado? ¿Cómo tiene tantas manos para golpear si no las toma de vosotros? [...]. Pero podéis libraros si ensayáis no siquiera a libertaros, sino únicamente a querer ser libres. Estad resueltos a no servir más y seréis libres. No deseo que le forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso se viene abajo y se rompe⁹⁸.

La Boëtie está desconociendo el fundamento divino del poder. Las potestades o prerrogativas reales no son divinas o naturales, tienen un carácter demasiado humano. Es el mismo hombre el

⁹⁶ HERÁNDEZ-RUBIO, José María. “Etienne de la Boëtie y el “Discurso de la servidumbre voluntaria””. En: BOËTIE, Etienne de La. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Traducción de José María Hernández-Rubio. Tercera edición, Madrid, Tecnos, 2007, p. XXXV.

⁹⁷ BOËTIE, Etienne de La. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Traducción de José María Hernández-Rubio. Tercera edición, Madrid, Tecnos, 2007, p. 17.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 14-15.

que, aceptando ser dominado, legitima la dominación. Así, al dejar pasar la dominación de uno solo como algo natural, la tiranía no requiere de mayor justificación y del mismo modo sucede con las demás formas de gobierno. El autor del Discurso no se preocupa en distinguir las buenas formas de gobierno de las perversas, sino que se limita a señalar que hay tres clases de tiranos, a saber: el que lo es por la forma que adquirió el poder, esto es, el conquistador; el que lo es con fundamento en la sangre; finalmente, aquel que tiene mayor apariencia de legitimidad al ejercer el poder a partir de la elección de los demás, el cual, sin embargo una vez situado por encima del resto no se diferencia mucho de los anteriores⁹⁹.

Teniendo presente que el *Discurso* es más de carácter psicológico que político, toda vez que está guiado por la pregunta de cómo un infinito número de hombres se complace en servir a uno solo, no se encuentra allí una legitimación político-jurídica del tiranicidio. Sin embargo, a partir de un relato histórico presentado por La Boëtie, se alcanza a deducir cuál era su opinión al respecto:

El noble niño dijo entonces a su maestro: ¿“Por qué no me dais un puñal? Lo ocultaré bajo mi vestido; yo entro a menudo en la alcoba de Sila antes de que esté levantado, y tengo el brazo lo bastante fuerte para liberar a la ciudad”. He aquí unas palabras de Catón. Es un buen comienzo para este personaje digno de su muerte, y, a pesar de que no se dice ni su nombre ni su país, que se cuenta el hecho tal cual es, el hecho habla por sí mismo y es digno de juzgarse como una bella aventura^{99,100}.

Antes se dijo que el Discurso de la servidumbre voluntaria había sido publicado por los protestantes franceses. La intención de éstos era socavar con el texto la legitimidad real. Mostrando los evidentes vicios de la monarquía, en la cual, al ser todo de uno, no hay nada público, se empezaba a allanar el camino para la defensa frontal de la resistencia contra el abuso del poder.

No se tuvo que esperar demasiado, ya que en 1579 apareció el trabajo más importante de combate en la tradición del pensamiento religioso, fue la *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*¹⁰¹. El título mismo del texto demuestra

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁰¹ JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Traducción de Piedad García-Escudero. Madrid, Tecnos, 2008. El texto *Vindiciae contra Tyrannos* apareció con el seudónimo de Stephanus Junius Brutus y tradicionalmente ha sido atribuido a Philippe

cuál es el tono de la argumentación que se presenta. A pesar de que la fuente de la cual provienen los argumentos de la *Vindiciae* lo constituyen las *Escrituras*, los principios allí sentados poseen una suma importancia para la política moderna. Desde el prólogo, el autor sienta como objetivo principal del texto controvertir “la doctrina de Maquiavelo, que es fútil, perversa y perniciosísima para el género humano”, la cual es considerada, además, como la causa de las calamidades padecidas en Francia. El texto mismo es una respuesta directa a los abusos cometidos por los líderes del poder temporal en Francia. Las cuatro cuestiones tratadas por el autor denotan la imperiosa necesidad de limitar el poder del príncipe. Estas cuestiones son: primera, si los súbditos deben obedecer a sus príncipes cuando sus mandatos son contrarios a la ley de Dios; segunda, si es lícito resistir a un príncipe que vulnera la ley de Dios; tercera, si es lícito resistir a un príncipe que arruina o destruye el Estado; cuarta, si los príncipes vecinos pueden prestar ayuda a los súbditos de otro príncipe.

A pesar de que la tercera cuestión propuesta es la más importante a efectos de la contribución a la teoría política moderna, los argumentos presentados en las otras cuestiones, que tienen que ver directamente con la relación entre los súbditos y los mandatos divinos, es clave, toda vez que es a partir de allí que se abre el camino para la legitimidad de la resistencia ejercida frente a los detentadores de la espada secular. De acuerdo con la doctrina del derecho divino de los reyes, al menos como era ésta concebida en su sentido original, esto es, antes de ser acomodada por algunos de los príncipes territoriales alemanes para defender la religión reformada contra los ataques del emperador Carlos V, es imposible la resistencia activa frente al rey, ya que al ser los poderes existentes directamente ordenados por Dios, tal como lo señaló San Pablo, los súbditos debían, por mandato divino, una obediencia pasiva frente a las autoridades constituidas. El autor de la *Vindiciae*, aún manteniéndose dentro de la tradición argumentativa de corte escriturario, se ingenia el modo de desmontar la tesis de que los poderes existentes fueron directamente

Duplessis-Mornay (1549-1623). Otro trabajo destacado en el que se muestra que el poder ejercido por los reyes no es absoluto, sino limitado es la *Franco-Galia* de Francis Hotman, texto escrito en el año de 1573. En éste se trata de demostrar, a partir de un estudio histórico, que la monarquía de Francia es electiva y que por tanto está estrictamente controlada por los Estados generales. Esto es lo que se ha llamado como constitucionalismo histórico. Al respecto véase: LASKI, Harold J. “La *Vindiciae* en su contexto: introducción histórica”. En: JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Traducción de Piedad García-Escudero. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 259-263.

ordenados por Dios. Así, a partir de argumentos extraídos del *Antiguo Testamento*, el autor señala, de modo similar a como antes lo habían hecho Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, que en la coronación de los reyes se presentó un doble pacto, a saber: el primero fue celebrado entre Dios, el rey y el pueblo, a partir del cual el pueblo es considerado como pueblo de Dios; el segundo fue celebrado entre el rey y el pueblo, en el cual éste acepta ser gobernado por el rey, siempre y cuando se gobierne con justicia. A partir de lo anterior se concluye que Dios instituye a los reyes, pero que, en todo caso, es el pueblo quien los nombra¹⁰².

En suma, ya que nunca nadie nace rey [con la corona en la cabeza y el cetro en la mano] y nadie puede ser rey por sí mismo ni reinar sin un pueblo, y que por el contrario el pueblo puede ser pueblo por sí mismo, y que es anterior al rey en el tiempo, es cosa muy cierta que todos los reyes fueron primero nombrados por el pueblo¹⁰³.

Con lo anterior se desmonta el segundo atributo con que es caracterizada la doctrina del derecho divino de los reyes, esto es, que el derecho hereditario es irrevocable. Todos los reyes existentes, de acuerdo con el autor, fueron, de un modo u otro, elegidos por el pueblo. Ahora bien, el que el pueblo elija a los reyes, implica, por el mismo orden natural de las cosas, que el pueblo sea superior al rey¹⁰⁴.

En este punto la argumentación presentada por el autor de la *Vindiciae* anticipa de modo considerable el contractualismo de los siglos XVII y siguientes, manejado por autores como Hobbes, Locke y Rousseau. Cuando el autor se pregunta cuál es el fin por el que fueron creados los reyes, responde señalando que al ser los hombres libres por naturaleza y al haber aceptado de manera voluntaria ser gobernados por otro, renunciando con ello a la ley de la naturaleza, necesariamente se ha de concluir que los reyes fueron creados exclusivamente para prestar

¹⁰² “Algunos siglos antes de que el pueblo de Israel pidiera a Dios un rey, Dios había dictado la ley del reino, contenida en el capítulo decimoséptimo del Deuteronomio. “Cuando llegues, dice Moisés, a la tierra que el Señor tu Dios te dará para que la poseas y habites en ella, dirás: “Pondré un rey por encima de mí como los demás pueblos vecinos”. Entonces nombrarás como rey a aquél a quien el Señor tu Dios haya escogido entre tus hermanos, etc.”. Veis aquí que la elección del rey se atribuye a Dios y el nombramiento al pueblo”. *Ibíd.*, p. 81.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁰⁴ “Así pues, ya que los reyes son nombrados por el pueblo, parece deducirse de ello que el conjunto del pueblo está por encima del rey. Porque de la misma palabra se desprende que quien es nombrado por otro es considerado inferior al que lo nombra; que quien recibe autoridad de otro, es inferior al que la otorga”. *Ibíd.*, p. 88.

servicio a los hombres¹⁰⁵. Ahora bien, ante el cuestionamiento en el sentido de que si los hombres eran naturalmente libres entonces qué es lo que justifica la existencia de los gobiernos – cuestionamiento que posteriormente Locke haría célebre–, el autor de la *Vindiciae* señala, en términos similares a lo dicho por los contractualistas posteriores, que en el momento en que aparecieron los conceptos de “mío” y “tuyo”, es decir, cuando surgió la propiedad entre los hombres, surgieron también conflictos, lo que hizo necesario que fueran creados los reyes para administrar justicia en el interior y para mantener la paz en relación con el exterior¹⁰⁶.

Habiendo ya sentado los principios generales en cuanto a la naturaleza, origen y finalidad de los gobiernos, Duplessis-Mornay se dedica de manera sistemática a limitar el poder de los reyes. Al ser éstos elegidos por el pueblo para que provean a su bienestar es apenas lógico que los gobernantes no sean detentadores de un poder absoluto sobre el pueblo. En relación con las limitaciones establecidas a favor del pueblo señala, incluso más enfáticamente a como lo había hecho Marsilio de Padua en el siglo XIV, que “El rey es instrumento de la ley”. El rey no tiene la facultad de crear leyes a su antojo por la sencilla razón de que éste recibe las leyes del pueblo. En caso de que se requiera la derogación de una ley anterior o la creación de una nueva ley, el rey deberá convocar, bien sea al pueblo en su conjunto o a sus notables, para “solicitarles” la referida ley. “Una vez que se haya promulgado [la ley], ya no hay ocasión de arrepentirse, y el [príncipe] mismo queda plenamente obligado a obedecerla”¹⁰⁷.

Como consecuencia del principio de que los reyes son tan sólo el instrumento de la ley, el autor de la *Vindiciae* concluye de manera categórica que los reyes no tienen poder de vida y muerte sobre sus súbditos:

Es axioma muy común entre los aduladores de corte que los príncipes tienen poder de vida y muerte sobre sus súbditos, como lo tenían antiguamente los amos sobre sus esclavos. Con tales embustes han engañado de tal manera a los príncipes, que muchos de ellos, aunque no hacen uso de estas sevicias, no por ello dejan de considerar que les está permitido y que si no la hacen es porque renuncian a algo a lo que tienen derecho.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 105-107.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 118. A diferencia de Bodin y de Hobbes, Mornay concluye de modo tajante que el rey queda obligado a obedecer las leyes que él mismo ha dictado, ya que “[...] la diferencia entre los reyes y los súbditos no debe consistir en la impunidad, sino en la equidad y la justicia”. *Ibíd.*, p. 119.

Pero nosotros decimos –por el contrario– que el príncipe no es sino agente y ejecutor de la ley, y que sólo puede desenvainar su espada contra aquellos que la ley condena a ser castigados. Si no lo hiciera así, ya no es rey, sino tirano; no es juez, sino malhechor; y no es guardián, sino violador de la ley¹⁰⁸.

De otro lado, Duplessis-Mornay señala que al no ser los reyes propietarios del reino, ni siquiera aun usufructuarios de éste, les está prohibido apropiarse de las propiedades de los ciudadanos¹⁰⁹. Así, el rey también encuentra un límite para el ejercicio del poder político en la propiedad.

Finalmente, a diferencia del nominalismo sentado unos siglos atrás por Guillermo de Ockham de acuerdo con el cual las cosas no tienen un sentido determinado por sí mismas, lo que aplicado a la moral y a la política da como resultado que nada es bueno o justo de por sí, lo que luego sería aprovechado por Hobbes para concluir que algo es justo o bueno dependiendo de la libre voluntad del soberano, el autor de la *Vindiciae* sostiene que los reyes no pueden prescribir nada acerca de la justicia o no de una cosa determinada:

Rechacemos, pues, las odiosas mentiras de esos adaladores cortesanos que llaman dioses a los reyes y oráculos a las respuestas de los mismos; y no sólo se atreven a persuadir a los reyes de que nada es justo en sí mismo, sino que se vuelve justo o injusto según mande el rey, como si fuera acaso el mismo Dios que no puede [errar ni] pecar en forma alguna. Ciertamente, es justo lo que Dios quiere y sólo porque lo quiere. Pero lo que el rey quiere tiene que ser justo antes de que lo quiera, pues no es justo porque él lo ordene, sino que es justo el rey que ordena respetar aquello que es justo *per se*¹¹⁰.

Los anteriores son tan sólo algunos de los límites señalados en la *Vindiciae* en relación con el ejercicio del poder temporal por parte del rey. A partir de lo anterior se concluye que, a diferencia de lo que sucede con los defensores del poder absoluto, para Duplessis-Mornay los príncipes se encuentran condicionados para gobernar. Esta condición nace del mismo pacto por el cual los príncipes son instituidos. “[...] el pueblo está sujeto al príncipe bajo condición, el príncipe al pueblo pura y simplemente. Por eso, si no cumple la condición, el pueblo queda libre, el contrato sin efecto y la obligación es nula de pleno derecho”¹¹¹. Los príncipes, a partir del pacto, adquieren deberes más que derechos. El principal de estos deberes radica en procurar en todo momento por el bienestar de la comunidad. En caso tal de que el gobernante se extralimite en el

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 120-121.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 145.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 114-115.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 178.

ejercicio del poder que le fue conferido, se convierte *ipso facto* en tirano. Y “Los tiranos son diametralmente opuestos a los reyes, como también los príncipes justos a los injustos”¹¹².

Existen dos clases de tiranos, a saber: los tiranos sin título, quienes llegan al trono por la fuerza y los tiranos de ejercicio, es decir, aquellos que teniendo un título legítimo, gobiernan por fuera del derecho y de la justicia.

Es en este punto, en el cual se considera la existencia de tiranos, donde se encuentra uno de los puntos centrales de la *Vindiciae*, esto es, la posibilidad de que se ejerza resistencia frente a los detentadores del poder temporal. En cuanto a los tiranos sin título, Duplessis-Mornay no vacila en señalar que a cualquier particular le está permitido rechazarlo sin consideración. Ahora bien, frente a los tiranos de ejercicio no deduce la misma conclusión. Los particulares no pueden oponer resistencia al rey que deviene en tirano en virtud del ejercicio del poder, ya que éstos, de un lado, no detentan el derecho a usar la espada, y del otro, no instituyeron al príncipe de manera singular, sino como parte de un conjunto. Este conjunto es el pueblo, y por tal se entiende lo siguiente: “Cuando hablamos de todo el pueblo, entendemos por esta palabra aquellos que ejercen la autoridad del pueblo, a saber, los magistrados inferiores al rey, elegidos por el pueblo o nombrados de otra forma como copartícipes del poder y éforos de los reyes, que representan al conjunto. Entendemos también la asamblea, que no es otra cosa sino el epítome [o breve síntesis] del reino, al que se someten todos los asuntos públicos”¹¹³. Bien sea que se trate de los magistrados inferiores, de la asamblea o de cualquier otro oficio de carácter público que se desempeñe en aras de salvaguardar la república¹¹⁴, éstos cumplen la función de representar al pueblo. Reciben la autoridad para ello del reino; por lo tanto, son oficiales del reino, no del rey. La existencia de estos funcionarios implica un claro límite para el rey, ya que, aunque los particulares no puedan iniciar por voluntad propia la resistencia contra el monarca que se

¹¹² *Ibíd.*, p. 79.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 54-55.

¹¹⁴ “A este rango pertenecen en todo reino bien gobernado los príncipes, los ministros (*oficarii*) del reino, los patricios, los grandes señores, los notables (*optimates*), los diputados de las provincias, que forman la asamblea ordinaria o una asamblea extraordinaria, el parlamento, la dieta u otro congreso elegido con nombres distintos en los diversos países [del mundo]; en tales asambleas hay que cuidar que la república o la iglesia no sufran menoscabo alguno. Ahora bien, aunque los anteriormente citados, uno por uno, son inferiores al rey, sin embargo en su conjunto son sus superiores”. *Ibíd.*, p. 55.

convierte en tirano, cuando un oficial del reino resiste a la tiranía, los particulares quedan legitimados para asistir en su ayuda y hacer frente a la opresión¹¹⁵.

Como conclusión de este apartado se debe señalar que la *Vindiciae contra Tyrannos* constituye un gran aporte para el pensamiento político moderno. Aportación que está dada no sólo en la medida en que se desmontan los atributos de la doctrina del derecho divino de los reyes, sino también porque a su vez se sientan principios tales como el de que el pueblo es el autor de las sociedades políticas, siendo el rey un mero mandatorio suyo y el de la legitimación, en determinadas circunstancias, del derecho de resistencia frente al ejercicio truculento del poder político. En síntesis, el poder del gobernante aparece como un poder estrictamente limitado; limitaciones y garantías éstas que unos setenta años después serán eliminadas punto por punto por el autor de *Leviatán*.

Francisco Suárez y la teoría del pactismo

La resistencia contra la doctrina del derecho divino de los reyes no sólo apareció en los escritos de los hugonotes de finales del siglo XVI, sino también en el bando opuesto, esto es, en el seno mismo de los defensores de la iglesia católica. En el siglo XIV, ante la tentativa de intromisión del papa en los asuntos temporales, Marsilio de Padua respondió con el texto célebre el *Defensor de la paz*. A comienzos del siglo XVII, ante la pretensión de Jacobo I de Inglaterra de ser el soberano absoluto tanto en los asuntos temporales como en los espirituales, Francisco Suárez (1548-1617) respondió con su *Defensa de la fe*.

Aunque a primera vista los dos textos aparecen como diametralmente opuestos, conociendo, además, la repetida acusación de hereje que Suárez lanza contra Marsilio¹¹⁶, sin embargo, existe

¹¹⁵ “Pero si todos los principales o la mayoría de ellos, o al menos uno de ellos, intenta reprimir la tiranía manifiesta, o un magistrado intenta expulsarla de la parte del reino que le ha sido encomendada, de tal suerte que con el pretexto de expulsarle no ocasionen otra tiranía; entonces, sin duda, que acudan todos en tropel y a porfía para tomar las armas y ayuden con todas sus fuerzas [con sus bienes personales], como si el mismo Dios hubiera dado desde el cielo la señal de luchar contra los tiranos, y que se esfuercen por librar a la república y al reino de la tiranía [opresora]”. *Ibíd.*, pp. 191-192.

una coincidencia fundamental entre los dos, a saber: ambos apelan a la idea del pactismo como fundamento de legitimidad de las sociedades políticas. Marsilio lo hace para controvertir el fundamento divino del poder que Bonifacio VIII alegaba a favor de los papas en la bula *Unam Sanctam*, mientras que Suárez lo hace para desmontar los argumentos esgrimidos por Jacobo I en su juramento de fidelidad impuesto a los súbditos ingleses.

Como definitiva ruptura de Inglaterra con la iglesia romana, Jacobo I impuso a sus súbditos en el año de 1606 un juramento de fidelidad. A partir de éste, los súbditos quedaban sujetos al rey no sólo en lo que se refiere a los asuntos temporales, sino también en todo lo concerniente a la espiritualidad. Así, Jacobo I, continuando con la ruptura llevada a cabo por Enrique VIII en 1535, se proclama como supremo jefe del Estado y de la iglesia. Esto suscitó de inmediato una aguda polémica con los católicos –polémica de la cual Hobbes, en su juventud, estuvo especialmente atento¹¹⁷–, cuyo más célebre resultado lo constituyó la respuesta de Francisco Suárez –respuesta que se dio bajo la solicitud del papa Paulo V– bajo el título de *Defensio Fidei*.

Antes de abordar el texto de Suárez, es necesario mostrar cuál fue el carácter del argumento esgrimido por Jacobo en defensa de la soberanía absoluta del rey. Apelando a la síntesis realizada por el mismo Jacobo, tenemos lo siguiente:

Para resumir conforme a la Escritura Sagrada, en dos o tres sentidos toda nuestra doctrina sobre los deberes de los súbditos para con el rey y sobre su fidelidad, los súbditos deben obedecer al rey, como a Vicario de Dios en la tierra; cumplir los mandatos del rey, como de ministro de Dios, a no ser que sean diametralmente opuestos a los mandatos divinos; reverenciar al rey como a su juez puesto por Dios y sometido solamente a Dios respecto a sus juicios. Finalmente, deben temerle como a vengador, amarle como a padre, rogar por él como por su defensor, si es bueno para que perdure, si es malo para que entre en razón; ejecutar con prontitud sus mandatos cuando son justos, cuando son injustos huir de su furor sin rebelarse, y contradecir

¹¹⁶ Francisco Suárez señala la *herejía* cometida por Marsilio cuando afirmó que Jesús no concedió jurisdicción a la iglesia, sino tan sólo la facultad de administrar los sacramentos. Según Suárez, a partir de esto fue que Enrique VIII se levantó contra la iglesia romana. En el mismo error habrían incurrido los *herejes* Lutero y Calvino cuando pretendieron hacer a todos los cristianos iguales en el sacerdocio. SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de E. Elorduy y L. Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, pp. 90, 103.

¹¹⁷ HERNÁNDEZ, José María. *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, p. 290.

solamente con el llanto y con gemidos, invocando en auxilio de Dios, conforme a aquello de la primitiva Iglesia en las calamidades: *la oración y las lágrimas son las armas de la Iglesia*¹¹⁸.

Se percibe claramente la asunción por parte del monarca inglés de la doctrina del derecho divino de los reyes. Señala que el rey es un juez puesto por Dios para gobernar en la tierra, defendiéndose así la idea de que los reyes fueron directamente instituidos por Dios. Con esto los gobernantes temporales asumen la calidad de vicarios de Dios, es decir que, ante la ausencia del gobierno directamente divino, los reyes gobiernan en su lugar. De otro lado, afirma Jacobo que los reyes son sólo responsables ante Dios por sus actos. Esto lleva a la tercera característica de la doctrina del derecho divino de los reyes, a saber, la obediencia absolutamente pasiva que deben los súbditos frente a sus gobernantes, y la consiguiente negación del derecho de rebelión; entendido éste no sólo como un delito sino fundamentalmente como un pecado contra la ley divina.

La *Defensio Fidei* de Suárez, publicada en 1613, es una respuesta directa a los argumentos esgrimidos por Jacobo I a favor del juramento de fidelidad por él impuesto. Aunque la defensa de los súbditos contra la opresión no era el objetivo de Suárez, sino que principalmente lo era la defensa del papa frente a la intromisión del rey en los asuntos espirituales, la teoría del pactismo presente en el libro III¹¹⁹ se convirtió en una tesis universal de defensa contra la opresión –clara muestra de ello fue la utilización que de esta tesis se hizo en el marco de las independencias latinoamericanas como fundamento de legitimidad de la reasunción de la soberanía por parte de los pueblos liberados.

El tema más recordado del libro III de la *Defensio Fidei* es el de la *soberanía popular*. Para controvertir el argumento expuesto por Jacobo I, según el cual los reyes son vicarios de Dios en

¹¹⁸ ELORDUY, Eleuterio. “La soberanía popular según Francisco Suárez”. En: SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de E. Elorduy y L. Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. CXVI.

¹¹⁹ El texto de Francisco Suárez se encuentra dividido en seis libros: el objeto de los dos primeros libros lo constituye la refutación de la abrogación de Jacobo I de ser el defensor de la fe. Suárez concluye que la secta anglicana carece de los fundamentos de la verdadera fe. En el libro tercero se demuestra la superioridad del papa sobre los gobernantes temporales. En el libro cuarto se defiende la inmunidad de las personas eclesiásticas. El libro quinto está dedicado a estudiar las conjeturas que se realizan sobre el “Antecristo”. Finalmente, en el libro sexto se concluye con la injusticia derivada del juramento de fidelidad de Jacobo I. *Ibíd.*, pp. LXXV-LXXVI.

la tierra y así poder afirmar luego que el único vicario es el papa, Suárez acude a un argumento de carácter popular. A pesar de que continuando con la dominante tradición aristotélica, Suárez sostiene que los hombres tienen una inclinación natural hacia las comunidades políticas, sin embargo no llega a afirmar que la existencia de éstas sea de carácter natural. Tampoco dice que las comunidades políticas sean de origen divino, o, al menos no lo hace en el sentido pretendido por Jacobo I, esto es, teniendo a Dios como autor directo de la sociedad política y al rey como a su representante en la tierra. De igual forma, a pesar de estar defendiendo los intereses del papado, no llega hasta el punto de señalar, como se hacía en el siglo XIV, que el supremo poder temporal le correspondía al papa como auténtico vicario de Cristo. Lo que hace Suárez es acudir a un argumento de tipo pactista, similar a como lo había hecho ya el autor de la *Vindiciae contra Tyrannos*. El hecho de que las comunidades políticas tengan su origen en la idea de un pacto fundacional implica que su fundamento de legitimidad radique en el consentimiento. Ahora bien, como se vio ya cuando se trató el argumento expuesto por Duplessis-Mornay, afirmar que las comunidades políticas fueron instituidas por los hombres no implica que se niegue de plano la autoría divina, sino que ésta es entendida como una causa lejana de la comunidad política.

Suárez señala que el poder político procede de Dios, pero no de la manera invocada por Jacobo I. El poder político puede proceder de Dios de dos maneras, a saber: para afirmar que el poder procede directamente de Dios, es necesario que éste sea su causa inmediata o causa próxima, es decir, que él, mediante un acto positivo especial, instituyó la comunidad política. Ahora, entender que el poder fue indirectamente instituido por Dios, significa que él es la causa mediata del poder, esto es, la causa primera y universal¹²⁰. Este segundo modo de otorgamiento de poder es el defendido por Suárez:

[...] el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación. Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad¹²¹.

¹²⁰ SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III... Op. cit.*, p. 16.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 18.

De este modo se ataca la doctrina del derecho divino de los reyes sin negar del todo el origen divino del poder. Lo que sucede aquí es que la relación de Dios con el poder político no es entendida de modo directo, sino indirecto, es decir, sin que medie un otorgamiento especial de poder a partir del cual los reyes puedan invocar el ejercicio de un poder absoluto e incondicionado. El que Dios sea entendido sólo como la causa mediata del poder conlleva aceptar que los hombres, en virtud del derecho natural, son los creadores de las comunidades políticas. Así, el poder político tiene una causa principalmente humana. A partir de esto, Suárez concluye que originariamente el poder político reside en toda la comunidad y de ningún modo en un grupo o persona determinada, como se podría pensar de Adán o de Jacobo, por ejemplo¹²².

La existencia de formas de gobierno diferentes a la democracia¹²³, como son la monarquía y la aristocracia, en las que el poder político reside, no en toda la comunidad, sino en una o varias personas, respectivamente, es de carácter necesariamente convencional. Teniendo como referente la forma monárquica de gobierno, dominante en el siglo XVII, se tiene entonces que a partir de un pacto la comunidad instituyó la monarquía:

[...] el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición. Por razón de este pacto permaneció firme y estable la ley regia o el poder del rey. En consecuencia, no recibieron los reyes este poder directamente de Dios, sino del pueblo¹²⁴.

Queda así entonces subvertida la doctrina del derecho divino de los reyes, sobretodo en lo que se refiere a sus dos primeras marcas, esto es, que la monarquía es una institución de naturaleza divina y que el derecho hereditario es irrevocable. Ahora, en lo referente a la proscripción de la rebelión, debe decirse que Suárez, de una manera bastante tibia –a diferencia de lo sostenido en la *Vindiciae contra Tyrannos* en donde una de las cuestiones del libro, la principal, radica en demostrar la legitimidad de atentar contra el rey tiránico–, alcanza a aceptar la rebelión apelando al derecho natural de defenderse contra los abusos del poder: “Por esta misma razón podría el

¹²² *Ibíd.*, p. 20.

¹²³ Al ser la comunidad la depositaria original del poder político, Suárez afirma que la democracia es una forma natural de gobierno, a diferencia de lo que sucede con la monarquía y la aristocracia, las cuales necesitan de una institución especial.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 26.

pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]”¹²⁵. Lo anterior no es propiamente una defensa del derecho a la rebelión, sino más bien la necesaria aceptación de la consecuencia de adoptar como tesis la autoría popular del poder político.

Al comienzo se había dicho que el interés de Suárez no era precisamente defender la causa popular contra el abuso del poder, sino más bien la defensa de la causa pontificia contra el rey. Es por ello que luego de aceptar como algo excepcionalísimo la rebelión, Suárez, un poco atribulado, aclara cuál es el carácter del poder ejercido por el rey. Con un claro talante medieval, el teólogo español señala que una vez realizada la institución de la monarquía, el rey adquiere verdadero *dominio* sobre los súbditos¹²⁶. El hecho de que se ejerza dominio quiere decir que el pueblo se ha despojado de su poder original. En este punto es bastante ilustrativa la ejemplificación dada por el autor: “De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo, no puede después librarse a su antojo de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe”¹²⁷. Así, la relación del rey con sus súbditos es análoga a la relación del amo con sus siervos. Como consecuencia de esto se tiene que el pueblo no puede limitar el poder del rey, ya que éste es independiente en su *posesión*¹²⁸.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 35.

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ “Pues bien, por esta razón no tiene derecho el pueblo, una vez sometido, a limitar el poder del rey más de los que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto. No le permite aquella ley de la justicia según la cual deben observarse los pactos legítimos, y no puede revocarse en todo o en parte una donación absoluta después de haber sido hecha válidamente; sobre todo cuando fue onerosa. Tampoco puede el pueblo, apelando a su poder, abrogar leyes justas del rey, sino sólo con el consentimiento tácito o expreso del mismo soberano. Es doctrina de Santo Tomás que nosotros hemos expuesto más ampliamente en otro lugar.

De aquí se concluye que no es absolutamente cierto que el rey dependa del pueblo en [el ejercicio de] su poder, por más que haya recibido su poder del pueblo. Podrá depender [del pueblo] en lo tocante a su consecución, *in fieri*, como dicen; pero una vez que lo ha recibido de manera plena y absoluta es independiente en su posesión. Por tanto, una vez que ha sido proclamado legítimamente rey tiene el poder supremo en todas aquellas cosas para las cuales lo ha recibido, aunque lo haya recibido del pueblo. Así lo exige la ley de la justicia, como hemos explicado”. *Ibíd.*, pp. 35-36.

A partir de la idea de que el rey ejerce dominio y plena posesión sobre los súbditos es bastante temeraria entonces la calificación que algunos autores¹²⁹ hacen del pactismo de Suárez como una clara muestra de soberanía popular y de la consecuente legitimación del derecho a la rebelión. Se puede concluir, al menos, que la soberanía popular que se presenta en la doctrina de Suárez es atenuada, ya que si bien ésta se presenta cuando se habla del origen del poder político, desaparece una vez éste ha sido instituido por el pueblo.

La legitimación del tiranicidio

Durante la primera mitad del siglo XVII se encontraban vigentes tanto la doctrina del derecho divino de los reyes esbozada por Lutero como la doctrina contraria de la fundamentación popular del poder realizada por Marsilio de Padua en el siglo XIV y luego retomada por el autor de la *Vindiciae contra Tyrannos* a finales del siglo XVI. Muestra viva de ello es, de un lado, los argumentos expuestos en la segunda década del siglo XVII por Jacobo I, quien reclamaba la obligación de obediencia por parte de los súbditos fundado en un deber de carácter divino, y del otro, la furiosa respuesta de Robert Filmer¹³⁰ a la defensa de la soberanía popular por parte de Suárez y del cardenal Belarmino. De este modo, Hobbes, al construir su sistema político – iniciado con los *Elementos de derecho natural y político* de 1640– debía enfrentarse a estos dos diversos modos de fundamentar el poder del gobernante. Respecto del primero, debía variar la tesis primigenia de la doctrina del derecho divino de los reyes, según la cual la monarquía era una institución de ordenación divina; y debía hacerlo toda vez que éste no era ya un fundamento lo suficientemente sólido como para legitimar el poder del gobernante. En relación con la idea del origen popular del poder, Hobbes sólo debía reiterar la tesis de que la legitimidad del Estado tenía un carácter humano, lo que hizo de una manera irrenunciable para la modernidad con la idea del carácter artificial y no natural o divino del Estado. Sin embargo, a pesar de que tenía una cierta coincidencia con esta última doctrina, ésta sólo se dio en lo concerniente al origen de la sociedad política, ya que frente a las consecuencias lógicas de asumir esta posición, su punto de vista fue

¹²⁹ Véase, por ejemplo, la introducción realizada por Eleuterio Elorduy al *Defensio Fidei III*, la cual lleva como título *La soberanía popular según Francisco Suárez*.

¹³⁰ La obra *El patriarca o el poder natural de los reyes* fue escrita por Robert Filmer en 1631 y publicada póstumamente en 1680.

notoriamente antagónico¹³¹. La consecuencia principal de asumir el fundamento de legitimidad humano del poder político, era, tal como lo había esbozado Marsilio de Padua y como lo defendería luego de modo enfático Philippe Duplessis-Mornay, reconocer el derecho a la rebelión por parte de los individuos, con la consiguiente legitimación del tiranicidio. Para verificar la discrepancia de Hobbes con esta conclusión sólo basta recordar que para él no existen los tiranos, no considerando así siquiera la posibilidad del ejercicio truculento del poder por parte del soberano. A manera de conclusión de este capítulo, se mostrará como, al momento mismo en que Hobbes se encontraba escribiendo su obra cumbre, en Inglaterra se estaba defendiendo, ante el proceso y posterior ejecución del monarca Carlos I, la legitimidad de la oposición frente al detentador del poder político.

Antes se vio la manera en que Marsilio, a pesar de seguir el ejemplo de Aristóteles en su descripción de la ciudad, se apartó de él en cuanto al origen de la misma. Para Aristóteles las comunidades políticas existen por naturaleza y, en consecuencia, también por naturaleza unos hombres son aptos para mandar y otros lo son para obedecer. A diferencia de esto Marsilio afirmó que ninguna persona o grupo de ellas tiene competencia para ejercer gobierno sobre otros, sin que tal competencia hubiese sido previamente otorgada por aquellos sobre los cuales se ejerce el gobierno. Esto quiere decir que el gobierno o comunidad política tiene un origen convencional y no natural. También se vio cómo Marsilio presenta una distinción de oficios en la ciudad, a saber: en primer lugar se encuentra la parte legislativa, el alma de la ciudad o causa motora, que tiene como función, además de la creación de las leyes, la disposición de las otras partes de la ciudad. La parte legislativa la conforma, de acuerdo con Marsilio, la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente. En un segundo lugar aparece la parte gobernante, el corazón de la ciudad, que tiene como misión velar por la debida ejecución de las leyes, actuando siempre de conformidad con la ley impuesta. En la época del *Defensor de la paz* el emperador sería la parte gobernante a la que se refiere Marsilio.

De conformidad con la distinción de oficios realizada, el pueblo aparece en una posición superior al emperador, teniendo la potestad de destituirlo en caso de que ejerza mal el poder

¹³¹ Al respecto véase el capítulo tercero.

convirtiéndose así en un tirano. Este último no es juzgado en la calidad de gobernante, sino de súbdito transgresor de la ley¹³². De este modo encontramos en la obra de Marsilio una correspondencia entre el origen popular de la comunidad política y la facultad del pueblo para juzgar, y de ser el caso, derrocar, al gobernante.

En la segunda mitad del siglo XVI, esta defensa de la resistencia frente al detentador del poder político fue retomada por los escritores hugonotes, fundamentalmente por Philippe Duplessis-Mornay. A pesar de que el fundamento de la *Vindiciae contra Tyrannos* lo sigue constituyendo las *Escrituras*, y por lo tanto los argumentos allí expuestos pueden llegar a ser considerados como un reflejo de la teología medieval, esta obra tiene un carácter revolucionario, y revolucionario no sólo para el momento en que fue escrita. Mornay retoma la idea de que las comunidades políticas tienen una fuente humana. Claro está que no desconoce de plano la autoría divina, pero ésta, para utilizar los términos que luego desarrollaría Francisco Suárez, es tan sólo una causa remota de la comunidad política, siendo entonces el pueblo la causa próxima de ésta. En este punto Mornay habla de la existencia de un *pacto*, o mejor dicho, de dos pactos, a saber: el primero celebrado entre Dios, el pueblo y el rey, y el segundo celebrado entre el pueblo y el rey. En el segundo pacto el pueblo acepta ser gobernado por un rey; aceptación que se da en términos estrictamente condicionales¹³³.

Siendo este el origen de la comunidad política, el rey aparece como un simple ejecutor de la ley. Ley que le es dada por el pueblo y que se traduce en el poder legítimo que mantiene sobre el rey. El principal efecto de esta legitimidad popular es el derecho de resistencia que se genera una vez realizado el pacto. El pueblo nunca pierde su facultad de establecer comunidades políticas. El que puede lo más puede lo menos y por tanto está plenamente legitimado para derrocar al rey que se convierte en tirano. Sin embargo, recordando el concepto restringido del concepto de pueblo que

¹³² “[...] el juicio, el precepto y la ejecución de cualquier corrección del príncipe, según su demérito o trasgresión, debe hacerse por el legislador o por alguno o algunos constituidos en autoridad para ello por el legislador. Conviene también por algún tiempo suspender el oficio del príncipe que ha de ser sancionado [...] porque no es juzgado en cuanto príncipe, sino en cuanto súbdito transgresor de la ley”. MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz. Op. cit.*, Parte primera, Cáp. XVIII, p. 105.

¹³³ “[...] el pueblo está sujeto al príncipe bajo condición, el príncipe al pueblo pura y simplemente. Por eso, si no cumple la condición, el pueblo queda libre, el contrato sin efecto y la obligación es nula de pleno derecho”. JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos... Op. cit.*, p. 178

maneja el autor, en principio los únicos legitimados para ejercer la resistencia son los magistrados inferiores. Se dice que en principio, toda vez que el autor distingue dos clases de tiranos: el que ejerce el cargo sin un título legítimo y el que deviene en tirano por el ejercicio desviado del poder. Cualquier particular está legitimado para resistir al usurpador, ejemplo paradigmático del tirano sin título. Pero sólo los magistrados inferiores pueden iniciar la resistencia legítima contra aquel que es considerado como un tirano por la forma en que ejerce el poder. Hasta este punto llegó la vehemencia del autor.

La legitimación del tiranicidio partiendo de la distinción entre tirano sin título y tirano de ejercicio, restringiendo el derecho a la rebelión para los magistrados inferiores en el caso del ejercicio desviado del poder por parte del gobernante, fue superada por el poeta inglés John Milton, quien para la época misma en que el monarca inglés Carlos I estaba siendo juzgado, escribió un texto legitimando el tiranicidio, prescindiendo de la distinción entre monarcas usurpadores y monarcas arbitrarios. La superación de la tesis presente en la *Vindiciae*, la cual se podría calificar como aristocrática toda vez que sólo los magistrados inferiores se encontraban legitimados para iniciar una oposición legítima contra aquel monarca que ha devenido en tirano por la manera en que ejerce el poder, se infiere desde el mismo subtítulo de la obra, a saber: “Que se prueba que es lícito, como se ha mantenido en todas las épocas, que cualquiera que tenga el poder de hacerlo le pida cuentas a un tirano, o a un rey malvado, y, tras la condena, lo deponga y ajusticie, si los magistrados ordinarios lo descuidan o se niegan a ello [...]”¹³⁴.

Milton, siguiendo con la tradición revolucionaria protestante, tal como él mismo se encarga de dejarlo claro, niega la existencia de un derecho hereditario respecto al ejercicio de cargos políticos, sobretodo aplicado al monarca, así como también niega la doctrina del derecho divino de los reyes. La existencia de los reyes deviene, en todo caso, de una elección de parte del pueblo. Lo anterior es la conclusión lógica de aquel postulado de acuerdo con el cual los hombres son libres por naturaleza. Acudiendo a un argumento de carácter pactista, sostiene el poeta inglés que las repúblicas fueron el resultado de un acto voluntario del pueblo, a partir del cual surgieron

¹³⁴ MILTON, John. *El título de reyes y magistrados*. Traducción de Guillermo Villaverde López. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2009, p. 53.

las categorías de reyes y magistrados. Éstos deben ser entendidos como unos simples diputados o comisarios, nunca como amos y señores del pueblo. El poder supremo recae siempre en el pueblo¹³⁵. Bajo esta condición, entonces, el pueblo tiene la potestad inalienable e irrevocable de destituir a un rey que deviene en tirano. Para Milton es irrelevante si se trata de un tirano que se convirtió en tal por el ilegítimo acceso al poder o por el ejercicio truculento de éste. En cualquier caso el tirano puede ser depuesto. Milton es más radical aún y concluye que para el ejercicio de la deposición no se requiere siquiera que el monarca haya degenerado en tirano:

[...] puesto que el rey o el magistrado recibe su autoridad del pueblo, tanto original como naturalmente, para el bien de éste en primer lugar, y no para el suyo propio, el pueblo puede escogerlo o rechazarlo, mantenerlo o deponerlo con la frecuencia que juzgue más adecuada, aunque no sea un tirano, simplemente por la libertad y el derecho de los hombres que han nacido libres de ser gobernados como les parezca mejor¹³⁶.

De este modo quedó configurada una clara y contundente defensa de la rebelión fundada en el origen popular del poder, y lo que es más importante aún para el desarrollo del presente estudio, es que tal defensa del tiranicidio se dio en el ínterin de las obras políticas escritas por Hobbes.

¹³⁵ “Siendo evidente, por tanto, que el poder de los reyes y magistrados no es otra cosa que un poder derivado, que el pueblo les transfiere y encomienda para el bien común de todos, en quienes sigue residiendo de manera fundamental, y que no se le puede privar de él sin violar su derecho natural de nacimiento”. *Ibíd.*, p. 75.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 83.

CAPÍTULO 3

CONTRACTUALISMO EN HOBBS: DEL ESTADO DE RAZÓN AL ESTADO DE TERROR

Y como en presencia del dueño, todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol. Thomas Hobbes. *Leviatán*.

El capítulo anterior concluyó con la legitimación del derecho a la resistencia. Esta defensa de los gobernados frente al ejercicio arbitrario del poder fue sostenida, en un primer momento en el siglo XVI, por los protestantes, quienes, cuando se vieron definitivamente amenazados de parte del emperador Carlos V, variaron su tesis de apego irrestricto al gobernante temporal para sostener que en casos extremos, la desobediencia, incluso la insurrección, no era contraria a la voluntad de Dios. En un segundo momento, y ya situados en Francia, los hugonotes, de una manera más radical, legitimaron el tiranicidio. Duplessis-Mornay acudió para ello a un argumento de carácter pactista. La fuente del poder político radica originariamente en el pueblo, quien realizó un pacto con Dios y luego con el monarca para crear las comunidades políticas. Así las cosas, el poder del monarca no es natural o divino, sino humano, tratándose de un poder derivado. El monarca está obligado a seguir las leyes que previamente ha establecido el pueblo. No tiene la competencia para eliminarlas o modificarlas. Carece de poder de vida y muerte sobre los súbditos. Estas son solamente algunas de las limitaciones establecidas para el ejercicio de su poder. En caso de exceso el pueblo, que para Duplessis-Mornay está constituido por los magistrados inferiores, se encuentra legitimado para derrocar al monarca y recuperar su original libertad.

Esta tesis pactista no inició ni culminó con el autor de la *Vindiciae contra Tyrannos*. En el siglo XIV Marsilio de Padua explicó el origen de las comunidades políticas, en contravía de las pretensiones papales, acudiendo a un argumento similar. A comienzos del siglo XVII Francisco

Suárez se apoyó en el pactismo para rebatir las pretensiones de Jacobo I de Inglaterra de detentar una soberanía absoluta, solo limitada por la voluntad de Dios. John Milton también acudió a la tesis de que el derecho de soberanía de los monarcas recaía en un acuerdo celebrado entre éstos y los súbditos para justificar el tiranicidio.

Tradicionalmente se ha afirmado que Hobbes fue el iniciador del contractualismo moderno, es decir, de aquella tesis conforme con la cual los Estados son el producto de un pacto celebrado por individuos que originalmente eran libres e iguales. Esta tesis es correcta, ya que, no obstante que los autores antes referenciados acudieron también a la idea del pacto, lo hicieron –con excepción de Milton– apegándose siempre a las *Escrituras* como sustento de lo afirmado. Tanto Marsilio como Duplessis-Mornay así como también Suárez, afirmaron que en el establecimiento de las comunidades políticas hubo un doble pacto: el primero con Dios y el segundo con el monarca, lo cual se evidenciaba a partir del *Antiguo testamento*. Un rasgo esencial de la modernidad es la secularización. A pesar de que en sus obras Hobbes recurrentemente acude a las *Escrituras*, no lo hace para fundamentar sus principios, sino para corroborarlos. Dichos principios tienen como fuente la razón, no la voluntad de Dios¹. Es por ello que se considera legítima la valoración que se ha hecho de Hobbes como padre del contractualismo moderno.

El anterior no es el único criterio por el cual se considera a Hobbes como uno de los autores imprescindibles para la modernidad política y jurídica. Como se vio en el capítulo primero, su obra ha sido objeto de la interpretación de acuerdo con la cual en su sistema se encuentran los fundamentos de la defensa de los derechos naturales de los súbditos –aquello que ahora es denominado como derechos fundamentales de los ciudadanos–, las bases de lo que sería, tanto el Estado de derecho, como el constitucionalismo moderno. Frente a lo primero se esgrime el carácter racional de la ley, y para lo segundo se recuerda que la idea de pacto no dista mucho de lo que es una asamblea constitucional. De igual modo, al hablar de Estado de derecho y de constitución, se acepta entonces que Hobbes, a fin de cuentas, es uno de aquellos autores que se

¹ Se debe aclarar que Hobbes no es el primer referente para la secularización de la política. Para este efecto se debe considerar, originariamente, a Maquiavelo. Fue el florentino el primero en romper con la clásica fundamentación teológica y moral de la política. Sin embargo, el objeto central de Maquiavelo –al menos en lo que concierne a *El príncipe*– no es la fundamentación del Estado, sino su establecimiento y conservación.

debe de tener en cuenta para la defensa de las libertades individuales frente al ejercicio del poder político.

En este capítulo se presentará la interpretación que se tiene de la fundamentación política y jurídica del Estado realizada por Hobbes. Se presenta una crítica a dicha justificación del Estado, al igual que se criticará la interpretación acabada de referir. Sería obviamente absurdo atacar a Hobbes por no haber considerado los elementos centrales de lo que es el Estado de derecho o el constitucionalismo. Hobbes estaba defendiendo el Estado absoluto. Por lo tanto, esta es una crítica dirigida exclusivamente a sus intérpretes. Sin embargo, sí se puede cuestionar el hecho de que los fundamentos iniciales del sistema, como es la protección de la vida de los súbditos, sea solamente una estratagema para legitimar la posición del monarca.

Finalmente, vista la obra de Hobbes en comparación con las teorías construidas con anterioridad a ella, se puede fácilmente concluir que ésta constituye un radical retroceso para lo que son los valores de la modernidad política; claro, bajo el presupuesto de que la defensa del individuo y la libertad sean considerados como parte de aquellos valores.

El estado de naturaleza

En el prefacio de *El Ciudadano* señala Hobbes que el método utilizado para estudiar el Estado será el racional-hipotético; método según el cual se conocen los efectos a partir del estudio de las causas. Esta tarea de conocer las causas que originan un efecto o resultado es para Hobbes la tarea de la filosofía; es decir, que no basta con conocer la naturaleza de las cosas en sí mismas consideradas, sino que es necesario conocer cuál es la razón de ser de éstas. Lo anterior, aplicado a la política, da como resultado que no es suficiente saber que el Estado realmente existe, sino que se deberán buscar las causas que generaron dicho efecto. En la búsqueda de tales causas, Hobbes se imagina cuál sería la situación de los hombres allí donde no existe un tercero autorizado para regular los conflictos que se presenten entre ellos. Esta situación es la tan conocida guerra de todos contra todos. Si se tiene en cuenta que esta condición de guerra propia del estado de naturaleza se infiere a partir de un método racional-hipotético, tal como lo reconoce

Hobbes al sostener que el estado de naturaleza por él descrito no ha existido sino tan sólo en situaciones particulares –por ejemplo, en la América para entonces acabada de descubrir, en las relaciones entre los Estados o en medio de una guerra civil–, bien se podría afirmar que su conclusión es sólo aplicable a determinados casos, como lo podría ser la conflictiva situación inglesa de mediados del siglo XVII, por ejemplo. Sin embargo, las pretensiones de Hobbes son mucho más profundas: “Siguiendo este método pongo en primer lugar, como principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie, que la condición de los hombres es tal, que si no existiese el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarían los unos de los otros y se temerían mutuamente [...]”². Así, la causa del Estado o aquello que lo constituye es la naturaleza humana. Oakeshott avala este anhelo de universalidad al afirmar que el hombre al que se refiere Hobbes es el solitario o, para decirlo en otros términos, el hombre universal.

Para el momento en que Hobbes construyó su sistema se encontraba vigente la teoría de Aristóteles. A pesar de que autores como Duplessis-Mornay, Suárez y Milton acudieron al pactismo para sustentar el origen del Estado, la fundamentación natural de la ciudad de parte de Aristóteles todavía era la dominante. Es por esto que Hobbes se ve obligado a refutarlo para presentar su argumento.

Para Aristóteles el criterio central lo constituía la naturaleza. La naturaleza, como lo señala Strauss, es algo que es anterior a los hombres y superior a éstos. La labor del hombre será entonces comprender la naturaleza y adecuar su conducta conforme a ella. Según Aristóteles el hombre es, por naturaleza, un animal cívico: “[...] el hombre es por definición un animal político; por eso aun cuando no necesiten la mutua ayuda los hombres, no menos buscan la convivencia. De todos modos también los congrega la utilidad común, en cuanto que a cada uno le

² *Tratado sobre el ciudadano*, Prefacio, p. 7. Las ediciones de las obras de Hobbes que se trabajarán son: *Elementos de derecho natural y político*. Traducción de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Alianza Editorial, 2005; *Tratado sobre el ciudadano*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Editorial Trotta, 1999; *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2004; *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002; *Behemoth*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Editorial Tecnos, 1992. En adelante cuando se requiera citar alguna de estas obras se mencionará solamente el título de la obra en cuestión.

corresponde una parte del bienestar”³. Al existir un impulso natural hacia la comunidad, y siendo la ciudad la comunidad política por excelencia, se concluye entonces que la ciudad existe por naturaleza, no por disposición de los individuos.

Debatiendo expresamente la tesis anterior, Hobbes señala que las sociedades políticas no tienen su origen en la naturaleza del hombre sino en las asociaciones y en los pactos. Por lo tanto, los hombres no son seres políticos por naturaleza, sino por educación:

Como de hecho vemos que los hombres viven en una sociedad ya constituida, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos buscan la asociación y el trato mutuo, puede parecer en cierto modo estúpido dejar sentado en el comienzo mismo de esta doctrina de la sociedad civil que *el hombre no ha nacido apto para la sociedad*. Por eso necesita ulterior explicación. Es cierto que el hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento, le molesta la soledad prolongada. Porque los niños necesitan de los demás para vivir, y los adultos para vivir bien. Por eso no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguirlas son necesarios la lealtad y los pactos [...]. Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación⁴.

Los hombres se encuentran en un estado de naturaleza. En esta situación, la vida está permanentemente amenazada por una condición de guerra de todos contra todos, lo que conduce a un estado de miedo mutuo. Este miedo descrito por Hobbes proviene de la misma naturaleza del hombre, ya que ella está guiada por ciertas disposiciones que hacen imposible la convivencia entre los hombres, tales como la “competencia”, la “desconfianza” y la “gloria”, disposiciones que se pueden resumir en el egoísmo y en un “incesante deseo de poder”, de tal magnitud que sólo cesa con la muerte.

El deseo de poder es irremediablemente constante debido a la serie de apetitos y aversiones que gobiernan la vida del hombre. Mientras viva el hombre tendrá deseos y estos deseos no serán objeto de una satisfacción plena, ya que la felicidad, simplemente no existe: “En cuanto al fin último en que los antiguos filósofos situaban la felicidad y sobre el que tanto discutieron en torno al medio de alcanzarlo, no existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él que el que

³ ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Carlos García Gual. Barcelona, Ediciones Altaya, Libro tercero, Cáp. VI, p. 118.

⁴ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. I, N. 2, pp. 14-15.

conduce a Utopía: pues mientras vivimos tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior”⁵. La felicidad consiste entonces, como lo señala Hobbes, no en haber prosperado, sino en prosperar. Esto hace que la vida del hombre sea explicada como una carrera que no tiene otra meta que llegar primero:

Esforzarse es apetito.
 Ser negligente, sensualidad. Anteponerse a otros es gloria.
 Considerarse detrás de ellos, humildad.
 Perder terreno mirando atrás, vanagloria.
 Contenerse, odio.
 Retroceder, arrepentimiento.
 Estar animoso, esperanza.
 Desanimarse, desesperación.
 Esforzarse en sobrepasar al otro, emulación.
 Suplantarlo o derribarlo, envidia.
 Decidirse a superar un obstáculo previsto, valor.
 Superar un obstáculo imprevisto, cólera.
 Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad.
 Perder terreno por pequeños percances, pusilanimidad.
 Caer repentinamente, disposición al llanto.
 Contemplar la caída de otro, disposición a la risa.
 Ver cómo sobrepasamos a otro contra nuestra voluntad, equivale a compasión.
 Verse indebidamente sobrepasado por otro, es indignación.
 Ser retenido estrechamente por otro, es amor.
 Llevar a otro de las riendas, caridad.
 Herirse por precipitación, vergüenza.
 Ser continuamente adelantado, humillación (*misery*).
 Adelantar siempre al que está delante, es felicidad.
 Y abandonar la carrera, morir⁶.

Además del incesante afán de poder que, como se observa, es el fruto de las anteriores pasiones, Hobbes caracteriza la naturaleza humana señalando que los hombres son naturalmente iguales y están dotados de un derecho de naturaleza a todo. Éstas últimas son las condiciones que determinan que la vida entre los hombres no sea armónica. Mientras que el egoísmo de los hombres y las demás pasiones se mantienen una vez constituido el Estado, toda vez que el pacto— a diferencia de lo que sucede con Rousseau— no transforma la naturaleza humana, los hombres sí renuncian a la igualdad natural y al derecho de naturaleza, estableciéndose con esto las calidades de soberano y de súbdito.

⁵ *Elementos de derecho natural y político*, Primera parte, Cáp. VIII, N. 6, p. 126.

⁶ *Ibíd.*, Cáp. IX, N. 21, pp. 145-146.

La igualdad en el estado natural es vista como una condición negativa, ya que a partir de ella se concluye que cualquier hombre es lo suficientemente poderoso como para destruir a los otros. La igualdad es entendida como una igualdad para matar: “[...] los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto los hombres son por naturaleza iguales entre sí”⁷. Bajo estas condiciones, no hay nada que le asegure la victoria al vencedor, pudiendo reanudarse el enfrentamiento en cualquier momento. Este enfrentamiento es inevitable, ya que, según Hobbes, si dos hombres desean la misma cosa se convertirán irremisiblemente en enemigos. La cosa deseada puede ser el fruto de un cálculo racional a partir del cual se propende por la propia conservación, o el producto de un simple deleite de las pasiones. En cualquier caso, tienen la potestad para obtener lo que desean en virtud de su derecho de naturaleza.

Hobbes establece una equivalencia entre los términos derecho y libertad⁸. El derecho de naturaleza consiste básicamente en la libertad ilimitada que todo hombre tiene en la condición natural de hacer u omitir algo para asegurar su vida y cualquier otra cosa necesaria para ello; es decir, que todos los hombres tienen un derecho a todo, inclusive respecto de la vida de los demás. Este derecho tiene un carácter natural e ilimitado. Natural, porque lo tiene todo hombre por el mero hecho de serlo, e ilimitado, debido a la ausencia de un poder común que controle a los hombres. Ahora bien, esta libertad ilimitada del hombre natural carece de efecto debido a que dichas libertades se eliminan unas a otras⁹. Dicho de otro modo: por naturaleza yo poseo el derecho de utilizar cualquier medio para conservar mi vida y, atendiendo al estudio de las pasiones realizado por Hobbes, la única manera de alcanzar esto es dominando y sojuzgando a los demás. Al tener todos a su vez este derecho ilimitado, el fin último de proteger la existencia dependerá tan sólo de la guerra. Además de esto, el derecho natural y la igualdad de los hombres,

⁷ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. 1, N. 3, p. 17. En términos similares en *Leviatán*: “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”. *Leviatán*, Cáp. XIII, p. 100; *Elementos de derecho natural y político*, Primera parte, Cáp. XIV, N. 2, p. 170.

⁸ “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”. *Leviatán*, Cáp. XIV, p. 106.

⁹ “Pero el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada. Pues el derecho que tiene un hombre le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo”. *Elementos de derecho natural y político*, Primera parte, Cáp. XIV, N. 10, p. 173.

hacen que cada hombre sea el juez de sus propios actos, lo que implica que la medida y la calidad de necesarios de los actos que cometa un hombre para asegurar su bienestar dependerán tan sólo de su conciencia: “en el estado de naturaleza la medida del derecho es la utilidad”.

Esta serie de condiciones descritas por Hobbes conducen al miedo mutuo, el cual se constituye en el punto de origen y fundamento de legitimidad del Estado. La nota característica de la igualdad entre los hombres es la recíproca e incuestionable capacidad de matar. Por eso los hombres viven permanentemente bajo el temor a la muerte y, especialmente, a una muerte violenta. “Es lo aterrador de la muerte más que la dulzura de la vida lo que hace que el hombre se aferre a la existencia”¹⁰. Strauss muestra como Hobbes siempre utiliza la expresión “evitando la muerte” y no la de “conservando la vida”, lo que explica del siguiente modo:

Según Hobbes, la conservación de la vida es el bien *primordial*; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas, un “prosperar continuo”; en una palabra, la felicidad es el bien *máximo*; pero no hay bien *supremo*, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pudiera hallar reposo. Por otro lado, la muerte es el mal *primordial*, así como *máximo* y *supremo*. Pues la muerte no es sólo la negación del bien primordial, sino también, por ello mismo, la negación de todo bien, incluido el bien máximo; y, al mismo tiempo, la muerte –en tanto es el *summum malum*, mientras que no hay *summum bonum*– es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente [...]. Es únicamente por la muerte que el hombre tiene un objetivo, puesto que sólo por la muerte tiene un objetivo imperioso –el objetivo que se le impone ante la perspectiva de la muerte–, el objetivo de evitar la muerte. Es por este motivo que Hobbes prefiere la expresión negativa “evitando la muerte” a la expresión positiva “conservando la vida”: porque sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión racional nos dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida¹¹.

Este temor ante la muerte, el miedo constante de verse agredido por los demás, tiene para Hobbes un “carácter fundacional”: “El miedo no sólo está *en* el origen de la política, sino que *es* su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo”.¹² El miedo no obstruye la reflexión y la construcción, sino que la motiva. Según Hobbes, el miedo, así como cualquier otra pasión, puede ser el origen de las mociones voluntarias. El miedo, como bien lo señala Esposito, se encuentra en la base de aquellos pactos a partir de los cuales se abandona la condición natural

¹⁰ STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Traducción de Silvana Carozzi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 173.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 39-40.

¹² ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 56.

para entrar en una condición política¹³. La necesidad de evitar la muerte es la que mueve al hombre hacia la reflexión. El hombre, además de ser pasional, es también racional. Pero la razón, por sí misma, es insuficiente para generar una vida armoniosa entre los hombres. Incluso, en la condición de mera naturaleza, la razón está al servicio de las pasiones y deseo de poder. Ello queda en evidencia cuando Hobbes, luego de establecer como principio general de la humanidad un deseo infinito de poder, afirma que esto, en algunos casos, obedece a la necesidad del hombre de asegurar el poder ya adquirido, lo que implica necesariamente un cálculo racional por parte del hombre natural¹⁴.

A partir de la razón —e incluso también de las pasiones— se tiende a buscar una vida confortable en la cual la vida no se vea constantemente amenazada. De esta manera, teniendo como guía a la razón, Hobbes extrae de la “naturaleza” misma del hombre una serie de “leyes”, las cuales se constituyen en teoremas o preceptos para vivir en paz. Dichas leyes desarrollan el derecho natural ya que lo limitan y, a su vez, lo hacen efectivo. Las leyes naturales pueden verse como una transformación del derecho natural que en el estado de naturaleza conduce a los hombres a la guerra, a un precepto de la razón que en el estado civil permite que los hombres vivan en paz.

De acuerdo con Hobbes existen 19 leyes naturales, de las cuales en este momento es indispensable mencionar las dos primeras:

[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla 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.

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*

¹³ “Una vez que lo ha sustraído [el miedo] de la semántica negativa del terror, Hobbes hace del miedo la piedra basal de toda su antropología política, la cuña hiperrealista de su razonamiento, el presupuesto mismo del pacto social [...]. Y esto en el sentido de que el miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que también lo protege y lo mantiene vivo. Una vez que se lo ha sentido, ya no sale de escena. Se transforma, de miedo “recíproco”, anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (*mutuus metus*), en miedo “común”, institucional, como el que caracteriza al estado civil (*metus potentiae communis*). Pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo *no se olvida*. Como dijimos, forma parte de nosotros, somos nosotros mismos fuera de nosotros. Es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros mismos”. *Ibíd.*, pp. 58-59.

¹⁴ *Leviatán*, Cáp. XI, pp. 79-80.

*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 se les sea concedida a los demás con respecto a él mismo*¹⁵.

A partir de estas leyes se concluye que el hombre no es sólo un ser pasional, sino que también es un ser racional. Esta racionalidad lo lleva a desear salir del estado de guerra buscando una condición de vida pacífica en la cual pueda gozar de su bien máspreciado: la vida. Sin embargo, la racionalidad presente en los hombres, de ninguna manera es suficiente para alcanzar la condición pacífica de vida que desean, siendo así necesario establecer pactos que estén respaldados siempre por la fuerza de la espada.

El convenio de institución del Estado en los *Elementos de derecho natural y político*: la democracia como forma original de gobierno

La figura del pacto como fundamento de legitimidad del Estado está presente tanto en los *Elementos* como en *El Ciudadano* y también en *Leviatán*. Sin embargo, en cada una de estas obras se encuentra una caracterización diferente de él, por lo que se presentará la formulación de manera independiente.

En los *Elementos*, Hobbes utiliza los conceptos de “unión” y “convenio” para explicar el paso de la condición natural a la política. Mediante un convenio los hombres se obligan a realizar las acciones que un hombre o un consejo ordene realizar. Lo mismo se predica respecto de las prohibiciones. La esencia del convenio es que los hombres se obligan a someter su voluntad a la orden de otro. La unión que da origen al cuerpo político es explicada en los siguientes términos:

[...] permitiendo que las voluntades de la mayor parte del total [democracia], o las voluntades de la mayoría entre los determinados y nombrados por ellos [aristocracia], o finalmente la voluntad de un hombre [monarquía], se implique (*involve*) y se considere como la voluntad de cada uno. Hecho esto, están unidos y forman un cuerpo político. Cuando se supone que la mayoría del total de hombres representa (*involve*) la voluntad de todos los individuos (*particulars*), dícese entonces que existe una DEMOCRACIA [...]¹⁶.

¹⁵ *Ibíd.*, Cáp. XIV, p. 107.

¹⁶ *Elementos de derecho natural y político*, Segunda parte, Cáp. I, N. 3, p. 217.

La traducción de la palabra *involve* por *representación* no es feliz. En los *Elementos* Hobbes no utiliza el concepto de representación para justificar la categoría de soberano. Las voluntades de los individuos no son, propiamente hablando, representadas en la voluntad del soberano. En este texto Hobbes se limita a decir que las múltiples voluntades deben verse *implicadas* en la voluntad del soberano, sea éste una asamblea o un solo hombre. Quiere decir esto que la voluntad de los súbditos se encuentra envuelta, enredada o contenida en la voluntad del soberano. En cualquier caso, el convenio implica el sometimiento de la voluntad. Si la voluntad de los súbditos se entiende sometida a la voluntad de la mayoría del total de hombres, se está en presencia de una democracia. Si es frente a la mayoría de cierto número de hombres, los cuales se distinguen del resto, se trata de una aristocracia. Si el sometimiento de las voluntades se hace frente a un solo hombre se está hablando entonces de una monarquía¹⁷.

Con prescindencia de la forma de gobierno de que se trate, la esencia del convenio radica en que se transmita el derecho de resistencia de cada cual, de tal modo que una vez constituida la comunidad política ningún súbdito pueda oponer resistencia al soberano¹⁸.

Lo que es fundamental aquí es que en los *Elementos* existe una consideración que no tiene correlato en las posteriores obras. Se refiere a que, en consonancia con la tesis sostenida tres décadas atrás por Francisco Suárez, Hobbes afirma que en cuanto a las tres formas de gobierno consideradas la original o primigenia es la democracia, hasta el punto de sostener que “[...] una democracia es institucionalmente el origen tanto de la aristocracia como de la monarquía”¹⁹. De este modo, la institución de una monarquía se realiza “[...] mediante un decreto del pueblo soberano de traspasar su soberanía a un solo hombre [...]”²⁰.

La consecuencia que extrajo Suárez de la consideración de que la democracia era, en todos los casos, la forma original de gobierno fue que la monarquía sería un gobierno de carácter esencialmente limitado. Hobbes parece no estar muy lejos de esta conclusión: “[...] ha de

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 217-218.

¹⁸ *Ibíd.*, N. 7, p. 219.

¹⁹ *Ibíd.*, Cáp. II, N. 6, p. 231.

²⁰ *Ibíd.*, N. 9, p. 232.

entenderse que cuando un hombre recibe algo por autoridad del pueblo, no lo recibe de él en su calidad de súbdito, sino de pueblo soberano. Además, aunque al elegir un rey vitalicio el pueblo le ha confiado el ejercicio de su soberanía, puede no obstante retirársela, si existe causa suficiente, antes de haberse cumplido el plazo”²¹. Para poder hacer esto efectivo es indispensable que el pueblo se haya reservado el poder de reunirse en un determinado lugar y tiempo. De lo contrario, señala Hobbes, no es efectiva la reserva de la soberanía. Si el monarca dispone del derecho de sucesión la soberanía es absoluta.

La institución del Estado en *El Ciudadano*

Tanto en los *Elementos* como en *El Ciudadano* la esencia del pacto de institución del Estado radica en la imposibilidad que se genera para los súbditos de resistir lícitamente al soberano. En *El Ciudadano* no se habla ya de un convenio, sino de una multiplicidad de pactos. La institución del Estado se realiza mediante una serie de pactos recíprocos en los cuales se presenta la renuncia al primigenio derecho natural y la sumisión de las múltiples voluntades particulares a la voluntad de uno solo. Es estrictamente necesaria dicha sumisión, toda vez que para Hobbes la unión de muchas voluntades no garantiza la constitución de una sociedad civil fuerte y duradera²². De esta manera, los hombres en el pacto no sólo renuncian a su derecho natural a todo sino que también se despojan de su voluntad²³. De lo anterior se derivan dos conclusiones importantes respecto a la naturaleza del pacto diseñado por Hobbes.

²¹ *Ibíd.*, p. 233.

²² Se debe aclarar que para la época los conceptos de sociedad civil y de Estado son equivalentes. Se utiliza el concepto de sociedad civil en oposición a la condición natural: “En toda la tradición iusnaturalista el estado de naturaleza que es anterior al estado civil es representado indiferentemente como una condición de aislamiento puramente hipotética o como la situación en la cual habrían vivido los pueblos primitivos y viven hasta hoy los salvajes; en ambos casos, como la condición en la que los hombres viven cuando todavía no ha surgido el Estado llamado no por casualidad, en antítesis al estado de naturaleza, *societas civilis* (civil, precisamente, como no natural y al mismo tiempo como no salvaje).” BOBBIO, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Traducción de José F. Fernández Santillán. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 98.

²³ “Esta *sumisión* de las *voluntades* de todos a la *voluntad de un solo hombre* o de *una asamblea* se da cuando cada uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir a la *voluntad* de aquél *hombre* o *asamblea* a la que se somete”. *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. V, N. 7, p, 53.

Primero, los hombres que participan en el acto creador del Estado actúan de manera individual, no colectiva, y lo hacen mediante una serie de pactos recíprocos en los que cada uno accede a renunciar a su derecho natural con la condición de que los demás hagan lo mismo.

[...] ha de considerarse lo que es la multitud de los que se asocian para formar un Estado por su decisión: a saber, que no se trata de ninguna *unidad* sino de muchos hombres, cada uno de los cuales tiene su propia voluntad, y juicio propio acerca de lo que ha de proponerse. Y aunque por los contratos particulares cada individuo tiene su derecho y su propiedad de modo que pueda llamar suya cada uno a una cosa, sin embargo no existe nada de lo que toda la multitud, como *persona* diferente de cada individuo, pueda decir rectamente que es *suyo* más que *ajeno*²⁴.

Respecto a este punto Hobbes realiza una aclaración concerniente al concepto de multitud. En el evento en que la multitud decida que los hombres renunciarán a sus voluntades particulares para tener la voluntad de uno solo (soberano) como la voluntad de todos, en dicho momento la voluntad de la multitud ha de entenderse como la voluntad del pueblo²⁵. De esta manera, el soberano recibe el poder del pueblo, lo que no implica, sin embargo, que el soberano tenga obligación alguna con el pueblo o con los que participaron en la constitución de la sociedad civil, ya que éste, entendido como conjunto de hombres, tiene una existencia efímera: el pueblo, antes de realizarse el pacto no existía, ya que en la condición natural los hombres están aislados y, una vez realizado el pacto, la noción de pueblo desaparece:

Tampoco se obliga el monarca a nadie por ningún pacto por el poder recibido, porque recibe el poder del pueblo pero, como se acaba de exponer, el pueblo, en el momento mismo de la transferencia, deja de ser persona, y cuando desaparece la persona, desaparece también toda obligación para con ella²⁶.

[...] se opone al régimen civil, sobre todo al monárquico, el que los hombres no distinguen suficientemente entre *pueblo* y *multitud*. El *pueblo* es una *unidad*, que tiene una *sola voluntad*, y al que se le puede atribuir una acción *común*. Nada de esto se puede decir de una multitud. En todo Estado el que reina es el *pueblo*, porque incluso en las *monarquías* el *pueblo* reina; es el *pueblo* el que quiere por la voluntad de *un solo*

²⁴ *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 1, pp. 55-56.

²⁵ En el momento del pacto la decisión acerca de la constitución de la sociedad civil y, por lo tanto, de la transferencia de derechos, estará guiada por el principio de la mayoría: “Se ha de considerar además que cada uno de los que forman la multitud (para que se dé un principio de constitución del Estado), debe ponerse de acuerdo con los demás en que en aquello que cualquiera proponga en el grupo, se tenga por voluntad de todos lo que quiera la mayor parte; de lo contrario no podrá haber en absoluto una voluntad de una multitud de hombres cuyos caracteres y deseos son tan diferentes. Y si alguien no quisiera ponerse de acuerdo, los demás, a pesar de ello, podrían constituir el Estado sin él. De donde se sigue que el Estado retiene su derecho primigenio, esto es, el *derecho de guerra* contra el discrepante, como contra un enemigo”. *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 2, pp. 56-57. Esta posibilidad que tiene la mayoría de eliminar a aquel que disienta de ella también se encuentra presente en *Leviatán*: Cáp. XVIII, p. 144; Cáp. XV, p. 121.

²⁶ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VII, N. 12, pp. 72-73.

hombre. Pero los ciudadanos son *multitud*, esto es, súbditos. En la *democracia* y en la *aristocracia* los ciudadanos son *multitud* pero la *asamblea* es el *pueblo*. Y en la *monarquía* los súbditos son *multitud* y, por paradójico que parezca, el *rey* es el *pueblo*²⁷.

La contradicción presente en los pasajes acabados de citar en donde se dice primero que el monarca recibe el poder de la multitud entendida como un pueblo y luego se niega que una multitud pueda ser considerada como una unidad, es decir, como un pueblo, responde al objetivo perseguido por Hobbes, a saber: la necesidad de encontrar un fundamento de legitimidad para el ejercicio del poder político y, a su vez, negar, ya constituido el Estado, cualquier posibilidad de rebelión a favor de los súbditos.

En segundo lugar, este pacto de institución del Estado podría denominarse como *pacto de no resistencia*. Se debe recordar que los hombres en el estado de naturaleza poseen un derecho natural a todo, derecho que se extiende incluso sobre los demás. En el pacto, los hombres – guiados por la “razón”– deciden transferir este derecho. Sin embargo, dicha transferencia no debe entenderse en términos literales, toda vez que el depositario de los derechos es también un hombre natural que por ser tal tiene ya un derecho ilimitado a todo. Así, “la transferencia de derechos consiste sólo en la no resistencia”, por lo tanto, una vez creado el Estado los hombres ya no podrán oponerse legítimamente al soberano, lo que implica que cualquier oposición, ya sea de un hombre particular o de una multitud de hombres, se reputará por sí misma como ilegítima y podrá ser eliminada por el soberano.

El pacto de legitimación del Estado en el *Leviatán*: la teoría de la representación

En *Leviatán* la esencia del pacto también radica en la renuncia a la voluntad y al juicio particular para adoptar como único juicio y voluntad válida la del soberano. Sin embargo, el medio para llegar a esto difiere un poco del presentado en *El Ciudadano*. En esta última obra el rasgo fundamental del pacto radica en que los súbditos, una vez constituido el Estado, pierden toda posibilidad legal de oponerse al soberano. Ahora bien, aunque en *Leviatán* este argumento

²⁷ *Ibíd.*, Cáp., XII, N. 8, p. 108.

se mantiene, Hobbes encuentra una estratagema más fuerte que la simple transferencia de derechos para dotar de legitimidad el poder absoluto del Estado: la teoría de la representación²⁸.

La forma en que se celebra el pacto de institución y la definición de Estado que surge a partir de éste es presentada por Hobbes 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 transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. [...]. [El Estado es] una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; -cada uno de los que le rodean es SÚBDITO SUYO²⁹.

En el capítulo XVI de *Leviatán* Hobbes introduce la teoría de la representación con la cual se empieza a concebir el Estado como un ente artificial creado por los hombres para el cumplimiento de un determinado objetivo. Allí se señala que una persona considerada como actor, ya sea mediante palabras o acciones, representa la voluntad de otro, quien será considerado como el verdadero autor de dichas palabras o acciones. Trasladado esto al campo político, una vez instituido el Estado, el soberano ocupará el lugar del actor y los súbditos serán considerados como los autores de aquello que haga el soberano en ejercicio de su poder político.

Los hombres que participan en el acto creador del Estado actúan mediante una serie de pactos particulares, lo que implica que de allí no se podrá inferir una voluntad común y dichos hombres, por lo tanto, tan sólo constituyen una multitud³⁰. De esta manera, no existe un solo autor del

²⁸ En *Leviatán*, a diferencia de lo que sucedía con las obras anteriores, aparece ya el concepto de representación y, por consiguiente, el derecho del soberano de ser el representante de los súbditos, tal como se puede ver en la versión inglesa de la obra: “A *Common-wealth* is said to be *Instituted*, when a *Multitude* of men do Agree, and *Covenant*, every one, with every one, that to whatsoever *Man*, or *Assembly of Men*, shall be given by the major part, the *Right to Present* the Person of them all, (that is to say, to be their *Representative*;) every one, as well he that *Voted for it*, as he that *Voted against it*, shall *Authorise* all the Actions and Judgements, of that *Man*, or *Assembly of men*, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other man”. HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge University Press, 1996, Chap. XVIII, p. 121.

²⁹ *Leviatán*, Cáp. XVII, p. 141.

³⁰ “Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el

Estado –como lo podría ser el pueblo–, sino que habrá tantos autores cuantas personas participen en los pactos, lo que implica, consecuentemente, que la autorización dada al actor (soberano) para que a partir de ese momento actúe en nombre o representación del autor, es una autorización particular. El hecho de que la multitud de hombres no constituya una unidad y que, por lo tanto, la autorización dada al representante sea en términos particulares, implica que los súbditos no constituirán nunca un conjunto de hombres, sino tan sólo una suma de individuos que por ser tal no tendrá derechos colectivos –como el derecho de rebelión, por ejemplo-. Por otra parte, el principal efecto que cumple la noción de representación es que los súbditos individualmente considerados tampoco podrán oponerse al soberano, o, si se oponen, se estará cometiendo un acto, además de ilegítimo, absurdo, toda vez que se estarían oponiendo a sí mismos.

Los efectos de la representación política

En la teoría de Hobbes en el momento mismo en que los hombres autorizan a un tercero para que actúe en nombre de ellos se constituye el Estado. Los conceptos de Estado y soberanía no pueden ser disociados, así como tampoco los de gobierno y soberanía o gobierno y Estado. El soberano es el gobernante y a su vez encarna al Estado. Si se ataca al soberano, que puede ser un hombre o un conjunto de hombres, se ataca a su vez al Estado. La distinción entre Estado y gobierno, en términos propiamente modernos, se empieza a delinear con Locke y se solidifica claramente con Rousseau. Para no caer en un obvio anacronismo criticando a Hobbes por conceptos que fueron desarrollados con posterioridad a su existencia, se debe pensar aquí en las formulaciones realizadas por autores anteriores a él.

En el capítulo segundo se mostró cómo a mediados del siglo XVII existía una tradición en el pensamiento político que explicaba el origen de la comunidad política a partir de un pacto. Esta tradición tuvo sus primeros pasos con las obras de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, y fue desarrollada hasta sus últimas consecuencias por Philippe Duplessis-Mornay. El autor hugonote concluyó un Estado profundamente limitado a partir de su institución mediante un

representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud”. *Ibíd.*, Cáp. XVI, p. 135.

pacto. El origen convencional del Estado y el posterior establecimiento de la monarquía (del gobierno) hacía que el monarca fuese tan solo un instrumento para asegurar el beneficio de la comunidad. La ley debía ser dictada por el pueblo –ya se sabe que se refiere a los magistrados inferiores– y el monarca tenía la obligación de obedecerla. En ningún caso podía éste variar el sentido de la ley. Siglos atrás había sentado Marsilio, también a partir de la figura de un pacto, que el pueblo era el encargado de la creación de la ley, mientras que el gobierno debía velar por su debida ejecución. La consecuencia lógica de la institución del pacto era que ante el abuso en el ejercicio del poder por parte del monarca, el pueblo tenía siempre la potestad de destituirlo. Éste es el efecto lógico de aquel principio según el cual los hombres son libres e iguales por naturaleza. Asumiendo verdaderamente este postulado, concluyó Milton que, con prescindencia de la forma en que se ejerciera el poder, los súbditos siempre retenían la potestad de cambiar de forma de gobierno.

Hobbes también sentó como principio la libertad y la igualdad naturales de los hombres. Su teoría fue más sofisticada. Habló del concepto de estado de naturaleza y de sus tragedias. Describió o pretendió describir la naturaleza humana y concluyó que era necesario abandonar esa libertad y esa igualdad naturales. También se refirió a la figura de un pacto como fundamento de legitimidad de la existencia del Estado. En un primer momento, en los *Elementos*, aludió a un convenio. Dio por sentado que la democracia era la forma original de gobierno, siendo la monarquía y la aristocracia formas artificiales. Luego, en *El Ciudadano*, abandonó la figura del convenio y habló de la existencia de múltiples pactos, realizados entre los individuos y a partir de los cuales cada uno renunciaba a su derecho de naturaleza, concretamente a su derecho de resistencia, para aceptar el sometimiento incondicional de su voluntad respecto de la voluntad de un tercero. Finalmente, en *Leviatán*, su obra maestra de prestidigitación, aludió de nuevo a la figura de los múltiples pactos, pero con una variación fundamental: ya los súbditos no aceptan como suya la voluntad de un agente externo, sino que entienden, en todo momento, que la voluntad de dicho agente es, nada menos, que su voluntad. De este modo, es su voluntad la que gobierna el Estado. Los actos del soberano no son producto de la voluntad del monarca o de la asamblea, sino de todos y cada uno de los súbditos que se encuentran sujetos al Estado.

El hecho de que Hobbes acudiera a la figura del pacto para legitimar el Estado, esto es, a una forma convencional de legitimación del poder político, ha dado lugar, tal como se mostró en el capítulo primero, a que se interpretara la formulación de Hobbes como una garantía para los súbditos respecto de las obras anteriores en las que se presentaban otras formas de fundamentación del Estado. Tönnies señaló que los individuos que realizan el pacto por medio del cual se instituye el Estado representan una “asamblea constitucional”³¹. Tal como se vio, en la teoría de Hobbes no existe un pacto, sino una multiplicidad de pactos, tantos cuantos individuos participen en la constitución del Estado. En su terminología, la única denominación aplicable a la suma de individuos que realizan dichos pactos es la de *multitud*, que, tal como se vio en *El Ciudadano*, nunca puede ser confundida con el concepto de *pueblo*: “el *pueblo* es una *unidad*, que tiene una *sola voluntad*, y al que se le puede atribuir una acción *común*. Nada de esto se puede decir de una multitud”³². Así, la autoridad que se le da al soberano se realiza en términos particulares, no colectivos. Por lo tanto, entre otras cosas, el soberano en el ejercicio de su poder no representa al pueblo, por la sencilla razón de que tal cosa no existe.

Para Zarka, si bien el soberano no representa al pueblo, sí lo hace respecto a cada uno de los súbditos, teniendo ya presente para esto lo señalado en *Leviatán*. Se debe recordar que, de acuerdo con la lectura que Zarka realiza del sistema de Hobbes, la teoría de la representación incorporada en *Leviatán*, y la consiguiente noción de autorización presente en el pacto, sustituye la relación de dominación que se presentaba en las obras anteriores entre el soberano y sus súbditos, por una pacífica armonía entre ellos³³. De acuerdo con esto, en los *Elementos* y en *El Ciudadano* el soberano es una persona natural y, por lo tanto, ejerce una voluntad privada, mientras que el soberano que aparece en *Leviatán* debe ser entendido ya como una persona artificial que, por ser tal, ejerce la voluntad pública –recordando también a Oakeshott, según él, la función que cumple el pacto es crear un cargo. Si se lleva esta distinción hasta las últimas consecuencias se debería concluir que para Hobbes la soberanía no descansa en el monarca o en la asamblea, sino en la persona artificial, entendiendo por tal tanto al monarca o asamblea, como

³¹ Véase *supra*, pp. 37-38.

³² *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp., XII, N. 8, p. 108

³³ Véase *supra*, pp. 38-41

a la multitud de hombres que componen el Estado, llegando así a bordear escandalosamente la teoría de la soberanía popular de Rousseau.

La diferencia que se presenta en los términos del pacto en las obras de Hobbes no modifica la posición de los súbditos frente al poder del soberano. En *El Ciudadano* el soberano es un hombre natural con derecho a todo. Los súbditos deben obedecer los actos del soberano ya que en el pacto se obligaron a no resistirse a su voluntad. En *Leviatán* el soberano es el mismo hombre natural con derecho absoluto sobre los demás. La única diferencia es que los súbditos ya obedecen al soberano, no por su omnipotente voluntad, sino porque cada uno de los actos del soberano, a partir de la idea de representación, deben entenderse como actos de los mismos súbditos. Por lo tanto, el súbdito, al cumplir los mandatos de la ley civil –también de la ley natural–, independientemente del contenido de ésta, está obedeciendo su voluntad. Sin embargo, y a diferencia de Rousseau, para quien el pueblo, sin que medie representación, es el autor de todas las leyes del Estado, para Hobbes los hombres no tienen participación alguna en la creación de la ley. Así, a diferencia de lo dicho por Zarka, la teoría de la representación no solidifica la posición de los súbditos, ni atenúa el poder del soberano, sino que, por el contrario, fortalece la legitimidad de éste, por un lado, y, por el otro, elimina de plano cualquier posibilidad de queja para los súbditos.

En este mismo sentido se dirige la interpretación que Roberto Esposito realiza de la teoría de la representación contenida en *Leviatán*. Esposito advierte también, como lo había hecho Zarka, la diferencia fundamental entre la institución del Estado en *Leviatán* respecto de las obras anteriores. Sin embargo, su conclusión es que la noción de autorización no resuelve las falencias presentes en los *Elementos* y en *El Ciudadano* –la principal, según Esposito, es que Hobbes no logra demostrar cómo a partir de la renuncia al derecho de resistencia se puede generar un efecto positivo para los súbditos– sino que agudiza la situación de indefensión de los súbditos respecto al soberano:

Hobbes mismo, consciente de esta incongruencia, intentó subsanarla, en su mayor obra, mediante la denominada teoría de la autorización, según la cual los individuos no se limitan a renunciar a un derecho, sino que autorizan a una persona representativa a actuar en su lugar; conservando así el papel de sujetos para

cada una de sus acciones. Esta formulación, no obstante, antes que resolver las dificultades que hemos señalado, las agudiza. En primera instancia, su resultado objetivo no es el de asegurar a los súbditos contra eventuales abusos de poder del soberano, sino, por el contrario, el de liberar completamente a este del control de aquellos³⁴.

La consecuencia que implica el hecho de considerar al Estado como un ente artificial no es otra que legitimar todos los actos del gobernante con la idea de que dichos actos se reputarán como desprendidos de la voluntad de los gobernados. El poder absoluto y todos los derechos que se le atribuyen al soberano dentro de la condición civil no provienen del pacto. Aquél que sea denominado como soberano, tal como se ha visto, es un hombre natural que no hace parte del acuerdo que instituye el Estado y que mantiene su primigenio derecho natural a todo, motivo por el cual no requiere ningún derecho otorgado por los súbditos. Por lo tanto, con el pacto no se atribuye derecho alguno, sino que, por el contrario, implica una renuncia de derechos por parte de los súbditos.

El pacto legitima al Estado tanto en su origen como en su posterior funcionamiento, toda vez que éste es visto como un ente artificial creado por los hombres mediante un acuerdo en el que aceptan renunciar a sus derechos naturales, a su voluntad y a su juicio privado para adoptar como suyos la voluntad y el juicio del representante soberano, revistiendo así con un manto de legitimidad todas las posteriores actuaciones del soberano. Esposito ha mostrado cómo la presunta identificación de voluntades entre los súbditos y el soberano no tiene otro efecto que el de implicar la renuncia de las voluntades por parte de éstos para asumir como suya la voluntad del soberano, lo que tiene el efecto de que una vez realizados los pactos, los súbditos renuncian a su subjetividad:

La contradicción alcanza así el ápice: precisamente la teoría de la autorización, avanzada para eliminar la extralimitación del poder soberano sobre los contrayentes del pacto, al parecer absolutiza ese poder en grado extremo. La explicación de tal paradoja debe buscarse en la doble valencia del concepto de identificación, o mejor aún, en el intercambio de la subjetividad entre sus dos términos. Identificarse con otro puede tener el significado de referir el otro a sí mismo, pero también el de referirse uno mismo al otro. Ahora bien, Hobbes oscila continuamente entre estas posibilidades, pero la lógica –o sería preferible decir la fuerza– de su discurso se orienta por completo a la segunda. Ser idénticos al soberano significa entregarle por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas como propias³⁵.

³⁴ ESPOSITO, Roberto. *Op. cit.*, p. 69.

³⁵ *Ibíd.*, p. 70.

De modo similar, Francisco Cortés asume una interpretación del concepto de representación en el sentido de que la identificación de la voluntad del súbdito con la voluntad del soberano implica la absorción del súbdito en el soberano:

Una multitud puede convertirse en una unidad política cuando se realiza realmente una unificación de las voluntades. Una real unificación de las voluntades solamente tiene lugar cuando todos los individuos quieren lo mismo o cuando aquello que uno quiere, los demás lo reconocen como si ellos mismos lo quisieran. El concepto de Hobbes de la unidad política se basa en esta segunda posibilidad, el de Rousseau en la primera. A través de la autorización, cada elemento de la multitud se convierte en el autor de las acciones del soberano; ella crea el fundamento para una relación de representación en la que el individuo es absorbido por el soberano. Frente al soberano ya no hay nadie. Los individuos se encuentran en el interior del soberano, como en el frontispicio del *Leviatán*, constituyendo su cuerpo³⁶.

Se debe concluir que, a diferencia de lo dicho por Oakeshott en el sentido de que los individuos, una vez realizados los pactos, conservan su individualidad, éstos, tal como lo señalan Esposito y Cortés, pierden su subjetividad en tanto son absorbidos por el soberano. La noción de representación, entonces, en lugar de brindar una garantía para los súbditos, los deja absolutamente indefensos.

Maquiavélicamente, Hobbes hace que el fundamento de legitimidad del Estado se sitúe en la misma voluntad de los súbditos. Así las cosas, el régimen de terror que inexorablemente implica un Estado concebido en términos absolutos, que no está sujeto a ningún tipo de límites, ya sean estos naturales, legales o teleológicos, tiene su razón de ser, no en la voluntad del dominador, sino en la voluntad de los dominados.

Por otra parte, no se debe olvidar, como usualmente algunos de sus intérpretes deciden hacerlo, que para Hobbes existen dos tipos de Estado: el Estado por institución y el Estado por adquisición. El primero es el que se ha trabajado hasta ahora, en el que el Estado es producto de un pacto que realizan los hombres. El Estado por adquisición es el que se constituye a partir de la guerra o conquista. Ambos, para Hobbes, son igualmente legítimos y, por lo tanto, el soberano en los dos tipos de Estado tiene los mismos derechos y los súbditos idénticos deberes. Esto debido a

³⁶ CORTÉS RODAS, Francisco. “El contrato social en Hobbes. ¿absolutista o liberal?”. En: *Estudios políticos* (Medellín), No. 37, Jul.-Dic. 2010, p. 13-32.

que, en ambos, el Estado es el producto de la voluntad de los individuos. Ahora bien, dicha voluntad proviene, de acuerdo con Hobbes, del miedo de los hombres. En el Estado por institución la voluntad de los hombres para crear el Estado se desprende del temor que sienten hacia sus semejantes, mientras que en el Estado por adquisición la voluntad de someterse al vencedor en la guerra proviene del miedo que tienen frente al conquistador. Para Hobbes los conceptos de voluntad y miedo no se excluyen; por el contrario, es perfectamente lógico decir que una de las causas que originan la voluntad es el temor. Así, explicando el origen de las mociones voluntarias, define la voluntad como el último apetito o aversión presente en la deliberación³⁷.

Así, el acto de un hombre realizado por temor no excluye la libertad que dicho hombre tenía para actuar³⁸. De esta manera, en lo que concierne al Estado, ya sea que éste haya sido instituido mediante un acuerdo o adquirido mediante una guerra, su fundamento procede siempre de la voluntad, ya sea la de los participantes en el acuerdo, o la de los sometidos en la guerra, respectivamente. Voluntad que, en ambas situaciones, se desprende del miedo. Sin embargo, tal como se acaba de ver y por absurdo que sea, para Hobbes este acto arrancado por el temor es un acto voluntario que, por ser tal, dota de legitimidad al soberano.

La referencia al Estado por adquisición se hace en cuanto es importante destacar que para Hobbes lo determinante es, en cualquier caso, el resultado, esto es, que el Estado sea concebido en términos absolutos con un absoluto deber de obediencia por parte de los súbditos. El medio que finalmente ideó fue el de la representación. El soberano, bien sea que el Estado se haya instituido o se haya adquirido después de una guerra, será el legítimo representante de todos los súbditos.

³⁷ “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* [...]. Resulta, así, manifiesto que no sólo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en la codicia, en la ambición, en el deseo o en otros apetitos con respecto a la cosa propuesta, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden de la omisión”. *Leviatán*, Cáp. VI, p. 48.

³⁸ A diferencia de la equiparación de Hobbes entre temor y voluntad, para Rousseau un acto que se desprende de la fuerza o del miedo, no puede ser considerado como un acto voluntario. “Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993., Libro I, Cáp. III, p. 7.

El poder absoluto del representante soberano

Junto con Bodin, Hobbes es el mayor representante del Estado absoluto. Bodin, en un momento de crisis para el Estado, cuando la institución de la monarquía francesa se veía amenazada a partir de los escritos revolucionarios de los hugonotes –quienes propugnaban por un Estado esencialmente limitado–, definió la soberanía como el poder absoluto y perpetuo de una República. En el soberano confluyen todas las funciones del Estado, a saber: crear la ley, interpretarla, declarar la guerra y negociar las condiciones para el establecimiento de la paz, instituir los principales oficiales del Estado, el derecho de última instancia, es decir, la reserva que se hace el soberano de decidir los aspectos referentes a la administración de justicia, la facultad de indultar a los condenados, el derecho de amonedar, el derecho de establecer tributos, entre otros. Según lo han señalado los principales doctrinantes de la teoría del Estado del siglo XX³⁹, es con esta concentración del poder en cabeza del monarca cuando surgió el Estado moderno. Hermann Heller señaló como atributos del Estado moderno la unidad de poder, la existencia de un ejército permanente y la jerarquía de los funcionarios, la independencia externa e interna del Estado, una administración financiera claramente delimitada, un orden jurídico unitario y, principalmente, la imposición a los súbditos de un deber de obediencia de carácter general⁴⁰. Estos atributos se corresponden con lo que Bodin calificó como las marcas de la soberanía.

A pesar de que Bodin fue el primero en definir la soberanía con rasgos modernos, a su teoría le faltó algo para ser propiamente moderna: la legitimidad. Para Bodin el origen de las repúblicas se encuentra en la fuerza. Esto hacía que el fundamento de obediencia de los súbditos recayera sólo en el poder. Hobbes vino a solucionar este problema de legitimidad del Estado –del Estado absoluto–, con la teoría acerca del origen consensual del poder. Lo hizo también en un momento de crisis para la monarquía inglesa, cuando el *Parlamento largo* se había afianzado en su lucha contra el poder absoluto del monarca.

³⁹ Véase por ejemplo: HELLER, Hermann. *Teoría del Estado*. Traducción de Luíís Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 1997; JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Traducción de Fernando de los Ríos. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁴⁰ HELLER, Hermann. *Op. cit.*, p. 145.

A pesar de que el poder del soberano recae ya en la voluntad de los súbditos, la soberanía es también para Hobbes absoluta y perpetua. Una vez saldado el espinoso problema de revestir de legitimidad el ejercicio del poder político, Hobbes se dedica ya, sin problemas de conciencia, a dotar de poder a su monstruosa máquina de control. Y éste no es cualquier tipo de poder, sino que, en sus propias palabras, es el mayor poder que pueda ser atribuido a mortal cualquiera.

En la construcción final del sistema –como se ha dicho ya, presente en *Leviatán*–, el derecho de soberanía más importante para Hobbes es el de la representación. La calidad de representante del soberano hace de su derecho algo incuestionable para los súbditos. Para Bodin la marca esencial de la soberanía consistía en la potestad de dar ley a los súbditos sin su consentimiento. Para Hobbes, al igual que para Bodin y a diferencia de Duplessis-Mornay, el soberano tiene una potestad absoluta de legislar. Puede crear la ley a su discreción, así como modificarla o eliminarla. Sin embargo, lo hace ya con el consentimiento de cada uno de los súbditos, es decir que, a partir de la ficción de la representación, la ley goza ya de plena legitimidad. El derecho de representación no tiene efectos sólo sobre la creación de la ley y lo que atañe a su obligatoriedad, sino que, además, irradia todos los demás derechos de la soberanía, así como también, y de manera fundamental, tiene un efecto determinante en lo que hace a la impunidad del soberano (este último aspecto será tratado adelante). Es necesario advertir que en los *Elementos*, así como en *El Ciudadano*, obras en las que no aparece la noción de representación tal como se encuentra diseñada en *Leviatán*, el establecimiento de los derechos de soberanía es similar.

Los derechos que le corresponde al soberano una vez instituido el Estado son: el de representar a los súbditos (éste sólo aparece configurado en *Leviatán*); el de crear las normas; el de hacer la guerra y la paz; el de judicatura; el de nombrar magistrados; el de establecer tributos; el de juzgar cuáles son las doctrinas que deben ser enseñadas dentro del Estado. Este último derecho se extiende a la determinación de todos aquellos aspectos relativos al individuo que el soberano estime conveniente regular, incluida la religión.

A continuación se mostrarán las características de cada uno de estos derechos, dejando la salvedad de que lo relativo a los efectos concretos que genera el derecho de representación respecto a la posición de los súbditos será estudiado en el siguiente acápite, toda vez que éstos, como ya se señaló, aluden a la impunidad del gobernante.

La *espada de la justicia*, es decir, el derecho de castigar a nivel interno es, para Hobbes, el derecho más importante de la soberanía –esto, antes de establecer en el *Leviatán* el derecho de representación. En el estado de naturaleza todos los hombres tenían el derecho de castigar las ofensas sufridas, en virtud de su derecho de naturaleza a todo. Esto generaba la condición de guerra. Mediante los pactos los hombres renuncian a este derecho de naturaleza, o como lo señala Hobbes en los *Elementos*, al derecho de resistencia. Ahora bien, esta renuncia, al estar contenida en un pacto, no genera una verdadera garantía de que tal derecho no sea ejercido, ya que: “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno”⁴¹. Es por ello que se requiere la *transferencia* de este derecho a quien va a ser el soberano:

Puesto que es necesario para la seguridad de cada uno, y en consecuencia para la paz común, que el *derecho* a usar la *espada* para castigar se transfiera a algún *hombre* o a la *asamblea*, se entiende necesariamente que ese *hombre* o esa *asamblea* tiene con pleno derecho el *poder supremo* en el Estado. Porque el que con derecho castiga a su arbitrio, con derecho obliga a todos a todo lo que quiera; y no se puede imaginar poder mayor⁴².

El derecho de castigar es entonces el poder supremo dentro del Estado. No lo es, como señalaba Bodin, el derecho de crear las leyes, toda vez que la ley puede mandar a hacer algo o prohibir que se haga, pero el derecho de la espada es el que, efectivamente, obliga a ello. El radical pesimismo antropológico de Hobbes se mantiene dentro de la condición civil. Para él, el pacto no produce en el hombre cambio alguno en relación con su naturaleza egoísta y competitiva. Los hombres siguen siendo seres eminentemente sensuales que actúan a partir de deseos y aversiones. Por lo

⁴¹ *Leviatán*, Cáp. XVII, p. 137. En términos similares había dicho Maquiavelo: “[...] los principales fundamentos que pueden tener los estados, tanto nuevos como viejos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas: y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas las leyes han de ser necesariamente buenas, dejaré a un lado el hablar de las leyes y hablaré de las armas”. MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Helena Puigdoméch. Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 115-116.

⁴² *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VI, N. 6, pp. 57-58.

tanto obedecen las leyes y cumplen con lo estipulado en el pacto, no porque verdaderamente crean en la ley o en el pacto, sino fundamentalmente ante el temor al castigo, es decir, por un cálculo utilitario de costo y beneficio.

El derecho de castigar es usado según el arbitrio del soberano. Como luego lo señala en *Leviatán*, la potestad de castigar es ejercida de acuerdo con una ley preexistente o, si no existe tal ley, conforme a lo que el soberano considere como necesario para la seguridad del Estado⁴³. Esto hace que el soberano no tenga ningún límite para ejercer el castigo, ya que no requiere de una ley previa para actuar.

Al lado de la espada de la justicia también se encuentra la *espada de la guerra*, que es la potestad de armar un ejército para la defensa del Estado a nivel externo. En el *Behemoth*, Hobbes considera este derecho como el esencial de la soberanía: “[...] quien tiene el poder de reclutar y mandar a los soldados, tiene todos los demás derechos de soberanía que guste reclamar”⁴⁴; “[...] tengo para mí que el poder legislativo, y realmente todo posible poder, está contenido en el poder de la milicia”⁴⁵.

Según Hobbes, el derecho de judicatura, es decir, la posibilidad de juzgar todas las controversias que se presenten entre los súbditos, pertenece también al soberano. De esto no se desprende que el soberano vaya a ser el único juez dentro del Estado, entendido esto a nivel orgánico, ya que tiene la potestad de nombrar a los magistrados para que se encarguen de esta función, estando en todo caso los magistrados indeclinablemente subordinados al soberano.

Otro derecho que, aunque a primera vista, y en comparación con los otros derechos que se le atribuyen al soberano, pareciera un asunto de menor importancia, en realidad, constituía uno de los temas más críticos para Hobbes y los defensores de la monarquía, este es el derecho de establecer y recaudar impuestos. Precisamente el uso discrecional de este derecho por parte del monarca (Carlos I) fue uno de los detonantes de la guerra civil inglesa (1642-1649). Una clara

⁴³ *Leviatán*, Cáp. XVIII, pp. 147-148.

⁴⁴ *Behemoth*, p. 103.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 133.

muestra de que Hobbes escribió siempre pensando en la concentración del poder y que lo hizo en contra de la tradición de su país y también de los límites que existían en su época para la monarquía, se encuentra en esta facultad de tributación. Ante el abuso en el ejercicio de esta facultad por parte del monarca, los Lores ingleses suscribieron el 7 de junio de 1628 la famosa *Petición de derechos*, en la cual se le recordó al monarca que no ejercía un poder absoluto, ya que en el ejercicio del poder debía contar con el consentimiento del parlamento. Así, respecto a la imposición de tributos es muy ilustrativo el siguiente aparte de dicha petición: “[Los Lores] suplican humildemente a Vuestra Excelentísima Majestad que nadie está obligado en lo sucesivo a realizar donación gratuita, préstamo, ni pagar ninguna contribución, impuesto o carga similar sin el común consentimiento a través de una Ley del Parlamento [...]”⁴⁶. A diferencia de esto, para Hobbes la necesidad de que el parlamento apruebe determinadas medidas es vista como una libre concesión del rey, la cual puede en cualquier momento ser revocada. Si bien para Hobbes debe existir igualdad en cuanto a la tributación por parte de los súbditos⁴⁷, el monarca no depende de otra instancia –como el parlamento– para establecer y recaudar dichos impuestos. “Podéis, pues, pese a todos vuestros libros, tener por buena ley que el rey de Inglaterra puede, cuantas veces crea en conciencia que va a ser necesario para la defensa de su pueblo, reclutar todos los soldados y recaudar todo el dinero que guste, y que él mismo es juez de esa necesidad”⁴⁸. Además de esta declaración expresa presente en el *Diálogo*, en el *Behemoth*, estudio de Hobbes dedicado a las causas que generaron la guerra civil inglesa, también se deja en evidencia que, de acuerdo con Hobbes, el monarca tenía una potestad discrecional para establecer tributos, la cual no podía ser legítimamente limitada por el parlamento. De otro lado, en obras como los *Elementos*, *El Ciudadano* y *Leviatán*, obras en las que no se encuentra configurado de manera tan aguda este derecho absoluto del monarca para establecer impuestos, se llega a la misma conclusión, toda vez que los súbditos, al no tener un derecho de propiedad que se pueda hacer valer frente al soberano, pueden ser despojados de su propiedad cada vez que el soberano lo

⁴⁶ “Petición de derechos”. Traducción de Ignacio Fernández Sarasola En: VARELA SUANZES, Joaquín (Editor). *Textos básicos de la Historia Constitucional comparada*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 9.

⁴⁷ Para Hobbes los impuestos se deben establecer sobre las cosas que los hombres consumen, con lo cual se establece la igualdad, “esta igualdad de tributación no se basa en la igualdad de riquezas, sino en la igualdad de deuda que cada hombre está obligado a pagar al Estado por la defensa que le presta”. *Leviatán*, Cáp. XXX, p. 283.

⁴⁸ *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, p. 18.

considere necesario para la conservación del Estado. Si el soberano se encuentra legitimado para arrebatar directamente la propiedad de los súbditos, más aún lo estará para establecer un tributo.

Finalmente, el soberano tiene la facultad discrecional para juzgar cuáles son las opiniones y juicios conducentes para alcanzar y mantener la paz dentro del Estado. Aquellas doctrinas que considere que atentan contra la armonía entre los hombres serán prohibidas. Pero, además de que se prohíban dichas doctrinas, éstas serán consideradas de inmediato como falsas, toda vez que la noción de verdad depende directamente de lo que sea necesario para alcanzar la paz. “Y aunque en materia de doctrina nada deba tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza”⁴⁹. Por otra parte, el soberano, como había de esperarse, es el único sujeto habilitado para juzgar cuáles son los medios idóneos para lograr dicho objetivo.

En la condición natural no existen los conceptos de bueno y malo, tuyo y mío, entre otros. La medida de lo bueno o de lo justo dependerá solamente de un criterio de utilidad que cada hombre particular ha de juzgar, lo que implica que nada por sí mismo ha de considerarse como bueno o como malo. Esto es producto del nominalismo de Hobbes. A grandes rasgos, de acuerdo con el nominalismo, el nombre de las cosas proviene de una convención. Por lo tanto, no hay una identidad natural entre una cosa y su nombre. A partir de esto, concluye Hobbes: primero, la verdad consiste tan sólo en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, por lo tanto, “*verdad y falsedad* son atributos del lenguaje, no de las cosas”; segundo, los conceptos de bueno y malo son también atributos del lenguaje. Bueno es lo que a un hombre le produce placer, y malo lo que la causa aversión. “Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un

⁴⁹ *Leviatán*, Cáp. XVIII, p.146.

árbitro o juez a quien los hombre permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal”⁵⁰.

Queda en evidencia el relativismo moral manejado por Hobbes. Sin embargo, dicho relativismo sólo puede predicarse en el estado de naturaleza. Una vez creado el Estado se abandona este relativismo para dar paso a un absolutismo moral, el cual es establecido a partir del criterio del soberano. El soberano tiene el poder de legislar, el cual consiste no sólo en prescribir normas, sino también en establecer qué se ha de entender por bueno y malo, verdadero y falso, legítimo e ilegítimo, moral e inmoral.

Ernst Cassirer, teniendo en cuenta que tanto la moral como la justicia se establecen a partir de la constitución del Estado y que, además, esto se hace sin límite alguno, señala que “el soberano absoluto debe ser considerado, no ya solamente como dueño y señor de nuestros actos, sino como dueño y señor de nuestros pensamientos y como árbitro de la verdad o la falsedad del modo como se combinan”⁵¹. De modo similar, Mauricio Piccinini concluye que el Leviatán no se limita a regular el comportamiento externo de los individuos, sino que implica, también, un “gigantesco dispositivo de *disciplinamiento*”⁵², lo cual logra Hobbes mediante la figura de la representación:

Una vez más, en Hobbes se están echando las bases de algo nuevo: la idea de opinión pública como un espacio que en la condición civil discipline las opiniones de los individuos y les proporcione una medida que las haga compatibles dentro de su diversidad, inscribiéndolas en su interior con el reconocimiento fundamental de que son ellos mismos, todos y cada uno, la fuente de la autoridad del representante⁵³.

Lo anterior quiere decir que, a diferencia de lo tradicionalmente sostenido en el sentido de que en Hobbes se respeta, en todo caso, la diferencia entre el fuero interno y el fuero externo de los

⁵⁰ *Ibíd.*, Cáp. IV, p. 24; Cáp. VI, p. 42.

⁵¹ CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. Tomo II. Traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 182.

⁵² PICCININI, Mario. “Poder común y representación en Thomas Hobbes”. En: DUSSO, Giuseppe (Coordinador). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. Traducción de Silvio Mattoni. México, Siglo XXI, 2005, p. 109.

⁵³ *Ibíd.*, p. 110.

individuos⁵⁴, el Estado se ocupa de regular la moralidad de los súbditos, desvaneciéndose la separación mencionada. Esto hace que la idea de Estado construida por Hobbes, además de tratarse de un Estado absoluto, se acerque a lo que se ha denominado como un Estado totalitario⁵⁵. Aunque es evidente que se trata de un anacronismo, en la medida en que el totalitarismo es una ideología propia del siglo XX, debe tenerse en cuenta que en los atributos con los que Hobbes reviste la soberanía, se encuentran rasgos propios de dicho modelo. Ya se refirió que el soberano es el encargado de establecer las nociones de justicia, bondad, y veracidad. Además de esto, puede ejercer una potestad represiva y *disciplinante* referente a la educación:

[...] es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia⁵⁶.

El soberano es juez de las acciones y también juez de las opiniones. Lo cual quiere decir que el poder del soberano no afecta solamente la conducta de los individuos, esto es, los actos exteriorizados, sino que también regula la opinión, lo que tiene el potencial efecto de convertirse en una regulación de la conciencia; esta regulación de la conciencia se hace también determinante cuando se trata de asuntos de fe.

Para Hobbes la religión es de tanta trascendencia que en *Leviatán*, su última obra política de carácter sistemático, le dedica la mitad del texto con dos partes denominadas como “De un Estado cristiano” y “Del reino de las tinieblas”. El interés de Hobbes por la religión no es otro que el de hacer del poder político un poder absoluto tanto en lo temporal como en lo espiritual.

⁵⁴ Para esta interpretación véase: SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducción de Antonella Attili. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

⁵⁵ Respecto a los rasgos que definen un Estado totalitario, véase: MORODO, Raúl. “Totalitarismo”. En: DÍAZ, Elías y RUIZ MIGUEL, Alfonso (Editores). *Filosofía política II. Teoría del Estado*. Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 95-110; TAIBO, Carlos. “Rupturas y críticas al Estado liberal: socialismo, comunismo y fascismos”. En: ÁGUILA, Rafael del (Editor). *Manual de ciencia política*. Madrid, Editorial Trotta, 2008, pp. 81-105.

⁵⁶ *Leviatán*, Cáp. XVIII, pp. 145-146.

Con la construcción de los dos reinos de Lutero se vio cómo coexistían dos poderes en el mundo, el temporal y el espiritual. Cada uno de ellos tenía sus propias leyes, unas dirigidas al cuerpo y las otras al alma, por lo que bien se podía hablar de la autonomía de dichos poderes. Hobbes rompió esta separación unificando la autoridad de los dos reinos en una sola cabeza: la del soberano. En el famoso grabado que aparece en la portada de *Leviatán* se puede observar cómo el soberano que está gobernando el reino y cuyo cuerpo está constituido por la multitud, detenta en la mano derecha la espada, con lo que se significa el poder de castigar y de hacer la guerra y la paz, y en la mano izquierda sostiene el báculo episcopal, esto es, el poder de controlar dentro de su reino todos los asuntos concernientes a la fe. Conforme con lo anterior, para Hobbes no puede existir una iglesia universal como a la que aspira la sede de Roma, sino que toda iglesia es nacional. De este modo, concluye que: “[...] poder *temporal* y *espiritual* son, sólo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano [...]. No hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado de la religión, sino el temporal; ni enseñanza de ninguna doctrina que quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión, prohíba enseñar”⁵⁷. Con esto, el soberano se constituye en un verdadero soberano cristiano, no teniendo ya ningún tipo de límites en el gobierno temporal y en el gobierno espiritual, y siendo definido además como el “pastor supremo, al cual se ha conferido la misión de cuidar al rebaño entero”⁵⁸. El soberano queda facultado para realizar los oficios propios del gobierno espiritual como el de presidir la eucaristía, dar bautismo y todo lo demás⁵⁹.

Resuelto ya el asunto de la autoridad de la iglesia dentro del Estado, en el último capítulo de la tercera parte de *Leviatán*, Hobbes se hace la pregunta de qué es necesario para que los hombres alcancen su salvación. La respuesta que brinda es sencilla: por una parte se requiere, igualmente a como la había dicho antes Lutero, la fe en Cristo y, por otra, la obediencia a la ley. Ahora bien, para aclarar lo anterior, Hobbes sostiene en relación con lo primero que tan sólo se puede creer en alguien a quien antes se ha oído hablar y teniendo en cuenta que el soberano se constituye como

⁵⁷ *Leviatán*, Cáp. XXXIX, p. 388.

⁵⁸ *Ibíd.*, Cáp. XLII, p. 448.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 450. Además de esto, hay algunos pasajes en la obra de Hobbes en los que se desdice del carácter secular del Estado como, por ejemplo, el siguiente: “Es indudable que quien muere en pecado sin arrepentirse está condenado, y que el que está excomulgado por desobedecer las leyes del rey, sean espirituales o temporales, está excomulgado por pecar”. *Behemoth*, p. 14.

pastor de su rebaño, “[...] la persona en la cual han de creer todos cuantos no tienen revelación especial, es (en cada Estado) el pastor supremo, es decir, el soberano civil”⁶⁰. Frente al requisito de la obediencia a la ley se tiene un efecto similar, ya que para Hobbes las leyes que han de ser obedecidas para alcanzar la salvación no son otras que aquellas que tienden a la conservación del poder de los “soberanos civiles”, es decir las leyes de la naturaleza y las leyes civiles⁶¹. Aquí se debe tener en cuenta que extrañamente Hobbes cambia la manera de denominar al detentador del poder. Mientras que a lo largo de la tercera parte de *Leviatán* había utilizado la expresión de *soberano cristiano*, ahora en el capítulo final habla de *soberano civil*. Lo anterior no es gratuito, sino que obedece a la intención que persigue Hobbes de fundamentar el poder soberano de tal manera que sea impensable la posibilidad de que los súbditos se resistan a él. Es por esto que concluye que los súbditos deben una obediencia absoluta al soberano civil, “ya sea éste cristiano o infiel”. “Cuando el soberano civil es un infiel, cada uno de sus propios súbditos que se le resiste peca contra las leyes de Dios (que son las leyes de naturaleza) y rechaza el Consejo de los Apóstoles, que ordena a todos los cristianos la obediencia a sus príncipes, y a todos los hijos y sirvientes la obediencia a sus padres y dueños, en todas las cosas”⁶².

De este modo, el soberano no sólo tiene un poder absoluto en el plano temporal, sino también en el espiritual. Los súbditos la deben obedecer como a su soberano y su pastor.

En síntesis de este apartado, el soberano tiene los derechos de legislar, ejecutar y juzgar todo lo relativo a las leyes dentro del Estado, así como también tiene el derecho de interpretar dichas leyes⁶³. Por otra parte, es el juez acerca de las doctrinas que deben ser enseñadas en el Estado, incluido los asuntos relativos a la fe. Como contraparte tenemos que los súbditos no pueden juzgar, ni siquiera aún protestar, ningún acto del soberano: “[...] como cada súbdito es, en virtud

⁶⁰ *Leviatán*, Cáp. XLIII, p. 487.

⁶¹ “Las leyes de Dios, por consiguiente, no son sino las leyes de naturaleza, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe; es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles, que hemos instituido sobre nosotros por pacto mutuo, de uno con otro. Esta ley de Dios, que ordena la obediencia a la ley civil, ordena como consecuencia obedecer a todos los preceptos de la Biblia, los cuales sólo constituyen la única ley cuando el soberano civil la ha convertido en tal”. *Ibíd.*, p. 486.

⁶² *Ibíd.*, Cáp. XLIX. pp. 497-498.

⁶³ La interpretación de las leyes depende de la autoridad del soberano y según Hobbes “[...] no es en la letra sino en la significación, es decir, en la interpretación auténtica de la ley (que estriba en el sentido del legislador) donde radica la naturaleza de la ley”. *Ibíd.*, Cáp. XXVI, p. 226.

de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos”⁶⁴. En los *Elementos* y en *El Ciudadano*, a pesar de que no aparece la noción de representación y, por lo tanto no se entiende que los súbditos sean los verdaderos autores de los actos del soberano, se concluye de los respectivos apartados referentes al derecho de soberanía dejando claro que todo lo que el soberano realice debe ser impune⁶⁵.

Como se puede observar, el soberano es un *dios mortal* cuya omnipotencia ha sido “voluntariamente” atribuida por los mismos súbditos.

[...] en todo Estado perfecto (esto es, en el que no asiste ningún derecho a los ciudadanos para usar su fuerza a su arbitrio en orden a la propia conservación, o sea, donde se excluye el *derecho de la espada privada*) reside en alguno el poder supremo, que es el mayor que puedan conceder con derecho los hombres, y mortal alguno poseer en sí mismo. A este poder, que es el máximo que pueda transferirse a un hombre, lo llamamos ABSOLUTO. Porque todo el que ha sometido su voluntad a la del Estado de tal forma que éste pueda *obrar impunemente, legislar, sentenciar pleitos, castigar*, usar de las *fuerzas* y de los *bienes* de todos a su arbitrio, y hacer todo esto con derecho, ese tal le ha concedido el mayor poder que se puede conceder [...]. Al derecho absoluto del soberano le corresponde tanta obediencia por parte de los ciudadanos cuanta sea necesaria para el gobierno del Estado, es decir, toda la necesaria para que el derecho no se le conceda en vano. A esta obediencia, aunque a veces y por ciertas causas nos asista el derecho de negarla, la llamaré SIMPLE porque no puede prestarse otra mayor⁶⁶.

Con esta abominable concentración del poder, no sólo queda expresamente negada cualquier posibilidad de separación de poderes, sino que también se anula la posibilidad siquiera de la existencia de un Estado de derecho. Ahora bien, la limitación que se infiere al final del pasaje anterior de que los súbditos en algunos casos pueden desobedecer al soberano es sólo aparente. De acuerdo con Hobbes, los súbditos en el pacto lo que hacen es otorgar un derecho al soberano para que *ordene cualquier cosa*, cuestión diferente a pactar *hacer cualquier cosa*. De esta manera, aunque el soberano posea un derecho absoluto sobre su rebaño, en determinados y reducidos eventos éstos podrán abstenerse de obedecer la orden, eventos tales como atentar contra sí mismo o contra alguno de sus familiares. Sin embargo, aunque los súbditos estén facultados para no hacer algo, el soberano está igualmente facultado para ordenar cualquier cosa

⁶⁴ *Ibíd.*, Cáp. XVIII, p. 145.

⁶⁵ *Elementos de derecho natural y político*, Segunda parte, Cáp. I, N. 12, p. 221; *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VI, N. 12, p. 60.

⁶⁶ *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 13, pp. 60-61.

en contra de ellos. Por lo tanto, esta *humanitaria* limitación al poder es eliminada de inmediato dejando incólume el poder del soberano: “Hay otros muchos casos en lo que unos pueden obedecer y otros negarse con derecho, porque lo mandado para unos es de hecho deshonesto y para otros no; y esto, quedando a salvo el derecho concedido al gobernante, que es absoluto. Porque en ningún caso se suprime el derecho de matar a los que se niegan a obedecer”⁶⁷.

Un verdadero dios mortal

De nuevo aparece la figura de la representación para hacer del soberano un sujeto divino, cuyo obrar es inescrutable para los súbditos. Sin importar lo que el soberano haga o deje de hacer, sus actos u omisiones son, sencillamente, incuestionables. Esto es obra de que cada acto ejecutado por el soberano es un acto realizado a partir de la voluntad de los súbditos. Lo mismo se predica respecto de la no actuación: si el soberano deja de hacer alguna cosa, como, por ejemplo, brindar seguridad en un momento determinado, los súbditos no podrán responsabilizar al soberano, ya que la ausencia de actuación obedeció a que ellos así lo quisieron.

[...] en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacer injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras⁶⁸.

El efecto de la representación no tiene límite alguno. Hobbes se encarga de cerrar cualquier discusión cuando afirma que en el evento en que el soberano ordene la ejecución de un súbdito, éste no puede, con legitimidad, protestar contra dicho acto. Ya se conoce la razón: el súbdito es el autor de su propia ejecución. Esposito hace hincapié en este aspecto mostrando cómo el Leviatán, esa gran obra maestra del arte, constituye no mucho más que un gran aparato *sacrificial*:

Desde este punto de vista, entonces, no es –como podría suponerse– la distancia, la trascendencia, sino la identidad del soberano con respecto a sus súbditos lo que pone en marcha este dispositivo sacrificial que la autorización hubiera debido bloquear y, por el contrario, termina por potenciar al máximo. ¿Qué mayor sacrificio para los súbditos que el de autorizar su propia expropiación, interiorizar su propia alienación,

⁶⁷ *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 13, pp. 61-62; *Leviatán*, Cáp. XXI, pp. 176-178.

⁶⁸ *Ibíd.*, Cáp. XVIII, p. 145.

identificarse con su pérdida de identidad? Esta consideración vale en principio para cualquier acto del soberano, pero adquiere particular relevancia en caso de que ese acto se dirija *contra* el sujeto sojuzgado a él. Ni siquiera en este caso ese sujeto puede impugnar la acción. Esto no sólo se debe a que el único criterio objetivo de juicio es el que el soberano utiliza, e incluso instituye. Se debe sobre todo a que aun cuando el acto en cuestión fuera subjetivamente considerado injusto, no podría lógicamente desaprobalo quien resulta ser, por definición, su autor⁶⁹.

Bastaría la constatación de esta consecuencia para concluir que la soberanía es ilimitada. En efecto, si cada uno de los actos que el soberano ejecute es incuestionable, ¿cómo podría siquiera pensarse en un límite para su actuación? No obstante esto, teniendo en cuenta la interpretación de aquellos autores que tanto se han esforzado en mostrar las garantías establecidas por Hobbes para los súbditos, se mostrará a continuación que el poder es realmente ilimitado, careciendo el soberano de límites tanto naturales, como legales y teleológicos⁷⁰. Tampoco encuentra el soberano algún límite en los derechos de los súbditos.

Sobre las leyes naturales

La única limitación que tiene el soberano para el ejercicio de su poder radica en las leyes de la naturaleza. Sin embargo, se debe decir que esta limitación es tan sólo formal ya que, si bien es cierto que el soberano está sujeto a dichas “leyes”, éstas sólo obligan en el fuero interno.

Esta “sujeción” del soberano a las leyes naturales ha dado lugar para que en el pasado siglo se haya dado un giro radical en la interpretación del pensamiento de Hobbes, rescatando algunos presuntos valores liberales en su pensamiento, tal como se vio en la lectura que autores como Cortés y Oakeshott realizan de la obra del filósofo inglés. Así, Francisco Cortés sostiene que las leyes naturales constituyen un mandato que no puede ser desobedecido, bien sea por los súbditos o por el soberano⁷¹. Incluso una vez que varió su interpretación sobre el filósofo inglés, Cortés

⁶⁹ ESPOSITO, Roberto. *Op. cit.*, pp. 70-71.

⁷⁰ Para Bobbio el poder absoluto que ejerce el soberano dentro del Estado carece de límites: “En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del poder [...]. A partir del momento en que el abuso consiste en ir más allá de los límites establecidos, no puede haber abuso allí donde no existen límites. Por el contrario, lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder. La razón de que los hombres hayan otorgado tanto poder a otro hombre (o a una persona civil) es la necesidad de seguridad”. BOBBIO, Norberto. “La teoría política de Hobbes”. En: *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México, Fondo de cultura económica, 1995, pp. 59-60.

⁷¹ Véase *supra*, pp. 34-36.

continúa señalando que en las leyes naturales se encuentra la fuerte a partir de la cual en el pensamiento de Hobbes se encuentran algunos elementos liberales claramente definidos.

Con el fin de rebatir la tesis de que a partir de las leyes naturales se desprenden límites para la actuación del soberano se debe señalar, en primer lugar, que lo que Hobbes denomina leyes de la naturaleza, no son realmente leyes, sino solamente dictámenes o preceptos, los cuales son deducidos a partir de la razón para que los hombres vivan en paz. Por otra parte, estos dictámenes no obligan de manera incondicional a su cumplimiento, debido a que su obligatoriedad está reducida al ámbito del fuero interno, es decir que sólo obligan en conciencia⁷². Finalmente, aunque se le concediese a estos dictámenes, preceptos o teoremas, el carácter de ley, el resultado sería el mismo, ya que estas “leyes” sólo constituyen fórmulas vacías que son dotadas de contenido por el soberano a su arbitrio con el establecimiento de las leyes civiles:

[...] 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. Porque cuando nos obligamos a obedecer antes de saber qué se va a mandar, nos obligamos a obedecer de forma general y en todo. De donde se sigue que ninguna ley civil, a no ser que se haya dado para ofender a Dios (respecto al cual los Estados ni tienen derecho propio ni propiamente legislan), puede ir contra la ley natural. Porque aunque la ley natural prohíba el hurto, el adulterio, etc., sin embargo, si la ley civil ordena ocupar algo, entonces eso no es hurto, ni adulterio, etc.⁷³.

Hobbes, cínicamente utiliza una ley natural para quitarle todo valor a las leyes naturales dentro del Estado. Ésta es la tercera ley natural que prohíbe violar los pactos y, consecuentemente, prohíbe desobedecer las leyes civiles establecidas por el soberano. Así, los súbditos tendrán una obligación natural de obedecer todas las leyes civiles, independientemente de que éstas se correspondan o no con los dictámenes de las leyes naturales.

Norberto Bobbio, analizando el sentido de las leyes naturales dentro del sistema de Hobbes, concluye que éstas tienen un carácter meramente instrumental. Las leyes naturales cumplen la función de ayudar a constituir el Estado. Una vez hecho esto desaparecen, dejando así lugar para el reinado del positivismo jurídico:

⁷² “Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación”. *Leviatán*, Cáp. XV, p. 130.

⁷³ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. XIV, N. 10, pp. 126-127; *Leviatán*, Cáp. XXVI, pp. 219-220.

No admite la ley natural si no es como fundamento del derecho positivo; pero al hacerlo no le atribuye a la ley natural otra función que la de justificar el valor absoluto de su propia concepción del derecho positivo. Y en tal caso se puede decir que para Hobbes la ley natural no tiene validez en sí misma como norma jurídica, sino únicamente como argumento lógico, es decir, no para determinar la conducta sino para demostrar racionalmente los motivos por los que hay que comportarse de una manera mejor que de otra⁷⁴.

Se debe recordar que en la condición natural no existen los conceptos de bueno y malo, justo e injusto, etc., sino que una acción se considerará como buena o justa dependiendo exclusivamente del beneficio que una persona reciba de dicha acción. Una vez constituido el Estado las nociones de legalidad, bondad y justicia, entre otras, se determinarán a partir de la voluntad del representante soberano, el cual no tendrá otro límite que su libre arbitrio para establecer dichos criterios: “[...] los reyes legítimos que gobiernan, hacen justas las cosas que mandan por el hecho de mandarlas, e injustas las que prohíben por prohibirlas”⁷⁵. De esta manera, la justicia de una acción o de una ley se inferirá, no a partir de la acción o la ley en sí mismas consideradas, sino por la voluntad y el poder de quien las ordena. Por lo tanto, una ley civil, independientemente de su contenido, se reputará como justa, sin tener consideración alguna con su correspondencia o no con las leyes de la naturaleza.

Por otra parte, la teoría de la representación es también utilizada en relación con las leyes de la naturaleza para revestir de impunidad absoluta al soberano por sus actos:

Cuando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, por mandato del autor, si está obligado a obedecerle por un pacto anterior, no es él sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, no es suya. Por el contrario, rehusarse a hacerla es contra la ley de naturaleza que prohíbe quebrantar el pacto⁷⁶.

⁷⁴ BOBBIO, Norberto. “Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”. En: *Thomas Hobbes. Op. cit.*, p. 125.

⁷⁵ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. XII, N. 1, p. 104. Duplessis-Mornay, unas décadas atrás, escribió un argumento diametralmente opuesto al sentado por Hobbes. A pesar de que este pasaje ya fue citado en el capítulo primero, es esencial recordarlo aquí: “Rechacemos, pues, las odiosas mentiras de esos aduladores cortesanos que llaman dioses a los reyes y oráculos a las respuestas de los mismos; y no sólo se atreven a persuadir a los reyes de que nada es justo en sí mismo, sino que se vuelve justo o injusto según mande el rey, como si fuera acaso el mismo Dios que no puede [errar ni] pecar en forma alguna. Ciertamente, es justo lo que Dios quiere y sólo porque lo quiere. Pero lo que el rey quiere tiene que ser justo antes de que lo quiera, pues no es justo porque él lo ordene, sino que es justo el rey que ordena respetar aquello que es justo *per se*”. JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Traducción de Piedad García-Escudero. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 114-115.

⁷⁶ *Leviatán*, Cáp. XVI, p. 133.

En este pasaje, Hobbes establece que el soberano en su calidad de actor no podrá violar nunca las leyes de la naturaleza, toda vez que sus actos, independientemente de su contenido, se considerarán automáticamente como si fuesen actos realizados por los mismos súbditos.

Por todo lo anterior se concluye que a pesar de que el soberano, nominalmente, esté sujeto a las leyes naturales, tal sujeción es tan sólo formal e inocua, toda vez que éstas: primero, no son propiamente leyes; segundo, sólo obligan en conciencia; y, tercero, su contenido se determina por las leyes civiles, las cuales son dictadas por el soberano.

Ausencia de derechos

Además de la relevancia que se le atribuye a las leyes de la naturaleza, el otro argumento utilizado para reivindicar a Hobbes ha sido la idea del derecho natural, del cual se desprende un derecho de resistencia en cabeza de los súbditos. Este derecho a la resistencia ha sido equiparado a un derecho natural a la vida. De otro lado, según algunas interpretaciones, en el Estado diseñado por Hobbes se puede encontrar también un amplio margen de libertad para los súbditos. El reconocimiento del derecho natural a la vida, así como el aseguramiento de la libertad individual, constituyen, según esta lectura, el antecedente de lo que será luego el discurso de los derechos fundamentales.

A diferencia de lo que cuatro décadas después establecerá Locke, para quien los derechos de los súbditos no son disponibles por parte de los gobernantes, en Hobbes los derechos tienen una naturaleza meramente relativa: son derechos que se pueden hacer valer respecto a los demás súbditos, pero no frente al soberano. A esta conclusión se llega ya sea que se esté hablando de los derechos cedidos por el soberano –tales como la libertad y la propiedad–, o, incluso, en el evento en que se esté haciendo referencia al “derecho natural” a la vida. Ahora bien, que el soberano pueda disponer, según lo considere más conveniente, del derecho de los súbditos a la vida constituye un verdadero contrasentido, ya que la conservación de la vida es el motivo por el cual se abandona el estado de naturaleza y se crea el Estado.

Leo Strauss, en un pasaje que se ha convertido en referencia clave para aquellos que defienden la nueva interpretación de Hobbes, sostiene que el derecho natural de defendernos a nosotros mismos es de tal magnitud que prima sobre el derecho de soberanía:

Según Hobbes, los derechos que integran la soberanía –que son derechos naturales de una clase determinada– se derivan de las leyes de la naturaleza, y las leyes de la naturaleza, a su vez, se derivan del derecho de la naturaleza: sin el derecho de la naturaleza no existiría el derecho de soberanía. El derecho de la naturaleza, al ser el derecho de cada individuo, es anterior a la sociedad civil, y predetermina sus fines. Aún más, el derecho fundamental de la naturaleza se mantiene vivo dentro de la sociedad, en tanto en cuanto que mientras el derecho del soberano puede ser desconocido el derecho de la naturaleza no puede ser desconocido⁷⁷.

Del carácter que tiene el derecho de naturaleza se ha hablado ya⁷⁸. Sin embargo, aquí es necesario recalcar que para Strauss el concepto de derecho de la naturaleza presentado por Hobbes posee un sentido jurídico. Así, lo describe como una demanda subjetiva de derechos que realizan los hombres frente al soberano. Demanda que es tan efectiva que destruye o se impone frente al derecho del soberano.

A diferencia de esto, en el sistema de Hobbes la parte del derecho de naturaleza que mantienen los súbditos dentro de la condición civil es algo tan inocuo como la limitación al poder del soberano que se desprende de las leyes naturales. En primer lugar, el derecho de naturaleza no tiene un carácter jurídico, en el sentido en que Strauss lo pretende hacer ver. Para Hobbes los conceptos de derecho y libertad son equivalentes. En la condición natural los hombres tienen el derecho de naturaleza, es decir, una libertad ilimitada de hacer lo que les plazca para garantizar su protección u obtener cualquier otra cosa que deseen. “Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón”⁷⁹. Esta limitación de la libertad natural en la recta razón es solo aparente, ya que, tal como se ha dicho antes, al no existir en el estado de naturaleza criterios legales y mucho menos morales, cada uno se siente soberano de sí mismo y de los demás. Precisamente esto es lo que

⁷⁷ STRAUSS, Leo. “La base de la filosofía política de Thomas Hobbes”. En: *¿Qué es la filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 260.

⁷⁸ Véase *supra*, pp. 29-31.

⁷⁹ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. I, N. 7, p. 18.; también en *Leviatán*, Cáp. XIV, p. 106 y Cáp., XXVI, p. 237; y en el *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, p. 28.

conduce a la situación dramáticamente descrita por Hobbes de la guerra de todos contra todos. De esta manera, Hobbes ve los conceptos de derecho natural y libertad en términos peyorativos, como aquello a lo que se debe renunciar para poder vivir en armonía.

Sin embargo, es necesario señalar que, a diferencia de lo que en términos confusos afirma Oakeshott⁸⁰, a este derecho no se renuncia de manera absoluta, sino que una parte de él persiste dentro del Estado. A partir de lo anterior se pueden plantear dos preguntas con las cuales se pretende negar la prevalencia del derecho de naturaleza sobre el derecho de soberanía en el sistema de Hobbes: ¿este derecho de naturaleza cómo persiste en el Estado civil? y ¿de qué manera se compagina con el derecho de soberanía? La respuesta a la primera pregunta se encuentra en la primera ley de naturaleza que, para Hobbes, contiene dos fases: la primera manda buscar la paz, paz que se obtiene con la renuncia al derecho natural y la institución del Estado mediante el pacto; la segunda contiene “[...] la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*”⁸¹. Así, se puede observar cómo el hombre al entrar en el Estado no renuncia de una manera absoluta a su derecho natural, sino que lo limita para obtener su propio bienestar. Por lo tanto, este derecho persiste en el Estado en la forma de un derecho de defensa –no de rebelión– que posee cada súbdito individualmente considerado para proteger su vida y todo lo que sea necesario para conservarla.

Hasta este punto no se difiere de la interpretación realizada por Strauss. Sin embargo, el problema se presenta cuando se responde a la segunda pregunta planteada, es decir, acerca de la relación entre el derecho de soberanía y lo que queda del derecho natural dentro del Estado. Si bien es cierto que Hobbes deja en cabeza de los súbditos un derecho de resistencia o de defensa que puede ejercerse incluso contra los ataques del soberano, dicha facultad de los súbditos no se corresponde con una limitación del poder soberano de vida y muerte, el cual es ilimitado. De esta

⁸⁰ “El derecho natural entregado es el derecho incondicional de ejercer, en todas las ocasiones, la voluntad individual de buscar la felicidad. Ahora bien, un derecho absoluto, si se entrega, se entrega necesariamente en una forma absoluta: Hobbes negó el compromiso que sugiere que debía sacrificarse una parte del derecho, no porque fuese un absolutista en lo tocante al gobierno, sino porque sabía un poco de lógica elemental. Pero entregar un derecho absoluto a hacer algo en todas las ocasiones, no es renunciar al derecho de hacerlo en ninguna ocasión”. OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. En: *El racionalismo en la política*. Traducción de Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, p. 265.

⁸¹ *Leviatán*, Cáp. XIV, p. 107.

manera, se presenta un choque entre el derecho del súbdito a proteger su vida y el derecho del representante soberano a mantener su dominio. Respecto de esta lucha es fácil concluir cuál de los dos derechos en disputa prevalecerá, sobretodo teniendo en cuenta que, de acuerdo con la lógica manejada por Hobbes, el súbdito que se resista al soberano estará cometiendo un acto injusto, por lo que inmediatamente abandona la condición civil para retornar a la condición de mera naturaleza, es decir, a la guerra, en la cual el más fuerte prevalecerá sobre el débil. Para Hobbes, aquel súbdito que se resista al soberano no está simplemente desacatando una ley civil, sino que está violando una ley natural, la tercera ley natural que prohíbe violar los pactos y que para Hobbes representa la fuente de la justicia.

Por otra parte, es necesario aclarar que este derecho de defensa sólo se concibe en términos individuales y de ninguna manera colectivos. “Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno”⁸².

A partir de lo anterior se evidencia cómo el primigenio derecho de naturaleza, o para decirlo en los términos de Strauss, esa demanda de derechos, queda reducida en la condición civil a un derecho de defensa inocuo que es aplastado por el derecho de soberanía. Así las cosas, en el sistema de Hobbes, a diferencia de lo señalado por todos los autores que se analizaron en el capítulo primero, no existe un derecho a la vida como derecho natural inalienable. Más bien, se tendría que hablar de una facultad de oposición de los súbditos, facultad que, en todo caso, queda anulada frente al derecho de vida y muerte del representante soberano. Recuérdese aquí, además, los efectos que implica la representación: cuando el soberano ordena la eliminación de un súbdito, éste nada puede reprochar, ya que el súbdito es el verdadero autor del acto, mientras que el soberano es tan sólo un inane actor.

⁸² *Leviatán*, Cap. XXI, p. 179. Es necesario resaltar que inmediatamente después del pasaje anterior Hobbes establece que el hecho de que un grupo de hombres se resista al poder del soberano puede llegar a constituir un hecho lícito. Sin embargo, esta posibilidad de resistencia no se puede confundir con un derecho a la rebelión. Al respecto véase *infra*, p. 154-163.

En relación con la propiedad basta con señalar lo siguiente para demostrar su carácter relativo: “[...] la propiedad que un súbdito tiene en sus tierras consiste en un derecho a excluir a todos los demás súbditos del uso de las mismas, pero no a excluir a su soberano, ya sea éste una asamblea o un monarca”⁸³. Se debe recordar que al no existir en el estado de naturaleza un poder común que proteja a los hombres, éstos tienen un derecho natural a todo, lo que en última instancia representa que no tienen derecho a nada. La propiedad nace con el Estado, y por lo tanto, el soberano tiene el derecho de disponer de la propiedad cedida a los súbditos cuando así lo considere necesario

El asunto de la libertad es un poco más complejo, no tanto en lo que tiene que ver con el tratamiento dado por Hobbes a la libertad de los hombres dentro del Estado, el cual es claro y definitivamente contundente, sino por la manera en que algunos lo han interpretado. Así, Strauss habla de las libertades de los súbditos en *Leviatán* como si Hobbes fuera muy magnánimo en este aspecto, al decir que le dedica “un capítulo completo del Leviathan” a estas libertades. Para Tönnies, teniendo en cuenta los “límites necesarios y esenciales de la legislación”, los súbditos tendrían la garantía de tener todo un caudal de libertades. En términos similares, Lucy Carrillo Castillo, al hablar de la diferenciación que realiza Hobbes entre la libertad de pensamiento y la coacción exterior, sostiene que: “Prevalen entonces las libertades individuales, que de manera bella Hobbes llama los silencios de la ley, es decir, lo que las leyes civiles no pueden ni deben reglamentar respecto a la vida privada de los ciudadanos”⁸⁴.

Para contradecir lo anterior es necesario señalar primero qué entiende Hobbes por libertad. La tesis presente en los inicios del capítulo XXI de *Leviatán* de acuerdo con la cual la libertad es ausencia de impedimentos externos al movimiento, constituye la definición clásica de libertad – *libertad negativa*– en filosofía política. Para Hobbes, por tanto, libertad, es libertad corporal. “Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de

⁸³ *Leviatán*, Cáp. XXIV, p. 204.

⁸⁴ CARRILLO CASTILLO, Lucy. “La humanidad, entre la barbarie y la civilización. Thomas Hobbes o el concepto de lo que debería ser la política”. En: *Los clásicos de la filosofía política*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003, p. 146.

que tan evidentemente disfrutaban”⁸⁵. De esta manera, Hobbes, al referirse a la libertad, no está pensando en libertad de la voluntad, sino que está manejando un concepto restrictivo de libertad.

Para tener una mayor comprensión del sentido y de los efectos de la definición de libertad dada por Hobbes, es necesario recordar la manera en que unas décadas más tarde Locke definiría este concepto, precisamente en un sentido contrario al de Hobbes, como libertad de la voluntad:

Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera dominar sobre el vecino? La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad⁸⁶.

Para Locke, como para Rousseau, la libertad no es incompatible con la existencia de leyes. Al contrario, la ley cumple la función de preservar la libertad. La manera en que se garantiza que las leyes estén encaminadas a esto es estableciendo límites en la legislación, en el caso de Locke, o haciendo que los ciudadanos participen en el proceso de creación de las leyes, de acuerdo con Rousseau. En todo caso, para Locke, la libertad, más que referirse a la ausencia de impedimentos, consiste en no estar sometido a la voluntad o capricho de otro.

Siguiendo a Quentin Skinner⁸⁷, esta idea de libertad como ausencia de dependencia era la dominante en la época en que Hobbes estaba escribiendo sus obras políticas, siendo defendida por varios sectores políticos, entre los que se encontraban los republicanos, algunos sectores del parlamentarismo, y también los Niveladores. Consistía básicamente en afirmar que hombres libres son aquellos que no dependen de la voluntad arbitraria de otro. Por lo tanto, se concluye

⁸⁵ *Leviatán*, Cáp. XXI, p. 173.

⁸⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994, Cáp. VI, N. 57, pp. 79-80.

⁸⁷ SKINNER, Quentin. “La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes. I: La libertad antes de Leviatán”. Traducción de Elvira Ascensión. En: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, No. 134, Madrid, diciembre 2006; SKINNER, Quentin. “La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes. Parte II, la libertad en Leviatán”. Traducción de Elvira Ascensión. En *Estudios Políticos (nueva época)*, No. 135, Madrid, enero-marzo, 2007; SKINNER, Quentin. “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”. En: *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores). Traducción de Eduardo Sinnott. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990, pp. 227-259.

que la mera existencia de un poder arbitrario, tal como el que se deriva de la institución de una monarquía, niega la condición de hombre libre.

Siguiendo a Skinner, la intención de Hobbes al construir su concepto físico de libertad, entendiendo la libertad como ausencia de impedimento para actuar, era negar la concepción de libertad dominante en Inglaterra a mediados del siglo XVII, esto es, la libertad entendida como ausencia de dependencia. Según Skinner, Hobbes, pensando en esto, modificó el concepto de libertad presente en los *Elementos*, a partir del cual la libertad era entendida como ausencia de obligación. De acuerdo con este concepto primigenio de libertad, para Hobbes, una vez instituido el Estado –cualquier tipo de Estado– los hombres pierden su libertad y se encuentran en una condición de sujeción:

El sometimiento de aquellos que establecen una república entre ellos no es menos absoluto que la sujeción de los siervos; por tanto, su situación es la misma, si bien las esperanzas de aquéllos son mayores que las de éstos, pues quien se ha sometido voluntariamente piensa que existe una razón para hacerlo, mejor que quien se ha sometido por la fuerza; y al haberlo hecho libremente se llama a sí mismo, a pesar de estar sometido, HOMBRE LIBRE (*freeman*); de donde se desprende que la libertad no consiste en encontrarse exento de sujeción y obediencia al poder soberano, sino en una situación mejor que la de aquellos que han sido sometidos mediante fuerza y conquista [...]. Por consiguiente, la libertad equivale en las repúblicas simplemente al honor de ser tratado como igual a los demás súbditos, siendo la servidumbre la situación del resto. En consecuencia, un hombre libre puede esperar empleos honoríficos con preferencia a los siervos. Y esto es todo lo que cabe entender por libertad del súbdito. Pues en los demás sentidos libertad es el estado de quien no es súbdito⁸⁸.

Más adelante en los *Elementos*, afirma Hobbes expresamente que la libertad no puede coexistir con la sujeción⁸⁹. De acuerdo con Skinner, ante los riesgos que implicaba defender una teoría como esta, Hobbes cambió este concepto jurídico de libertad, por un concepto de libertad establecido a partir de criterios tomados de la física. Y con esta idea de libertad como ausencia de impedimentos corporales al movimiento presente en *El Ciudadano* y en *Leviatán*, Hobbes afirma que la existencia del Estado y de las leyes no amenaza la libertad de los hombres. “Ya no concluye, como había hecho en los *Elementos*, que vivimos en servidumbre en estados libres en no menor medida que en monarquías absolutas; en lugar de eso, concluye que somos exactamente tan libres en las monarquías absolutas como en los estados libres [...]. Finalmente, no sólo es

⁸⁸ *Elementos de derecho natural y político*, Segunda parte, Cáp. IV, N. 9, pp. 246-247.

⁸⁹ *Ibíd.*, Cáp. VIII, N. 3, p. 288.

capaz, como sus adversarios, de presentar su argumento como una teoría de la ciudadanía; es incluso capaz de titular su libro *De cive*, “Acerca del ciudadano”⁹⁰.

Así, a partir de este segundo concepto de libertad, para Hobbes hombre libre es “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”⁹¹. Un individuo es libre toda vez que no se encuentre frente a un impedimento *físico* para moverse. La existencia de leyes, independientemente de lo arbitrarias que sean, no le arrebatan al hombre su libertad, ya que el miedo, motivo por el cual el hombre obedece las leyes, no constituye para Hobbes un impedimento externo: “Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere”⁹². En primer lugar, el miedo, siguiendo a Hobbes, no puede ser considerado como un impedimento para actuar, al contrario, el miedo constituye una de las motivaciones fundamentales que llevan a los hombres a realizar alguna acción; y, en segundo lugar, no es externo, ya que nace en el seno del mismo individuo. Para Hobbes ya es perfectamente compatible el hecho de ser un hombre libre con el de vivir bajo una monarquía absoluta: “Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma”⁹³.

Ahora bien, ¿cuál es esta libertad a la que se refiere Hobbes, la cual, en todo caso, es independiente de la forma de gobierno que adopte un Estado? A pesar de que Hobbes le dedique todo un capítulo en *Leviatán* al tema de la libertad, las libertades de los súbditos son mínimas: defenderse a sí mismo contra cualquier ataque y el silencio de la ley. Respecto a la posibilidad de defenderse contra los ataques del soberano ya se habló cuando se abordó el tema del presunto derecho natural a la vida. En cuanto al silencio de la ley, se debe reconocer que para Hobbes los súbditos tienen libertad de actuar siempre y cuando el soberano no haya establecido una ley que lo limite. Sin embargo, esta “generosa” concesión de libertades se desvanece inmediatamente al

⁹⁰ SKINNER, Quentin. “La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes I: La libertad antes de Leviatán”. *Op. cit.*, pp. 65-66.

⁹¹ *Leviatán*, Cáp. XXI, p. 171

⁹² *Ibíd.*, p. 172.

⁹³ *Ibíd.*, p. 175.

determinar Hobbes que la limitación se establece “[...] según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía”⁹⁴. Teniendo en cuenta esto, fácilmente se puede concluir que para Hobbes las libertades de los súbditos no constituyen derechos que se puedan ejercer frente al soberano, sino meras concesiones que el soberano da y quita según lo considere más conveniente su omnipotente voluntad.

Me parece bien que los reyes que conceden semejantes libertades tengan que cumplirlas, en la medida en que ello pueda hacerse sin pecado. Pero, si un rey descubre que en virtud de semejante concesión se incapacita para proteger a sus súbditos, peca si mantiene esa concesión; y, por consiguiente, puede y no debe hacer caso de ella. Pues las concesiones que se han obtenido de él por error o por sugerencia falsa son, como reconocen los juristas, nulas y carentes de efecto, y deben ser revocadas⁹⁵.

En todo caso, e independientemente de que se considere que las libertades de los súbditos presentes en el capítulo XXI de *Leviatán* constituyan un derecho o una libre concesión del soberano, Hobbes, en el mismo capítulo, acude de nuevo, como lo hace a lo largo de todo el libro, a su fórmula mágica de la teoría de la representación para neutralizar cualquier efecto que dichas libertades puedan generar frente a los derechos y poder del soberano:

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya, que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y sin embargo, éste no haga nada malo⁹⁶.

⁹⁴ “En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía”. *Ibíd.*, p. 179.

⁹⁵ *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, p. 16. Para Bobbio, las libertades de los súbditos dentro del Estado-Leviatán son vistas también como concesiones: “[...] esta libertad del individuo con respecto al Estado no es un derecho, sino una concesión del soberano, cuya mayor o menor amplitud depende del arbitrio de quien detenta el poder”. BOBBIO, Norberto. “La teoría política de Hobbes”. En: *Thomas Hobbes. Op. cit.*, p. 68.

⁹⁶ *Leviatán*, Cáp. XXI, p. 174.

Supuesto Estado de derecho

Hobbes afirma expresamente, de modo similar a como lo había hecho Bodin, que el soberano no está sujeto a las leyes civiles. Para Hobbes la limitación del soberano por las leyes que él mismo crea representaría, además de algo absurdo, una de las causas que llevarían a la debilitación y destrucción del Estado⁹⁷.

La lectura de Ferdinand Tönnies y Michael Oakeshott según la cual el Estado-Leviatán representa la configuración de un verdadero Estado de derecho es en extremo formalista. Dicha afirmación descansa tan sólo en que el poder del soberano es ejercido mediante las leyes civiles, es decir, que se fundamenta burdamente en la mera existencia dentro del Estado de las leyes, sin importar el contenido de éstas, ni la vinculación a ellas por parte de quienes ejercen el poder. Oakeshott concluye que: “[...] Hobbes concibe al soberano como un legislador, y su gobierno no es arbitrario sino el gobierno de la ley”⁹⁸. Además, este gobierno de la ley, de acuerdo con Tönnies, desdibuja el carácter absoluto de la soberanía en el sistema de Hobbes, lo que se da a partir de los “límites necesarios y esenciales de la legislación”. Finalmente, recordando lo dicho por Zarka, en *Leviatán* la ley no es la manifestación del decisionismo político sino del racionalismo jurídico. Así, a pesar de reconocer que la fuente de la ley radica en la voluntad del soberano, concluye:

Pero, al hacer de la ley el producto de la autoridad y no de la verdad, ¿no se corre el peligro de hacer de ella algo irracional? ¿Debe interpretarse el principio como la expresión de un decisionismo político opuesto a un racionalismo jurídico? En absoluto, el mismo Hobbes lo dice claramente: “Por tanto la ley no procede de esta juris prudentia o sabiduría de los jueces delegados, sino de la razón de este hombre artificial que estudiamos aquí, es decir, de la República y de sus mandatos” [...]. Lejos de abrir la vía a una oscura y peligrosa concepción de la trascendencia irracional de la voluntad del Estado, la teoría de la ley es, por el contrario, uno de los lugares privilegiados en donde es posible comprender por qué en Hobbes la razón del Estado no podría ser en definitiva de una naturaleza distinta de la de los particulares⁹⁹.

En relación con lo anterior, se puede decir que la razón de los particulares no es distinta de la razón del Estado, no porque en la lógica de Hobbes los súbditos tengan alguna participación en el proceso de creación de la ley, como lo pretende hacer ver Zarka, tal vez confundiendo a Hobbes

⁹⁷ *Ibíd.*, Cáp. XXIX, p. 266; *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. XII, N. 4, p. 105

⁹⁸ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. *Op. cit.*, p. 265.

⁹⁹ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducción de Luisa Medrano. Barcelona, Herder, 1997 pp. 71-72.

con Rousseau¹⁰⁰, sino sencillamente porque a partir de la institución del Estado, los súbditos tendrán que adoptar como suya la voluntad del soberano, y esto, independientemente de la manera como se manifieste dicha voluntad. Por otra parte, en el pasaje acabado de citar, Zarka se apoya en un aparte del capítulo XXVI del *Leviatán* para mostrar cómo la ley es el producto de la razón de la República o Estado, con lo cual pretende despersonalizar la fuente última de la razón de la cual emana la ley. Sin embargo, en el comienzo del mismo capítulo, Hobbes, luego de afirmar que el Estado es el legislador, aclara: “Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por lo tanto, el soberano es el único legislador”¹⁰¹. Así, el mismo Hobbes anula la abstracción en la que se escudan algunos intérpretes suyos para afirmar que en *Leviatán* la ley ha de ser entendida, no como el producto de la libre voluntad de un hombre o de una asamblea de hombres, sino como la emanación de la razón artificial.

En el sistema de Hobbes, la ley es el producto de la razón del soberano¹⁰². Ahora bien, el hecho de que se diga que la fuente de la ley es la razón, no implica automáticamente asumir que ésta es expresión del racionalismo jurídico en oposición al decisionismo político. De acuerdo con la descripción de la ley realizada por Hobbes, ésta se encuadra dentro del marco del decisionismo jurídico. Un mandato del soberano se convierte en ley, no por el contenido de dicho mandato, sino simplemente por provenir de él, es decir que la “autoridad y no la verdad es la fuente de la ley”¹⁰³. Se debe recordar que en la condición natural no existían los conceptos de justo e injusto,

¹⁰⁰ Para Rousseau, al ser el pueblo el soberano, éste, directamente, es el encargado de crear la ley. Así, a diferencia de Hobbes para quien el autor de la ley es la persona o personas que detentan la soberanía y, por lo tanto, la única relación que los súbditos tienen con ella radica en la obediencia que le deben prestar, para Rousseau, “toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social. Op. cit.*, Libro, III, Cáp. XV, p. 94.

¹⁰¹ *Leviatán*, Cáp. XXVI, p. 218.

¹⁰² Quizás sea más preciso decir que la fuente de la ley es la voluntad del soberano. Sin embargo, teniendo en cuenta que para Hobbes el último apetito en la deliberación es la voluntad, bien se puede señalar que en dicho proceso de deliberación está presente la razón, la cual, aunque no es lo suficientemente fuerte como para guiar la acción de los hombres, al menos sí está presente en la deliberación.

¹⁰³ Para Schmitt el *Leviatán* construido por Hobbes representa el antepasado espiritual del Estado de derecho, entre otras cosas, por su positivismo jurídico: “[...] según Hobbes, todo sistema coercitivo que funciona de manera calculable a partir de leyes es un Estado y, en la medida en que sólo hay derecho estatal, también un Estado de derecho. Tal formalización y neutralización del concepto “Estado de derecho” en sistema de legalidad estatal funcional de manera calculable y sin consideración de metas o de contenidos sustantivos de verdad y de justicia, devino en el siglo XIX en la doctrina jurídica generalmente hegemónica bajo el nombre de “positivismo jurídico”.

bueno o malo, etc. A partir de la institución del Estado, el soberano es omnipotente respecto a la determinación de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. De esta manera, algo es justo o bueno solo porque así lo dispuso el soberano. Y la ley debe ser entendida como el producto de la razón también por el sencillo hecho de que proviene de la autoridad soberana. “No es posible que una ley escrita sea contraria a la razón; pues nada hay más razonable que el que todos obedezcan la ley a la que han dado su asentimiento”¹⁰⁴. Con esto, independientemente de que la ley civil se corresponda o no con las leyes de la naturaleza –correspondencia que, tal como se vio atrás, no se presenta en el sistema de Hobbes–, o que persiga o no la finalidad por la cual se instituyó el Estado, debe ser obedecida por los súbditos. Así, en el pacto de institución del Estado los súbditos dan un asentimiento ciego a todo lo que a partir de ese momento realice el soberano.

No se puede decir entonces que en *Leviatán* la ley sea el producto del racionalismo jurídico. Ligado a lo anterior, aquí también se niega la tesis de que el Estado-Leviatán constituya un Estado de derecho¹⁰⁵. El sentido de un Estado de derecho no radica simplemente en que existan leyes que regulen el comportamiento de los hombres, sino que estas mismas leyes deben encausar la actuación de los órganos del Estado. Si este presupuesto no se da, se está en presencia de un *Estado con derecho* y no de un *Estado de derecho*.

SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducción de Antonella Attili. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 131.

¹⁰⁴ *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, p. 61.

¹⁰⁵ La idea de Estado de derecho surgió siglos después de la obra de Hobbes. El concepto mismo de Estado de derecho sólo aparece en el siglo XIX en la doctrina del Estado alemana, tal como lo ha señalado Böckenforde. Bajo otra interpretación, el Estado de derecho es el producto de la revolución norteamericana y, principalmente, de la revolución francesa. Como antecedentes intelectuales del Estado de derecho se encuentra Locke con su defensa de los derechos naturales de los individuos, Montesquieu con la doctrina de la separación de los poderes, Rousseau con el concepto de ley como eje central del Estado, Kant con la defensa de la autonomía del individuo, entre otros. Se debe aclarar entonces que aquí no se critica a Hobbes por no asumir los postulados de un modelo de Estado que surgió siglos después de su existencia, sino a los intérpretes que ven en su sistema un Estado de derecho o, en todo caso, el principal antecedente filosófico de tal modelo. Respecto al nacimiento del concepto de Estado de derecho véase: BÖCKENFORDE, Ernest Wolfgang: *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*. Traducción de Rafael de Agapito Serrano. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Frente a la idea de Estado de derecho como producto de las revoluciones del XVIII y del aporte de la filosofía política moderna, véase: VALLESPÍN, Fernando. “El Estado liberal”. En: ÁGUILA, Rafael del (Editor). *Manual de ciencia política*. Madrid, Trotta, 2008, pp. 53-80; DÍAZ, Elías. “Estado de derecho”. En: DÍAZ, Elías y RUIZ MIGUEL, Alfonso (editores). *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Madrid, Editorial Trotta, 2002.

Es claro que en la obra de Hobbes no se cumple este requisito de sumisión del soberano a las leyes que él crea, por lo que no existe un marco normativo que regule sus decisiones. Por el contrario, todos los actos del soberano, independientemente de su contenido, están revestidos de legitimidad, lo que le garantiza un régimen de impunidad absoluta¹⁰⁶.

Por otra parte, la garantía que parecía derivarse de la existencia de las leyes, consistente en que el soberano para ejercer su poder debe contar una ley preexistente, queda también desdibujada. Cuando Hobbes establece los derechos de los soberanos, señala en último lugar el poder de castigar a sus súbditos, lo cual se hace “[...] de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo”¹⁰⁷. El soberano incluso puede hacer algo que directamente viole una ley vigente, ya que “cuando el soberano ordena alguna cosa hecha contra una ley anterior suya, la orden, respecto a este hecho particular, constituye una abrogación de la ley”¹⁰⁸. De esta manera, se niega también la existencia del principio de legalidad dentro del sistema de Hobbes. Hablando de las leyes civiles, Hobbes remarca la absoluta disponibilidad de éstas para el soberano: “El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa sujeción, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas [...]”¹⁰⁹.

Con esto queda en evidencia la absoluta arbitrariedad con la que se ejerce el poder en el sistema del Leviatán. En este mismo sentido gira la interpretación que Fabio Giraldo tiene de Hobbes. Para él es claro que si el soberano no está sujeto a las leyes, no necesariamente tiene que violarlas para enfrentar circunstancias “novedosas”; en efecto, si la ley es disponible para el soberano con vistas a lograr el fin último de la seguridad y el orden, siempre será posible que actúe dentro de

¹⁰⁶ “Por último, del hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos hayan sometido su voluntad a la del que tiene el poder supremo en el Estado, de tal forma que no puedan usar sus fuerzas contra él, se deduce claramente que todo lo que haga debe ser impune. Porque de la misma forma que nadie, al no tener fuerzas suficientes, le puede castigar naturalmente, así tampoco puede hacerlo con derecho quien no tiene fuerzas legales suficientes”. *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VI, N. 12, p. 60.

¹⁰⁷ *Leviatán*, Cáp. XVIII, pp. 147-148.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, Cáp. XXVII, p. 247.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, Cáp. XXVI, p. 218.

una legalidad que puede cambiar ilimitadamente para que se ajuste a los resultados. Esto es, un gobierno cuyo fin es alcanzar la seguridad dentro del Estado y del Estado mismo estará en capacidad de subordinar cualquier tipo de libertad con miras a alcanzar este fin. Por lo tanto, y a diferencia de lo afirmado por Zarka, Tönnies y Oakeshott, el modelo hobbesiano representa el mejor ejemplo de la supremacía del gobierno de los hombres pero mediante leyes y por ello el derecho no representa un límite sino el mejor instrumento para el ejercicio del poder político por parte del soberano¹¹⁰.

En conclusión, la idea de un Estado de derecho presente en la construcción de Hobbes es un verdadero absurdo. Hobbes estaba pensando en idear y legitimar un Estado absoluto, con los rasgos propios de las monarquías europeas de los siglos XVI y XVII, esto es, concentración del poder, ejercicio ilimitado de dicho poder, ausencia de derechos para los súbditos, negación de cualquier posibilidad de resistencia, etc. Lo único novedoso es que fue plenamente consciente de que tal artefacto de dominación requería ser legitimado y, en su intento de legitimación, dejó entrever algunos elementos que luego servirían de fundamento para el Estado de derecho, elementos cuyos efectos él mismo se encargó de neutralizar, para tranquilidad de los monarcas para el momento reinantes.

¿Es, en todo caso, la seguridad de los súbditos la finalidad del Estado?

El fin por el cual los hombres decidieron abandonar la condición natural para entrar a formar parte de un Estado es la esperanza de que allí, mediante la garantía de la seguridad, lograrán evitar el peligro constante de morir violentamente: “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin por el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él”¹¹¹. Es sólo por esto que aceptan mediante el pacto despojarse de sus facultades naturales y robustecer el derecho

¹¹⁰ GIRALDO JIMENEZ, Fabio Humberto. *El maquiavelismo hobbesiano y las reformas constitucionales*. Texto inédito. 2004, p. 2.

¹¹¹ *Ibíd.*, Cáp. XXX, p. 275.

natural de un tercero. Un conservador recalcitrante dirá que al procurar esta finalidad, toda restricción de la libertad se encuentra plenamente justificada¹¹².

La intención de Hobbes no es, sin embargo, garantizar el derecho a la vida de los súbditos, sino asegurar una posición infranqueable para el monarca, tal como él mismo se ha encargado de reconocerlo:

Concluí un libro escrito en mi lengua materna, para que pudiese ser leído muchas veces y con provecho por mis compatriotas. Con el título de *Leviatán*, sale raudo volando impreso desde Londres hacia las regiones vecinas. Ese libro milita a favor de todos los reyes y de todos los que, bajo cualquier otro nombre, poseen derechos regios¹¹³.

Además de este sincero reconocimiento, por la manera en que aparece diseñado el *Leviatán*, también se deduce que la defensa de la seguridad de los individuos es algo que sólo aparece nominalmente en la obra, ya que allí no existe una sola garantía para que tal efecto se cumpla. Todo lo contrario, el esfuerzo de Hobbes, su fuerza argumentativa, su tenacidad, va dirigida a eliminar la existencia o la posibilidad siquiera de que los súbditos tengan el derecho de controlar al soberano o de exigirle que cumpla con su misión. En efecto, el tercero que a partir de la institución del Estado gozará de la calidad de soberano, no está obligado a nada como consecuencia de los pactos.

[...] 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 de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión [...]. Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional,

¹¹² Téngase en cuenta, por ejemplo, a Joseph de Maistre, quien concluye que los hombres deben estar siempre sometidos a una autoridad que sea lo suficientemente fuerte como para poder controlar sus pasiones e instintos. Por lo tanto, es consecuente con su pensamiento el hecho de defender las instituciones de la iglesia católica y la monarquía hereditaria. Estas instituciones representan un poder supremo que por ser tal no pueden estar sometidas a una justificación racional y, en consecuencia, no son objeto de discusión o deliberación por parte de los sometidos. Éstos deben respecto a dicho poder una sumisión absoluta y una obediencia incondicional, condiciones justificadas ya que, para Maistre, los hombres “[...] no saben lo que quieren, quieren lo que no quieren, no quieren lo que quieren, y sólo cuando se los conserva bajo constante control y disciplina rigurosa por parte de la elite autoritaria – Iglesia, Estado u otro órgano cuyas decisiones son inapelables– pueden esperar sobrevivir y salvarse”. BERLIN, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 84.

¹¹³ HOBBS, Thomas. “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor”. EN: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002, p. 157.

procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública [...]¹¹⁴.

Con lo anterior queda manifiesto, sin lugar a duda, que el soberano no está sujeto a límites teleológicos, lo que representa un absurdo tan grande como el mismo Leviatán. El soberano puede desconocer la misión por la cual fue instituido como tal y esto por la sencilla razón de que él no hace parte del pacto de institución del Estado. El soberano no celebra un pacto con el pueblo, ya que tal cosa no existe, sólo se está en presencia de una suma de individuos. Por otra parte, tampoco celebra pacto alguno con cada individuo y, aunque así lo hiciera, dichos pactos carecerían de valor, toda vez que instituido el Estado se entiende que cada acto del soberano es un acto de los mismos súbditos, por lo que éstos no podrían juzgar ningún acto del soberano, independientemente de su contenido.

Sin embargo, en el capítulo XXI de *Leviatán*, el cual atiende a la libertad de los súbditos, hay un pasaje a partir del cual se infiere una obligación y, como consecuencia, una limitación del poder soberano. Este hace referencia a que el fin de la obediencia es la protección, por lo que una vez que cese dicha protección cesaría también la obligación de obediencia que los súbditos le deben al soberano.

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla¹¹⁵.

Se debe recordar que Hobbes niega expresamente la posibilidad de que los súbditos cambien de forma de gobierno, calificando este acto de injusto. De esta manera, quien intente tal cosa podrá ser lícitamente eliminado por el soberano o por cualquier otro hombre. Además, de acuerdo con la teoría de la representación, el hombre que atenta contra el poder soberano y es castigado, se entenderá que es el autor de su propio castigo. Por otra parte, como si no fuese suficiente lo

¹¹⁴ *Leviatán*, Cáp. XVIII, pp. 143-144.

¹¹⁵ *Ibíd.*, Cáp. XXI, pp. 180-181.

anterior para infirmar el pasaje citado, Hobbes se encarga de negar radicalmente cualquier posibilidad de rebelión por parte de los súbditos: “Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión”.

De esta manera, teniendo en cuenta que el único límite del poder del soberano es la fuerza, se debe concluir que el poder soberano durará cuanto dure su poder, no necesariamente para proteger, sino fundamentalmente para someter y dominar a sus súbditos.

Una rotunda negación del derecho a la rebelión

Uno de los aspectos centrales del contractualismo es que al ser el Estado un ente artificial creado por los individuos para satisfacer ciertos derechos, ellos podrán deponer a aquel que detente el poder político dentro del Estado. En el capítulo segundo se vio cómo para el momento en que Hobbes escribió sus obras existía una corriente de pensamiento dirigida a legitimar el derecho a la rebelión de los individuos frente a los gobernantes. Tal derecho derivaba lógicamente de tener un pacto como punto de origen del Estado: si los individuos renunciaron a ejercer sus derechos naturales para instituir un Estado que se encargara de garantizar lo que faltaba en la situación anterior, entonces, en el evento de que no se cumpliera con la finalidad establecida, los súbditos, retomando el ejercicio del derecho natural, podían tranquilamente derrocar al gobernante para establecer otro gobierno.

Hobbes se encargó de sepultar esta teoría. Para mostrar esto, se verá: primero, la negación del derecho de rebelión a partir de la forma en que Hobbes describe el pacto de institución del Estado; y, segundo, el tratamiento de enemigo para todos aquellos que atenten contra el poder del soberano.

Al final del acápite anterior se vio cómo el soberano no tiene una limitación teleológica, es decir, que no está obligado a cumplir el fin por el cual fue investido de legitimidad. También se mostró cómo la única manera en que puede ser despojado de su poder es mediante la fuerza. Ahora bien, del hecho fáctico de que el rey o la asamblea que detenta la soberanía corran el riesgo de ser

eliminados o despojados del poder por sus súbditos no se desprende un *derecho* de rebelión para los ellos. Como bien lo señaló Carl Schmitt:

Este Estado, o existe realmente, y entonces funciona como irresistible instrumento de tranquilidad, seguridad y orden teniendo de su parte todos los derechos objetivos y subjetivos que lo hacen el único y supremo legislador; o no es realmente existente y no cumple con sus funciones de asegurar la paz, lo que impone nuevamente el estado de naturaleza, y entonces no hay ya más ningún Estado. Ciertamente sucede que el Estado deja de funcionar y que la rebelión y la guerra civil destruyen la gran máquina. Pero ello no tiene nada que ver con el “derecho de resistencia”¹¹⁶.

Algunos intérpretes de Hobbes, como Strauss y Zarka, por ejemplo, han confundido el derecho de defensa que se desprende de la primera ley de la naturaleza con el derecho de rebelión. Esto es un error, ya que el derecho de defensa, el cual es un vestigio del derecho natural a todo que se mantiene dentro de la condición civil, sólo se puede ejercer en términos individuales, esto es, de un individuo frente al Estado. A diferencia de esto, el derecho de rebelión, por su misma naturaleza, es un derecho que radica en el pueblo. Dentro del Estado-Leviatán no existe la noción de pueblo o de otro conjunto de hombres que se le asemeje, sino una suma de individuos particulares que se consideran como una unidad tan sólo por estar representados por el soberano. Por otra parte, en *El Ciudadano*, aunque en el momento mismo en que se celebra el pacto aparece la noción de pueblo, sólo lo hace para desaparecer de inmediato, dejando así a los individuos sin ningún lazo común entre ellos¹¹⁷.

En este punto podría surgir una discusión, si se tiene en cuenta un pasaje que se encuentra al final del capítulo XXI de *Leviatán*¹¹⁸. En este, inmediatamente después de señalar que “nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente”,

¹¹⁶ SCHMITT, Carl. *El Leviatán en...*, *Op. cit.*, p. 96.

¹¹⁷ “Tampoco se obliga el monarca a nadie por ningún pacto por el poder recibido, porque recibe el poder del pueblo pero, como se acaba de exponer, el pueblo, en el momento mismo de la transferencia, deja de ser persona, y cuando desaparece la persona, desaparece también toda obligación para con ella”. *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VII, N. 12, pp. 72-73.

¹¹⁸ “Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos espera la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, por que no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebatada a aquellos a quienes se ofrece, la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás”. *Leviatán*, Cáp. XXI, p. 179.

Hobbes establece que en el evento de que un grupo de hombres “injustamente” se resista al soberano, la continuación de dicha resistencia y la agrupación de los hombres que participan en ella, no representa una nueva injusticia. Es necesario aclarar que lo anterior no puede entenderse como un derecho a la rebelión, ya que, aunque en este solitario y aislado pasaje Hobbes ceda un poco y contemple al menos la posibilidad de la oposición por parte de los súbditos, ésta es permitida tan sólo en términos pasivos, o, dicho de mejor manera, se permite no obedecer, lo cual, finalmente, Hobbes no puede controlar. Pero no se reconoce una resistencia legítima, con todo lo que ello significa. Es decir que si bien los súbditos en algunos casos tienen libertad para defenderse del soberano, siguiendo el sistema de Hobbes e incluso teniendo como punto de referencia exclusivamente este pasaje, de ninguna manera se podría concluir que para él el ataque de los súbditos al soberano, bien sea en términos individuales o colectivos, represente un acto justo¹¹⁹. Al contrario, para Hobbes resistirse al soberano implica negar su autoridad, lo cual representa de por sí un acto injusto. Adelantándonos un poco, las siguientes son algunas de las consecuencias que en la lógica de Hobbes conlleva la desobediencia de un súbdito al soberano:

[...] respecto de los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad del Estado establecido, se extiende también legítimamente la venganza no sólo a los padres, sino también a la tercera y aun la cuarta generación que todavía no existen, y que, por consiguiente, son inocentes del hecho en virtud de cual recae sobre ellos un daño. La naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión; y quienes así ofenden no sufren como súbditos, sino como enemigos, ya que la *rebelión* no es sino guerra renovada”¹²⁰.

Por otra parte, desde la naturaleza misma del pacto se advierte que no existe la posibilidad de rebelarse contra el poder soberano. El fundamento del poder se basa en los pactos de todos los hombres entre sí. En virtud de estos pactos los hombres transfieren sus derechos a otro hombre y, por lo tanto, el derecho al poder depende también de la obligación que se tiene para con este último. Debido a estas particulares condiciones el único medio por el que el soberano puede ser legítimamente despojado de su autoridad es que todos los hombres, sin excepción, lleguen a un

¹¹⁹ El pasaje citado en el que Hobbes permite la resistencia de los súbditos frente al soberano, representa una muestra más de las múltiples contradicciones que se encuentran en su sistema. Sin realizar mayor esfuerzo, en la lectura de su obra podemos rescatar un buen número de pasajes que serían claramente incompatibles con el anterior. Para mostrar tan sólo un ejemplo, basta leer el capítulo XXVIII de *Leviatán* o el capítulo XIV de *El Ciudadano*, en los cuales se considera a la persona que se resiste a la autoridad del soberano como un enemigo que regresa a la condición natural y, por lo tanto, se le aplica el derecho de guerra. Al respecto véase, *infra*, pp. 87-90.

¹²⁰ *Leviatán*, Cáp. XXVIII, p. 260.

acuerdo contra su autoridad. Sin embargo, esto no es suficiente, ya que también es indispensable que el mismo soberano consienta en renunciar a su derecho: “[...] los ciudadanos, en el número que fuese, no pueden despojar al gobernante de su poder sin su propio consentimiento”¹²¹. Por otra parte, Hobbes advierte que en ningún caso se puede tomar la voluntad de la mayoría como la voluntad de todos: “[...] no procede de la naturaleza que el acuerdo de la mayoría se tenga por el de todos [...]”¹²², exigiendo así la unanimidad de todos los súbditos y, además, el asentimiento del soberano para renunciar a su dominio¹²³. Por lo tanto, aunque de hecho los súbditos mediante un restablecimiento de la guerra puedan deponer al soberano, para Hobbes, en ningún caso lo hacen con derecho¹²⁴.

Todo aquel que se resista es considerado como un enemigo del Estado

Aunque a partir del pacto queda eliminada la posibilidad de un derecho de rebelión para los súbditos, Hobbes utiliza otra estrategia para negar dicho derecho. Esta radica en el tratamiento que le da el Estado a todos aquellos que incurran en el delito de lesa majestad. Dichos sujetos no serán juzgados mediante los procedimientos establecidos por las leyes civiles para los súbditos, sino que se les aplicará el derecho de la guerra, siendo tratados como enemigos del Estado.

Para comprender cabalmente la magnitud de este tratamiento diferencial a los delincuentes presente en el sistema de Hobbes, se describirá primero a grandes rasgos el trato que se le da a

¹²¹ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. VI, N. 19, p. 67.

¹²² *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 19, p. 66.

¹²³ En este punto se puede observar la manipulación de teorías por parte de Hobbes para asegurar los intereses de los detentadores del poder soberano. En el pacto de institución aludía Hobbes al criterio de la mayoría para el establecimiento del Estado, sin embargo, cuando trata el asunto de su disolución no es coherente con su posición desconociendo el principio de mayorías y exigiendo la unanimidad.

¹²⁴ En *El Ciudadano* Hobbes establece en una lista taxativa los medios a partir de los cuales los súbditos pueden librarse de la obediencia que le deben al soberano. Esto es: primero, por abdicación, que se presenta cuando el soberano no transfiere el derecho de mandar sino que simplemente lo abandona; segundo, cuando el Estado es definitivamente derrotado por un enemigo, de tal manera que ya no puede brindar seguridad a sus súbditos; tercero, cuando el monarca no establece un sucesor; y, finalmente, por la voluntad del soberano se podrán liberar de la sujeción los ciudadanos de manera individual, Hobbes establece como ejemplo de esta causal el cambio de domicilio. Sólo en estos cuatro casos los súbditos, con derecho, podrán liberarse de la sujeción, lo que muestra que en el sistema hobbesiano de la política en realidad no existe para los súbditos un derecho de rebelión consagrado a su favor. *Ibíd.*, Cáp. VII, N. 18, pp. 76-77.

aquellos que infrinjan una ley civil, para luego ver la manera en que son juzgados los súbditos que niegan la soberanía, esto es, que cometen un delito de lesa majestad.

La esencia del Estado-Leviatán radica en el miedo. El miedo a los semejantes en la condición natural es el motivo por el cual los hombres abandonan su derecho natural y se protegen en el Estado. Una vez conformado el Estado, el único medio para que los súbditos obedezcan las leyes y, de esta manera, dicho ente artificial sobreviva, es utilizando el castigo para conformar las voluntades de todos los hombres hacia la paz. Esto, toda vez que constituido el Estado los hombres continuarán siendo seres egoístas que siempre tenderán a preferir sus intereses particulares por encima de los intereses de los demás. Por lo tanto, para alcanzar la seguridad y la paz no basta con el pacto, sino que se deben establecer los castigos necesarios para refrenar las pasiones humanas¹²⁵.

Lo anterior quiere decir que en el sistema de Hobbes, a pesar de que a partir de la teoría de la representación se entiende que los súbditos son los autores de las leyes civiles creadas por el soberano, éstos las obedecen, no porque se vean identificados con dichas leyes o porque de alguna manera crean en ellas, sino fundamentalmente por el miedo al castigo. De acuerdo con esto, el único criterio que tienen en cuenta los hombres para obedecer las leyes establecidas por el Estado es un cálculo racional de costo y beneficio a partir del cual concluyen que el beneficio que se obtendría como consecuencia de la trasgresión de la ley será menor en comparación con el coste que sufrirían a partir de la imposición de la pena que acarrea la infracción de dicha ley¹²⁶.

De lo anterior se puede inferir una finalidad específica que deberá alcanzar toda pena en el Estado: “La finalidad de la pena no es la venganza sino el terror”. La pena no podrá estar

¹²⁵ “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres”. *Leviatán*, Cáp. XVII, p. 137.

¹²⁶ “[...] si el daño infligido es menor que el beneficio de la satisfacción que naturalmente sigue al delito cometido, este daño no queda comprendido en tal definición, y es mas bien el precio o redención que no la pena señalada a un delito. En efecto es consustancial a la pena tener como fin la disposición de los hombres a obedecer la ley, fin que (si es menor que el beneficio de la transgresión) no se alcanza; antes bien, se aleja uno en sentido contrario”. *Ibíd.*, Cáp. XXVIII, p. 256.

orientada a la satisfacción de un particular deseo de venganza, lo que la convertiría en un instrumento irracional, sino que debe cumplir la función de conformar las voluntades de los coasociados hacia la obediencia a la ley, lo cual se hace intimidando al resto de la población – vistos los súbditos como potenciales delincuentes– con la amenaza de la pena o la imposición de ésta.

Por otra parte, se debe decir que a pesar de la conclusión a la que se llegó cuando se estudió el sistema político de Hobbes, concerniente a que se consagró una soberanía absoluta, indivisible e irrevocable, sin tener límites reales, en su obra aparece un avance histórico en materia de lo que luego se denominaría como derecho penal; avance que, en todo caso, sigue siendo relativo. Una muestra de esto se puede ver en lo siguiente: el poder está canalizado por las leyes civiles, lo que implica que el soberano sólo podrá imponer un castigo a un súbdito cuando existe una ley previa que prohíbe determinada acción e instituye una pena para el no acatamiento de la norma, lo que implica la presencia de lo que luego se llamará principio de legalidad¹²⁷; cuando el soberano ataca a alguno de sus súbditos, sin existir una pena previa, este acto no constituirá un castigo sino un “acto hostil”¹²⁸; la pena, para ser legítima, no podrá mirar al pasado, sino que siempre debe estar orientada a buscar algún efecto positivo en el futuro¹²⁹; para Hobbes no existen delitos naturales sino que todos estos obedecen a una construcción humana a partir de la búsqueda de determinados intereses¹³⁰; el soberano sólo podrá imponer una pena ante una conducta exteriorizada de un súbdito, es decir, que existe una separación entre fuero interno y fuero

¹²⁷ “[...] cesando la ley civil, cesa el delito, porque no subsistiendo ninguna otra ley sino la de naturaleza, no existe lugar para la acusación, puesto que cada hombre es su propio juez, acusado solamente por su propia conciencia y alumbrado sólo por la elevación de sus propias intenciones”. *Ibíd.*, Cáp. XXVII, p. 239. No obstante lo anterior, se debe señalar que dicho principio no constituye un verdadero límite, toda vez que el soberano puede, cuando una ley le estorba, cambiarla a su arbitrio.

¹²⁸ “[...] el mal infligido por la autoridad pública, sin pública condena precedente, no puede señalarse con el nombre de pena, sino de acto hostil, puesto que el hecho en virtud del cual un hombre es castigado debe ser primeramente juzgado por la autoridad pública, para ser una transgresión de la ley”. *Ibíd.*, Cáp. XXVIII, p. 255.

¹²⁹ “[...] todo el mal que se inflige sin intención, o sin posibilidad de disponer al delincuente, o a otros hombres (a ejemplo suyo), a obedecer las leyes, no es pena sino acto de hostilidad, ya que sin semejante fin ningún daño hecho queda comprendido bajo esa denominación”. *Ibíd.*, Cáp. XXVIII, p. 255.

¹³⁰ “Con esto veis que muchas cosas son convertidas en delitos y no delitos, sin serlo por su propia naturaleza sino por la diversidad de la leyes, hechas por quienes tienen la autoridad, basándose en opiniones o en intereses diversos”. *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, pp. 34-35.

externo, lo que conduce a un derecho penal de acto¹³¹. Con esto se ve una importante anticipación de Hobbes respecto a Beccaria.

A partir de lo anterior, al cumplir la función de castigar las violaciones a la ley, el soberano encuentra una serie de límites, los cuales no puede sobrepasar sin que su actuación sea considerada como un “acto hostil”. Sin embargo, esto en el sistema de *Leviatán* representa tan sólo una anotación marginal, ya que, hablando de los derechos del soberano, Hobbes señaló que: “[...] cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos”. Además, estas garantías de que gozan los súbditos en la aplicación de la ley por parte del Estado tienen un carácter relativo, toda vez que desaparecen sin dejar rastro alguno cuando el delito cometido vulnera alguno de los derechos del soberano. Lo anterior quiere decir que el soberano encuentra un límite para la aplicación de la pena tratándose de un delito cometido por un individuo contra otro. Sin embargo, si el individuo vulnera, o al menos desconoce de cualquier modo el derecho de soberanía, así sea sólo de palabra, este límite desaparece para dar lugar al reinado de la libertad de la voluntad del soberano.

Así como se acabó de decir que Hobbes se adelantó a Beccaria en lo que se ha conocido como el proceso de “humanización” del derecho penal –seguramente sólo una denominación–, de la misma manera, en su teoría se encuentra el germen a partir del cual los límites y las garantías que tienen los súbditos en el juzgamiento de sus conductas punibles son neutralizadas, abriendo paso así a un absolutismo en materia de la imposición de un castigo. Los súbditos, cuando han de responder ante el Estado por el quebrantamiento de una ley, tienen ciertos derechos a partir de los cuales serán juzgados por el soberano o por quien él encomiende para tal labor. Sin embargo, Hobbes, siendo consecuente con la manera en que entiende la relación entre el soberano y los

¹³¹ “Respecto a las intenciones que nunca se manifiestan por un acto externo, no existe lugar para la acusación humana. Del mismo modo, los latinos significan por *peccatum*, que quiere decir pecado, toda forma de desviación de la ley, mientras que como *crimen* (palabra que deriva de *cerno*, que significa percibir) consideran solamente aquellos pecados que pueden ser evidenciados ante un juez y que, por tanto, no son meras intenciones”. *Leviatán*, Cáp. XXVII, p. 239.

súbditos, elimina dichos derechos, así como también lo hace con los límites que tiene el Estado para juzgar los delitos, cuando el delito cometido es de lesa majestad.

Para Hobbes el delito de lesa majestad comprende todo hecho o palabra a partir del cual los súbditos niegan el derecho de soberanía. Con el tratamiento que le da Hobbes a este delito queda desnaturalizada su formulación anterior en cuanto a los delitos y a las penas. Así, mientras que por una parte señala que al no existir los conceptos de bueno y malo o justo e injusto en sí mismos, es decir, por naturaleza, tampoco existe un delito por naturaleza, siendo éste una construcción realizada por quien tiene el poder de establecer los delitos dentro del Estado, por otra parte, establece que la “traición es un crimen de suyo, *malum in se*”¹³². Al ser la traición un delito natural o malo por sí mismo, para su existencia y/o castigo no se requiere que esté consagrado en una ley o estatuto, sino que se determina a partir de la razón –siguiendo la lógica de Hobbes, se infiere de inmediato que la determinación del delito de traición se hace a partir de la razón del soberano. Con lo anterior se vulnera de nuevo eso que aquí ha sido relacionado con el principio de legalidad. Y al ser el delito de traición determinable por la razón del soberano, aunque el castigo es considerado como un acto de hostilidad, éste ya es legítimo. Por otra parte, el castigo ejecutado por el soberano contra un rebelde no se entiende como una pena, sino como un legítimo acto de guerra. El castigo no tiene ya que cumplir con el requisito señalado anteriormente de que debe buscarse siempre un efecto positivo en el futuro, pudiendo el soberano castigar por el mero deseo de venganza. Finalmente, para que un súbdito se convierta en rebelde o traidor, no se requiere que realice un acto, como un atentado contra la persona del soberano, por ejemplo, sino que basta para ello una mera manifestación verbal a partir de la cual el soberano entienda que su autoridad o alguno de sus derechos han sido desconocidos o, al menos, discutidos¹³³.

¹³² “La traición es un crimen de suyo, *malum in se*, y por consiguiente un crimen de Derecho común; y la alta traición el mayor crimen de Derecho común que puede existir. Y, por tanto, no sólo el estatuto sino la razón, sin necesidad de un estatuto, la convierten en crimen”. *Diálogo entre un filósofo y un jurista... Op. Cit.* p. 67.

¹³³ “Este es el pecado que se llama CRIMEN DE LESA MAJESTAD, y consiste en el dicho o en el hecho por el que un ciudadano o un súbdito declara no tener ya la voluntad de obedecer al hombre o a la asamblea que ostenta el poder supremo del Estado [...]. Y manifiestan la misma voluntad de palabra los que niegan abiertamente que ellos o los demás ciudadanos estén obligados a tal obediencia, ya en general, como los que dijese de una forma absoluta y universal que no tenían que obedecer a los soberanos (salvo la obediencia debida a Dios), ya parcialmente, como si alguien dijese que dichos soberanos no tenían derecho a hacer la guerra a su arbitrio o a firmar la paz o a reclutar

Sin más preámbulos, la regulación que establece Hobbes para juzgar a todos aquellos que desconozcan la autoridad del soberano es la siguiente:

[...] el daño inflingido a quien se considera enemigo no queda comprendido bajo la denominación de pena, ya que si se tiene en cuenta que no está ni sujeto a la ley, y, por consiguiente, no pudo violarla, o que habiendo estado sujeto a ella y declarando que ya no quiere estarlo, niega, como consecuencia, que pueda transgredirla, todos los daños que puedan inferírsele deben ser considerados como actos de hostilidad. Ahora bien, en casos de hostilidad declarada toda la inflicción de un mal es legal. De lo cual se sigue que si un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado (cualquiera que sea la penalidad que antes ha sido establecida para la alta traición), puede legalmente hacérsele sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito rechaza la pena que ha sido establecida por la ley, y, por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado, es decir, según la voluntad del representante. En cuanto a los castigos establecidos por la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder soberano¹³⁴.

[...] se castiga a los *rebeldes*, *traidores* y demás convictos de *lesa majestad* no según el *derecho civil* sino según el *natural*; esto es, no como a *malos ciudadanos* sino como a *enemigos del Estado*; y no por derecho de *gobierno* o de *dominio* sino por *derecho de guerra*¹³⁵.

El que incurre en el acto de rebelión no está violando una ley civil, sino una ley natural –la tercera ley natural que prohíbe quebrantar los pactos–, con esto está desconociendo una de las leyes fundacionales del Estado y, por lo tanto, regresa al estado de naturaleza en el que es visto por los demás como un enemigo y es castigado con el “derecho de guerra”. Ahora bien, no son enemigos todos aquellos que cometan un delito común, por ejemplo un hurto, una estafa o incluso un homicidio, sino quienes, dentro de la lógica de la teoría contractualista, nieguen con sus actos la soberanía. El delito de lesa majestad es visto como una traición al pacto fundacional del Estado. Dicho pacto no sólo representa el momento de creación de ese ente artificial, dominador y frío que sería el Estado, sino que también es visto como el momento en que los hombres libremente escogen la forma como desean vivir en sociedad. Por lo tanto, el delincuente con su acto ha *traicionado*, no solo al soberano, sino también a los demás asociados, por lo cual

soldados o a exigir dinero o a elegir a los magistrados y a los ministros públicos o a legislar o a zanjar las discusiones o a establecer castigos o cualquier otra cosa sin la que el Estado no puede mantenerse”. *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. XIV, N. 20, p. 132.

¹³⁴ *Leviatán*, Cáp. XXVIII, pp. 256-257.

¹³⁵ *Tratado sobre el ciudadano*, Cáp. XIV, N. 22, p. 133.

será tratado no como un súbdito –un igual–, sino como un enemigo –el otro– que deberá ser eliminado¹³⁶.

De esta manera, a partir de la concepción de algunos delincuentes como enemigos, Hobbes niega cualquier posibilidad de un derecho de rebelión para los súbditos, así como también se rechaza, de nuevo, la simple oposición.

Conclusión

La racionalización del poder político que emprendió Hobbes, la cual se manifiesta en que el fundamento del poder del soberano no se deriva de la naturaleza, de la fuerza o de la voluntad de Dios, sino que se encuentra en la voluntad de los súbditos, no conlleva un mejor posicionamiento de éstos frente al soberano. Todo lo contrario, de acuerdo con la forma en que está delineado el pacto que instituye el Estado, los súbditos quedan sin la posibilidad de esgrimir algún recurso frente al abuso del poder, toda vez que, a partir de la teoría de la representación, se

¹³⁶ Se podría concluir que una teoría en materia político-jurídica de estas características es una consecuencia lógica del modelo absolutista monárquico que defiende Hobbes. Sin embargo, y a pesar de que pareciera ser de la esencia de la lógica contractualista del Estado el que se garantice el derecho a la rebelión, este tratamiento diferencial de los delincuentes y la consecuente negación de la rebelión a partir de la consideración de algunos súbditos como enemigos, no es exclusiva del absolutismo, perteneciendo también al resto de la tradición del contractualismo clásico, tanto de corte liberal como republicano. Así, autores como Rousseau y Kant, consideran a determinados sujetos como enemigos, que por su condición de beligerancia frente al Estado deben ser eliminados: “Además, todo malhechor, al atacar el derecho social, se convierte por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y, por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido como tal, al menos por su residencia, debe ser separado de aquél mediante el destierro, como infractor del pacto, o mediante la muerte, como enemigo público; porque un enemigo así no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de guerra consiste en matar al vencido”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social. Op. cit.*, Libro II, Cáp. V, p. 34; “La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –*status naturalis*–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que sólo en el estado “civil” puede acontecer–, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo”. Además de esto, Kant continúa desarrollando su concepto de enemigo en una cita al pasaje anterior: “Pero el hombre –o el pueblo– que se halla en el estado de naturaleza no me da esas garantías y hasta me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza; en efecto está junto a mí, y aunque no me hostiliza activamente, es para mí la anarquía de su estado –*estatuto injusto*– una perpetua amenaza. Yo puedo obligarle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común o a apartarse de mi lado”. KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Traducción de F. Rivera Pastor. México, Editorial Porrúa, 2004, p. 252.

debe entender que son ellos los autores de cada acto ejecutado por el soberano. Así, si por un instante al menos creemos que en realidad el objetivo que persigue Hobbes es alcanzar la seguridad de los individuos, sin que con esto elimine o ponga en riesgo la integridad de los súbditos, los actos que él realice en aras de alcanzar dicho fin se entenderán como actos emanados de la voluntad de cada uno de los súbditos del Estado. Ahora, si el soberano considera que para mantener la paz dentro del Estado es necesario eliminar a todos aquellos que manifiesten que la monarquía no es la mejor forma gobierno –en el caso de que la forma de gobierno sea una monarquía; aplicándose también a la aristocracia y a la democracia– por ejemplo, todo lo que el soberano haga para eliminar a dichas personas es hecho, no por su voluntad, ya que él es solo el actor, sino por la voluntad de todos los súbditos, tanto de los que piensan que la mejor forma de gobierno es la monarquía, como de los que son eliminados por pensar diferente; todos ellos son los reales autores de las decisiones del soberano. Y lo mismo sucedería en el caso en que el soberano no persiga la finalidad por la cual se revistieron sus actos de legitimidad. Si en lugar de buscar las condiciones que considere como necesarias para garantizar una vida tranquila para los gobernados, el representante soberano esclaviza a sus súbditos, éstos no tienen nada que protestar, ya que dicha protesta, además de carecer de efecto alguno, es absurda: implica protestar contra uno mismo.

De esta manera, y a diferencia de la tesis defendida por Zarka, según la cual las nociones de autorización y representación presentes en *Leviatán* invierten la relación entre el soberano y sus súbditos, dejando un saldo favorable para los últimos, aquí se considera que la representación, junto con la autorización que en el pacto, o, mejor dicho, en los múltiples pactos, dan los súbditos al soberano, constituye una fórmula mágica que es utilizada por Hobbes una y otra a vez a lo largo del *Leviatán*, primero para constituir un Estado legítimo, y luego, para generar un régimen de impunidad absoluta para el gobernante.

Más que tratarse de un pacto de institución del Estado, la figura contractual de Hobbes ha de entenderse como un pacto de legitimación del gobernante. En el estado de naturaleza los hombres viven en una condición de guerra perpetua de todos contra todos. Esta guerra es perpetua ya que al vencedor lo único que le garantiza su victoria es la fuerza. Al ser todos los hombres iguales por

naturaleza y al poseer, por la “recta razón”, un derecho natural a todo, los vencidos podrán en cualquier momento realizar alianzas o utilizar cualquier tipo de táctica para derrotar al vencedor. Ante este estado de cosas de inseguridad permanente para el vencedor en el cual siempre existirá la propensión y la posibilidad de un nuevo enfrentamiento, Hobbes ingenia una estratagema para asegurar la victoria bajo el manto de la paz y, sobretodo, de la voluntad misma de los vencidos. Esta estratagema es la figura del pacto social, a partir de la cual los hombres, “voluntariamente”, renuncian a su voluntad y a su derecho natural, con lo que se despojan de su derecho de oponerse lícitamente a otro. De esta manera, mediante el pacto no se rompe con la lógica dominante en el estado de naturaleza para establecer una nueva condición de paz y de armonía entre los hombres, sino que tan sólo se dota de legitimidad al último vencedor en la guerra y se arrebatada toda posibilidad de resistencia lícita para los súbditos.

En la interpretación que los autores aquí referenciados han realizado de la obra de Hobbes se le ha dado excesiva importancia a la figura del pacto de institución del Estado, como si para él este fuera el único medio a partir del cual el soberano adquiere sus derechos y los súbditos sus deberes. Así, en muchas de esas lecturas se ha llegado a desconocer completamente la forma de Estado por adquisición. Por ejemplo, recordando a Tönnies, toda su teoría de que la multitud presente en el pacto representa una *asamblea constitucional* a partir de la cual se genera, no una monarquía absoluta, sino una monarquía de carácter constitucional, responde exclusivamente a la forma institucional de Estado, desconociendo así de manera interesada el Estado adquirido a partir de la guerra. Mientras que el Estado por institución del que tanto se habla aquí y allá es aquel Estado que es constituido en el pacto por hombres guiados por la razón, los cuales voluntariamente deciden despojarse de su derecho natural a todo para ser gobernados por un tercero, el Estado por adquisición es el que se obtiene mediante el uso de la fuerza; a partir de una conquista, por ejemplo. El primero representa la figura de Estado artificial y el segundo es reconocido por Hobbes como un Estado adquirido y despótico. Ahora bien, siguiendo al filósofo inglés, en ambos tipos de Estado los derechos de soberanía son exactamente los mismos. Es decir que, bien sea que la constitución del Estado se haya generado a partir del consenso de los individuos o haya sido el resultado de una guerra, el soberano detendrá un poder absoluto e ilimitado y los súbditos tendrán la misma obligación de obediencia. Esto se debe a que ambas

formas de Estado son igualmente legítimas. En ambas el soberano gobierna no por su voluntad arbitraria, sino por el consentimiento de los sometidos. La raíz de las dos formas de Estado es el miedo. La única diferencia es que en el Estado generado por institución, los hombres aceptan ser gobernados por un tercero por el temor que sienten ante sus semejantes, mientras que en el Estado por adquisición, lo hacen por el temor que experimentan frente al vencedor en la guerra. Sin embargo, tal como se señaló cuando se analizó la figura del pacto, para Hobbes “no es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto”. Esto quiere decir que la autorización que los individuos dan a otro para que los gobierne, así como la figura de la representación a partir de la cual siempre se entenderá que los autores de todo lo que haga el soberano son los súbditos, se presentan, sin distinción alguna, en las dos formas de Estado.

Recalcar las dos formas mediante las cuales se adquiere el derecho de soberanía no es un tema baladí, ya que, tal como lo señaló Foucault¹³⁷, y el mismo Hobbes lo reconoce en su *Diálogo*, el Estado inglés es un Estado por adquisición¹³⁸. El objetivo de Hobbes es asegurar que el detentador del poder político dentro de un Estado ejerza el poder sin trabas, sin importar cual fue el origen de dicho poder. En la conclusión de *Leviatán* señala Hobbes, “apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia”¹³⁹. Esto lo dice tratando de justificar los derechos de los reyes de Inglaterra, quienes, según él, no tienen la obligación de explicar el origen de su poder real. Así, la figura del Estado generado mediante el pacto y el consenso entre los hombres que ello acarrea es tan sólo una cortina de humo que desvía la atención del Estado adquirido o despótico.

¹³⁷ Para Foucault, el objetivo que perseguía Hobbes con su discurso del pacto era ocultar las relaciones de guerra que se encuentran en el origen de los Estados; y particularmente en el origen del Estado inglés tras la victoria normanda de Guillermo. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Curso en el Colegio de Francia (1975-1976). Traducción de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 85-109.

¹³⁸ Haciendo referencia al deber de obediencia a las leyes, Hobbes señala que éstas deben ser obedecidas en Inglaterra a partir del asentimiento que se le dio al gobierno de Guillermo el Conquistador tras su triunfo en la batalla de Hastings de 1066. “Los estatutos no son filosofía, como lo son el Derecho común y otras artes discutibles, sino que son mandatos y prohibiciones que deben ser obedecidos porque se les ha prestado asentimiento, aquí en Inglaterra mediante la sumisión al Conquistador, y en otras repúblicas a quienquiera que tenga el poder soberano”. *Diálogo entre un filósofo y un jurista... Op. cit.* p. 23.

¹³⁹ *Leviatán*, p. 581.

Por otra parte, si el análisis se centra de nuevo en la forma institucional de Estado se desmonta igualmente el carácter *ex parte populi* de la construcción hobbesiana. Un ejemplo paradigmático que demuestra que Hobbes siempre escribió pensando en el bienestar de los gobernantes lo representa el hecho de que, de acuerdo con él, para la constitución del Estado se debe tener como la voluntad de todos, la voluntad de la mayoría. Sin embargo, no es consecuente con ello, y al momento de hablar de la disolución del Estado olvida ya el criterio de la mayoría: “no procede de la naturaleza que el acuerdo de la mayoría se tenga por el de todos”. Así, en *El Ciudadano*, Hobbes exige ya que todos los súbditos, sin excepción alguna, estén de acuerdo en la deposición del soberano. Y además, también es requisito indispensable para ello que aquel que detente el poder político acepte ser destituido: “los ciudadanos, en el número que fuese, no pueden despojar al gobernante de su poder sin su propio consentimiento”. A partir de esto, bien se puede concluir que la lógica de Hobbes está guiada por la conveniencia. Lo que representa una prueba para la afirmación de que el interés de Hobbes, si bien era encontrar un fundamento racional del poder político, ello no se traduce en una garantía para los súbditos respecto al ejercicio del poder dentro del Estado. Al contrario, a partir del origen racional del poder mediante el consenso, el soberano puede ejercer su poder sin temer que los súbditos se crean con derecho para discutir sus actos.

A pesar de que es cierto que para Hobbes los súbditos tienen derechos dentro del Estado, éstos no representan un dique frente al poder del soberano. Y esto es así toda vez que dichos derechos tienen un carácter relativo. Esto es, se pueden ejercer de manera horizontal, es decir, frente a los demás súbditos, pero nunca contra el soberano. El presunto derecho natural a la vida del que tanto se habla, en realidad es un derecho de defensa que conservan los súbditos de su primigenio derecho natural a todo, que si bien se puede ejercer frente al soberano y, por lo tanto, tiene una aplicabilidad en términos verticales, dicha aplicabilidad no pasa de ser una vaga ilusión, toda vez que se le opone el derecho absoluto de vida y muerte del soberano. Además, una vez que un súbdito se resiste a la voluntad del soberano, inmediatamente abandona la condición civil o política para regresar a la condición natural, con lo cual, siguiendo a Hobbes, puede ser eliminado legítimamente por cualquiera. Respecto a la libertad de los súbditos, es claro que esta, para Hobbes, es una de las causas que llevan a la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, el objetivo del Estado es limitar continuamente dichas libertades. Finalmente, el derecho de propiedad que

tienen los súbditos dentro del Estado no es lo suficientemente fuerte como para ser oponible frente al soberano. Este sólo se ejerce respecto a los demás súbditos.

Ahora, desde un punto de vista estrictamente jurídico, bien se puede decir que, además de la tradición del aristotelismo, la otra gran tradición que Hobbes intenta desvirtuar con la construcción de su sistema es la del constitucionalismo inglés. De acuerdo con ella, en Inglaterra el monarca no ejercía el poder a su arbitrio, sino que este se encontraba limitado por los derechos y libertades de los súbditos, los cuales se encuentran consagrados en varios textos constitucionales, como la *Carta Magna* de 1215 y la *Petición de derechos* de 1628. En la última, por ejemplo, se le recuerda al rey que para tomar medidas que afecten la libertad y la propiedad de los súbditos debe contar con el consentimiento del parlamento. Para Hobbes la existencia de estos “estatutos” no representa un verdadero límite para el ejercicio del poder, ya que dichos derechos y libertades son vistos como una mera “concesión” que el rey, en diferentes oportunidades, hizo a sus gobernados y, por lo tanto, son disponibles por él en cualquier momento.

Alguien podría decir que, en cualquier caso, la construcción de Hobbes se justifica en tanto la finalidad del Estado es la garantía de la seguridad de los súbditos. Esto es fácilmente contestado a partir de los efectos que genera la teoría de la representación. De otro lado, si atendemos a lo que Hobbes entiende por seguridad, también se concluye que los súbditos quedan desprotegidos frente al soberano. En el marco de las obras políticas de Hobbes cuando se habla de seguridad, es evidente que no se está haciendo referencia a la seguridad de la vida o la libertad de los súbditos, sino a la seguridad del Estado, es decir, a la seguridad de la vida, poder y libertad del representante soberano –“la seguridad del rey es la seguridad del pueblo”.

Frente a la libertad, Hobbes expresamente señala que cuando habla de libertad, entendiéndola como lucha política, no está pensando en la libertad de los súbditos, sino fundamentalmente en la libertad del Estado¹⁴⁰. Sin correr riesgo alguno, se puede afirmar que para Hobbes existe una

¹⁴⁰ “La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de

relación inversamente proporcional entre la seguridad del soberano y la libertad de los súbditos. Así, mientras mayor sea el margen de libertad que el soberano le deja a sus gobernados, menor será su seguridad. Por lo tanto, dentro del Estado-Leviatán la libertad y los derechos de los súbditos no son vistos como el objetivo que debe perseguir el ente artificial, sino como algo que continuamente debe ser restringido en aras de garantizar la vida, la libertad y la tranquilidad del representante soberano.

Respecto a este estado de cosas el mismo Hobbes consideró que algunos podrían pensar que la situación de los hombres en este Estado será muy miserable, pero, según él, cualquier medida que se tome para garantizar la paz será nimia en comparación con los efectos que produce una guerra civil o la condición de anarquía, en la cual, debido a que no hay un poder coercitivo que controle a los hombres, no habría posibilidad de sociedad alguna. Sin embargo, y de acuerdo con el análisis que aquí se ha realizado, el Estado-Leviatán, esta gran obra del arte y de la razón, solo hace que se pase de una situación de guerra de todos contra todos a una situación de guerra de uno contra todos.

política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto”. HOBBS, Thomas. *Leviatán*, p. 157.

CAPÍTULO 4

LA LUCHA CONTRA EL LEVIATÁN

Luego de haber presentado el carácter del pensamiento político de Hobbes, mostrando como éste no se corresponde con aquella interpretación conforme con la cual en su seno se encuentran los fundamentos espirituales del liberalismo político y, principalmente, de su producto en cuanto al Estado se refiere, esto es, a la forma de Estado de derecho, es ahora necesario estudiar, en oposición a la forma de Estado absoluto defendida por el filósofo inglés, los fundamentos, del Estado liberal de derecho. Para ello se acudirá a tres autores, a saber: John Locke, el barón de Montesquieu y Jean Jacques Rousseau –en el caso de Rousseau se trataría de los fundamentos del republicanismo. Los dos primeros comparten la aversión respecto a la concentración absoluta del poder en un solo sujeto u órgano, razón por la que atenderán a la necesidad de dividir el poder. Esta separación de los poderes es vista como una obvia garantía para que la libertad de los súbditos sea objeto de protección dentro del Estado. Locke y Montesquieu tienen otro aspecto en común y es que ambos, para la fundamentación de sus sistemas políticos, tienen como punto real de referencia el Estado inglés. Locke brinda una justificación filosófica a los principios establecidos luego de la Gloriosa revolución de 1688. Montesquieu, a mediados del siglo XVIII, afirma que existe una constitución en el mundo que tiene como objeto directo la libertad política de los individuos y se trata, precisamente, de la constitución de los ingleses, de aquella que fue formándose a partir de textos como la *Petición de derechos* (*Petition of Rights*) de 1628 y la *Carta de derechos* (*Bill of Rights*) de 1689. Se advierte que el Estado que dos de los padres intelectuales del Estado de derecho tienen en mente es justamente aquel frente al cual Hobbes reclamaba la soberanía absoluta del monarca, y lo hacía respecto del parlamento inglés. La institución parlamentaria será el eje central del Estado liberal de derecho, siendo el órgano encargado por el pueblo para el ejercicio de la función fundamental del Estado: la creación de la ley.

Rousseau será el célebre crítico, tanto de Hobbes, como de Locke y Montesquieu. Frente al primero se separará, fundamentalmente, en lo que se refiere al punto de inicio del sistema: la naturaleza humana. En cuanto a los defensores del sistema representativo inglés sentenciará drásticamente que se trata, no de una sofisticada forma de engaño, sino de una obvia prestidigitación. En cualquier caso, Rousseau puede ser ubicado dentro de la estela de autores que asumen la lucha contra el Leviatán, ya que el objetivo del contrato social propuesto será la garantía de la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

Se debe advertir que la lucha contra el Leviatán es, justamente, el sentido de todas aquellas construcciones que han derivado en lo que se ha denominado –bien o mal– como unas de las grandes conquistas de la civilización occidental, lucha en la que el Estado ha adquirido las formas de Estado de derecho, Estado social de derecho o Estado constitucional y democrático de derecho. Esto hace que la serie de autores sea, para este trabajo, inabarcable. Por ello en este capítulo se ha acudido solamente a los tres autores ya referenciados.

Como una forma de introducción al pensamiento de Locke se empezará aquí con Robert Filmer, a quien está dedicado el primer tratado sobre el gobierno civil.

La defensa del poder natural de los reyes

En el segundo capítulo se vio cómo a comienzos del siglo XVII y en el marco de las guerras de religión se estaba defendiendo la soberanía popular y, como consecuencia de esto, la legitimidad del tiranicidio. Había adquirido tanta fuerza la tesis de que el gobernante no ejercía un poder propio, sino un poder delegado por el pueblo, que esta fundamentación convencional de la soberanía era defendida tanto por el bando hugonote y protestante como por el católico. Reacción directa a esto fue el *Patriarca*¹ de Robert Filmer (1588-1653).

¹ FILMER, Robert. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Traducción de Ángel Rivero. Madrid, Alianza Editorial, 2010.

La obra de Filmer es famosa en la historia del pensamiento político por la defensa del poder natural de los reyes que allí se presenta, constituyéndose en el ejemplo paradigmático de la fundamentación natural del poder. El *telos* que guía la obra es rebatir la tesis de acuerdo con la cual los hombres son naturalmente libres y por tanto tienen la potestad de elegir la forma de gobierno que consideren más adecuada, siendo así el poder político producto de la convención entre los hombres. La consecuencia más funesta de esta “vulgar opinión” es, según Filmer, que el pueblo puede castigar al monarca.

Lo anterior se deriva de aquél “primero y erróneo” principio conforme al cual los hombres son seres libres e iguales por naturaleza. Filmer cita como defensores de este principio, entre otros, a Belarmino y a Suárez. Se debe recordar que Suárez luchó contra la doctrina del derecho divino de los reyes, aduciendo que Dios otorgó el poder público a todos los hombres reunidos en comunidad, no residiendo así el poder en un solo hombre o en un grupo determinado. Dios aparece como la causa remota del poder, siendo el pueblo la causa próxima del mismo. Consecuencia de esto es que la democracia aparece como una forma de gobierno de carácter natural. La posición de Filmer es desde todo punto de vista contraria a esto. Según él, es antinatural que el pueblo elija a sus gobernantes. El origen de las comunidades políticas no es producto de la convención, o, como diría Hobbes, del artificio, sino que es el resultado del poder natural que los padres ejercen sobre sus hijos. “De hecho, no sólo Adán, sino los *patriarcas* posteriores, tuvieron por derecho de paternidad, autoridad sobre sus hijos”². El monarca aparece así como el padre de su pueblo y su legitimidad deriva, precisamente, del derecho, a la vez natural y divino, de paternidad. El carácter natural del poder es consecuencia de la *generación*, ahora, su carácter divino deviene de que Adán fue el primer monarca de la humanidad³. “Si Adán mismo viviera todavía y llegara a morir, es evidente que existiría un hombre, y sólo uno, que

² *Ibíd.*, p. 48.

³ “No veo, pues, cómo los hijos de Adán o de cualquier otro hombre pueden estar libres de la sujeción a sus *padres*. Y esta sujeción de los hijos es la fuente de toda *autoridad real*, por decreto de Dios mismo; de lo que se deduce que el poder civil es de institución divina, no sólo en general, sino en la relativo a su asignación específica a los primeros padres, lo cual desbarata por completo esa diferenciación nueva y ahora generalizada que atribuye a Dios sólo el poder universal y absoluto, pero que en lo que respecta al poder relativo a las formas específicas de gobierno lo deja a la elección del pueblo”. *Ibíd.*, p. 49.

fuera su heredero directo, aunque no se conociese quién fuera tal hombre”⁴. De este modo, los gobernantes actuales, aunque no sean en realidad los padres naturales de su pueblo, son los herederos directos de los primeros progenitores.

A partir de lo anterior es que Filmer intenta desvirtuar la libertad e igualdad naturales de la humanidad predicadas por los defensores de la soberanía popular. Y es también a partir del origen natural del poder que se defiende la monarquía absoluta. A diferencia de La Boëtie, quien tan enardecidamente defendió la libertad natural de los hombres y rechazó cualquier tipo de servidumbre como algo antinatural para el género humano, Filmer señala que “la mayor libertad para un pueblo consiste –si se considera debidamente– en vivir bajo un monarca. Esto es la Carta Magna de este reino; el resto de demostraciones o pretextos de libertad no son sino grados de *esclavitud*, y de libertad para destruir la libertad”⁵. Cualquier libertad de que gocen los súbditos no deviene entonces de un derecho natural, sino de una mera concesión de los reyes.

Teniendo como referente la estructura del Estado inglés, aduce Filmer que el rey no está sujeto a las leyes del reino y mucho menos lo está al parlamento. De manera similar a como luego lo plantearía Hobbes, el autor del *Patriarca*, desmonta la legitimidad de la institución parlamentaria señalando que cualquier garantía que allí se establezca para los súbditos es producto simplemente de la magnanimidad de los reyes, quienes en ningún momento se desprenden de su derecho real de actuar a voluntad y según su libre deseo⁶. De esta manera y recordando la antigua disyuntiva planteada por Aristóteles, concluye Filmer que siempre será mejor ser gobernando por los hombres que por las leyes. Por lo tanto, el legítimo detentador del poder político, y de manera exclusiva, es el rey. “El *parlamento* es el tribunal del rey, y así los más antiguos estatutos hablan de “el Rey en su Parlamento”. Pero ninguna de las dos cámaras es el Tribunal Supremo, ni siquiera las dos juntas. Son tan sólo miembros y partes de un cuerpo, del cual el rey es cabeza y gobernante”⁷.

⁴ *Ibíd.*, p. 55.

⁵ *Ibíd.*, p. 44.

⁶ “El pueblo no puede reunirse por sí solo, sino cuando el rey le convoque por sus decretos, y en el lugar que le plazca; y de nuevo los dispersa a voluntad, de un suspiro, en un instante, sin mayor explicación que su deseo”. *Ibíd.*, p. 136.

⁷ *Ibíd.*, p. 140.

La Carta de derechos de 1689

Luego de la *Revolución gloriosa* de 1688, a partir de la cual el monarca Jacobo II huyó de Inglaterra, en 1689 los lores espirituales y temporales y los comunes, en *representación* del reino de Inglaterra suscribieron el texto constitucional denominado como *Carta de derechos*. Allí se acusó a Jacobo II de querer acabar con la religión protestante y con los *antiguos derechos y libertades* de los súbditos de Inglaterra, lo que venía haciendo al adoptar las siguientes medidas: disponer de las leyes sin contar con el consentimiento del parlamento; encarcelar a aquellos súbditos que presentaban peticiones recordándole al rey los límites de su poder; recaudar dinero desconociendo las condiciones de validez establecidas por el parlamento para ello; mantener reunido el ejército dentro del reino sin contar con el consentimiento del parlamento; ordenar que algunos ciudadanos de profesión protestante fueran desarmados; violar la libertad de elección de los parlamentarios; disponer que personas que no eran “propietarios libres” participaran como jurados en juicios de alta traición⁸. Todo lo anterior es denunciado como algo contrario a los antiguos derechos y libertades del reino. Para defender estos inmemoriales derechos y libertades, los representantes del reino inglés declararon la siguiente carta de derechos:

1. Que el pretendido poder de suspender las leyes, o su ejecución, por autoridad real sin el permiso del Parlamento es ilegal.
2. Que el pretendido poder de dispensar las leyes, o su ejecución, por autoridad real tal y como ha sido usurpado y ejercido en el pasado es ilegal.
3. Que la Comisión para erigir el último Tribunal de causas eclesiásticas, así como todas las demás Comisiones y Tribunales de igual naturaleza, son ilegales y perniciosos.
4. Que la recaudación de dinero para la Corona y para su uso, so pretexto de prerrogativa, sin el consentimiento del Parlamento, por un tiempo más prolongado o en forma distinta de aquella que haya sido o sea decretada, es ilegal.
5. Que es un derecho de los súbditos presentar peticiones al Rey, siendo ilegales las prisiones y procesamientos de los peticionarios.
6. Que el reclutamiento y sostenimiento de un ejército en el Reino en tiempo de paz, sin el permiso del Parlamento, son contrarios a la ley.
7. Que los súbditos protestantes pueden tener para su defensa armas, conforme a su condición, y en la forma permitida por la ley.
8. Que la elección de los miembros del Parlamento debe ser libre.

⁸ “Bill de derechos”. Traducción de Ignacio Fernández Sarasola. En: VARELA SUANZES, Joaquín (Editor). *Textos básicos de la Historia Constitucional comparada*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp. 18-19.

9. Que la libertad de expresión, discusión y actuación parlamentarias no pueden ser juzgadas o cuestionadas ante tribunal alguno, y en ningún lugar que no sea el Parlamento mismo.
10. Que no pueden exigirse fianzas exageradas ni multas excesivas, ni imponerse penas crueles e inusuales.
11. Que los jurados deben elegirse en forma adecuada. Los jurados que deciden de la suerte de las personas en las cuestiones de alta traición deben ser propietarios libres.
12. Que las concesiones o promesas de multas y confiscaciones hechas a otras personas antes de que exista convicción de su culpabilidad son ilegales y nulas.
13. Y que, a fin de remediar todas esas quejas y agravios, y reformar las leyes y procurar su observancia, los Parlamentos deberán reunirse con frecuencia⁹.

Con el anterior texto quedó establecida en términos normativos la superioridad del parlamento sobre el monarca inglés, exigiéndose su consentimiento para la debida regulación de los principales asuntos del Estado. “[...] todos y cada uno de los derechos y libertades afirmados y reclamados en esta declaración constituyen los verdaderos, antiguos e indubitados derechos y libertades del pueblo de este Reino [...]”¹⁰.

John Locke y la formulación del Estado de derecho

El liberalismo –entendido aquí fundamentalmente como limitación del poder político– nació en Inglaterra con el triunfo del partido Whig y la consiguiente imposición de los principios defendidos por la *Revolución gloriosa*. El objetivo principal perseguido por dicha revolución era la limitación de la acción del monarca en algunos asuntos públicos y privados en aras de garantizar la libertad –fundamentalmente la libertad de comercio y la no interferencia del Estado en el derecho “natural” a la propiedad privada. De esta manera, en la *Carta de derechos*, aprobada el 13 de febrero de 1689, se recordaba la “indiscutible” existencia en Inglaterra de derechos y libertades, los cuales no eran disponibles por parte del monarca. Éste requiere de la autorización del parlamento para tomar todas aquellas medidas que puedan afectar dichos derechos y libertades de los súbditos. Así las cosas, la consecuencia política más relevante de la revolución fue el establecimiento de un gobierno mixto, compartido por el monarca y el parlamento, lo que se constituyó en uno de los pilares fundamentales del constitucionalismo moderno. Como todo cambio político significativo en la historia, la revolución inglesa requería de una legitimación teórica del nuevo orden y esta fue aportada por John Locke (1632-1704) con

⁹ *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 23.

su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de 1690¹¹. Locke acomodó la estructura del contractualismo para brindar explicaciones filosóficas a los principios establecidos por el partido Whig en la revolución. De esta manera se convirtió en el primer legitimador del liberalismo político y de la concepción moderna del Estado de derecho.

Además del texto de la *Carta de derechos*, el principal referente teórico que tiene en mente Locke cuando escribe su obra célebre es la defensa de la monarquía absoluta propugnada por Robert Filmer y por Thomas Hobbes. Aunque a partir de argumentos diversos, ambos autores llegaron a la misma conclusión, a saber: el poder ejercido por el monarca es absoluto e ilimitado; cualquier libertad de que gocen los súbditos ingleses es producto de una libre concesión del monarca, quien en cualquier momento puede revocarla atendiendo a su libre voluntad. De este modo se niega, además, que el parlamento ejerza autoridad sobre el monarca. El *Primer tratado* de Locke estuvo orientado a negar la fuerza de los argumentos expuestos por Filmer en su defensa del poder natural de los reyes. Ahora, el *Segundo tratado* bien puede ser entendido como una reacción contra el absolutismo monárquico hobbesiano. En la obra, a pesar de que sólo se cita en un par de ocasiones directamente a Hobbes, se siente en todo momento su presencia, quien es reciamente combatido por parte del liberalismo emergente. No obstante que Locke adopta el modelo contractual iniciado por el autor de *Leviatán*, cada uno de sus elementos es dotado de nuevo contenido. Por lo tanto, no es casual que el título de la obra vaya acompañado de las siguientes palabras: *un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*.

Locke continúa el método racional-hipotético ideado por Hobbes para conocer el carácter del Estado. Así, se ve en la necesidad, antes de abordar el tema del gobierno civil, de mostrar cuál es la condición natural de los hombres. En cuanto a la lógica del contractualismo diseñado por Hobbes que se divide en la contraposición entre estado de naturaleza y Estado político, siendo el primer momento negativo y el segundo positivo, Locke introduce una variación al realizar el análisis sobre la condición humana en tres momentos: estado de naturaleza, estado de guerra y Estado político. El primer momento, es decir, la condición eminentemente natural, es vista por

¹¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

Locke como algo positivo. En un segundo momento se llega al estado de guerra y, por lo tanto, los hombres acuerdan abandonar sus derechos naturales y entrar en la condición política. La intención de Locke al hacer esta variación era refutar a Hobbes en lo que concierne a su afirmación de que la condición natural del hombre es belicosa y tendiente siempre a la agresión de sus semejantes. Sin embargo, no se logra dicho objetivo y sólo se presenta un estado de naturaleza de carácter paradójico que en cuanto a sus condiciones materiales en nada se diferencia del estado de guerra.

Locke caracteriza la condición natural señalando que los hombres son iguales, libres y racionales por naturaleza. La noción de igualdad consiste en que los hombres tienen poder y jurisdicción recíprocos, por lo tanto y a diferencia de Aristóteles, naturalmente un hombre no está subordinado a otro. Además de esta condición de igualdad, los hombres se encuentran en un *estado de perfecta libertad*. Sin embargo, este estado de cosas no conduce necesariamente, como sucede en el caso de Hobbes, a una situación de guerra de todos contra todos, sino que, por el contrario, se vive en armonía, ya que este estado natural está regulado por la ley natural de la razón. La observancia de esta ley hace que la condición natural no sea un *estado de licencia*, imponiendo límites al actuar del hombre en los derechos de los otros¹².

La manera de hacer efectiva esta ley en el estado de mera naturaleza es otorgarles a todos los hombres el derecho de castigar las infracciones contra la ley natural. Sin embargo, de acuerdo con Locke, éste no es un derecho absoluto o arbitrario, sino que está regulado por la misma ley de la razón. Así, aunque en principio nadie tiene la potestad de destruir a otro, esto puede devenir en algo legítimo en la medida en que los hombres lo utilicen para procurar “[...] un fin más noble que el de su simple preservación”¹³. En caso de que buscando este fin superior se imponga castigo a algún hombre, se deben buscar ciertas finalidades, a saber: en primer lugar, el castigo ha de ser proporcional a la ofensa cometida; en segundo lugar, dicho castigo no puede estar orientado por un deseo de venganza, sino que debe siempre buscar el cumplimiento de otros fines

¹² *Ibíd.*, Cáp. 2, N. 4-6. pp. 36-38.

¹³ *Ibíd.*, N. 6, pp. 37-38. Es clara aquí la alusión a Hobbes, quien señalaba que en el estado de naturaleza los hombres gozaban de una libertad ilimitada de hacer cualquier cosa necesaria para procurar la preservación de sus vidas.

como la reparación del daño, la neutralización del delincuente y la intimidación de los demás hombres con el ejemplo del castigo¹⁴.

A partir de lo anterior se pueden deducir dos poderes naturales de los hombres: están facultados para hacer todo aquello que consideren necesario para la preservación de sí mismos, dentro de los límites de la ley natural y, además, poseen el derecho de castigar las infracciones cometidas contra dicha ley. Como se dijo anteriormente, para Locke esta situación no llevaría a una condición belicosa, sino a una forma de vida armónica.

Esta armonía natural de los hombres se rompe una vez que un hombre ha atacado a sus semejantes, imponiendo con este hecho el estado de guerra. Bajo estas condiciones ya no es necesario respetar la ley de la razón, sino que prevalecerá la fuerza y la violencia, teniendo cada uno el derecho de eliminar a su enemigo “como si fuese un zorro o un león”. Esto se justifica en la medida en que el infractor de la ley de la razón está negando con su acto la forma de vida de los demás individuos y, por lo tanto, no sólo se convierte en enemigo del agredido sino también de todo el género humano.

Para Locke las diferencias entre el estado de naturaleza y el estado de guerra son notorias:

Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos lo han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano [...]. La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay”¹⁵.

¹⁴ *Ibíd.*, N. 11, pp. 41-42.

¹⁵ *Ibíd.*, Cáp. 3, N. 19. pp. 48-49.

Las condiciones negativas que se presentan en el estado de guerra y que llevan a los hombres a asociarse y conformar una sociedad política son la inexistencia de la ley, la ausencia de un juez imparcial y la falta de un poder que coactivamente pueda ejecutar la decisión adoptada por el juez. Como se puede ver, la falta de estas condiciones se presenta también en la condición natural pacífica, por lo que no se puede deducir diferencia alguna entre ambos estados. Además, el carácter *ambiguo* del estado natural lockiano, para utilizar la calificación dada por Macpherson¹⁶, se manifiesta cuando Locke se pregunta por los motivos que conducen a los hombres a renunciar a sus derechos naturales para entrar en la sociedad política, a lo cual concluye:

[...] aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad”¹⁷.

Con lo anterior se desvanece cualquier pretensión de Locke de establecer una diferencia de su estado natural pacífico con el estado de guerra hobbesiano. Lo que prima en la condición natural y lo que lleva a los hombres a unirse es el miedo por la incertidumbre constante de verse invadido por sus semejantes en su vida, libertad y posesiones. Ante la ausencia de un poder común que dirima los conflictos entre los hombres la condición de éstos será de perpetua zozobra. De esto se deduce que la concepción antropológica de Locke no difiera mucho de la de Hobbes: “Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad”¹⁸.

¹⁶ “Las dos concepciones del estado de naturaleza de Locke, por tanto, proceden de una concepción burguesa de la sociedad. Y su común origen ha contradicho su carácter contradictorio. En último término, lo que era oscuro y contradictorio era la comprensión de Locke de su propia sociedad. Difícilmente hubiera podido ser de otra manera. Reflejó con bastante exactitud la ambivalencia de una sociedad burguesa en surgimiento que exigía una igualdad formal pero necesitaba una desigualdad de derecho substancial [...] era necesario afirmar la igualdad natural de los hombres y vestir esta igualdad con el manto del derecho natural, e igualmente necesario encontrar una justificación natural de la desigualdad. Locke hizo ambas cosas, para general satisfacción de los lectores de su tiempo. Y si esto dejó en el núcleo de su teoría una ambigüedad que impregnaba todo el resto de ella, eso no lo hacía menos útil para su propia sociedad”. MACPHERSON, Crawford Brough. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducción de Juan-Ramón Capela, Madrid, Trotta, 2005, p. 211.

¹⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado... Op. cit.*, Cáp. 9, N. 123, pp. 133-134

¹⁸ *Ibíd.*, N. 128, p. 135.

Aunque en cuanto a la formulación de la condición natural de la humanidad se concluye que no existe tanta distancia entre Hobbes y Locke, como la pretendida por este último, en lo que hace referencia al *origen, alcance y fin del gobierno civil*, las teorías de estos autores son antagónicas, siendo Hobbes el autor insignia de la monarquía absoluta y Locke el primer referente moderno del Estado de derecho.

En cuanto al *origen* de las sociedades políticas, Locke rechaza a lo largo de su *Segundo tratado* la tesis expuesta por Filmer de que éstas tienen un carácter natural, estando la relación entre el soberano y los súbditos fundada en el derecho de paternidad. De igual modo señala que los gobernantes no fueron instituidos por Dios, como pretendían los defensores de la doctrina del derecho divino de los reyes. Predicar tal cosa sería tanto como desconocer el sentido de la *Carta Magna* de Inglaterra¹⁹. Esto quiere decir que el fundamento de legitimación de las sociedades políticas no se encuentra ni en la naturaleza ni en la divinidad, sino exclusivamente en el consentimiento de los gobernados. Locke señala que lo que necesariamente ha de marcar el tránsito de la condición natural a la política es la renuncia de todos los hombres a sus poderes naturales de proteger sus propiedades, esto es, de juzgar y castigar a los infractores de la ley de la naturaleza. Esta renuncia se hace en beneficio de la comunidad, quien va a ser la única habilitada para ello. Teniendo en cuenta las constantes denuncias a la forma de gobierno monárquica como un absurdo, Locke concluye que la comunidad estará representada, no por un solo hombre, tal como Hobbes lo prefería, sino por un cuerpo colegiado. Así, la nota distintiva de la condición política se encuentra en “el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella”²⁰. El poder común deberá actuar a la manera de un árbitro que resuelva los conflictos que se presenten entre los hombres, es decir,

¹⁹ “Hay algunos que nos dicen que la monarquía es *jure divino* [de derecho divino]. No discutiré ahora esa opinión. Sólo me limitaré a advertir a quienes la propugnan que si lo que quieren decir con esto es, como es seguro, que el único, supremo y arbitrario poder y disposición de todas las cosas reside y debe residir por derecho divino en una sola persona, hemos de sospechar que han olvidado en qué país han nacido y bajo qué leyes viven; y tendrán que declarar completamente herética nuestra *Magna Charta*”. LOCKE, John. “Ensayo sobre la tolerancia”. En: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 24.

²⁰ LOCKE, John. *Segundo tratado... Op. cit.*, N. 89, pp. 104-105.

que deberá ser un poder en todo momento imparcial. El poder absoluto no tiene tal calidad, ya que al reunir el poder legislativo y el ejecutivo en una sola persona o asamblea, tendrá la siempre peligrosa potestad de disponer de la creación y aplicación de las leyes según su libre conveniencia. En clara alusión a Hobbes, señala Locke que el establecimiento de un poder absoluto vía pacto, en el que el monarca no participa de éste y, por consiguiente, continúa siendo un hombre con la plenitud de sus poderes naturales mientras todos los demás renuncian a ellos, “[...] equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones”²¹.

Para evitar que la condición política sea la continuación de un estado de guerra ejercido por uno solo sobre toda la comunidad, Locke distingue dos momentos en el paso de la condición natural a la política, a saber: los momentos *constitutivo* y *delegativo del contrato social*²². Es esta distinción la que le permite a Locke formular un Estado de derecho en oposición al Estado absoluto diseñado por Hobbes. Para Locke el poder supremo del Estado es el órgano legislativo; la forma de gobierno que ha de adoptar el Estado depende de dónde se situó dicho poder. Sin embargo, a pesar de ser el poder supremo, es solo un “poder fiduciario”, por lo cual la comunidad retiene el poder de disolver la legislatura²³. De esta manera, bien se puede decir que el acto a partir del cual se sale de la condición natural para pasar a la condición política es un verdadero pacto de asociación –no como el planteado por Hobbes, que tiene la característica de ser un pacto de sujeción–, mediante el cual se crea la comunidad. “Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno”²⁴. De este modo, la creación de la sociedad y el establecimiento del gobierno se presentan en dos momentos diferentes. La creación de la sociedad es el producto del acuerdo realizado entre los hombres, mediante el cual deciden

²¹ *Ibíd.*, N. 93, pp. 108-109.

²² COLÓM GONZÁLEZ, Francisco. “Legitimidad política”. En: QUESADA CASTRO, Fernando (Coordinador). *Filosofía política I: ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 171-186.

²³ LOCKE, John. *Segundo tratado... Op. cit.*, Cáp. XIII, N. 149, p. 154.

²⁴ Haciendo referencia al pacto o acto de asociación, Locke continúa su argumentación en los siguientes términos: “Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyéndose de este modo un Estado claramente definido”. *Ibíd.*, Cáp. XIX, N. 211, p. 206.

renunciar a sus poderes naturales para cederlos a un poder común. De otro lado, “[...] la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo”²⁵.

Se evidencia con lo anterior otra diferencia con el pacto presentado por Hobbes: mientras que para éste el establecimiento del Estado no se diferencia de la elección del monarca o de la asamblea que ha de detentar la calidad de poder soberano y esto se hace, además, mediante una ley natural, para Locke el establecimiento del gobierno es un acto posterior y secundario respecto de la creación de la sociedad, y se realiza mediante una ley positiva, la cual, por su naturaleza, no tiene un carácter inmutable y, por consiguiente, es disponible por parte del pueblo.

De otro lado, aunque en términos similares a lo expuesto por Marsilio de Padua en el siglo XIV, señala Locke que el poder legislativo es el alma que da “forma, vida y unidad al Estado”²⁶, al ser sólo un poder fiduciario está en todo momento sujeto a una serie de límites, que en caso de ser transgredidos permiten su disolución, lo que hace que el *alcance* del poder se encuentre estrictamente limitado.

El primer y fundamental límite que se establece al ejercicio del poder político es, precisamente, su división. Cuando se habló de la condición natural se vio cómo, para Locke, las condiciones que finalmente generan el estado de guerra son la inexistencia de la ley, la falta de un juez imparcial que regule los conflictos entre los individuos y la ausencia de un poder con autoridad que pueda, coactivamente, hacer cumplir la ley. Con el establecimiento del poder legislativo se tiene la existencia de un órgano de carácter plural que tendrá la función de crear las leyes a partir de las cuales se regulará el comportamiento de los individuos dentro del Estado. Respecto de la composición del poder legislativo señala Locke:

[...] es práctica común en los Estados bien organizados (donde el bien de todos es debidamente considerado) que el poder legislativo sea puesto en manos de diversas personas, las cuales, en formal asamblea, tiene cada una, o en unión con las otras, el poder de hacer leyes; y una vez que las leyes han sido hechas, la asamblea vuelve a disolverse, y sus miembros son entonces simples súbditos, sujetos a las leyes

²⁵ *Ibíd.*, Cáp. 11, N. 134, p. 140; Cáp. 19, N. 212, p. 207.

²⁶ *Ibíd.*

que ellos mismos han hecho; lo cual es un nuevo y seguro modo de garantizar que tengan cuidado de hacerlas con la mira puesta en el bien público²⁷.

Para los defensores del poder absoluto como Bodin, Hobbes y Filmer la función de crear las leyes recaía en un solo hombre, el cual, en todo momento, esto es, antes, durante y después de la creación de la ley, mantiene la calidad de soberano. Esto hace que el sujeto que crea la ley tenga una entidad superior a la ley creada, lo cual se manifiesta en que, para todos los autores acabados de referenciar, el soberano no esté sujeto por la ley. La disponibilidad de las leyes por parte del soberano, así como la ausencia de sujeción a éstas, es una característica básica del Estado absoluto. A diferencia de lo anterior, para el Estado de derecho, que ve sus primeras configuraciones en la obra de Locke, el órgano encargado de crear la ley debe cumplir una función pasajera: una vez la ley ha sido establecida, sus creadores retoman la calidad de súbditos y están obligados a cumplirla del mismo modo que cualquier otro súbdito dentro del Estado.

Por la existencia, digamos transitoria, de la asamblea legislativa, es preciso que dentro del Estado exista otro sujeto que se encuentre siempre activo para que se encargue de la debida ejecución de las leyes. Este será el poder ejecutivo del Estado. En la condición natural plantada por Locke todos los individuos tenían un poder natural de castigar las infracciones que cada uno sufriera de parte de los demás. Este poder natural es el que degenera en la condición de guerra, debido a que, a pesar de la existencia de aquel límite natural planteado por Locke, en realidad cada cual va a ser el único juez de cómo debe implementarse el castigo. Al entrar en la condición política los individuos renuncian a esta potestad y se la entregan al Estado, siendo posteriormente el poder ejecutivo el que se encargará de hacer cumplir de manera coactiva las leyes.

En el contexto en el cual Locke escribe su obra el poder ejecutivo lo detenta el monarca, quien también será el encargado de ejercer el denominado poder federativo, el cual, consiste en la potestad de ejercer la fuerza en el exterior, esto es, en el poder de hacer la guerra y concertar la paz en relación con otros Estados.

²⁷ *Ibíd.*, Cáp. 12, N. 143, pp. 150-151.

La clara diferenciación y separación entre los poderes legislativo y ejecutivo, establecida en el capítulo 12 del *Segundo tratado* constituye una de las bases fundamentales del Estado de derecho y del constitucionalismo moderno, en oposición a la concentración del poder del pensamiento hobbesiano²⁸. Para Locke, el órgano que crea las leyes no puede ser el mismo que las ejecute ya que así se correría el riesgo de que dicho órgano concentre un poder de tal magnitud que no se le pueda oponer límites de ninguna índole. De este modo, Locke no sólo plantea una separación *funcional* de poderes, sino también su distinción *orgánica*²⁹. Esta distinción será, a la postre, una de las principales garantías para que el Estado cumpla con la función para la cual fue instituido.

Además de la anterior limitación de carácter orgánica y funcional, el ejercicio del poder político se encuentra también sujeto a limitaciones naturales, teleológicas y legales. Respecto a los límites naturales se señala:

Las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad [...]. Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas, deben de estar de acuerdo –lo mismo que sus propias acciones– con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida³⁰.

Para Locke, a diferencia de lo que sucedía con Hobbes, para quien las leyes naturales eran dotadas de contenido a partir de lo que el soberano decidiera regular mediante las leyes civiles, debe existir una relación de correspondencia entre las leyes civiles dictadas por el órgano legislativo y la ley natural de la razón. Si la ley civil no cumple con esto, carecerá de validez.

²⁸ En la formulación realizada por Locke destaca la ausencia del poder judicial. “Tal ausencia, que ha inducido a ciertos sectores doctrinales a subrayar los límites conceptuales y estructurales de su doctrina, ha sido interpretada, de forma sugerente, por Norberto Bobbio, aduciendo que en el pensamiento de Locke la función judicial viene desenvuelta en la sociedad política por aquellos que hacen las leyes, de tal forma que no existirían razones sustantivas que justifiquen la diferenciación del poder judicial. Según la interpretación de Bobbio, legisladores y jueces tienen funciones similares, es decir, la de establecer el derecho, siendo irrelevante que los primeros lo hagan de forma abstracta y los últimos en casos particulares y determinados. La diferencia no sería cualitativa: para Locke, concluye Bobbio, legislativo y judicial representarían dos aspectos diversos del mismo poder”. BLANCO VALDÉS, Roberto. *El valor de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 48-49.

²⁹ Respecto de la diferenciación entre separación funcional y orgánica de poder puede verse: BLANCO VALDÉS, Roberto. *Op. cit.*, p. 46.

³⁰ LOCKE, John. *Segundo tratado... Op. cit.*, Cáp. XI, N. 135, pp. 142-143.

Los límites teleológicos y legales claramente se deducen del alcance que Locke le atribuye al poder legislativo. Se debe recordar que el poder legislativo es el poder supremo del Estado, lo que se corresponde con el principio establecido en la revolución inglesa, de acuerdo con el cual se consagra la supremacía del parlamento sobre la monarquía. Sin embargo, el hecho de que el poder legislativo sea considerado como el poder supremo, no quiere decir que sea absoluto, ya que la labor de la creación de las leyes está condicionada al cumplimiento del fin por el cual se creó la comunidad política. “El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad”³¹. Al ser el objetivo del gobierno la preservación de la paz y el logro del bienestar para el pueblo, entonces, “[...] lo que fue el motivo de erigir el gobierno debería ser la norma y medida de su modo de proceder”³².

En correspondencia con ello, Locke establece cuatro límites para el ejercicio del poder legislativo, a saber: primero, éste no puede ser ejercido de manera absoluta o arbitraria; segundo, el poder debe ser ejercido dentro de los canales legales y, por lo tanto, se prohíbe la utilización de decretos extraordinarios; tercero, la propiedad de los particulares es inviolable, por lo que el Estado sólo puede tomar parte de dicha propiedad con el consentimiento previo del particular; cuarto, el poder legislativo es intransferible³³. Además de lo anterior, debe tenerse en cuenta como otro límite señalado al poder legislativo el hecho de que las leyes por él dictadas deben limitarse a regular los asuntos temporales, no pudiendo entrometerse en lo que atañe al reino espiritual, en asuntos tales como ordenación de ritos, plegarias, entre otros³⁴.

El *fin* de la sociedad política es hacer efectivos los derechos a la propiedad, a la vida y a la libertad que poseen los hombres en la condición natural. Los hombres, al entrar en la comunidad política, solamente renuncian a su derecho natural a castigar las infracciones a la ley de la razón – ley natural para Locke–, conservando sus demás derechos naturales, los cuales se constituyen en

³¹ *Ibíd.*, N. 135, p. 142.

³² LOCKE, John. “Ensayo sobre la tolerancia”. *Op. cit.*, p. 24

³³ LOCKE, John. *Segundo tratado...* *Op. cit.*, Cáp. XI, N. 134-142, pp. 140-149.

³⁴ “El magistrado no tiene poder para imponer por ley civil, ni en su propia Iglesia ni, mucho menos, en otra, el uso de ritos o ceremonias, cualesquiera que éstos sean, en el culto a Dios”. LOCKE, John. “Carta sobre la tolerancia”. En: LOCKE, John. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 90

la misión o razón de ser del Estado. De esta manera, a diferencia de Hobbes y también a diferencia de lo que posteriormente establecerá Rousseau, para quienes la alienación de derechos al entrar al Estado es casi total o total³⁵, respectivamente, para Locke ésta es mínima, reduciéndose tan sólo a la facultad de hacer justicia. Esto quiere decir que los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad tienen un carácter natural, son derechos *naturales inalienables*. Como bien lo señaló Fioravanti, “[...] el legislador no nace para generar los derechos, sino simplemente para perfeccionar su tutela presuponiendo su esencial preexistencia”³⁶.

Los derechos que tienen la categoría de ser inviolables se limiten a la vida, la libertad y la propiedad. Es necesario realizar una aclaración: el derecho a la libertad no se extiende a la libertad de culto, como parecería desprenderse en un primer momento del famoso *Ensayo sobre la tolerancia*. Más que un elogio a la tolerancia, éste es un tratado justificando la intolerancia en materia religiosa, así como también sucede con la *Carta sobre la tolerancia*. Los dos textos son escritos desde el bando protestante, defendiendo dicha religión contra la secta papista. En este sentido no hay mucha diferencia entre la pluma de Locke respecto de la de Lutero. Para Locke los católicos son *enemigos perversos, irreconciliables*, los cuales has de ser reprimidos en aras de obtener la salvación y unidad del Estado. Esta secta representa un peligro para la comunidad en la medida en que los que profesan dicha fe, pueden no reconocer la soberanía del Estado del que son miembros, ya que en cualquier momento podrían sentirse con derecho a negar la obediencia a la autoridad, y esto mediando tan sólo la revocatoria del juramento de fidelidad al soberano nacional proveniente del papa. En consecuencia, los representantes del poder temporal deben adoptar, sin restricción alguna, todas aquellas medidas que sean consideradas como necesarias para evitar la propagación de esta peste³⁷. Además de esta defensa de la intolerancia con los

³⁵ En el caso de Hobbes, los hombres en el pacto de institución del Estado realizan una transferencia de derechos casi absoluta, conservando tan sólo el derecho a la vida. Para Rousseau, la alienación es absoluta. Esto lo describe y justifica en los siguientes términos “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, Libro I, Cáp. VI, p. 15.

³⁶ FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución. De la antigüedad a nuestro días*. Traducción de Manuel Martínez Neira. Madrid, Editorial Trotta, 2011, p. 92.

³⁷ “En lo que respecta a los papistas, no hay duda de que, por causa de varias de sus peligrosas opiniones que son absolutamente destructivas para todos los gobiernos excepto el del Papa, no debería dejárseles que propagasen sus doctrinas; y a quien disemine o haga públicas cualquiera de ellas, el magistrado habrá de reprimirlo hasta donde sea

católicos, Locke se muestra igualmente intolerante con los ateos³⁸, lo que denota la ausencia casi total de libertad religiosa en su pensamiento.

Con prescindencia de la extensión o no de los derechos naturales defendidos por Locke, queda claro cuál es el fin de la sociedad política, y en correspondencia con dicha finalidad cuál es el alcance que se le asigna al ejercicio del poder dentro de ésta. De nada serviría hablar del alcance del poder, estableciendo una serie de limitaciones, si esto no se correspondiese, desde la posición de los súbditos, con una consecuencia en la relación que ellos sostienen con los representantes del poder político. La consecuencia establecida por Locke es que cuando el poder político, esto es, aquel poder que fue delegado por el pueblo para procurar el bien de la sociedad, deviene en un poder despótico, es decir, el ejercicio del poder se torna arbitrario, disponiendo los representantes, según su capricho, de la vida de los asociados, o, lo que es lo mismo, cuando el rey deviene en tirano, hasta ese momento tienen los súbditos obligación de obediencia, y empieza ya a manifestarse el derecho a la rebelión. De modo similar a la legitimación del derecho a la resistencia establecida por los protestantes en la época de la convocatoria a la Dieta de Espira, según la cual el juez que actuaba por fuera de su jurisdicción o dictaba una sentencia manifiestamente injusta perdía la calidad de juez y podía ser resistido, aplicándose ello también al emperador, Locke señala que el magistrado que actúa de manera arbitraria pierde la autoridad que lo sitúa en dicha posición y puede ser resistido como si fuese un simple particular³⁹. “[...] cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión

necesario. Y esta regla no sólo es aplicable a los papistas, sino a cualquier otra clase de hombres que surja entre nosotros; pues tal represión dificultará de algún modo que se extiendan esas doctrinas que siempre tienen consecuencias perniciosas. Como se hace con las serpientes, no se puede ser tolerante con ellas y dejar que suelten su veneno”. LOCKE, John. “Ensayo sobre la tolerancia”. *Op. cit.*, p. 46.

³⁸ “[...] no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegio de tolerancia”. LOCKE, John. “Carta sobre la tolerancia”. *Op. cit.*, p. 110.

³⁹ “Allí donde termina la ley, empieza la tiranía, si la ley es transgredida para daño de alguien. Y cualquiera que, en una posición de autoridad, excede el poder que le ha dado la ley y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permita, cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacerse frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro. Esto es reconocido cuando se trata de magistrados subalternos [...]. Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores?”. LOCKE, John. *Segundo tratado... Op. cit.*, Pág. 18, N. 202, pp. 198-199.

tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa”⁴⁰.

Frente a la posibilidad de que el pueblo ejerza su derecho a la rebelión, al cual nunca renunció, se presenta el siguiente dilema: ¿quién es el juez que ha de determinar la posibilidad de ejercer este derecho en un caso determinado? En este sentido señala Locke que entre el poder ejecutivo y el poder legislativo no existe un juez terrenal, ya que la convocatoria del legislativo depende del ejecutivo, el cual siempre se encuentra activo. Lo mismo sucede respecto de la relación existente entre el legislativo y el pueblo. Esto parecería hacer inoperante el derecho a la rebelión. Sin embargo, Locke concluye:

[...] aunque el pueblo no puede ser juez en el sentido de poseer constitucionalmente un poder superior para decidir y dictar sentencia en un caso así, sí tiene, en virtud de una ley que es anterior a todas las leyes positivas de los hombres, y también de autoridad mayor, el derecho de reservarse la última decisión – derecho que corresponde a todo el género humano– cuando no hay sobre la tierra apelación posible; es decir, el derecho de juzgar si hay o no hay causa justa para dirigir su apelación a los cielos. Y a este derecho no pueden renunciar, pues está fuera del poder de un hombre el someterse a otro dándole la libertad de destruirlo⁴¹.

En este punto se debe retomar la fundamental diferencia que establece Locke entre la creación de la sociedad política y el establecimiento del gobierno. Este segundo momento, el cual se realiza mediante una ley positiva, incluye tanto la delegación del poder al ejecutivo como al legislativo. En el capítulo 19 del *Segundo tratado* se aborda el tema de la disolución del gobierno, lo cual no puede confundirse, aclara Locke, con la disolución de la sociedad. Este problema es tratado teniendo en perspectiva la estructura del Estado inglés, y teniendo como antecedente inmediato la *Revolución gloriosa*. El poder legislativo reside en tres personas o estamentos, a saber: en el rey, quien detenta el poder ejecutivo; en la asamblea de nobles y; en la asamblea conformada por los representantes elegidos por el pueblo⁴². Teniendo esto como referente, Locke distingue entre la disolución del gobierno por causa del rey o por causa del parlamento. El rey es culpable de la disolución en los siguientes eventos: cuando impone su voluntad individual sobre la voluntad común del parlamento; cuando ejerciendo la facultad de convocatoria impide las reuniones de la

⁴⁰ *Ibíd.*, Cáp. 19, N. 224, p. 215.

⁴¹ *Ibíd.*, Cáp. 14, N. 168, pp. 170-171.

⁴² *Ibíd.*, Cáp. 19, N. 213, p. 208.

legislatura⁴³; en el evento en que los sistemas de elección de los representantes sean alterados; cuando el que tiene el poder ejecutivo, abdica de su cargo, dejando en el vacío la ejecución de las leyes⁴⁴. Respecto de todos estos eventos, los cuales coinciden con la abdicación del poder por parte de Jacobo II y con el nombramiento por parte del parlamento inglés de Guillermo y María de Orange como rey y reina de Inglaterra, concluye Locke que “[...] el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder legislativo [...]”⁴⁵, o ejecutivo, como fue el caso.

El poder legislativo también puede ser culpable de la disolución del gobierno, y esto ocurre cuando actúa desconociendo el fin por el cual fue establecido, esto es, cuando en vez de proteger la propiedad de los súbditos, la cual constituye un derecho natural inviolable, se apropia indiscriminadamente de sus *posesiones*. En este caso el legislativo se pone en situación de guerra frente al pueblo, y “[...] al hacer esto, estará devolviendo al pueblo el poder que éste le dio, y el pueblo tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad”⁴⁶. No es sólo que se permita no obedecer, sino que se legitima la resistencia activa, ya que “[...] a quien se le permita resistir, debe también permitírsele golpear”⁴⁷. Aclara Locke que en este caso en el que el pueblo retoma su libertad original, el culpable de haber incurrido en rebelión no es el pueblo, sino aquel que teniendo autoridad delegada para ejercer el poder conforme al fin por el cual se instituye y con un alcance limitado, decidió convertir su poder legítimo en un poder despótico.

Se ve entonces como después del paréntesis constituido por las obras de Hobbes y Filmer, las cuales niegan rotundamente la posibilidad de que la deposición del gobernante sea un acto legítimo, Locke retomó la justificación del derecho a la resistencia esbozada en el siglo XVI por

⁴³ “[...] quien quita a la legislatura la libertad, o impide que celebre sus sesiones, está, efectivamente, eliminando el poder legislativo y poniendo fin al gobierno”. *Ibíd.*, N. 215, p. 209.

⁴⁴ *Ibíd.*, N. 213-218, pp. 208-211.

⁴⁵ *Ibíd.*, N. 220, p. 211.

⁴⁶ *Ibíd.*, N. 222, p. 213.

⁴⁷ *Ibíd.*, N. 235, p. 225.

Duplessis-Mornay. La diferencia respecto del autor de la *Vindiciae contra Tyrannos* es que ya el legitimado para rebelarse es el conjunto del pueblo y no los magistrados inferiores al rey.

De esta manera, a diferencia de Hobbes, quien escribe pensando en todo momento en los peligros que acarrearía una condición anárquica y, con base en esto, utiliza el pacto de institución del Estado para crear una poderosa máquina de poder, el temor de Locke radica en los efectos que conllevaría el abuso del poder. Por lo tanto, su principal preocupación radica en establecer límites a su ejercicio. A partir de esto, la teoría política de John Locke se constituye en el referente por excelencia del liberalismo, entendido fundamentalmente como un modelo que tiende a la limitación del poder político. Además, en el contractualismo de Locke se encuentran algunos de los más importantes principios de lo que luego sería llamado como Estado de derecho, a saber: derechos naturales inviolables, limitación al poder, separación de poderes como fuente del constitucionalismo, entre otros⁴⁸.

No se puede concluir este apartado sin considerar cual es el elemento central del *Segundo tratado*, el que, a fin de cuentas, termina por mostrar cuál es el verdadero carácter de la obra de Locke. A lo largo de la obra se señala que cuando se dice que el fin último de la vida en sociedad es la preservación de la propiedad, se está haciendo referencia a un concepto genérico, el cual incluye otros elementos la vida y la libertad: los hombres se asocian “[...] con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad”⁴⁹”; “Por propiedad debe entenderse aquí, y en otros pasajes, la que los hombres tienen tanto en lo que se refiere a sus personas como a sus bienes”⁵⁰. Sin embargo, en el capítulo

⁴⁸ “La verdadera relevancia de Locke en la historia del constitucionalismo está en esto: en haber sido el primero en formular de manera clara y firme, en el ámbito de la constitución de los modernos, la fundamental distinción entre poder *absoluto* y poder *moderado*. El primero es aquel en que un único sujeto, sea el rey o la asamblea, tiene el poder legislativo y el ejecutivo, el segundo es aquel en que los dos poderes son distintos y pertenecen a dos sujetos distintos. En suma, la primera y fundamental máxima del constitucionalismo es precisamente ésta, según la cual quien tiene el formidable poder de hacer la ley no puede ni debe disponer de los recursos y de los medios de gobierno, incluido el también formidable poder de coacción sobre los individuos; y quien dispone de todo esto no puede ser a su vez titular del poder legislativo. Ésta es, en definitiva, también para el mismo Locke, la mayor y más concreta garantía de los derechos de los individuos: saber que quien tiene el poder de legislar sobre ellos no tiene ningún poder directo de coacción, y viceversa”. FIORAVANTI, Maurizio. *Op. cit.*, p. 93.

⁴⁹ *Ibíd.*, Cáp. 9, N. 123, p. 134.

⁵⁰ *Ibíd.*, Cáp. 15, N. 173, p. 175

5° del *Segundo tratado*, “De la propiedad”, maneja Locke un concepto restringido del término, reduciéndolo a la propiedad que un hombre tiene sobre sus bienes.

De acuerdo con Locke, la tierra y todo lo que se encuentra en ella les fue dada comunitariamente a los hombres por la divinidad. En un primer momento se dice que la tierra le pertenece igualmente a todos los hombres de manera conjunta. Sin embargo, existe un medio para que se presente la apropiación individual de la tierra y de sus frutos. Este medio se deduce a partir del derecho natural que tienen todos los hombres para conservar su vida y del postulado según el cual el hombre, al ser propietario de sí mismo –ya que no está naturalmente subordinado a otro hombre–, es también propietario de su trabajo y de los frutos que éste produzca⁵¹. Este derecho de apropiación individual no es un derecho absoluto e incondicional, ya que tiene unas limitaciones de carácter natural. Dichas limitaciones consisten en que un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que esto no se dañe (límite de la inutilización) y siempre y cuando quede suficiente para los demás hombres (límite de la suficiencia). Sin embargo, al final del referido capítulo, el derecho individual a la apropiación, no sólo de los frutos y de los animales, sino fundamentalmente de la tierra, de las piedras preciosas y del dinero, se torna ilimitado:

Ahora bien, como el oro y la plata, al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran parte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la constitución de la tierra es determinada por constituciones positivas⁵².

Así, además de que la apropiación de los bienes deviene en un derecho ilimitado, es un derecho de carácter natural. A diferencia de Hobbes, para quien en el estado de naturaleza, al no existir un

⁵¹ “[...] el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”. *Ibíd.*, Cáp. 5, N. 44, p.70.

⁵² *Ibíd.*, N. 50, p. 74.

poder común que regule las relaciones entre los hombres no existe la propiedad, para Locke sí existe y termina convirtiéndose, como bien lo mostraría posteriormente Rousseau, en el verdadero fundamento de la sociedad política. El fin del gobierno va a ser entonces proteger este derecho a la propiedad que, al ser natural, es anterior a la existencia no sólo del gobierno sino también de la misma sociedad civil. Por lo tanto, el *telos* de la limitación que tan celosamente se establece al ejercicio del poder de parte del ejecutivo y del legislativo, no es tanto la garantía de la vida, de la libertad y de la propiedad de todas aquellas personas que hacen parte de un Estado, sino fundamentalmente la protección de la posición de los propietarios. Y teniendo en cuenta esto, el contractualismo es usado para crear, por una parte, una comunidad política a partir de la cual la posición de éstos quede investida de legitimidad y, por otra, para el establecimiento de un gobierno lo suficientemente limitado como para que no interfiera en la propiedad privada o en las relaciones comerciales de los particulares, pero lo necesariamente fuerte como para que haga respetar el *santo* derecho de los propietarios⁵³.

La consolidación del principio de separación de poderes

“Por primera vez la separación de los poderes viene conectada al principio de legalidad y asume una función principalmente garantista”⁵⁴. Lo anterior es referido a la distinción que realizó Locke entre los poderes legislativo y ejecutivo del Estado. En esta misma distinción se encuentra la garantía establecida para los individuos, garantía que consiste básicamente en que aquél poder que tiene dentro del Estado la facultad para establecer las leyes, no tiene la potestad para ejercer ningún poder coactivo en lo que atañe a su ejecución.

⁵³ Para ver cómo en la teoría de Locke el derecho a la apropiación se convierte en un derecho natural ilimitado, véase el párrafo 50 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y para ver cómo dicho derecho se constituye en el fin de la comunidad política, véase la lectura que realiza Macpherson de la obra de Locke. MACPHERSON, Crawford Brough. *Op. cit.*, pp. 193-255; también, GALLARDO, Helio. “John Locke y la teoría del poder despótico”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 43, No. 109-110, May.-Dic. 2005, pp. 193-215.

⁵⁴ BLANCO VALDÉS, Roberto. *Op. cit.*, p. 47.

Esta garantía encuentra su consolidación definitiva con la formulación que en 1748 realizaría el barón de Montesquieu⁵⁵. Según éste, es un principio elemental en las relaciones humanas que cualquiera que tenga poder tiende a abusar del mismo –es sabido ya que, un principio tan básico como éste, no se le ocurrió al sagaz Hobbes. Es por esto que, según Montesquieu “[...] es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder”⁵⁶.

Respecto del principio establecido según el que todo individuo tiende a abusar del poder que detenta es necesario hacer una aclaración en el sentido de que esto no indica que Montesquieu maneje, en cuanto a la naturaleza humana, un pesimismo de tinte hobbesiano. Al contrario, diferenciándose claramente del filósofo inglés, señala que el estado natural de los individuos es la paz. Esto debido a que, encontrándose en una hipotética condición natural, por disposición anímica los individuos serían tímidos y tenderían a alejarse del peligro, siendo así inocuos para sus semejantes. Es por lo tanto absurdo suponer como inclinación natural de la humanidad la agresión a los demás.

Hobbes atribuye a los hombres, en primer término, el deseo de dominarse los unos a los otros, lo cual no tiene fundamento ya que la idea de imperio y de dominación es tan compleja y depende de tantas otras ideas, que difícilmente podría ser la que tuvieran los hombres en primer lugar. Hobbes se pregunta: “¿Por qué los hombres van siempre armados si no son guerreros por naturaleza, y por qué tienen llaves para cerrar sus casas?” Con ello no se da cuenta de que atribuye a los hombres, antes de establecerse las sociedades, posibilidades que no pueden darse hasta después de haberse establecido, por no existir motivos para atacarse o para defenderse⁵⁷.

La disposición hacia el poder no va a ser entonces una condición natural, sino artificial. Es producto de la institución de la sociedad, con lo cual se genera el estado de guerra. Se advierte entonces cómo hay una perfecta contradicción entre Hobbes y Montesquieu. Para este último la condición natural es la paz y la institución de la sociedad genera la guerra⁵⁸. Montesquieu no se detiene a explicar esta situación, tan sólo señala que los hombres tratan de aprovecharse de las ventajas de la vida en sociedad, razón por la cual se instituyen las leyes. A diferencia de Hobbes

⁵⁵ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *El espíritu de las leyes*. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Barcelona, Editorial Tecnos, 1993.

⁵⁶ *Ibíd.*, Libro XI, Cáp. IV, p. 114.

⁵⁷ *Ibíd.*, Libro I, Cáp. II, p. 17.

⁵⁸ “Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban antes deja de existir y comienza el estado de guerra”. *Ibíd.*, Cáp. III, p. 17.

y Locke que se detienen a fundamentar el origen de la sociedad política mediante un pacto, Montesquieu da por supuesta la existencia de dicha sociedad y procede a dirigir su estudio al *espíritu de las leyes* que la rigen.

Separándose de la clásica distinción aristotélica en cuanto a las formas de gobierno, Montesquieu señala que las tres clases de gobierno existentes son: el republicano, el monárquico y el despótico. El primer es aquél en el que todo el pueblo (democracia) o una parte del mismo (aristocracia) detenta la soberanía; el segundo es en el que uno solo ejerce el poder soberano, pero de acuerdo con las leyes previamente establecidas; finalmente, el gobierno despótico es aquél en el que uno solo gobierna según su arbitrio⁵⁹. Lo relevante para los presentes efectos de la anterior distinción es el principio que guía a cada uno de estos gobiernos: “Del mismo modo que la virtud es necesaria en una República y el honor en una Monarquía, en un Gobierno despótico es necesario el TEMOR: la virtud no se necesita y el honor sería peligroso”⁶⁰. Sin esfuerzo se recuerda cuál es el autor que situó el miedo como origen y fundamento del Estado. Ahora, en el caso de Montesquieu, él se inclina, no precisamente por una determinada forma de gobierno, sino por un estilo de gobierno, esto es, un gobierno moderado. Así, señala que el fin del gobierno ha de ser el mantenimiento de la *libertad política*⁶¹, lo cual se puede presentar, bien sea en un gobierno republicano o en uno monárquico. Sin embargo, finalmente Montesquieu demuestra su inclinación hacia *la constitución de Inglaterra*, estando regida ésta, a mediados del siglo XVIII, bajo una *monarquía constitucional*⁶².

La adhesión de Montesquieu a la constitución de Inglaterra deriva del sistema establecido tras la *Revolución gloriosa*, el cual, como ya se vio, fue luego sustentado por Locke. Según Montesquieu deben existir en todo Estado tres clases de poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. El primero se encargará de la creación de las leyes y debería estar situado en una

⁵⁹ *Ibíd.*, Libro II, Cáp. I, p. 19.

⁶⁰ *Ibíd.*, Libro III, Cáp. IX, p. 31

⁶¹ “Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad”. *Ibíd.*, Libro XI, Cáp. III, p. 114.

⁶² “Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo”. *Ibíd.*, Cáp. V, p. 115.

asamblea que se reúna periódicamente; el segundo debe encargarse de los asuntos referidos a la seguridad interior y a la guerra en el exterior, es decir, a aquello que Locke distinguía como poderes ejecutivo y federativo del Estado; el tercero, deberá definir la aplicación del derecho para aquellos eventos en que se presenten conflictos entre los particulares⁶³. Lo fundamental aquí es que estos poderes estén siempre en órganos diferentes, ya que: “Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el Monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente”⁶⁴. Aunque el poder judicial, a diferencia de los dos anteriores, no es tan potencialmente lesivo de la libertad de los súbditos⁶⁵, en cualquier caso, debe estar siempre en un órgano diferente al legislativo y al ejecutivo.

Luego de señalar la necesaria separación entre los mencionados poderes, el escritor francés se ocupará del establecimiento de un sistema de *frenos y contrapesos*. Sin embargo, para el presente trabajo no es necesario entrar a estudiar dicho sistema de equilibrio entre los poderes⁶⁶, sino resaltar el hecho de que una condición para que no se caiga en una forma de gobierno despótica regida por el abuso del poder del gobernante y el consiguiente temor de los súbditos es diferenciar claramente el órgano y la manera en que han de ejercerse los tres poderes fundamentales del Estado. Lo anterior es una condición sin la cual no se puede siquiera pensar en la configuración de un Estado de derecho y mucho menos en una Constitución, en el sentido moderno del término.

⁶³ *Ibíd.*, Cáp. VI, p. 115.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 115.

⁶⁵ Esto debido a que, según Montesquieu, los jueces no son más “[...] que el instrumento que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar ni la fuerza ni el rigor de las leyes”. *Ibíd.*, p. 120.

⁶⁶ La formulación final de Montesquieu estará marcada por lo siguiente: “He aquí, pues, la constitución fundamental del Gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo.

Los tres poderes permanecerán así en reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo”. *Ibíd.*, p. 121. Para una descripción del anterior sistema, véase: BLANCO VALDÉS, Roberto. *Op. cit.*, pp. 59-82.

Rousseau y la soberanía popular

La obra de Rousseau constituye una síntesis del pensamiento político moderno que se ha estudiado hasta ahora. En ella confluyen aquellas tradiciones de pensamiento político que se iniciaron, bien sea en el siglo XIV en el contexto de la lucha entre el papa y el emperador, en el siglo XVI en el marco de las guerras de religión entre católicos y protestantes, en el siglo XVII en medio de las luchas entre el monarca y el parlamento o en el siglo XVIII entre los defensores de la monarquía constitucional y quienes propugnaban por un régimen despótico. En buena parte de los casos, Rousseau se presenta como un acérrimo crítico de dichas doctrinas, en otros propone una superación de los postulados expuestos. De cualquier modo, su obra aparece irradiada por un fuerte carácter revolucionario. En el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*⁶⁷, conocido también como *Segundo discurso* (1755), Rousseau realiza una crítica apasionada a lo que él considera que son los fundamentos de la sociedad política predominante a mediados del siglo XVIII. De otro lado, en *El contrato social*⁶⁸ (1762) propone y sustenta los que deberían ser los fundamentos de una República legítima.

En el *Segundo discurso* Rousseau señala que existen dos clases de desigualdad: la primera es la natural o la física que se refiere a aspectos como la fuerza y la salud de que goza cada individuo en virtud de la naturaleza; la segunda es considerada como la moral o política, esto es, que tiene un carácter artificial, y se refiere a asuntos tales como la riqueza, el poder, el honor o la diferencia entre las calidades de soberano y de súbdito. Establecido lo anterior, el ginebrino propone como objeto de su estudio analizar la segunda clase de desigualdad, anotando desde el comienzo que tiene un carácter ilegítimo. Por lo tanto, lo que se deberá demostrar es cómo fue posible la institucionalización de dichas desigualdades o, como lo dirá Rousseau, determinar cómo algo regulado por la fuerza se convirtió en derecho.

⁶⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, Quinta Edición, 2005.

⁶⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

Para alcanzar dicho cometido se deberá comenzar por el *origen*, y cuando se habla de origen se hace relación a los primeros pasos de la humanidad. Lo anterior, como Rousseau se encarga de aclararlo, no debe entenderse en términos históricos, sino, a la manera en que lo había planteado ya Hobbes, exclusivamente hipotéticos. Es más, la condición natural supuesta por Rousseau tiene un carácter más hipotético que la que planteara el filósofo inglés. Esto, debido a que el primero pretende distinguir entre las condiciones originales del hombre respecto de las artificiales, es decir, de aquellas que se han adquirido con el paso del tiempo y, fundamentalmente, con la institución de la sociedad. Dicho de una manera más radical, Rousseau pretende hacerse una idea del carácter *primitivo* de la humanidad⁶⁹. De otro lado, aunque Hobbes reconoce que el estado de naturaleza es un producto de la imaginación, en todo caso, menciona tres ejemplos concretos de condición natural, entre ellos una situación de guerra civil. Lo anterior demuestra que cuando Hobbes intenta determinar cuál es la naturaleza humana para extraer aquellos principios que lo hacen o no sociable no está pensando exclusivamente en las “primeras y más simples operaciones del alma humana”⁷⁰ sino también en las cualidades que el hombre ha adquirido en la vida en sociedad. Es éste precisamente el defecto que Rousseau encuentra en la descripción realizada por Hobbes: atribuir al hombre natural los vicios que tiene el hombre en sociedad.

Para Hobbes, en la condición natural la vida de los hombres está guiada por la competencia, la desconfianza y la gloria, es decir, por aquél irrefrenable afán de poder tan apasionadamente descrito. En cambio, para el ginebrino, el hombre natural es, fundamentalmente, un ser sensible, lo que se traduce en que su comportamiento estará guiado, en primer lugar, por un deseo de bienestar y de conservación y, en segundo lugar, por una “[...] repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial, nuestros semejantes”⁷¹. Este último es el impulso natural de la piedad o compasión, el que, a la postre, marcará la radical diferencia entre la visión

⁶⁹ “¿Cómo separar lo que le pertenece por su propio fondo y lo que las circunstancias y los progresos han añadido o cambiado en su estado primitivo? [...]. He comenzado ciertos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas con la esperanza menos de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadera dimensión. Otros podrán fácilmente llegar más lejos por el mismo camino sin que sea fácil a nadie llegar al término; pues no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente”. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Segundo discurso... Op. cit.*, p., pp. 110-111.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 114.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 115.

acerca de la naturaleza humana que tienen los dos filósofos. Precisamente esto irradiará toda su concepción acerca de la sociedad política, ya que para estos filósofos *iusnaturalistas* los fundamentos de la sociedad derivan de la idea que se tenga de la naturaleza del hombre.

Como se ha señalado ya, nos encontramos situados, de nuevo, en el estado de naturaleza, pero no en el planteado por Locke y mucho menos en el descrito por Hobbes. Rousseau formula una crítica expresa contra las descripciones que estos autores realizaron de la condición natural, sobretodo y en primer lugar de la realizada por Hobbes:

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse ante el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos arribó a él [...]. Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil⁷².

Rousseau se encargará de realizar la distinción entre el hombre salvaje y el hombre civil, tratando precisamente de desvirtuar todas aquellas pasiones e instintos que Hobbes le atribuye como naturales a los hombres. La descripción que uno y otro realizan del estado de naturaleza es perfectamente antagónica: mientras para Hobbes el estado de naturaleza se encuentra por esencia asociado con la condición de guerra en la cual la vida del hombre es miserable, Rousseau responde “[...] desearía que se me explicase cuál pudo ser el tipo de miseria de un ser libre cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo goza de salud. Pregunto qué tipo de vida, la civil o la natural, está más expuesta a tornarse insoportable para los que gozan de ella”⁷³. Para Rousseau, el deseo de competencia y de gloria y la desconfianza que esto genera entre los individuos es un absurdo, no es más que una suposición falsa acerca de la verdadera naturaleza del hombre. El tal deseo de poder, que, recordando las palabras de Hobbes, sólo cesa con la muerte, es, para Rousseau, inconcebible, debido a que los deseos del hombre natural no van más allá de sus simples necesidades. Éste no tiene la capacidad de prever el mal futuro y sólo teme ante el dolor inmediato, de ninguna manera, en su condición original, se distingue por el temor a la muerte⁷⁴.

⁷² *Ibíd.*, p. 119.

⁷³ *Ibíd.*, p. 146.

⁷⁴ “Digo el dolor y no la muerte, ya que jamás un animal sabrá lo que es morir, y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que lleva a cabo el hombre al alejarse de su condición animal”. *Ibíd.*, p. 134.

En conclusión, mientras que para el inglés el hombre es un ser agresivo, para el ginebrino es un ser tranquilo.

Los defensores de Hobbes dirán que la comparación no es posible debido a que Rousseau se está refiriendo al hombre salvaje, a aquel que vive una vida simple, uniforme y solitaria, mientras que Hobbes está pensando en cuál sería la condición de los hombres cuando no hay leyes que regulen su comportamiento y es esto lo que marca el estado de guerra. Frente a lo anterior se dirá, en primer lugar, que esto es precisamente lo que denuncia Rousseau, a saber: que el filósofo inglés está atribuyendo al hombre natural atributos que son el producto de una determinada forma de evolución de la humanidad, la cual trajo como producto las sociedades políticas existentes, tanto aquella que en algunos momentos tan a gusto soportó Hobbes, como las que vivió el ginebrino fuera de su Ginebra. En segundo lugar, un defensor de Hobbes como Michael Oakeshott avala, en todo caso, las pretensiones de universalidad de éste cuando describe las pasiones que afectan a los hombres señalando que Hobbes se está refiriendo al *hombre solitario*, es decir, al hombre natural⁷⁵.

En cualquier caso, regresando con la descripción realizada por Rousseau, quien tiene siempre en miras aquel Leviatán, se señala que la condición moral de los individuos es de neutralidad o, dicho de una manera más precisa, no hay siquiera una idea de moralidad:

Parece, así, que los hombres en tal estado, al no existir entre ellos ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes, no pudieron ser ni buenos ni malos, no tuvieron ni vicios ni virtudes [...].

Sobre todo, no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo, que es vicioso porque no conoce la virtud, que rehúsa a sus semejantes servicios que no cree deberles, ni tampoco que en virtud del derecho que se atribuye con razón respecto a aquellas cosas de las que tiene necesidad se imagine por ello neciamente el único propietario de todo el universo. Hobbes ha visto muy bien el defecto de todas las definiciones modernas del derecho natural; pero las consecuencias que saca de la suya muestran que la toma en un sentido que no es menos falso.⁷⁶

Se ha visto ya cuál es el derecho natural planteado por Hobbes. Importa ahora mostrar las características del propuesto por Rousseau. Antes se habló de los dos principios que según éste guían el comportamiento de los hombres naturalmente, el deseo de conservación y la piedad. Por

⁷⁵ Ver *Supra*, p. 109.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 146-147.

lo que ya se ha visto, este principio de conservación no puede ser confundido con el deseo de conservación de Hobbes, el cual está guiado por el temor a perecer por causas violentas. En el caso de Rousseau la conservación alude a lo que él denomina como *amor a sí mismo*, el cual es un “[...] sentimiento natural que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, da por resultado la humanidad y la virtud”⁷⁷. De otro lado, la piedad es un sentimiento que posee todo ser, el cual es anterior a la reflexión. Hace que el deseo de bienestar o de conservación no degeneren en una lucha por obtener placeres, uno tras otro. Tiene tanta trascendencia en la primigenia condición natural que reemplaza la ley y las costumbres allí inexistentes y, además, innecesarias⁷⁸.

Estos dos son, entonces, los principios del derecho natural para Rousseau, los que hacían que la original o primitiva condición natural de la humanidad, la de los *hombres salvajes*, fuera armoniosa⁷⁹. Esta tranquilidad natural se rompió en un primer momento a partir del deseo de perfectibilidad, ese que, según Rousseau, quien escribe furiosamente en contra de la Ilustración, es una de los rasgos distintivos del hombre con respecto al animal. Aunque la búsqueda de la perfección trajo las primeras dificultades para los hombres, en las primeras asociaciones, asociaciones naturales, se encuentra la que Rousseau considera como la edad de oro de la humanidad. La edad de oro es el justo medio entre el estado primitivo y el egoísmo reinante de la vida en sociedad. Se trata de una época en que la vida era simple, tranquila y bella, viviendo así los hombres libres y felices, sólo sintiendo deseos inmediatos, no preocupándose por el porvenir

⁷⁷ Rousseau señala que se debe distinguir entre el *amor a sí mismo* y el *amor propio*. Este último es caracterizado de la siguiente manera: “El amor propio es tan sólo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a ocuparse más de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se perpetran mutuamente y que es la verdadera fuente del honor”. *Ibíd.*, p. 235.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 152.

⁷⁹ En contraposición a la laudatoria descripción que Rousseau realiza del hombre salvaje, se encuentra su juicio acerca del hombre civilizado. Éste tiene un carácter verdaderamente hobbesiano, en cuanto lo describe como un ser péfido, irrefrenablemente avaricioso y traicionero. Fue esto lo generó la famosa epístola en la que Voltaire critica de manera sarcástica el *Discurso* de Rousseau: “He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco. Complaceréis a los hombres a quienes cantáis sus verdades, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy verdaderos los horrores de la sociedad humana cuya ignorancia y debilidad prometen tantas dulzuras. No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos bestias.

Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que me es imposible reencontrarlo”. VOLTAIRE, Francois-Marie Aronet. “Carta de Voltaire a Rousseau”. En: ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. *Op. cit.*, p. 240.

ni por cosas fútiles para su vida. Este es el momento del cual nunca debió haber salido la humanidad, como finalmente lo hizo persiguiendo aquellas *fútiles luces*.

Ahora, el hecho que rompió este modo de vida fue, más que el deseo de perfeccionarse, la aparición de la propiedad privada y con ésta la institución de la sociedad política: “El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil”⁸⁰. Con la propiedad el hombre, de ser un agente libre e independiente, pasó a ser un esclavo de los demás, sin excepción: siendo rico necesita del pobre para procurarse sus servicios; siendo pobre necesita del rico para asegurar una miserable subsistencia. El descubrimiento de la agricultura y de la metalurgia conllevó una gran revolución. El trabajo fue ahora necesario “[...] y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses”⁸¹. El primigenio amor de sí desapareció, para dar lugar al amor propio y con ello a la competencia, a la rivalidad y al honor, es decir, a aquél deseo de poder del que hablaba Hobbes. En efecto, con la sociedad política que generó la propiedad privada, los hombres se volvieron, según Rousseau, avaros, codiciosos, calculadores, en definitiva, malos.

Siguiendo el método hipotético de razonamiento propuesto en el comienzo de este *Segundo discurso*, y seguramente teniendo a Locke en la mira, Rousseau describe cuál debió ser el paso de la condición natural a la condición política en los términos de un contrato fraudulento y que derivó en los Estados existentes. Se califica dicho contrato como fraudulento en la medida en que es propuesto por los propietarios, bajo ciertos artilugios, para asegurar su condición de superioridad frente a los pobres. Según palabras de Rousseau, el pacto de asociación que maquinaron los propietarios fue el siguiente:

“Unámonos –les dice– para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a atenerse, que no hagan excepción respecto a nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en

⁸⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Segundo discurso... Op. cit.*, p. 161.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 172.

lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”.

Se necesitaba mucho menos que el equivalente de este discurso para arrastrar a hombres toscos fáciles de seducir, que, por lo demás, tenían demasiados asuntos que dirimir entre ellos para poder vivir sin árbitros y demasiado avaricia y ambición para privarse de jefes. Todos corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque, con excesiva razón para sentir las ventajas de un ordenamiento político, no tenían demasiada experiencia para prever los peligros [...].

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria⁸².

Es difícil no pensar de inmediato en la fundamentación de la sociedad política propuesta por Locke –para no hablar en este contexto del fundamento mismo de los Estados actualmente existentes. Para el defensor de la *Revolución Gloriosa* de Inglaterra, en efecto, la institución de la propiedad privada antecede a la creación del Estado, constituyéndose así en un derecho natural que las futuras leyes deberán proteger. Con la acumulación ilimitada de la propiedad defendida por Locke al final del capítulo 5° del *Segundo tratado*, se tiene entonces que antes de que se realizara el pacto por medio del cual se pasa de la condición natural a la política, existían ya dos clases de personas: los propietarios y aquellos que carecen de propiedad. Esta situación es sumamente peligrosa para los primeros, quienes en aras de asegurar la protección de su propiedad se hacen conscientes de la inminente necesidad de establecer leyes que regulen el comportamiento de los individuos, así como un poder coactivo que se encargue de la ejecución de dichas leyes. Hablando en el lenguaje de los poderes del Estado, se trata de la institución de los poderes legislativo y ejecutivo. Este proceso que, según Locke, hace parte del *verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* es, para Rousseau, el proceso del establecimiento de la desigualdad moral o política imperante y que hace que los ordenamientos políticos sean en realidad el producto de una *sociedad civil corrupta*⁸³.

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diversas revoluciones, encontramos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. De este modo, el estado de

⁸² *Ibíd.*, pp. 180-181.

⁸³ FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

rico y pobre fue autorizado en la primera época, el de poderoso y débil por la segunda y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término en que concluyen todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven de hecho el gobierno o le acercan a la institución legítima⁸⁴.

De este modo, se aprecia que la desigualdad a la que se refiere Rousseau no es sólo de carácter económico, sino también, e incluso de modo fundamental, político. Esta última se refiere a la diferencia entre amo y esclavo o entre soberano y súbdito. El pasaje anterior es vital no sólo en lo que se refiere a la conclusión del *Segundo discurso*, mostrando cómo se produjo el encadenamiento de las circunstancias que derivaron en un sociedad ilegítima en la cual predomina la desigualdad entre los hombres, sino también en la medida en que es un punto de encuentro entre este discurso y *El contrato social*.

Es notoria la diferencia entre los dos textos: mientras en el *Segundo discurso* Rousseau hace énfasis en la naturaleza del hombre, en lo que él considera que es su verdadera naturaleza, es decir, aquella que sólo se puede verdaderamente evidenciar en la condición primigenia y no en la posterior evolución o degeneración de su estado, para mostrar luego cómo este proceso lo convirtió en un ser pervertido, producto precisamente de un Estado pervertido, en *El contrato social*, aunque también se refiere al estado de naturaleza, lo hace para mostrar sus falencias y la necesidad de salir de dicha condición para poder gozar de su verdadera libertad, la libertad política. De todos modos el punto de encuentro se puede apreciar en las palabras finales del *Segundo discurso*, así como en las primerísimas palabras de su obra cumbre: el discurso concluye señalando las diferentes clases de desigualdad entre los hombres en la vida en sociedad, advirtiendo que esta condición se mantendrá hasta tanto que las nuevas revoluciones disuelvan el gobierno o acerquen a los hombres a la *institución legítima*. De otro lado, en el primer capítulo del *Contrato social* aparece la célebre frase: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado”⁸⁵. Esto, a la vez que remite al final del discurso es también la entrada a lo que será la revolución propuesta, aquella que debería terminar con la celebración de un contrato social que de origen a una República legítima.

⁸⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Segundo discurso... Op. cit.*, p. 194.

⁸⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social. Op. cit.*, Libro primero, Cáp. I, p. 4.

Lo que debe producir el contrato legítimo es una condición política en la que se ponga fin a la diferenciación entre amo y esclavo. Para esto es preciso establecer las condiciones a partir de las cuales el hombre sólo se obedezca a sí mismo. Esta es la única manera en que se puede predicar la legitimidad de un Estado. Ahora, siendo los Estados actualmente existentes protuberantemente ilegítimos, recayendo el fundamento de obediencia de los súbditos exclusivamente en la fuerza, el pueblo se encuentra legitimado para recobrar su libertad natural y establecer un nuevo modo de convivencia. Rousseau hace énfasis en que la fuerza, de ningún modo, puede constituir el fundamento de la autoridad: “El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber [...]. La fuerza es una capacidad física, de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría ser un deber?”. Con estas palabras Rousseau está atacando el fundamento de la sociedad política esbozado por Hobbes.

Aunque Hobbes no sustenta el fundamento de la autoridad en el derecho del más fuerte, ni mucho menos, el origen y el fundamento del Estado se encuentra en el miedo que agobia a los hombres en la condición natural. Ante la permanente zozobra de perecer por causa violenta es que deciden realizar los múltiples pactos a partir de los cuales se crean las calidades de soberano y de súbdito. La causa que llevó a que los hombres se asociaran es entonces el miedo. Ahora, el miedo no va desaparecer del corazón de los hombres, sino que se va a constituir en la razón por la cual se obedecen las leyes dictadas por el soberano. Así, para aquellos que no acepten mansamente que la voluntad del soberano es la voluntad de los súbditos –esto a partir de la prodigiosa teoría de la representación ideada por Hobbes– el fundamento de la obediencia va a ser el temor al castigo. Recuérdese cómo Hobbes sustenta las penas en un cálculo racional de costo y beneficio que deben realizar los súbditos, para así, ante la aversión que genera la pena, abstenerse de violar la ley. Lo anterior se predica tanto respecto de aquél *Estado por institución* como del *Estado por adquisición*, este último fruto del derecho de conquista. Ambos, en cualquier caso y de acuerdo con Hobbes, son el producto del consenso de *hombres libres e iguales*. Hobbes justifica esto en el capítulo del *Leviatán*, referido al *origen interno de las mociones voluntarias*, cuando señala que la voluntad de querer es el producto de la deliberación, y la deliberación se encuentra

determinada por el último apetito o aversión que determinó la acción. Esta última sensación puede ser la ambición, la codicia, el amor o el miedo. Así las cosas, aunque originada en el temor, la institución del Estado es un acto de perfecta libertad: “Temor y libertad son cosas coherentes [...]. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos”⁸⁶. De la misma manera, *libertad* y *necesidad* son también cosas coherentes, y una de las manifestaciones de la necesidad es la fuerza.

Es precisamente en contra de esta formulación de la libertad de la voluntad que combate Rousseau. Hobbes sustentó su tesis en las leyes del movimiento que afectan a los cuerpos. Rousseau defiende la suya a partir de la crítica al mecanicismo, de un lado, y a la Ilustración, del otro. En el *Emilio*⁸⁷, fundamentalmente en el capítulo dedicado a la *profesión de fe del presbítero saboyano*, Rousseau enuncia y sustenta lo que denomina como sus artículos de fe. Lo que importa para el presente asunto es aquél artículo de fe conforme con el cual no hay voluntad sin libertad:

Reside el principio de toda acción en la voluntad de un ser libre, y no es posible subir más arriba. La voz que nada significa no es la de libertad, que es la de necesidad. Suponer algún acto, algún efecto que no derive de un principio activo, es verdaderamente suponer efectos sin causa, incurrir en el círculo vicioso. O no hay primer impulso, o todo primer impulso no tiene causa ninguna anterior, y no hay verdadera voluntad sin libertad⁸⁸.

La causa de las acciones no se encuentra en la mera impresión que los objetos externos surten en el individuo. Esto es suponer que el hombre es un sujeto pasivo, presa de una voluntad que está por fuera de él y que lo supera. En definitiva, es suponer que el hombre es fundamentalmente un ser sensitivo. A diferencia de este principio esencial para el materialismo hobbesiano, para Rousseau el individuo es un ser inteligente y activo, cuya voluntad es independiente de sus sentidos. Lo anterior hace que la libertad y la necesidad sean dos conceptos opuestos. Una acción que es producto de la necesidad no es una acción voluntaria, ya que no hay voluntad sin libertad. De este modo, todos aquellos actos que surgen a partir del temor o de la fuerza no son actos

⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, Segunda parte, Cap. 21, p. 172.

⁸⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*. México, Editorial Porrúa, 2004.

⁸⁸ *Ibíd.*, Libro IV, p. 275.

producidos por un agente libre y, por lo tanto, de éstos no se deriva deber alguno. Esto, traducido al campo político significa, simple y llanamente, que la obediencia que los súbditos prestan al gobernante al no sustentarse más que en el temor no genera un fundamento legítimo de obediencia⁸⁹.

Si el miedo no puede constituirse en el fundamento de un Estado legítimo, mucho menos podría serlo la naturaleza, siguiendo a Aristóteles⁹⁰ o un primigenio derecho de paternidad, como en el caso de Filmer⁹¹. Ante la negación de lo anterior, “[...] sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres”⁹², y siempre será necesario remontarse a un primer convenio: “Antes de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo, porque, siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad”⁹³. Es en este punto que Rousseau menciona por primera vez en *El Contrato social* el estado de naturaleza, y sólo lo hace para señalar sus insuficiencias, las cuales es necesario superar mediante una asociación. El fin de la asociación es, en primer término, la protección de la persona, lo cual quiere decir que en la evolución del estado de naturaleza se llegó a un punto en que era preciso encontrar una forma artificial de protección. Hasta este punto no hay mayor diferencia respecto de la fórmula hobbesiana. Sin embargo, la diferencia surge con la segunda finalidad de la asociación, a saber: asegurar que “[...] cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes. Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social”⁹⁴.

⁸⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social. Op. cit.*, Libro primero, Cáp. III, p. 8.

⁹⁰ Rousseau señala que Aristóteles estaba equivocado en cuanto señaló que la naturaleza era el fundamento de las sociedades políticas, más aún cuando la consecuencia de este principio era la asunción de que había amos y esclavos por naturaleza.

⁹¹ En cuanto a un antiguo derecho de paternidad que se ha transmitido a lo largo del tiempo y que se esgrime como el fundamento de la sociedad política, señala Rousseau: “No he mencionado al rey Adán ni al emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieron los hijos de Saturno, en quienes se creyó reconocer a éstos. Espero que se me agradezca mi moderación, porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y tal vez de la rama primogénita, ¿quién sabe si, mediante la verificación de los títulos, no resultaría ser yo el legítimo rey del género humano”. *Ibíd.*, Cáp. II, p. 6.

⁹² *Ibíd.*, Cáp. IV, p. 8.

⁹³ *Ibíd.*, Cáp. V, p. 13.

⁹⁴ *Ibíd.*, Cáp. VI, p. 14.

Lo anterior sólo se consigue *mediante la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad*. Esto supone que los individuos entregan todos sus derechos naturales, sin reserva alguna, a la comunidad. Mientras que en el caso de Hobbes los individuos conservaban un finalmente inocuo derecho a la vida y en la fórmula de Locke los individuos mantenían en el momento de entrar en la condición política los derechos naturales a la vida, a la propiedad y a la libertad, Rousseau es radical y habla, sin tapujos, de alienación total. La justificación que ofrece para esta entrega total, no sólo de derechos sino también de la individualidad misma, es que *dándose cada uno a todos, no se da a nadie*. Este es el único medio de garantizar la igualdad. La forma que adquiere el contrato social propuesto por Rousseau es la siguiente: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”, y el resultado es éste:

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado”⁹⁵.

La anterior es una síntesis no sólo de este tratado político, sino también de buena parte del pensamiento político occidental. No se está haciendo una valoración en el sentido de que se asuma que sea una fórmula política perfecta o siquiera buena o deseable, sino que se habla de síntesis en el sentido de que allí confluyen una serie de elementos filosófico-políticos esbozados por Aristóteles, por Marsilio de Padua, por Bodin, por Hobbes, e incluso, por Montesquieu. Se trata de una nueva elaboración respecto de la naturaleza y del contenido de conceptos tales como los de súbdito y ciudadano, voluntad particular y voluntad general, pueblo y soberanía.

Frente a la elaboración del concepto de ciudadanía en Rousseau, debe tenerse en cuenta, primero, el proceso de construcción de tal concepto en algunos momentos clave de la historia del

⁹⁵ *Ibíd.*, Cáp. VI, pp. 15-16.

pensamiento político⁹⁶, como han sido la antigüedad, la edad media y la primera modernidad. Para ello se tendrá como centro de referencia a Aristóteles, Marsilio de Padua y Bodin.

Para Aristóteles el rasgo distintivo de la ciudadanía es poder mandar y dejarse mandar bien. Ésta es la virtud del buen ciudadano. De aquí deriva lo que se denomina como la concepción fuerte y la concepción débil de ciudadanía. El concepto de ciudadanía manejado por Aristóteles es marcadamente excluyente. En el libro tercero de la *Política*, señala que el ciudadano no lo es por habitar en un lugar o por disfrutar de derechos jurídicos (entablar un juicio o ser juzgado) sino que se define por su participación en la justicia y en el gobierno. Así, ciudadano es “aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente”⁹⁷. El carácter excluyente de la ciudadanía deriva de que sólo son ciudadanos quienes están capacitados para una vida autosuficiente, y estos son los *hombres libres*. Por fuera de esta denominación no sólo se encuentran los esclavos, sino también aquellas personas que llevan una vida de *jornalero*. Para éstos no es posible el ejercicio de la virtud, principio cardinal de la ciudad. Lo anterior quiere decir que la ciudadanía no es concebida como un derecho, sino como un privilegio. Esta desigualdad política está fundamentada en la, según Aristóteles, desigualdad natural de los hombres. Aquellos que ejercen las facultades de la mente, esto es, que son capaces de previsión con su inteligencia son gobernantes por naturaleza. Aquellos que se distinguen por las facultades del cuerpo, son súbditos y esclavos por naturaleza⁹⁸.

En principio Marsilio de Padua sigue la elaboración formulada por Aristóteles: “Llamo ciudadano, según Aristóteles [...], a aquél que en la comunidad civil participa del gobierno consultivo o judicial según su grado. Por esta delimitación quedan fuera de la condición de ciudadano los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas”⁹⁹. Se

⁹⁶ En torno a la evolución del concepto de ciudadanía, véase: RUBIO CARRACEDO, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid, Editorial Trotta, 2007.

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993, p. 109.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 49.

⁹⁹ MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Traducción de Luís Martínez Gómez. Segunda edición, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, p. 55.

dice que sólo en principio se sigue la elaboración de Aristóteles ya que al hablar del origen de la ciudad, Marsilio señala que el gobierno no es algo natural, sino convencional. El poder que ejercen unos hombres sobre otros no deriva de la naturaleza, sino del acuerdo. De otro lado, se presenta una separación entre la parte legislativa y la parte gobernante de la ciudad. La primera es la *causa motora* y tiene como funciones establecer las demás partes de la ciudad y crear las leyes. De otro lado, la parte gobernante se encarga de la *ejecución de lo legal*. Lo relevante de lo anterior es que la parte legislativa, de acuerdo con Marsilio, está integrada por la totalidad de los ciudadanos. Así, es el pueblo el creador de la ley. Bordeando el concepto de ciudadanía desarrollado posteriormente por Rousseau, en el que la esencia de ésta consiste en que los ciudadanos sean los autores de las leyes que han de guiar el destino de la comunidad señala Marsilio que el único medio para evitar el despotismo y así que los ciudadanos sean realmente libres es que éstos sólo obedezcan una ley que ellos mismos se han dado¹⁰⁰. Así, separándose abiertamente de Aristóteles, Marsilio afirma que siempre será mejor la ley dada por la multitud que la proveniente de una minoría virtuosa.

Con la consolidación de las monarquías absolutas en Europa, esta concepción fuerte de ciudadanía desapareció al imponerse el concepto de súbdito. Ejemplo paradigmático de ello es lo señalado por Bodin: “la nota característica de la ciudadanía es la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito”¹⁰¹. De esta manera se ve cómo el concepto de ciudadano es reemplazado por el de súbdito. Con esto desaparece la noción fuerte de ciudadanía como participación en la parte deliberativa de la ciudad. Esta noción de ciudadanía presentada por Bodin se corresponde con el concepto de soberanía por él desarrollado. La soberanía es definida como el poder absoluto de una República, siendo su atributo más importante la capacidad absoluta de legislar: “[...] el

¹⁰⁰ [...] todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley serían déspotas de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo, y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo. *Ibíd.*, p. 55.

¹⁰¹ BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Traducción de Pedro Bravo Gala. Cuarta edición. Madrid, Tecnos, 2006, p. 41.

carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento”¹⁰². El soberano está facultado para crear y anular las leyes, prescindiendo en todo momento de la voluntad de los súbditos.

En el caso de Rousseau, recuérdese que éste les atribuye a todos los hombres la doble calidad de ciudadano y de súbdito. Se es ciudadano cuando se hace parte de la voluntad general en el proceso de creación de la ley y se es súbdito en la medida en que una vez creada la ley debe someterse a ella. Este reconocimiento de la categoría de ciudadano es lo único que hace legítimo el sometimiento de todos a las leyes. En forma tajante señala que la condición de validez de las leyes es que aquél que va a estar obligado a obedecerla haya participado directamente en su creación. Lo que se exige es entonces haber participado en la creación de la ley y no haber estado de acuerdo con su contenido: “El ciudadano acepta todas las leyes, aun aquellas que han sido aprobadas a pesar suyo, incluyo aquellas que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres”¹⁰³. Lo sagrado aquí es el procedimiento, cualquier exclusión en la consideración de una persona, es decir de un voto, anula la generalidad. Lo anterior es tan estricto debido a que el fin del contrato social es garantizar la libertad política y la igualdad. Ambos conceptos aluden a lo mismo: al reconocimiento de la categoría de ciudadanos de todos los miembros de la República con la potestad congénita de participar en el proceso de creación de la ley. Lo que se busca entonces es garantizar, en términos de Rousseau, una igualdad moral o política¹⁰⁴.

La ley es el producto de la voluntad general. Ahora bien, este concepto de voluntad general no es asimilable al usado anteriormente por Montesquieu cuando señalaba que el poder legislativo era la voluntad general del Estado. Para este último la voluntad general era dictada por los representantes del pueblo, toda vez que el pueblo sólo participaba en la creación de la ley al

¹⁰² *Ibíd.*, p. 57.

¹⁰³ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social. Op. cit.*, Libro cuarto, Cáp. II, p. 107.

¹⁰⁴ Rousseau aclara que cuando habla en otro contexto de igualdad no se está refiriendo, en todo caso, a una absoluta igualdad económica. Sin embargo, hace la importantísima salvedad de que es preciso garantizar que “[...] ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse”. *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. XI, p. 51.

momento de elegir a sus representantes. Rousseau es absolutamente radical en el sentido de rechazar el sistema representativo:

La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que de ella hace merece que la pierda¹⁰⁵.

Para Rousseau, entonces, la condición de legitimidad, no sólo de la ley, sino de la República misma, depende de que los ciudadanos sean directamente los autores de las leyes. En el momento en que los ciudadanos nombran representantes están aceptando como suyos los actos celebrados por una voluntad externa, necesariamente particular, no general. En los términos que siglos atrás Marsilio había utilizado, estarían aceptando mansamente el despotismo de otro. También se puede apreciar cómo la crítica se dirige hacia el sistema representativo inglés, el cual había sido objeto de alabanzas por parte de Montesquieu. Mientras el barón había señalado que existía una constitución en el mundo que tenía por objeto directo la libertad política –ya se sabe que se refería a Inglaterra–, el ginebrino no duda en señalar que el sistema de representación de dicho Estado hace a todos sus miembros esclavos de la legislación. Igualmente esta crítica va referida a la teoría de la representación diseñada por Hobbes en el *Leviatán*, según la cual el efecto de los pactos realizados por los súbditos para dar origen al Estado era que éstos renunciaban a sus voluntades particulares para aceptar como suya la voluntad del representante soberano. Si bien Rousseau coincide con Hobbes en denunciar como problemática la existencia de múltiples voluntades, la solución no es, ni mucho menos, que cada uno renuncie a su voluntad, sino que todos acepten ser parte de una voluntad general, cuya función no es otra que la creación de la ley que ha de regular la vida en comunidad de los ciudadanos.

La voluntad general, al reunir a los ciudadanos, quienes toman colectivamente el nombre de pueblo, es la voluntad soberana. De este modo, la soberanía recae exclusivamente en el pueblo. En este punto, cuando se describe las características de la soberanía, el pensamiento de Rousseau

¹⁰⁵ *Ibíd.*, Libro tercero, Cap. XV, p. 94.

se encuentra ya emparentado con el de Hobbes. Para el ginebrino la soberanía es inalienable, indivisible, absoluta, e irrefutable. Esta caracterización es lo que ha hecho que se evalúe el contrato social propuesto por Rousseau como *el desquite de la soberanía*¹⁰⁶.

El atributo de la inalienabilidad de la soberanía hace referencia a que ésta no puede ser objeto de representación. Rousseau enfatiza en que el poder puede cederse o transmitirse, pero la voluntad no. La esencia de la soberanía radica en el ejercicio de la voluntad general por parte de todos los ciudadanos. Este es precisamente el objeto del contrato social y es por ello que no es posible que los ciudadanos cedan el ejercicio de la voluntad a un representante: “[...] en el instante en que un pueblo nombra representantes, ya no es libre, ya no existe¹⁰⁷”.

La soberanía es también indivisible. Frente a esto Rousseau señala que la soberanía, por esencia, es indivisible: es general y por lo tanto es una voluntad soberana o es particular y, por ello, tan sólo es considerada como una emanación de la soberanía. De ningún modo un acto particular puede llegar a entenderse como el producto del ejercicio de la autoridad soberana.

Mas, no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo, en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en administración interior y en el poder de negociar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas adicionales; es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan a un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y recompuesto. Más o menos así son los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber despedazado al cuerpo social, mediante un acto de prestidigitación digno de una feria, reúnen los pedazos no se sabe bien cómo¹⁰⁸.

Con este punto se debe tener cuidado. Del hecho de que Rousseau considere que la soberanía es indivisible no se puede llegar a deducir que tal cosa representa un retroceso a la concentración del poder propia de las monarquías absolutas de los siglos XVI y XVII. La crítica que lanza Rousseau a la división de la soberanía no se dirige a la división del poder, como tal, sino a la pretensión de que la soberanía pueda ser dividida. Esto obedece, según el ginebrino, a una

¹⁰⁶ CHEVALLIER, Jean Jacques. *Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Traducción de Jorge Guerrero R. Bogotá, Editorial Temis, 1997, p. 143.

¹⁰⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. *Op. cit.*, Libro tercero, Cáp. XV, p. 96.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, Libro segundo, Cáp. II, pp. 26-27.

lamentable confusión. Justamente a la falta de una clara distinción entre la soberanía y el gobierno. Se ha llegado a considerar, por ejemplo, el acto de hacer la guerra como un acto de soberanía. En este punto Rousseau se refiere tanto a autores como Bodin y Hobbes, quienes señalaban que la potestad de hacer la guerra era una marca de la soberanía o un derecho del soberano, como a autores del carácter de Locke y Montesquieu, quienes igualmente consideraron esto como un acto de soberanía, pero en aras de evitar la arbitrariedad y así garantizar la libertad de los súbditos, lo situaron en el poder ejecutivo. Señala Rousseau que con esto no se comprende lo que en realidad es la soberanía, que no puede ser otra cosa que la creación de la ley, la cual es, necesariamente, un acto general y abstracto. Hacer la guerra es un acto concreto, es el producto de la aplicación de la ley y, por lo tanto, no es en sí un acto de soberanía. Lo mismo sucede con la aplicación de una pena, lo cual, obviamente, es un acto particular. Éste es un derecho que lo puede conferir el soberano, pero de ningún modo lo puede aplicar él mismo.

Los anteriores dos ejemplos son actos de gobierno. Ésta es una palabra que, según Rousseau, no ha sido lo suficientemente aclarada. A pesar de que usualmente se ha correspondido con el soberano, el gobierno es tan sólo su ministro. Es considerado entonces como “Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política”¹⁰⁹. Con esto se ve que, en realidad, el autor no está en contra de la división de poderes; lo que rechaza es que ésta sea considerada como una división de la soberanía. En todo caso se debe distinguir siempre entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. El primero corresponde exclusivamente al pueblo, a la voluntad general, mientras que el segundo es un “yo particular” y su depositario dependerá, precisamente, de la forma de gobierno que adopte la República, pudiendo ésta ser monárquica, aristocrática o democrática.

De este modo, así el gobierno tenga una forma monárquica, el monarca no es el soberano, sino el pueblo, atendiendo a la distinción entre soberanía y gobierno. El soberano, es decir el pueblo, se forma a partir del contrato social. De otro lado, la existencia del gobierno no es producto del

¹⁰⁹ *Ibíd.*, Libro tercero, Cáp. I, p. 56.

contrato, sino de una ley. El efecto de lo anterior es que la institución del gobierno sea un acto esencialmente revocable.

De otro lado, la soberanía –no el gobierno–, por esencia, tiene un alcance absoluto: “De igual modo que la naturaleza otorga a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, el pacto social otorga al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía”¹¹⁰. La voluntad general no encuentra límites para su ejercicio. En el caso de Locke, por ejemplo, se reconoce la existencia de derechos naturales a la vida, a la libertad y, sobretodo, a la propiedad. Éstos, al ser derechos naturales, se constituyen en un límite infranqueable para todos aquellos órganos o sujetos que dentro del Estado ejercen poder soberano. Así, a pesar de que el poder legislativo es el poder supremo dentro del Estado, no puede atentar contra los derechos a la propiedad de los súbditos, so pena de que su poder degenera en arbitrario. A diferencia de esto, para Rousseau los derechos no son intangibles, pueden ser regulados a su arbitrio por la voluntad general. Lo anterior debido a que el fundamento de todos los derechos no es otro que el contrato social. El efecto de esto es que los ciudadanos no pueden esgrimir un derecho natural ni a la propiedad, ni tan siquiera a la vida, frente a la voluntad general. El derecho a la propiedad tiene un carácter relativo, ya que está subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todo. Lo mismo se predica respecto al derecho a la vida: “[...] el ciudadano no es juez del peligro al que quiere la ley que se exponga, y cuando el príncipe le dice: “es indispensable para el Estado que mueras”, debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y puesto que su vida no es tan sólo un don de la naturaleza, sino también un don condicional del Estado”¹¹¹. Claramente se advierte cómo la vida no es siquiera considerada como un derecho, sino como un don, es decir como una libre concesión de la soberanía.

La voluntad general goza de un poder absoluto, lo cual, según Rousseau, no constituye un peligro para los ciudadanos, ya que dicha voluntad es infalible: “[...] la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública [...]”. Como antes se vio, el producto de la voluntad general son las

¹¹⁰ *Ibíd.*, Cáp. IV, p. 30.

¹¹¹ *Ibíd.*, Cáp. V, p. 34.

leyes, las cuales, por esencia, deben ser generales. Esto es lo que hace que un individuo particular, de acuerdo con el razonamiento del ginebrino, no deba preocuparse frente a las leyes. Ahora bien, al detentar un poder absoluto, el ejercicio de la voluntad general no encuentra límites en un sentido material. El único límite se refiere al procedimiento: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos; cualquier exclusión formal anula la generalidad”¹¹².

Esta ausencia de límites materiales frente a la creación de la ley es uno de los aspectos que más controversia ha generado en torno al contrato social propuesto por Rousseau. Benjamín Constant acusó a Rousseau de brindar el sustento ideológico para los excesos cometidos por los revolucionarios franceses durante la época del Terror¹¹³. Leo Strauss, tratando, como es su costumbre, de recuperar el derecho natural antiguo frente a las embestidas de la modernidad, ve en Rousseau, paradójicamente –se dice paradójicamente, toda vez que Rousseau se caracterizó por criticar el proceso de consolidación de la modernidad–, a uno de sus mayores enemigos. Frente a esto señala Strauss que el derecho natural, tal como fue formulado en la antigüedad, constituye “un patrón gracias al cual somos capaces de juzgar el derecho positivo”, y es justamente esta idea del derecho natural la que es eliminada por Rousseau. El carácter absoluto con el cual es revestida la voluntad general, así como su atribución de infalibilidad, conlleva que no exista una regla natural y objetiva con la cual se podrían eventualmente medir las leyes positivas. Para Rousseau, la medida de lo justo y de lo bueno está dada por la simple existencia de la voluntad general:

Rousseau arrancaría de aquí la conclusión de que la sociedad civil debe estar constituida de tal modo que haga completamente innecesaria la apelación al derecho natural contra el derecho positivo; una sociedad civil constituida según el derecho natural dictará automáticamente leyes positivas justas. Rousseau expone su pensamiento de este modo: la voluntad general, o sea, la voluntad de una sociedad en que cada uno de los

¹¹² *Ibíd.*, Cáp. II, p. 26.

¹¹³ “En consecuencia, puede verse la teoría de Rousseau, que declara la autoridad política como ilimitada, como la única adoptada hasta la actualidad. Es esa teoría la que me parece falsa y peligrosa. Es ella a la cual, en mi opinión, hay que culpar por la mayoría de las dificultades con que tropezó, entre los diversos pueblos, el establecimiento de la libertad, de la mayoría de los abusos que se deslizan en todos los gobiernos, cualesquiera que sean sus formas; por último, de la mayoría de los crímenes que acarrear tras sus pasos los trastornos civiles y las perturbaciones políticas. En particular, fue esta teoría la que motivó los horrores de nuestra Revolución, esos horrores cuyo pretexto y víctima a la vez fue la libertad”. CONSTANT, Benjamín. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Traducción de Víctor Goldstein. Madrid, Katz, 2010.

individuos sometidos a la ley tiene que haber tenido una participación en la elaboración de la ley, no puede equivocarse. La voluntad general, inmanente en una cierta clase de sociedades, remplaza a los derechos naturales trascendentes [...]. Si la voluntad general es el criterio supremo para determinar lo que es justo, el canibalismo es tan justo como otra política cualquiera. Cualquier institución santificada por el consenso popular tendría que considerarse sagrada¹¹⁴.

Strauss no alberga mayor preocupación por la protección de los derechos naturales de carácter individual, los cuales son propios de la modernidad política, sino que lucha por la integridad de la idea abstracta del derecho natural; el de los antiguos, claro. No obstante esto, el argumento esgrimido en contra de la voluntad general como soberana absoluta dentro de la República es también aplicable respecto a la posición en que quedan situados los derechos de los ciudadanos tras el reconocimiento de la carencia de límites para la voluntad general.

La limitación a la democracia será, en todo caso, un problema posterior al cual se enfrentarán, sobretodo, los constitucionalistas del siglo XX. Para concluir este apartado se tiene una paradoja: el punto de origen del pensamiento de Rousseau está marcado por una antítesis respecto del pensamiento de Hobbes. Sin embargo, en cuanto al punto final, es decir, frente a los atributos con que es embestida la soberanía ambos autores se encuentran, en un sentido, conectados. Para los dos la soberanía es inalienable, indivisible, absoluta e irrefutable.

Rousseau, aunque desde los cimientos iniciales de su sistema se separa de Hobbes, concluye caracterizando la soberanía como absoluta. No obstante ello, la diferencia con Hobbes es notoria: mientras el inglés apela a la teoría de la representación para enmascarar el ejercicio absoluto del poder, el ginebrino, siendo consecuente con su postulado inicial de encontrar un modo de asociación que brinde protección a los individuos, pero con la condición esencial de que cada uno mantenga intangible su libertad, sólo obedeciendo las leyes que son emanación directa de su voluntad, elimina cualquier posibilidad de que la voluntad sea representada.

La función esencial de la soberanía, tal como lo planteara siglos atrás Bodin, radica en la creación de la leyes, a partir de las cuales se ha de regular el comportamiento de los individuos. La

¹¹⁴ STRAUSS, Leo. “¿Qué es filosofía política?”. En: *¿Qué es filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, pp. 67-68.

pregunta acerca de dónde se encuentra radicada la soberanía, y de qué forma se ejerce, depende entonces de quién sea dentro del Estado el sujeto o el órgano encargado de crear las leyes. Hobbes señaló que, preferiblemente, el monarca debía ser ese sujeto. Y la forma sería, en todo caso, representativa: cada actuación desempeñada por el soberano, fuese, en su caso, bien sea la creación de la ley o su aplicación al caso particular, se entendía, no como un acto cuya fuente radica en el soberano, sino en cada uno de los individuos, quienes son individualmente representados por el soberano. Por esta característica es que el acto del soberano es irrefutable, así como también se predica que la soberanía es indivisible e inalienable.

Rousseau responde a la pregunta acerca de la creación de la ley señalando que la única forma en que es legítimo el hecho de obedecer una ley, a partir de la cual se permite o se prohíbe un determinado comportamiento, es que la persona que vaya a obedecerla haya participado directamente en su creación. Si no se cumple esta condición la ley es ilegítima y, simplemente, no se estará obligado a obedecerla. De este modo, buscando superar esta situación de ilegitimidad manifiesta propone una forma de República en la que todos los ciudadanos, sin excepción, puedan participar en el proceso de creación de la ley. Y siendo, entonces, el conjunto de los ciudadanos, es decir el pueblo, el titular de la soberanía, ésta reúne las condiciones ya enunciadas. Como ya en múltiples ocasiones se ha señalado, esta forma de República es poco menos que imposible, así como el mismo Rousseau parece haberlo reconocido¹¹⁵ –también se podría añadir que es, en cualquier caso, indeseable. Pero, del mismo modo, habría que decir que la legitimidad para el Estado es, igualmente, un asunto imposible.

¹¹⁵ “Según mis viejas ideas, éste es el gran problema en política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría y al de las distancias en astronomía: *encontrar una forma de gobierno que coloque la ley por encima del hombre*.”

Si es posible encontrar dicha forma, busquémosla y tratemos de instaurarla. Ustedes, señores, pretenden encontrar esta ley dominante en la evidencia de las demás, pero prueban demasiado, pues dicha evidencia o la ha habido en todos los gobiernos o no la habrá nunca en ninguno.

Si por desgracia no fuere posible encontrarla –e ingenuamente confieso que no creo que lo sea–, hay que irse al extremo opuesto y situar de golpe al hombre tan por encima de la ley como sea posible, instaurando por consiguiente el despotismo arbitrario y lo más arbitrario posible. Querría que el déspota pudiese ser Dios. En una palabra, no veo término medio sostenible entre la democracia más austera y el más perfecto hobbismo, pues el conflicto entre hombres y leyes, introductor en el Estado de una continua guerra intestina, es el peor de todos los estados políticos”. ROUSSEAU, Jean Jacques. “A Víctor Riquetti, Marqués de Mirabeau”. En: *Escritos polémicos*. Traducción de Quintín Calle Carabias. Madrid, Tecnos, 2º edición, 2009, pp. 157-158.

CONCLUSIÓN

A partir de las tres obras que Hobbes le dedicó de manera sistemática al análisis de la política se deduce que su principal preocupación fue la de dotar al soberano de un poder que fuera, además de absoluto, incontestable. Con los *Elementos* y *El ciudadano* logró la concentración absoluta del poder, pero no su carácter de incuestionable. El Estado era incuestionable, pero sólo en cuanto a su origen: surgió como el producto de la voluntad de unos individuos atemorizados que se vieron obligados a renunciar a su derecho natural a todo para obtener la paz a partir del gobierno de un tercero. La existencia de la soberanía es por ello indiscutible. Sin embargo no se predica lo mismo respecto de su ejercicio. En las obras referenciadas el soberano es un tercero que no tiene vínculo alguno con los súbditos. El resultado del convenio o de los múltiples pactos es que los súbditos renuncian a su derecho a todo, concretamente, a su derecho a oponer resistencia. El tercero que no hace parte del convenio o de los pactos mantiene su derecho natural y de ahí se derivan los derechos de soberanía. Los súbditos se encuentran obligados, a partir de la tercera ley de la naturaleza, a no quebrantar los pactos, esto es, prometen que no se opondrán a la voluntad del soberano. Pero están prometiendo solamente obedecer una voluntad extraña, la cual, a fin de cuentas, se impondrá a partir de la fuerza.

Este frágil escenario cambia en *Leviatán* con la ya consabida noción de representación. Ésta logra, a partir de la autorización que los súbditos otorgan en los pactos, que el poder sea ya, sencillamente, irrefutable. La representación tiene un carácter tanto político como jurídico. Es político en tanto que la autorización que dan de una vez y para siempre los individuos origina el Estado, con el surgimiento de las categorías de soberano y súbdito¹. El famoso grabado que

¹ “La representación política indica el poder que el representante tiene, en virtud de la propia posición, para hacer una sociedad política sin instrucciones específicas: en este sentido, los actos del representante no pueden ser desconocidos ni por los miembros singulares ni por la asociación en su complejidad. El modelo del pacto hobbesiano, que no es un pacto “vertical” entre los súbditos y el soberano, sino más bien “horizontal”, porque está recíprocamente estipulado por los súbditos a favor de la institución del orden político (que, en este sentido es un “tercer” actor), habla en favor de la acepción propiamente política del concepto de representación. En este punto, es posible hablar de *re-presentación* precisamente porque en la constitución de la sociedad política y de la voluntad unitaria del cuerpo político se hace *presente* aquello que está ausente, o, mejor, se da forma (o cuerpo) a aquello que

aparece en la portada de *Leviatán* –un hombre cuyo cuerpo está compuesto de una infinidad de hombres– fue sólo posible a partir de la teoría de la representación. El soberano en su calidad de representante constituye la unidad del Estado: “Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud”². Se trata de un solo cuerpo, una sola voluntad, un solo juicio. No es gratuito entonces que en *Leviatán* y a diferencia de las obras anteriores el primer derecho del que se regocija el soberano sea el de representar a todos los miembros del Estado.

El efecto jurídico se manifiesta en la medida en que una vez instituido el Estado todos los actos del soberano serán entendidos como actos que provienen de la voluntad de los súbditos. Esto se refiere a la actuación propiamente jurídica, como lo es, por ejemplo, la creación de una ley o la aplicación de un castigo y también a cualquier otro tipo de actividad que no se enmarque dentro de la producción jurídica del Estado. En cualquier caso es sabido que en el contexto del Estado-Leviatán no es posible hablar de algo así como una actuación antijurídica del Estado. Hobbes se previene de aquello al manifestar que si el soberano hace algo en contra de una ley existente, ese acto habrá de entenderse como una abrogación de la ley –como ya se ha visto, aún así hay quien se ha atrevido a hablar de la configuración de un Estado de derecho en *Leviatán*.

La representación no tiene límites. La soberanía es intangible tanto en su existencia, en su origen, como en su ejercicio. Nos encontramos ante un poder absoluto y carente de cualquier limitación imaginable: el soberano es un verdadero dios mortal. Los súbditos quedan absolutamente desvalidos: una protesta no es más que un lamento ante sí mismo. En efecto ¿cómo refutar a alguien que solo actúa en mí representación? ¿Cómo se podría presentar oposición a una voluntad que, independientemente de lo que se realice, automáticamente va a ser entendido como un acto desprendido de mi voluntad?

por su naturaleza es informe”. ALTINI, Carlo. *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Traducción de Carlos Longhini y Sergio Sánchez. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005, p. 95.

² HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, Cáp. XVI, p. 135.

La anterior conclusión es producto de lo que ha sido denominado como un análisis textualista. Si se mira el contexto intelectual, es decir, las teorías reinantes para el momento en que Hobbes desarrolló su sistema, se llega al mismo resultado, a saber: la preocupación por legitimar un Estado absoluto. El resultado adicional que se obtiene es saber que esta preocupación por brindar un fundamento de legitimidad incuestionable para los súbditos es el resultado, no sólo de los acontecimientos que sacudieron el Estado inglés a mediados del siglo XVII, sino también de las doctrinas regicidas de la época. No es temerario decir que Hobbes estaba respondiendo a estas doctrinas —efectivamente Hobbes leyó, entre otros, a Duplessis-Mornay y a Francisco Suárez³. Lo hizo, alejándose de su sosegado método, de una manera pasional:

A base de los mismos libros, quienes viven bajo un monarca abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una monarquía son esclavos todos ellos. Digo que quienes viven en régimen monárquico abrigan tal opinión, y no los que viven en un gobierno popular, porque no encuentran tal materia. En suma, no puedo imaginar cómo una cosa puede ser más perjudicial a una monarquía que el permitir que tales libros sean públicamente leídos sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que esos libros contienen. Yo no dudo en comparar este veneno con la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman *hidrofobia* u *horror al agua*. En efecto, quien resulta mordido así, tiene el tormento continuo de la sed, y aun aborrece el agua; y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en un perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta *tiranofobia* o terror de ser fuertemente gobernados⁴.

En este pasaje Hobbes se está expresamente refiriendo a escritores griegos y latinos que defendían el tiranicidio. No obstante lo anterior, su ataque también puede estar dirigido hacia escritores, también democráticos y también defensores del tiranicidio, como Marsilio, Duplessis-Mornay, Suárez y Milton. A partir de la obra de estos autores, bien se puede hablar de una tradición tendente a la limitación del poder en aras de la protección de la libertad. Buscando dicho objetivo, se habló de una distinción entre parte legislativa y parte gobernante. La primera encargada al conjunto de los ciudadanos y la segunda al príncipe. Con la creación de la ley por parte de los ciudadanos se buscó evitar el despotismo, garantizando que éstos sólo obedecieran una ley que ellos mismos se hubiesen dado. El príncipe es colocado en su debido puesto, como un mandatario siempre sujeto al legislador, quien, en caso de vulneración de la ley, es tratado como

³ En *Behemoth* Hobbes menciona a estos autores.

⁴ HOBBS Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, Cáp. XXIX, pp. 268-269.

un súbdito trasgresor de la ley y no como un príncipe al que se le debe obediencia incondicional. Aparece claro para estos escritores que el gobernante no tiene la potestad de crear, modificar o anular una ley. Su poder es fuertemente limitado; en la finalidad por la cual se instituyó y, en todo caso, en la vida, libertad y propiedad de los individuos. Se trata entonces de una evidente postura por el gobierno de las leyes por encima del gobierno de los hombres. Una extralimitación por parte del gobernante o la desviación de su poder respecto de los fines por los cuales fue nombrado, hace que degenera en un tirano pasible de ser depuesto por parte de los gobernados.

Con Hobbes el escenario cambia de manera radical. El objetivo de la sociedad política es garantizar el ejercicio indiscriminado del poder de parte del gobernante. La división del poder es una de las causas que tienden a la desintegración del Estado. Es por eso que todo tipo de poder debe estar situado en el soberano, sin que pueda ser compartido con los súbditos. El soberano crea y ejecuta la ley a su amañío. Bajo la anterior consideración es absurda la tesis de que éste se encuentre sometido a la ley. Los súbditos son colocados en lo que, para Hobbes, es su debido puesto, a saber: una obediencia incondicional frente al capricho del soberano. La finalidad de la institución del Estado es proteger a los súbditos. Sin embargo, bajo ninguna consideración el soberano puede ser obligado a ello. No se contempla la posibilidad de que el gobernante ejerza mal el poder. No puede haber extralimitación por la sencilla razón de que no existen límites. Si el gobierno tiene una forma monárquica, el gobernante siempre será un legítimo monarca. La categoría de tirano no existe en el vocabulario de Hobbes, por tanto se elimina de plano la posibilidad de atentar contra la persona del soberano.

Bajo estas condiciones, un análisis de la teoría propuesta por Hobbes en comparación con las obras existentes para su época y teniendo como referente lo que sería luego la construcción que finalizó en lo que ahora conocemos como Estado de derecho, da como resultado que su sistema, lejos de ser una contribución, es un permanente obstáculo. Esto es algo que salta a la vista y así fue tradicionalmente entendido. La paradoja radica en que, para la construcción de su irresistible máquina de poder, hubiese utilizado las armas que autores anteriores idearon para limitar el ejercicio del poder político. Hobbes se apropió de la figura del pacto y le brindó una sofisticada justificación racional que culmina con la idea de la autorización que los súbditos le otorgan a un

tercero para que gobierne. Además de esto justificó la realización del pacto que le da vida al Estado en la necesaria protección de los individuos. Con semejante detalle humanitario no era ya necesario preocuparse por la manera en que se ejerciera el poder.

Con la teoría de la representación Hobbes obtuvo definitivamente la legitimidad del Estado, legitimidad que, según lo visto, faltaba en sus obras anteriores. Se trata de la legitimidad de un Estado absoluto. La intención que guía toda la construcción política de Hobbes es, tal como él mismo lo reconoció en su corta autobiografía⁵, constituir un Estado absoluto, tan absoluto que no pueda ser comparable con ninguna otra obra humana. En realidad lo consiguió, so pena de algunas inconsistencias.

Las contradicciones presentes en su obra no son el resultado de un descuido por parte de su creador, ni las huellas que dejó la adopción del método científico –tal como lo afirmaba Strauss–, sino el precio que necesariamente debía de pagar Hobbes para lograr que el Estado, además de tener un poder absoluto, fuera legítimo. La contradicción más flagrante y grosera que se encuentra en la lectura de Hobbes, y, junto con el ambiguo concepto de propiedad de Locke, tal vez la más aberrante de la filosofía política moderna, es la consagración de un derecho natural de resistencia, que se puede incluso ejercer frente al soberano, por una parte, y, por la otra, la radical negación de que los súbditos puedan, de algún modo, oponerse al soberano.

Obviamente lo anterior no infirma el hecho notorio de que el sistema construido por Hobbes en una verdadera obra maestra. Según el justo juicio de Oakeshott, “*Leviatán* es la más grande, quizá la única, obra maestra de filosofía política escrita en lengua inglesa. Y la historia de nuestra civilización puede proveer sólo unas cuantas obras de alcance y logro similares”⁶. Hobbes es una de aquellas figuras irrenunciables para la historia del pensamiento político moderno. Muestra de ello es la cantidad de estudios que aun hoy se le dedican al filósofo inglés y el debate en torno al

⁵ “Ese libro [se refiere al *Leviatán*] milita a favor de todos los reyes y de todos los que, bajo cualquier otro nombre, poseen derechos regios”. Thomas Hobbes. “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escrita en verso por el autor”. En: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Tecnos, 2002, p. 157.

⁶ OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “*Leviatán*”. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Traducción de Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 213.

verdadero carácter de su obra. De ésta se ha dicho que constituye la más sofisticada fundamentación de un Estado absoluto, en la que se prescinde del bienestar de los gobernados, así como que es la primera piedra del Estado, bien sea liberal, democrático o constitucional de derecho⁷.

Esta segunda variante es la que se ha considerado aquí como una interpretación lógica y políticamente incorrecta. A partir del carácter de la obra de Hobbes sigue siendo sorprendente que se afirme que el sistema del *Leviatán* representa el manantial a partir del cual se derivó la teoría de los derechos humanos inalienables. Y que no sólo es la fuente de los derechos naturales, sino también del constitucionalismo y de la democracia. No deja de producir temor que para algunos autores el Estado-Leviatán constituya un buen ejemplo de lo que es un Estado limitado.

Lo grave de esta situación no es simplemente el hecho de que se empeñen de una manera tan alucinada por sacar a Hobbes de las tinieblas en las que él mismo magistralmente se sumergió, sino que lo hacen para enfrentar los problemas políticos de la actualidad. Así, paradójicamente, mientras tradicionalmente algunos utilizaron su obra para solicitar más seguridad y orden por parte del Estado, como es el caso de Carl Schmitt, recientemente otros, como Zarka, por ejemplo, lo hacen para defender la libertad y los derechos de los súbditos frente al Estado. El resultado de esto es que bajo el manto de la libertad y de los derechos, subrepticamente se abre el camino para los discursos de la seguridad y la limitación de las libertades, derechos y garantías que esto acarrea.

⁷ Con Hobbes ha sucedido algo similar a lo ocurrido con Maquiavelo. A partir de *El Príncipe* se le ha tildado como teórico despiadado y cruel y representante del mal en la tierra y, posteriormente, algunos pensadores han interpretado su obra dándole un giro radical, para mostrarlo como un autor benigno, en el sentido de que analizó el poder no para aconsejar príncipes sino para mostrar a los súbditos cómo funciona el poder y de esta manera controlarlo. Así, por citar un ejemplo, afirmaba Rousseau, “fingiéndose dar lecciones a los reyes, se las ha dado y muy grandes a los pueblos. *El príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos”. En el caso de Maquiavelo la doble interpretación puede estar justificada si se tiene en cuenta la discrepancia entre su obra clásica de *El Príncipe* y su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. En todo caso, dejando de lado el asunto de si está justificada o no dicha interpretación, lo que interesa aquí es mostrar la lectura que Cassirer tiene de esta situación, la cual es perfectamente aplicable a los intérpretes de Hobbes. “En sus esfuerzos por librar su nombre de toda culpa, han oscurecido su obra. Nos han representado un Maquiavelo inicuo e inocente, pero al mismo tiempo un tanto trivial. El verdadero Maquiavelo era mucho más peligroso –peligroso por sus pensamientos, no por su carácter. Mitigar su teoría significa falsificarla”. CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. Traducción de Eduardo Nicol. México, Fondo de cultura económica, 1996, p. 171.

Lo que se considera que es objeto de defensa son precisamente los derechos que se han construido en los últimos siglos y que todavía están por desarrollarse –claro está, no limitados a su acepción liberal, sino ampliados a la categoría social. No se pretende elogiar, ni mucho menos, los tipos de Estado actualmente existentes, productos de un modelo fundamentalmente democrático en su versión representativa. El tipo de representación reinante es tan ilegítima como lo es en el caso del *Leviatán*. El anterior juicio es el producto de aceptar como baremo de la legitimidad la tesis de Rousseau de que solo hay libertad e igualdad allí donde una persona sólo obedezca un mandato que él mismo se ha prescrito. La representación, como el ginebrino lo señaló, es incompatible con este presupuesto. La conclusión es entonces que no existe una verdadera libertad e igualdad para los ciudadanos –si no existe siquiera una igualdad en términos formales, ni qué decir de la igualdad material. No obstante lo anterior, en el marco de los Estados existentes y dejando para otro escenario la senda de Utopía, los derechos constitucionalmente reconocidos deben ser defendidos de múltiples maneras. Una de ellas radica –seguramente la menos importante– en librar los derechos en el campo discursivo de fundamentos que nada tienen que ver con su *esencia*.

Dejar de lado el encanto que produce el *Leviatán*, ese temor reverencial, producto de *aquellos mismos viejos miedos (the same old fears)*. Temor reverencial ante el poder, cualquier tipo de poder. Primero el poder entre individuos que genera temor recíproco. Luego el posicionamiento del poder de un sujeto u órgano sobre los demás. Ya no es el mismo temor, ante la concentración del poder se convierte en terror. Terror que, según Hobbes, debe ayudar a la obediencia.

Hobbes. Entre los pensadores no vinculados a una religión, sólo los que piensan con suficiente radicalidad pueden impresionarme. Hobbes es uno de ellos; en la actualidad, lo considero el más importante. Sólo pocos de sus pensamientos me parecen correctos (...) [SIC] ¿Por qué entonces su representación me impresiona tanto? ¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal que estén formulados con la suficiente radicalidad? Creo haber encontrado en él la raíz espiritual de aquello contra la cual quiero combatir más que nada. Entre todos los pensadores que conozco, es el único que no enmascara el poder, su peso, su posición central en todo comportamiento humano; pero tampoco lo exalta, simplemente lo deja donde está [...]. El sabe que es el miedo; su cálculo lo revela. Todos los que vinieron después, y provenían de la mecánica y de

la geometría, tan sólo prescindieron del miedo; así, el miedo debió refluir nuevamente hacia la oscuridad, desde donde continúa actuando, sin estorbos e innominado⁸.

Es seguramente inconsecuente hablar del abandono del encanto para citar a continuación este pasaje de Elias Canetti lleno de fascinación hacia Hobbes. Para continuar con la inconstancia: “Todo sigue atrayéndome hacia Hobbes: su coraje espiritual, el coraje de un hombre lleno de miedo”⁹. Y para mayores veras: “Lo que ha hecho odiosa su política no es tanto lo que hay de horrible y falso en ella como lo que encierra de justo y de cierto”¹⁰. Para olvidar la coquetería, efectivamente Hobbes no enmascara el poder, pero no lo deja donde está. O tal vez sí lo hace, pero con un adorno: su fundamentación. En todo caso, para concluir y compartiendo en un aspecto el juicio de Canetti, en Hobbes está la raíz de aquello que todavía hoy se debe combatir.

⁸ Elias Canetti, citado por Roberto Esposito en: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 53-54.

⁹ De nuevo Canetti. *Ibíd.*, p. 54.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Altaya, 1993, Libro IV, Cáp. VIII, p. 133.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios*. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero. Madrid, Tecnos, 2007.

ARANGO, Iván Darío. *Críticos y lectores de Rousseau*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

BECCARIA, Cesare. *De los delitos y de las penas*. Traducción de Juan Antonio de las Casas. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

BERLIN, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

BLANCO VALDÉS, Roberto. *El valor de la constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

BOBBIO, Norberto. “El modelo iusnaturalista” En: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Traducción de José Fernández Santillán. México, Fondo de cultura económica, 1997.

_____. “La teoría política de Hobbes”. En: *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México, Fondo de cultura económica, 1995.

_____. “Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”. En: *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México, Fondo de cultura económica, 1995.

_____. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política.* Traducción de José F. Fernández Santillán. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2000

BÖCKENFORDE, Ernest Wolfgang: *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia.* Traducción de Rafael de Agapito Serrano. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la República.* Traducción de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, 2006.

CARRILLO CASTILLO, Lucy. “La humanidad, entre la barbarie y la civilización. Thomas Hobbes o el concepto de lo que debería ser la política”. En: *Los clásicos de la filosofía política.* Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2003.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas.* Tomo II. Traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

_____. *La Filosofía de la Ilustración.* Traducción de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *El mito del Estado.* Traducción de Eduardo Nicol. México, Fondo de cultura económica, 1996.

CHEVALLIER, Jean Jacques. *Las grandes obras políticas desde Maquiavelo hasta nuestros días.* Traducción de Jorge Guerrero. Bogotá, Editorial Temis, 2007.

COLÓM GONZÁLEZ, Francisco. “Legitimidad política”. En: QUESADA CASTRO, Fernando (Coordinador). *Filosofía política I: ideas políticas y movimientos sociales.* Madrid, Trotta, 2002, pp. 171-186.

CONSTANT, Benjamín. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Traducción de Víctor Goldstein. Madrid, Katz, 2010.

CORBETT, James A. *Historia de los papas*. Traducción de Enrique Gainza. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1975.

CORTÉS RODAS, Francisco. “Del mito político del Leviatán a la dictadura. Consideraciones sobre las concepciones del Estado de Thomas Hobbes y Carl Schmitt”. En: *Estudios Políticos. Revista del I:E:P., U de A.*, No. 14, Medellín, Enero-Junio 1999.

_____. “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes”. En: *Arete; Revista de Filosofía*, No. 01, Lima, 2002.

_____. *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2002.

_____. “El contrato social en Hobbes: ¿Absolutista o liberal?”. En: *Estudios políticos* (Medellín), No. 37, Jul.-Dic. 2010, pp. 13-32.

DÍAZ, Elías. “Estado de derecho”. En: DÍAZ, Elías y RUIZ MIGUEL, Alfonso (editores). *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Madrid, Editorial Trota, 2002.

DUSO, Giuseppe (coordinador). *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. Traducción de Silvio Mattoni. México, Siglo XXI, 2005.

ELORDUY, Eleuterio. “La soberanía popular según Francisco Suárez”. En: SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de E. Elorduy y L. Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

FERNANDEZ SANTILLAN, José. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, Fondo de cultura económica, 1996.

FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y otros. Madrid, Trotta, 2005.

FERRY, Luc. *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

FERRY, Luc y RENAUT, Alain. *Filosofía política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*. Traducción de José Barrales Valladares. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

FIGGIS, John. *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*. Traducción de Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

FILMER, Robert. *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Traducción de Ángel Rivero. Madrid, Alianza Editorial, 2010.

FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución. De la antigüedad a nuestro días*. Traducción de Manuel Martínez Neira. Madrid, Editorial Trotta, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Colegio de Francia (1975-1976)*. Traducción de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

GALLARDO, Helio. "John Locke y la teoría del poder despótico". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 43, No. 109-110, May-Dic. 2005, pp. 193-215.

GIRALDO JIMENEZ, Fabio Humberto. *El maquiavelismo hobbesiano y las reformas constitucionales*. Texto inédito. 2004.

GONZÁLEZ GARCÍA, José. *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

HARTO DE VERA, Fernando. *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: una relación problemática*. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

HERNÁNDEZ, José María. *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

HERNÁNDEZ-RUBIO, José María. “Etienne de la Boëtie y el “Discurso de la servidumbre voluntaria””. En: BOËTIE, Etienne de La. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Traducción de José María Hernández-Rubio. Tercera edición, Madrid, Tecnos, 2007.

HELLER, Hermann. *Teoría del Estado*. Traducción de Luís Tobio. México, Fondo de Cultura Económica, 1997

HILB, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

HOBBS, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*. Traducción de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

_____. *Tratado sobre el ciudadano*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Debate, 1993.

_____. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de cultura económica, 1994.

_____. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002.

_____. *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor*. En: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002.

_____. *Consideraciones sobre la reputación, lealtad, costumbres y religión de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escritas por sí mismo a modo de carta a una persona docta (John Wallis, D. D)*. En: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002.

_____. *Behemoth. El parlamento largo*. Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002.

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge University Press, 1996

JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Traducción de Fernando de los Ríos. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Traducción de Piedad García-Escudero. Madrid, Tecnos, 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. México, Editorial Porrúa, 2004.

_____. *La paz perpetua*. Traducción de F. Rivera Pastor. México, Editorial Porrúa, 2004.

LA BOËTIE, Etienne de. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Traducción de José María Hernández-Rubio. Tercera Edición, Madrid, Editorial Tecnos, 2007.

LASKI, Harold J. “La Vindiciae en su contexto: introducción histórica”. En: JUNIUS BRUTUS, Stephanus. *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Traducción de Piedad García-Escudero. Madrid, Tecnos, 2008.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

_____. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

LUTERO, Martín. *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 2008.

_____. *Obras*. Traducción de Teófanos Egido. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducción de Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2005.

MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Helena Puigdoméch. Madrid, Ediciones Cátedra, 2006.

MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Traducción de Luís Martínez Gómez. Segunda edición. Madrid, Editorial Tecnos, 2009.

MERQUIOR, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo*. Traducción de Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

MILTON, John. *El título de reyes y magistrados*. Traducción de Guillermo Villaverde López. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2009.

MONTESQUIEU, Charles de Secondant. *El espíritu de las leyes*. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

MORODO, Raúl. “Totalitarismo”. En: DÍAZ, Elías y RUIZ MIGUEL, Alfonso (Editores). *Filosofía política II. Teoría del Estado*. Madrid, Editorial Trotta, 1996

OCKHAM, Guillermo de. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, Tecnos, 2008.

OAKESHOTT, Michael. “Introducción a “Leviatán”. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Traducción de Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. “La vida moral en la obra de Thomas Hobbes”. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Traducción de Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

PARDOS, Julio A. “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”. En: VALLESPÍN, Fernando (coordinador). *Historia de la teoría política, 2. Estado y teoría política moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

PICCININI, Mario. “Poder común y representación en Thomas Hobbes”. En: DUSSO, Giuseppe (Coordinador). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. Traducción de Silvio Mattoni. México, Siglo XXI.

RAMIREZ ECHEVERRI, Juan David. “Thomas Hobbes: entre la seguridad y la libertad”. En: *Estudios de Derecho. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*. U de A, No. 141, Medellín, Abril, 2006.

_____. *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror*. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 2010.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona, Altaya, 1993.

_____. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

_____. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. En: *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

_____. *Emilio o de la educación*. México, Editorial Porrúa, 2004.

_____. “A Víctor Riquetti, Marqués de Mirabeau”. En: *Escritos polémicos*. Traducción de Quintín Calle Carabias. Madrid, Tecnos, 2009.

RUBIO CARRACEDO, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid, Editorial Trotta, 2007.

SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

_____. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. En: ORESTES AQUILAR, Héctor (selección de textos). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. “Legalidad y legitimidad”. En: ORESTES AQUILAR, Héctor (selección de textos). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. *La defensa de la Constitución*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. Madrid, Tecnos, 1998.

SIEYÈS, Emmanuel. *¿Qué es el tercer estado?* Traducción de Francisco Ayala. Madrid, Aguilar, 1973

SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La reforma*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. “La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes”. Traducción de Elvira Ascensión. En: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, No. 134, Madrid, diciembre 2006.

_____. “La teoría evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes. Parte II: la libertad en Leviatán”. Traducción de Elvira Ascensión. En: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, No. 135, Madrid, enero-marzo 2007.

_____. “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”. En: *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores). Traducción de Eduardo Sinnott. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.

_____. “Motivos, intenciones e interpretación”. En: BOCARDO CRESPO, Enrique (Editor). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 112.

_____. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. En: BOCARDO CRESPO, Enrique (Editor). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 91.

SOTO POSADA, Gonzalo. *Filosofía medieval*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Traducción de Silvana Carozzi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. “La base de la filosofía política de Thomas Hobbes”. En: *¿Qué es filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

_____. “¿Qué es filosofía política?” En: *¿Qué es filosofía política?* Traducción de Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

_____. “La filosofía política y la historia”. En: *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970.

_____. “Sobre la ley natural”. En: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Traducción de Antonio Lastra. Valencia, Novatores, 1996.

_____. “Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt.” En: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Traducción de Antonio Lastra. Valencia, Novatores, 1996.

_____. *Liberalismo antiguo y moderno*. Traducción de Leonel Livchits. Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

_____. *La ciudad y el hombre*. Traducción de Leonel Livchits. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

_____. “Las tres olas de la modernidad”. Traducción de Luciano Nosetto. En: HILB, Claudia (Compiladora). *Leo Strauss. El filósofo de la ciudad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 51-66.

STRAUSS, Leo y CROPSEY Joseph (compiladores). *Historia de la filosofía política*. Traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular*. Traducción de E. Elorduy y L. Pereña. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

TAIBO, Carlos. “Rupturas y críticas al Estado liberal: socialismo, comunismo y fascismos”. En: ÁGUILA, Rafael del (Editor). *Manual de ciencia política*. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes. Vida y doctrina*. Traducción de Eugenio Imaz. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

VALLESPÍN, Fernando. “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”. En: VALLESPÍN, Fernando (compilador). *Historia de la Teoría Política I*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

_____. “El Estado liberal”. En: ÁGUILA, Rafael del (Editor). *Manual de ciencia política*. Madrid, Trotta, 2008

VARELA SUANZES, Joaquín (Editor). *Textos básicos de la Historia Constitucional comparada*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Traducción de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

VOLTAIRE, Francois-Marie Aronet. “Carta de Voltaire a Rousseau”. ROUSSEAU, Jean Jacques. En: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

WOLIN, Sheldon S. *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*. Traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort. Madrid, Editorial Foro Interno, 2005.

_____. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Traducción de Ariel Bignami. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducción de Luisa Medrano. Barcelona, Herder, 1997.