

010837



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

2 ej

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

La Filosofía Política de los Derechos
Humanos en los Siglos XIII - XVII.

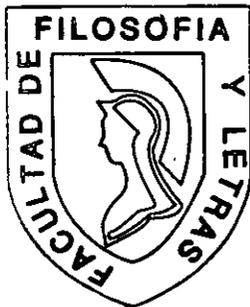
T E S I S

Que para obtener el Grado de

DOCTORA EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

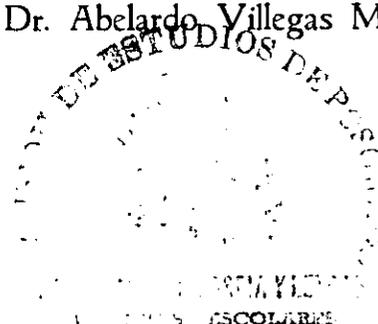
Ana Luisa Guerrero Guerrero



Tutor: Dr. Abelardo Villegas M.

México, D.F.

1998



260852

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mis pequeñas hijas María Luisa y Ana Sofía

RESUMEN

Título de la tesis de doctorado. La filosofía política de los derechos humanos en los siglos XIII-XVII.

Alumna: ANA LUISA GUERRERO GUERRERO

Tutor: Dr. Abelardo Villegas.

Esta tesis es una investigación acerca de un tema que pertenece a la filosofía política: los antecedentes filosóficos de los derechos humanos de la primera generación. La hipótesis que dirigió este trabajo es la idea de que los derechos humanos del siglo XVIII no son el producto del siglo del Iluminismo, sino son el efecto de un proceso largo y lento. Además, también pensamos, y tratamos de demostrarlo aquí, que los antecedentes ideológicos de tales derechos humanos tienen que ver con una imbricación de líneas y tradiciones de pensamiento que no son coincidentes, por ejemplo, la católica y la protestante. Para demostrar nuestra hipótesis nos impusimos la tarea de remontarnos al análisis de autores como: Santo Tomás de Aquino, Francisco Suárez y Juan Calvino. La elección de estos personajes nos permitió rastrear las fuentes escolásticas y católicas, así como protestantes de los autores más importantes en filosofía política y del derecho del siglo XVII como Hugo Grocio, Tomás Hobbes y John Locke. Los derechos humanos del siglo XVIII, según nuestra investigación, recibieron la contribución teórica del pensamiento calvinista por su contribución en la creación del derecho a la resistencia; del suareciano por su preocupación en la exigencia de las fuentes democráticas del poder político; del grociano por su concepción del derecho de propiedad; del hobbesiano por su idea de que los derechos a la vida y la seguridad son los derechos básicos y, por último, analizamos el pensamiento de Locke, llegando a establecer que su aportación en la construcción de los derechos humanos se centra en el postulado de que el derecho fundamental es el derecho a la libertad.

ABSTRACT

Título de la tesis de doctorado: Political philosophy of human rights through the thirteenth century to seventeenth century.

Alumna: ANA LUISA GUERRERO GUERRERO.

Tutor: Dr. Abelardo Villegas Maldonado

Facultad de Filosofía y Letras.

This research deals about a classical theme of a political thought explaining it through the human rights. Our hypothesis sustains that the human rights of the eighteenth century, called "the first generation", received the influence of the traditions such as catholic and also protestant. That is why, we looked for the ideological sources through the thirteenth century until seventeenth century.

In this study I would like to demonstrate the relationship between liberal thought such as: John Locke with the scholastic such as: Francisco Suárez. Nevertheless, I tried to explain the influence of calvinism over the tolerance and resistance right, also I studied the thought of Hugo Grocio in order to find the beginning of "the property right". In this way I introduced myself in the philosophy of thomas Hobbes in order to know his proposed in the right of living and security.

Finally, I presented the theoretical position of John Locke, concerning to the liberty right proposed like the fundamental right.

In order to get all of this information I visited different libraries such as: Oxford, Cambridge universities and Washington Congress library .

ÍNDICE

	Pgs.
Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
Capítulo I.- El derecho natural y la filosofía política en Santo Tomás de Aquino, Juan Calvino y Francisco Suárez.	
1- La concepción armónica de las relaciones políticas. El derecho natural en Santo Tomás o la defensa del bien común.	
1.1- Cuestiones preliminares.....	24
1.2- Ubicación histórica del pensamiento de Santo Tomás.....	27
1.3- Ley eterna, ley natural y derecho natural.....	30
1.4- Hombre y sociedad	34
1.5- Estado o Autoridad medieval.....	41
1.6- Justicia, gobierno y pueblo.....	42
2- Las concepciones inarmónicas de las relaciones políticas o el derecho natural en la Reforma protestante y en la Contrarreforma.	
2.1- Cuestiones preliminares.....	54
2.2- Panorama histórico del siglo XVI.....	55
2.3- La Reforma protestante. Martín Lutero.....	56
2.4- La filosofía política del derecho natural en Juan Calvino y la defensa del derecho a la resistencia.....	60

2.5- Francisco Suárez: el pueblo fuente del poder político o el reclamo del derecho democrático.	
2.5.1- Cuestiones preliminares.....	79
2.5.2- ¿Cómo y a quién Dios dio el poder político?. Las fuentes democráticas.....	84
2.5.3- Pacto social y Estado	87
2.5.4- Derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo.....	93
2.5.5- Justicia conmutativa, distributiva y legal.....	97
2.6- Correlación conceptual entre Iglesia, Estado y tolerancia.....	103

Capítulo II.- La filosofía política de los derechos naturales en el siglo XVII.

1- Introducción	107
2- Hugo Grocio : la defensa del derecho a la propiedad.	
2.1- Cuestiones preliminares.....	111
2.2- Derecho inmutable y derecho histórico.....	115
2.3- Hombre y sociedad	120
2.4- Pacto social y Estado	123
2.5- La justicia	131
2.6-La secularización del derecho natural.....	133
2.7- Los derechos del ciudadano y del hombre.....	136
2.8- El método grociano como fundamento del derecho natural y de la guerra justa	138
3- Thomas Hobbes: derecho a la vida y la seguridad del individuo o la defensa del poder absoluto	
3.1- Cuestiones preliminares	141
3.1.1- Circunstancias históricas	141

3.1.2- Panorama cultural	143
3.2- El método hobbesiano	148
3.3- Concepto de hombre	153
3.4- Dios	159
3.5- El Estado de naturaleza o la condición natural del hombre.....	161
3.6- La libertad natural	165
3.7- Contrato, pacto social y leyes naturales.....	172
3.8- El poder absoluto o la defensa del derecho a la seguridad.....	174
4- John Locke: derecho a la libertad del individuo o la defensa del poder limitado.	
4.1- Cuestiones preliminares	189
4.2.1- Circunstancias históricas	191
4.2.2- Circunstancias culturales	193
4.2.3- Ambiente científico	196
4.3- Razón y ley natural	199
4.4- Estado de naturaleza y estado de guerra.....	201
4.5- Libertad e igualdad	207
4.6- Contrato y pacto social	212
4.7- Estado y sociedad civil (<i>commonwealth</i>).....	214
4.8- El poder dividido	216
4.9- El derecho a la revolución.....	220
Conclusiones.....	226
Bibliografía.....	255

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue dirigida por el doctor Abelardo Villegas, con quien he trabajado en distintas actividades académicas. Entre ellas destacó la elaboración de un proyecto de investigación aprobado por la DGAPA de la UNAM sobre derechos humanos, del que fue Responsable y yo Corresponsable. Gracias al financiamiento asignado al proyecto, visité las bibliotecas de las universidades de Cambridge, Oxford y la del Congreso en Washington, donde adquirí material bibliográfico empleado en esta tesis.

Mi formación profesional, tanto en la docencia como en la investigación, se ha nutrido de las enseñanzas del doctor Villegas. El respeto que siempre ha mostrado a mis posturas filosóficas propiciaron el clima adecuado para desarrollar esta investigación que aquí presento. Sin su apoyo sé que esta aventura filosófica no hubiera tenido la misma suerte. Por todo ello y por su amistad, gracias.

Me encuentro en deuda con los profesores doctores Mauricio Beuchot e Ignacio Sosa. Ambos formaron parte del comité tutoral. El doctor Beuchot asesoró paso a paso mis estudios, sobre todo los correspondientes a Santo Tomás de Aquino y la escuela tomista de Salamanca. El diálogo que mantuvimos durante toda la investigación se caracterizó por valiosas indicaciones. Su sólida formación académica y sus puntos de vista preocupados por no sustentarse en dogmáticas anquilosantes, fueron una experiencia que agradezco con amplitud.

La conformación de la estructura de esta tesis le debe mucho a las orientaciones y sugerencias del doctor Sosa. Sus acostumbradas observaciones críticas y atentas reflexiones estuvieron presentes a lo largo del proceso de análisis de la temática de esta investigación; lo menos que puedo decir es que iluminaron mi búsqueda filosófica. Por todo ello le manifiesto reconocimiento.

La Escuela Nacional Preparatoria me otorgó la comisión para efectuar estudios de doctorado. El compromiso del licenciado José Luis Balmaseda, Director General de la ENP, con la superación del personal académico se patentó una vez más al asentir esta licencia académica.

Introducción.

Uno de los temas más discutidos en la literatura política de fin de siglo es el de los derechos humanos. Cuando un Estado no respeta las garantías individuales de sus gobernados, inmediatamente se dice que ese gobierno viola los derechos humanos. Actualmente, en Occidente, las diferencias entre buenos gobiernos y malos gobiernos, que ha sido un tema clásico en la filosofía política, se dictaminan a partir del compromiso que tengan con el respeto y la protección a estas exigencias jurídicas y éticas.

Por tanto, los derechos humanos se han convertido en los conceptos clave para justificar y legitimar decisiones de las naciones en política interna y en sus relaciones internacionales. Lo que hace pensar que son parte de la cultura de las masas o del común de la población. Sin embargo, la realidad nos señala que son conocidos por su nombre más que por su contenido; son invocados más que realizados; están positivados pero no ejercitados o practicados.

Si el verdadero problema que los derechos humanos tienen es práctico y no teórico, ¿de qué sirve hablar de ellos desde el punto de vista filosófico como aquí proponemos hacerlo? Fincar la importancia de los estudios filosóficos en su utilidad práctica es completamente incorrecto, puesto que su importancia no se mide por la eficacia en la solución de problemas externos a ellos. Sin embargo, a pesar de tener clara esta situación, la cuestión ¿por qué la filosofía se interesa por los derechos humanos y qué se obtiene de ella? merece que se le considere seriamente y sea deslindada. Norberto Bobbio se ha ocupado de este asunto con gran agudeza. En un primer momento, tajantemente afirma: "El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy

tanto el de *justificarlos* como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico, sino político".¹ En otro lugar, retoma el tema y agrega:

"He dicho que lo que importa no es fundar los derechos del hombre, sino protegerlos...[pero] para protegerlos no basta con proclamarlos...El problema real que se nos presenta es el de las medidas pensadas y pensables para su efectiva protección. Es inútil decir que nos encontramos en un camino inaccesible y en el que, además, se encuentran por lo menos dos tipos de caminantes: los que ven claro pero tienen los pies atados y los que tendrían los pies libres pero, ¡a y! , tienen los ojos vendados. Ante todo me parece que es preciso distinguir dos órdenes de dificultades, una de naturaleza propiamente más jurídico-política y otra sustancial, es decir, inherente al contenido de los derechos en cuestión."²

En este último orden de dificultades es donde se incorpora la tarea de la filosofía. Cuando Bobbio señala que no basta con que los derechos humanos sean positivados para garantizar su efectividad y su práctica, está aceptando las limitaciones que tiene el nivel jurídico, puesto que en múltiples casos son las autoridades encargadas de hacer valer los derechos humanos quienes no los cumplen. De este modo, la protección de los derechos humanos no queda asegurada ni con su positivación ni con su proclamación. El filósofo italiano nunca llega a sostener que el conocimiento crítico de su contenido sea un factor que deba soslayarse, puesto que reconoce que con ello se expondrían a un peligro mayor y se obstaculizaría su efectividad y respeto. Aunque, Bobbio aclara que su realización "es un problema cuya solución depende de un determinado desarrollo de la sociedad y, como tal, desafía incluso a la constitución más avanzada y pone en crisis incluso al más perfecto mecanismo de garantía jurídica...No se puede plantear el problema de los

¹ Norberto. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, España, 1991, p.61.

² *Op. cit.*, p. 75.

derechos humanos abstrayéndolo de los dos grandes problemas de nuestro tiempo, que son el problema de la guerra y la miseria.³

Con tales palabras, pone el dedo en la llaga al centrar la atención en los impedimentos reales para que la población⁴ pueda vivir en una cultura de los derechos humanos, así como también, apunta hacia la construcción de los requisitos para su existencia efectiva. Por ejemplo, la miseria y la guerra no pueden, obviamente, ser superados por la filosofía, puesto que ella no tiene la posibilidad ni la vocación para convertir conceptos en realidades. Pero, también es cierto que, unos gobernados sin educación y sin un conocimiento sobre su entorno social y político jamás perseguirán una vida digna y democrática, no sólo sin miseria ni violencia. Desde el momento en que la filosofía reflexiona sobre el significado de estos conceptos, tiene una relación con la construcción de los requisitos para su realización. Por lo tanto, ¿qué se le puede pedir y qué no a la filosofía con respecto a los derechos humanos?

Los análisis filosóficos de los derechos humanos no pueden ser valorados por resultados concretos en su defensa y protección en una sociedad específica, en el sentido de que no son de su incumbencia la eficacia de las medidas y las acciones que se toman en un momento determinado para promover, garantizar y controlar los derechos humanos, ya sea en el plano nacional o internacional.

Sabemos de la inutilidad de la filosofía en el sentido arriba señalado desde la Grecia clásica. Sin embargo, también sabemos que ha tenido, desde siempre, una función social y política. Las argumentaciones filosóficas poseen distintas referencias y preocupaciones. Si éstas se dirigen hacia la definición de conceptos como el ser y la nada, o hacia la

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ Nos estamos refiriendo a la población de los Estados que tienen en sus constituciones un reconocimiento de los derechos humanos.

construcción de lenguajes lógico deductivos para encontrar posibles contradicciones en el discurso científico, vemos que tienen una función preeminente teórica.

Pero, cuando el objeto de su interés es el entorno social y político, pasado y presente, la filosofía observa la realidad "interesadamente", ya sea para magnificar una forma de vida; para explicar los fundamentos de esa forma de vida, desmistificando actitudes o conductas enajenadas, inhumanas o poco dignas; y para promover o construir utopías políticas con base en esas explicaciones. En el momento que la filosofía política desarrolla y articula su aparato conceptual, lo hace tomando partido y valorando formas de vida, aun con toda la objetividad con que realice sus análisis. La filosofía válidamente puede preocuparse por las consecuencias de ciertas teorías políticas y preguntar por los valores que están justificando y a qué seres humanos se dejan fuera de ellos cuando únicamente se consideran ciertas cualidades humanas como las dignas de considerarse.

Ahora bien, las relaciones entre derechos humanos y filosofía está dada desde el momento en que los derechos humanos son definidos, puesto que requieren de una explicación que vaya más allá de una jurídica, política o religiosa. Veámoslo, los derechos humanos se definen como "un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional, definición en que se sobreentiende que las citadas "exigencias" son previas al proceso de positivación de los derechos humanos y que la razón por la que deben ser reconocidas jurídicamente vendría a suministrar el fundamento de los derechos humanos en cuestión."⁵

⁵ Javier Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos*, Colección Universitaria, Editorial Debate, España, 1989, p. 15.

De tal definición inferimos las interrogantes siguientes: ¿En qué idea de hombre se sustenta la Declaración Universal de Derechos Humanos? ¿Por qué estos derechos y no otros? ¿Qué se está entendiendo por dignidad humana? Si las exigencias de dignidad son previas a su positivación, entonces, ¿se está entendiendo que esas exigencias son, en última instancia, valores morales? ¿Estos valores o normas morales son naturales o históricos? ¿En quién o en qué se fundamentan los valores morales de los derechos humanos: en Dios, en la naturaleza, en el consenso? ¿Qué diferencias éticas y políticas existen entre la Declaración Universal de Derechos Humanos del siglo XX y las del siglo XVIII: la Declaración de Virginia de 1776 y la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789?, son problemas que sólo la filosofía puede plantear porque descansan en una preocupación por sus fundamentos y por el significado moral y antropológico de los derechos humanos, temas característicos de esta disciplina.

Con el reconocimiento de que los derechos humanos tienen una evolución propia, o dicho de otro modo, presentan varias generaciones, se acepta que son históricos, aunque con ello no se anula el problema de cuál es su fundamento. En nuestros días existe la tendencia a no adjudicarles un fundamento absoluto y único, solamente se acepta la posibilidad de fundarlos parcial o débilmente. El problema de la capacidad o incapacidad de determinarles o adjudicarles un fundamento absoluto o parcial, está condicionado también por las circunstancias históricas, puesto que en el siglo XVIII se pensó que los derechos del hombre eran derechos evidentes por sí mismos y fundados en la naturaleza del hombre, concebida como invariable y con características muy específicas pero eternas.

De esta manera, una investigación sobre la filosofía política de los derechos humanos de la primera generación posibilita una mejor comprensión de lo que fueron y son actualmente. Sin el conocimiento de lo que los derechos humanos han significado para la

cultura humana, difícilmente puede comprenderse cuál es su problemática actual. Fue así, que establecimos estructurar una investigación sobre los derechos humanos desde la filosofía política, tomando como punto de partida los siguientes cuestionamientos: ¿Cuál es el origen ideológico de los derechos humanos de la primera generación? ¿Son producto de las necesidades y concepciones políticas del siglo del Iluminismo?, o bien, ¿los derechos de ese periodo son el resultado de una lenta gestación en la que contribuyen distintas tradiciones de pensamiento filosófico-político y de filiación religiosa? ¿La petición de derechos es un ejemplo de acuerdo racional y pacífico entre la autoridad y los gobernados, o es la conquista desde la lucha y el desacuerdo?

Antes de exponer el índice de la presente investigación, debemos tener presente qué estamos entendiendo por estos primeros derechos, ¿cuáles son?

Las declaraciones de derechos del siglo XVIII son "las primeras concreciones programáticas, en nuestro marco jurídico, a las que alentaban los ideales de la nueva concepción de la dignidad humana"⁶ y reconocidas como los derechos humanos de la primera generación. En la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (4 de julio de 1776) se establece que:

"Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o a abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se funde en

⁶ Javier Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos.*, Colección Universitaria, Editorial Debate, España, 1989, p. 171.

dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio sea la más adecuada para alcanzar la seguridad y felicidad.”⁷

La influencia de la Declaración de Independencia de Estados Unidos sobre el otro gran documento jurídico del siglo XVIII, es decir, la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789, ha dado lugar a grandes desacuerdos y debates. El destacado jurista George Jellinek opinó ⁸ que las Cartas de Derechos y la Declaración de Derechos de Independencia de Estados Unidos son las que tienen la primacía no sólo en tiempo sino en ideología sobre la Declaración francesa, puesto que creyó que el documento francés es una copia del americano. Además, también propuso que el verdadero origen ideológico es religioso, de procedencia protestante y como su padre inspirador señaló a Juan Calvino.

Emile Boutmy respondió⁹ a Jellinek que la Declaración francesa posee conceptos como el de “voluntad general” que proviene de la influencia de Rousseau, concepto que no aparece en el americano, siendo exclusiva del documento francés y de una forma de ver los derechos del hombre que no correspondía a la americana. Con estas posturas se suscitó una pléyade de opiniones tanto en contra como a favor de una y otra postura.

También, por otro lado, han surgido distintas opiniones sobre los orígenes ideológicos de tales Declaraciones. Por ejemplo, Charles Beard centró¹⁰ como factores preponderantes a los económicos, y señaló que éstos favorecieron una nueva concepción del mundo y de las relaciones de propiedad que se plasmaron en la Constitución americana, la finalidad de proteger la nueva propiedad rigió los fines de la elaboración de las Cartas de Derechos de las provincias americanas .

⁷ Gregorio. Peces-Barba Martínez, Edición dirigida por, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Editorial Debate, España, 1987, p. 107.

⁸ G. Jellinek, E. Boutmy, E. Doumergue, y A. Posada, *Orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp.153-165.

⁹ *Op.cit.*, p. 124.

¹⁰ Ch. Beard, *An Economic Interpretation of The Constitution of The United States*, New York, McMillan, Co., 1941.

Recientemente, un destacado autor como Carlos Stoetzer¹¹ ha sostenido que los constituyentes americanos del siglo XVIII contaron con la influencia de principios filosóficos y religiosos que se remontan a la Patrística y a la Escolástica. A pensadores como San Agustín, San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino los menciona como algunos de los más destacados contribuyentes en esta influencia sobre los modernos constitucionalistas americanos.

Según Norberto Bobbio, "no obstante las diferencias [entre las dos Declaraciones de Derechos] muchas veces resaltadas hay que reconocer sus orígenes comunes en la tradición del Derecho natural...El punto de partida común es la afirmación de que el hombre tiene derechos que en cuanto naturales son anteriores a la institución del poder civil y deben, por tanto, ser por esto reconocidos, respetados y protegidos."¹²

Las palabras más sobresalientes de las Declaraciones de la primera generación son las siguientes: *Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.*

El derecho más importante es el derecho a la libertad, entendido como el derecho de hacer todo lo que no dañe a los demás. La libertad es no tener impedimento para hacer o no hacer algo. El otro concepto clave en este periodo es el de igualdad, aunque no aparece con la misma preeminencia que el de libertad, la igualdad está al servicio de la libertad. La igualdad no significa aquí igualdad económica, sino igualdad de todos los hombres en el disfrute de la libertad de hacer lo que no está prohibido, es decir, elimina las desigualdades de rango o estamentales de la tradición y del Antiguo Régimen en el disfrute del derecho.

¹¹ C. Stoetzer, "Raíces escolásticas de la constitución norteamericana", en *Revista de Historia de América*, No 99, pp. 157-208 (enero-junio 1985)

¹² N. Bobbio, *op.cit.*, p. 159. El subrayado es nuestro.

Los derechos de la primera generación descansan en una concepción individualista de la sociedad, lo que quiere decir que no siempre se ha concebido así y que es su rasgo distintivo. Esta manera de ver las relaciones entre sociedad y hombre llamada individualista contrasta con la concepción orgánica de la escolástica.

Ahora bien, existe una postura defendida por Mauricio Beuchot,¹³ destacado filósofo mexicano, que sostiene que los derechos humanos tienen un origen remoto en la teoría del derecho natural de Santo Tomás de Aquino. Beuchot se ha preocupado por mostrar la singular forma de fundamentar los derechos naturales por algunos representantes de la llamada Segunda Escolástica, en la que no hay una concepción individualista de la sociedad, no se vincula con la concepción liberal de los derechos naturales. Además, también se ha encargado de destacar que los tomistas de la segunda Escolástica no concibieron el ejercicio de los derechos con las limitaciones que sí experimentaron en la tradición liberal por ejemplo, no fueron aceptados como sujetos de derechos los esclavos, los negros y los indios americanos. Según Beuchot, Bartolomé de Las Casas incorpora a los indios de América en un esquema jurídico, adjudicándoles derechos propios.

La postura de Beuchot añade un elemento más en el debate sobre los orígenes de los derechos humanos, contribuyendo a evidenciar el complejo andamiaje de la herencia ideológica que ellos tienen. Porque, por otro lado, es un lugar común la idea de que los derechos humanos del siglo XVIII son producto de un periodo muy específico, es decir, sin negar que estos tienen un proceso de gestación, es ampliamente aceptada la tesis de que son manifestaciones de la mentalidad moderna sin remisión a teorías, autores o conceptos previos a los siglos XVII y XVIII.

¹³ M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, México, 1993.

Sin embargo, a pesar de que esta última teoría es ampliamente apoyada, no cancela la postura de Beuchot en el mencionado debate, como tampoco pierden valor las interrogantes por los orígenes de los contenidos de los derechos humanos en un periodo anterior al siglo XVIII, afirmación que sostenemos por tomar en cuenta los siguientes factores.

En la conformación de los derechos humanos encontramos dos aspectos: el formal y el material. El aspecto formal de los derechos humanos se refiere a que éstos forman parte de un cuerpo jurídico reconocido por el Estado y que por medio de él los gobernados son obligados a obedecer ese cuerpo jurídico. Desde esta óptica es aceptable lo que Gregorio Peces-Barba afirma:

"Sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos, no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de derechos humanos, que es una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y con su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad. Fundamentar los derechos humanos en un momento histórico anterior es como intentar alumbrar con luz eléctrica en el siglo XVI."¹⁴

Efectivamente, como conceptos jurídicos son relativamente nuevos, su historia no va más allá de las constituciones de los Estados Nacionales de la era moderna. Dicho de otra manera, los derechos humanos en sentido jurídico *fuerte* son más que meras peticiones o exigencias de respeto a ciertas reglas o normas de conducta. Los derechos

¹⁴ "Sobre el fundamento de los derechos humanos" en Javier Muguerza Editor, *El fundamento de los derechos humanos*, Colección Universitaria, Editorial Debate, España, 1989, p. 268.

humanos son exigencias reconocidas por un sistema jurídico y respaldadas por el poder político.

Pero, los derechos humanos no sólo son una forma jurídica, puesto que su significado y su explicación no se agotan en ese campo de estudio que es el derecho, el otro aspecto o elemento al lado del formal está el material, que se refiere al contenido del que ya hemos hablado atrás. El contenido de los derechos humanos descansa en una concepción de lo que deben ser las relaciones políticas que respetan la dignidad de los hombres.

Desde el punto de vista jurídico obtendremos respuesta a *cómo* son formalmente los derechos humanos, pero jamás se podrá incursionar en la pregunta *por qué* el contenido de esos derechos. Por tanto, el contenido de estos derechos es relativa a una forma especial de percibir su vinculación con el hombre; si son enunciados que se proponen como inherentes a la naturaleza del hombre, quieren decir que son previos a la comunidad política y a la autoridad. Es así que, ellos son conceptos que tienen más antigüedad que su estructuración jurídica y rebasan una época histórica, con lo que se justifica válidamente la disputa filosófica sobre la paternidad del contenido de los derechos humanos en una tradición de corte escolástico, protestante o secular.

En consecuencia, la tesis que aquí presentamos parte de las hipótesis de que los derechos humanos no son el resultado de la contribución de una sola línea de pensamiento no hay, según nuestro punto de vista, una pureza en su contenido, sino que en éste existe la influencia de tradiciones encontradas o, por lo menos, distintas. Lo que queremos demostrar es que los antecedentes ideológicos de los derechos humanos están fincados en una imbricación de tradiciones y líneas de pensamiento que rebasan la

barrera de pensadores escolásticos y protestantes. Así también, queremos mostrar que su génesis tiene que ver con un cambio real y teórico de las relaciones entre la autoridad y los gobernados; es un tránsito recorrido desde la idea de que el súbdito tiene *obligaciones o deberes* para con el gobernante, hasta llegar a la idea de que el ciudadano, ya no el súbdito, *tiene derechos propios* y la libertad de *exigir* al gobernante sus obligaciones para con él.

El proceso de la gestación de los derechos humanos, o los antecedentes ideológicos, es la historia de cómo se va inventando una idea de dignidad individual y política, proceso en el que se van “perdiendo” conceptos y en el que van apareciendo nuevos significados. La filosofía política tiene la competencia para dedicarse a estas cuestiones que están estrechamente vinculadas con preocupaciones éticas y antropológicas, por ejemplo, esclarecer las conexiones entre las exigencias de derechos y una determinada idea de hombre.

Ahora bien, en consecuencia con lo que hemos dicho, elegimos concentrar nuestro interés en la siguiente estructura temática. El capítulo I intitulado **El derecho natural y las relaciones políticas en Santo Tomás, Juan Calvino y Francisco Suárez**. El objetivo de comenzar con Santo Tomás es determinar cómo es o en qué consiste la visión *armónica u orgánica* de las relaciones políticas, efectuamos un análisis de los significados de los términos más relevantes de su discurso, por ejemplo: ley natural, derecho natural, hombre y sociedad, autoridad, justicia, gobierno y pueblo. Santo Tomás sostiene que cada parte de la sociedad tiene una función propia y está subordinada a un orden dado por Dios y conocido a través de los principios del derecho natural. El derecho natural tomista no descansa en la idea de hombre como individuo aislado, sino en la idea de hombre con una naturaleza social que requiere una comunidad política para desarrollar sus potencialidades de acuerdo a su fin último que es el bien común o la

felicidad de todo sus miembros. Santo Tomás es la mejor referencia para observar los cambios teóricos de pensadores posteriores a la caída de la *res publica* cristiana.

En la segunda parte de este capítulo, analizamos la obra de Juan Calvino para extraer de su retórica teológica su pensamiento político y determinar qué significado tienen los términos políticos que ya mencionamos en el apartado anterior. Y la interrogante particular que dirige este estudio es saber cuál es su papel en la creación del ***derecho a la resistencia, así como las propuestas teóricas del protestantismo sobre las relaciones entre gobernantes y gobernados.***

En la tercera parte, abordamos el pensamiento político de Francisco Suárez. El interés más importante que nos condujo a este pensador es conocer su argumentación sobre las ***fuentes democráticas*** del poder político. La filosofía política de Suárez tuvo una gran influencia en la creación de los nuevos significados de conceptos como pacto y contrato social de los iusnaturalistas modernos, principalmente en Locke. La importancia de Suárez ha sido reconocida en la historia de la filosofía por su defensa de la democracia, nuestro interés se centra en conocer cuáles son las características de su discurso sobre el reclamo de las fuentes democráticas del poder político y cómo esta teoría brinda otros elementos en la invención de un derecho a exigir un poder legítimo.

En el capítulo II intitulado **La filosofía política de los derechos naturales en el siglo XVII**, investigamos las contribuciones de tres autores que significan momentos cruciales en la formación del pensamiento político y jurídico moderno. El primero de ellos es Hugo Grocio, conocido como el Abogado de la Humanidad, quien pasó a la historia de la jurisprudencia por haber concebido la necesidad de desvincular la política y el derecho de la influencia de la teología. Nuestro interés en Grocio se centra en la argumentación

sobre su **defensa del derecho a la propiedad** y su relación con el derecho natural y positivo.

En la segunda parte de este capítulo abordamos la filosofía más controvertida del siglo XVII, la de Tomás Hobbes. Este filósofo inglés se propuso explicar y solucionar los conflictos entre poder político y súbditos a través de una concepción individualista y contractualista. Nuestra investigación tiene por objetivo analizar la teoría del poder absoluto en relación con su **defensa de los derechos a la vida y la seguridad** de los hombres, y cómo está constituido su modelo de interpretación filosófica en el que el individuo es el punto de partida.

Por último, investigamos al primer filósofo auténticamente liberal, al que sin haber utilizado nunca este término, se le conoce como el creador de esta corriente: John Locke. En este apartado nos concentramos en el análisis de su concepción, a partir de la evolución que va cobrando su pensamiento, de los **derechos a la libertad, la propiedad y a la revolución** de los individuos frente al Estado. El pensamiento político de Locke es al mismo tiempo culminación y punto de partida. Lo primero porque en este pensamiento hay una herencia ideológica de pensadores pertenecientes a la escolástica y al protestantismo. Lo segundo, porque en su obra política tenemos los antecedentes inmediatos de los derechos naturales que serán llamados los derechos del hombre del siglo XVIII.

Así, con Locke terminamos nuestra investigación de los antecedentes de los derechos humanos de la primera generación, aunque con ello no negamos que en este proceso teórico también se encuentra la participación de otros personajes importantes, pero una investigación del tipo que aquí efectuamos requiere de una delimitación de la problemática, ya que el objetivo que nos proponemos no es el mismo que tiene una historia de la filosofía, sino la investigación de cómo se van gestando los derechos

proclamados en las Declaraciones del siglo XVIII a partir de una previa selección. Los pensadores que conforman nuestro estudio no fueron elegidos al azar, la razón de haberlos integrado en esta investigación responde a nuestra hipótesis, ya mencionada, que afirma que los derechos de la primera generación no son el efecto de una sola tradición de pensamiento. Pero si bien reconocemos este hecho, también reconocemos las limitantes de una investigación como ésta que se compromete con una problemática filosófica y no con un recuento histórico. De tal modo, al acotar el ámbito de nuestra investigación y centrarla en los vínculos del iusnaturalismo moderno con autores pertenecientes a las tradiciones escolástica y protestante, dejamos fuera un análisis sobre los desarrollos y contribuciones que se dieron en la tradición alemana desde Altusio hasta Leibniz y Pufendorf, puesto que conforma una línea de pensamiento que requiere una investigación aparte. Además, tampoco nos ocupamos de la evolución del pensamiento español en la Nueva España como son los casos de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Alonso de la Vera Cruz, entre los más destacados, puesto que también son material para otra investigación.

La metodología que hemos empleado para su desarrollo está integrada de los siguientes factores: un análisis de los significados de ciertos términos filosófico-políticos básicos, con el objetivo de depurar y delimitar las diferentes interpretaciones que cada autor asigna a los mismos términos. También, nos preocupamos por tener presentes las realidades efectivas de cada uno de los autores estudiados. De aquí que recurramos a panorámicas históricas de las circunstancias de cada uno de ellos para no descontextualizar los pensamientos políticos, pero este es un recurso del que sólo nos auxiliamos para apoyar la comprensión del pensamiento político. Creemos que el entendimiento apropiado de una obra filosófica no puede reducirse a establecer sus vínculos con la realidad y con las circunstancias sociales, puesto que la comprensión de sus propuestas argumentativas

necesitan de la consideración de cómo está estructurada y fundamentada en sí misma. Es decir, sin el estudio de la propia estructura interna y de la problemática interior de una obra filosófica no podemos dar razón de ella, factor que hemos incorporamos en el desarrollo de esta investigación.

En notas de pie de página me he referido a un tema que está presente en todos los filósofos estudiados y que tiene una trayectoria muy grande y profunda, tanto que condicionó la concepción de los derechos humanos del XVIII, me refiero al hecho de que los primeros derechos aparecieron como los sustentados por el varón, no se incluye como sujeto jurídico a la mujer. El seguimiento de esta temática no es el objetivo que aquí nos hemos propuesto, pero dada su importancia no he dejado de mencionarla, aunque sólo sea marginalmente.

Es conveniente aclarar que no partimos de la idea de que este proceso de gestación de los derechos humanos, y en general su evolución, sea ejemplo de que la historia tiene un sentido y una finalidad predeterminada, cuyo objetivo es lograr un hombre con unas características y no otras, y a las que se puedan señalar como más desarrolladas. Tampoco pensamos que cada episodio histórico sea un escalón que supera al anterior, no creemos que la historia tienda al progreso y que aumente en cada parte del proceso a medida que pasa el tiempo. Sin embargo, la cuestión sobre si existe o no el progreso y si el nacimiento de los derechos humanos ha dado beneficios a la humanidad, es un problema bastante complejo e importante. Nosotros no negamos que la aparición de los derechos humanos de la primera generación incorporó las exigencias de hombres inconformes con la autoridad absoluta y que han evolucionado desde aquel momento hasta incorporar nuevos derechos. En nuestro siglo se positivaron los derechos de la segunda generación, llamados los derechos sociales: derecho al trabajo, a la educación y a la salud, resultado de las luchas de trabajadores y obreros. Así mismo, no negamos que

la especificación de los sujetos de derecho, como las mujeres, los niños, los discapacitados, los inmigrantes, etc, ha evitado, de alguna manera, que tales sectores de la población continuaran siendo tratados como los individuos que no son merecedores de reconocimiento jurídico y expuestos a mayores abusos. Además, ahora con los derechos humanos de la tercera generación también conocidos como los ecológicos, encontramos que se defiende el derecho a vivir en un mundo no contaminado, o los de la cuarta generación que se preocupan por cuestiones genéticas y por evitar el tráfico de órganos humanos. Por todo ello, reconocemos que la evolución de los derechos humanos son *la aportación* del mundo Occidental en la defensa de los seres humanos ante los abusos del poder. Pero, no desconocemos que ellos son la manifestación de dos situaciones paradójicas: la posibilidad de los individuos, grupos sociales y minoritarios para exigir sus derechos y, por otro lado, son el reflejo de un mundo cada vez más capacitado para agredir y exterminar la vida humana, requiriendo medidas jurídicas cada vez más eficaces, así como de los elementos extrajurídicos para controlar esta situación, la necesidad de que la población sea educada en la identificación de estos menesteres es un requisito que contrasta con la carrera armamentista y la cultura beligerante de la civilización actual.

Capítulo I.- El derecho natural y la filosofía política en Santo Tomás de Aquino, Juan Calvino y Francisco Suárez.

1-La concepción armónica de las relaciones políticas. El derecho natural en Santo Tomás o la defensa del bien común.

1.1-Cuestiones preliminares.

El análisis que aquí efectuamos sobre la obra de Santo Tomás, tiene por objetivo establecer cómo concibió este gran personaje, constructor del sistema filosófico más importante de la Edad Media, las relaciones entre la autoridad y los gobernados. Nuestro interés por conocer los antecedentes ideológicos de los derechos humanos de la primera generación, nos condujo hasta la postura política del Aquinate, puesto que al enfrentarnos con la problemática de los "antecedentes", requeríamos de una referencia pertinente para determinar desde dónde y cuándo comienza a originarse la necesidad de exigir y justificar teóricamente derechos como el de resistencia, de propiedad, de una fuente democrática para el poder político y de libertad de culto.

Santo Tomás pertenece a la visión orgánica de la sociedad política, entendiendo por ella que la sociedad es pensada como un todo que es anterior a sus partes que lo conforman y que le están subordinadas en armonía, atendiendo a un fin que es el bien común. Esta teoría nos proporciona un modelo o paradigma que finca su explicación en la idea de que la sociedad política es un organismo que funciona a través de la unión de sus partes que tienden a la persecución de un fin común. El modelo orgánico postula que las partes están subalternadas al todo, con el que "llegamos a la noción ulterior de una armonía instituida por Dios que impregna el todo universal y cada una de sus partes. Cada ser concreto tiene asignado un lugar en ese todo, y cada relación particular entre seres se corresponde con una ordenación divina ...la teoría de la sociedad ha de tomar al

organismo universal creado por Dios como prototipo de los principios supremos que rigen la constitución de grupos humanos.”¹⁵

Ahora bien, tal modelo contrasta con el propuesto por los iusnaturalistas modernos que “tienen como intento común la construcción de una ética racional, separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana...Históricamente el derecho natural es una tentativa de dar una respuesta segura a las consecuencias corrosivas de la crisis del universalismo religioso.”¹⁶

El paso de uno a otro modelo está mediado por teorías políticas que pertenecieron al periodo posterior a la caída de la unidad cristiana y que tuvieron a su cargo dar razón de esa realidad que exigía ser interpretada y explicada nuevamente. En el caso de la Reforma protestante, se observa la prolongación del modelo orgánico en la incorporación de ciertos conceptos y nociones, pero, también, tuvo sus diferencias con respecto a otras ideas representativas de este paradigma, con lo que se convirtió en una postura política con sus propias especificaciones, como lo veremos en su oportunidad. Por su lado, la Contrarreforma trató de reactivar el modelo organicista para ajustarlo a la nueva realidad inarmónica. Lo que obtuvo fue una nueva forma de pensar el mundo político cuyas aportaciones le valieron ocupar un lugar importante en la historia de la filosofía política. Por todas estas razones, creemos que el punto de partida más indicado para nuestros objetivos, es el pensamiento político de Santo Tomás. Aunque hay otra razón por la que investigamos a este autor, y es que para algunos expertos en filosofía e historia política los antecedentes de los derechos naturales no están fuera del pensamiento del Aquinate, sino que se remontan a su misma obra, en todo caso, su pensamiento forma parte de

¹⁵ O. Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, España, 1995, pp.73-74.

¹⁶ N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp.20 y 21.

ellos. Tenemos el caso de Carlos Stuetzer, quien sostiene que "el documento constitucional norteamericano se remonta a orígenes mucho más antiguos que los de los siglos XVII y XVIII....(y) Sabemos, en líneas generales, que Santo Tomás influyó a través del cardenal Bellarmino en Thomas Jefferson."¹⁷ Pero, también es muy importante la opinión contraria, d'Entreves afirma que: "Santo Tomás nunca habría hecho suyas las ideas de Tomás Jefferson acerca de que todos los hombres son iguales y dotados por el creador con iguales derechos, tales derechos son naturales, inalienables e imprescriptibles porque todos los individuos los poseen antes de formar parte del Estado, y son los siguientes: a la vida, la libertad, la propiedad, la persecución de la felicidad personal, la libertad de asociación, la libertad de culto y de educación de los hijos."¹⁸

Nosotros, sin pretender agotar esta discusión, deslindaremos terrenos, marcando las diferencias entre el tomismo y las posteriores concepciones políticas que aquí se analizan, e indagaremos si existen o no contribuciones del tomismo, que algunos niegan y otros apoyan, en la ideología de los antecedentes de los derechos naturales y humanos del siglo XVIII. Para ello, en lo que sigue, vamos a proceder primero con una panorámica histórica, después abordamos los conceptos más generales de la teoría de Santo Tomás, como por ejemplo, ley eterna, ley natural y derecho natural, con el objeto de que en los apartados posteriores, al internarnos en el análisis de conceptos con referencias más concretas como los de hombre, sociedad, gobierno, etc., se pueda observar cómo los primeros conceptos van moldeando, a través de los segundos, una perspectiva teórica muy peculiar desde la que Santo Tomás interpreta las relaciones políticas.

¹⁷ C. Stuetzer, "Raíces escolásticas de la constitución norteamericana" en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, No 99. (enero-junio México, 1985) p. 168.

¹⁸ Cf. A.P. d'Entreves, *Introduction to Aquinas Selected Political Writings*, Basil Blackwell, Oxford, 1959, pag xxiv. Y para consultar estas referencias ver las fuentes directas. Cf. T. Jefferson, *Autobiografía y otros escritos*, Editorial Tecnos, España. 1987, pp.24 y 321.

1.2-Ubicación histórica y aspectos generales

El siglo XIII puede describirse como el periodo en el que se gestaron las condiciones decisivas que causaron la transición de la sociedad medieval a la sociedad mercantil, tales como: la descomposición desde su interior de las relaciones de servidumbre; el movimiento de la población del campo a la ciudad; el incremento de las actividades comerciales; un cambio de percepción ante el lucro y la usura, ya que se originó el sentimiento de posesión de riqueza como un fin en sí y, en consecuencia, se comenzó a dudar de las sanciones a estas actitudes. También, se experimentó el interés por el estudio del derecho romano, que implicó cambios en la administración del gobierno y la sociedad.¹⁹ La situación política se encontró enmarcada por la creencia en la unión del género humano en el imperio universal.

"Los espíritus más claros y tradicionales de la época - Dante, Santo Tomás, Juan de Salisbry - se encuentran concordantes en concebir a Europa como una comunidad cristiana unificada, gobernada por dos autoridades de origen divino, el *Sacerdotium* y el *Imperium*, personificadas en la Iglesia y en el Imperio. Esta sociedad, organizada de acuerdo con el sistema feudal, en múltiples divisiones geográficas, se encuentra, sin embargo, poseída de la conciencia de formar una sola y grande familia."²⁰

Passerin d'Entrèves sostiene que, si bien, el pensamiento político de santo Tomás no se derivó de ninguna cuestión práctica, tuvo, a pesar de ello, un gran impacto en su realidad política.²¹ Asimismo, los razonamientos políticos de Santo Tomás sólo pueden ser entendidos a la luz de los acontecimientos que el cristianismo medieval confrontó,²² por

¹⁹ Las causas de la decadencia del feudalismo y su transición al capitalismo han sido planteadas de forma clara y estimulante por Maurice Dobb en su obra *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI editores, México, 1984. Asimismo, Paul Sweezy contribuyó en la temática de manera sobresaliente con su *Comentario crítico a Maurice Dobb*, publicado en M. Dobb y otros. *La transición del feudalismo al capitalismo*, Editorial THF, Colombia, 1985.

²⁰ L. Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México. Fondo de Cultura Económica, 1993, p.27.

²¹ Cf. A.P d'Entrevés, *Introduction to Aquinas Political Writings*, p.viii.

²² Por otro lado, la crisis política se manifestó en la aparición de factores que dirigieron el proceso histórico hacia la modernidad, como es el caso de la intensificación de las actividades mercantiles en las ciudades-república italianas. El florecimiento e independencia de estas ciudades propiciaron nuevos vínculos sociales, morales y políticos. Por ejemplo, aparece la figura del cónsul como un personaje dedicado a aspectos jurídicos de la ciudad. Su crecimiento económico tuvo una repercusión en el campo. "El municipio fue apoderándose gradualmente del poder judicial detentado por el obispo, del mismo modo gradual fue obteniendo la autonomía en sus relaciones con el territorio sujeto a su autoridad. Las primeras sumisiones de los feudatarios o de los ayuntamientos rurales solían realizarse ante el obispo como entidad

ejemplo, su interés por establecer y delimitar los ámbitos de los poderes humano y divino correspondió a la lucha efectiva entre el papa y el Emperador.

Santo Tomás²³ no nos legó una obra sistemática referida a la política, pero sí encontramos en sus escritos una profunda reflexión sobre estas cuestiones a las que respondió desde su vinculación con la religión cristiana y con la influencia del pensamiento aristotélico. La obra de Aristóteles que había sido conocida por las versiones árabes, en este periodo es recuperada y traducida del griego al latín, con excepción de su estudio sobre *La Constitución política de Atenas*. La importancia de que Santo Tomás haya conocido y asimilado el pensamiento del Estagirita²⁴, puede describirse como un verdadero y genuino interés por interpretar fielmente la obra del gran filósofo griego. La interpretación que realizó Santo Tomás no puede calificarse como un deseo exclusivo de cristianizar la obra de este filósofo o, en todo caso, ponerla únicamente al servicio de la defensa de ciertas creencias religiosas, ya que en sus reflexiones políticas encontramos una asimilación creativa del pensamiento aristotélico. El estudio del pensamiento de Aristóteles le brindó la posibilidad de construir un cuerpo de concepciones políticas propias y de gran originalidad en su época. Una de las concepciones importantes en este terreno es aquella que fundamenta el origen de la sociedad o comunidad política en la naturaleza humana más que en el pecado original. La incorporación del pensamiento aristotélico en el discurso filosófico de Santo Tomás, se manifiesta en las argumentaciones que realiza cuando contesta la interrogante sobre ¿cómo llegar a ser un buen cristiano? que incluye la pregunta ¿cómo llegar a ser un buen ciudadano?. La peculiaridad de Santo Tomás consiste en que las responde a través de su teoría del

reconocida. Luego, obispo y cónsul, después desaparece el obispo y los cónsules actúan solos", D. Walley, *Las ciudades-república italianas*, Guadarrama, España, 1969, p. 59.

²³ Nació en Roccasecca a fines de 1224 y murió en el monasterio cisterciense de Fossanuova en 1274. Estudió en la universidad de Nápoles. Cuando cumplió 20 años de edad entró a la orden dominicana. Posteriormente estudió en París y en Colonia, en este último lugar bajo la dirección de Alberto Magno. Enseñó en las cortes pontificias de Urbano IV, Clemente IV, en las universidades de París y en la de Nápoles.

derecho natural, es ella quien da los lineamientos para definir los vínculos entre la autoridad y los súbditos.

Las obras de Santo Tomás que hemos tomado en cuenta para este estudio son: La *Suma Teológica* (I y II -1266-72- y III -1272-3-); la *Suma Contra los Gentiles* (1259-64); el *Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes* o la *Monarquía* (libro I libro II, capítulo 2); sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, a la *Ética* y a la *Política de Aristóteles* (1260-72).²⁵ A pesar de que estas obras se ocupan de la política, ella no aparece como una disciplina autónoma, es decir, la filosofía política nunca es un tratado con independencia propia. Como Beuchot lo afirma:

"La filosofía social o política²⁶ era una parte específica de la ética, a saber, la ética política, que tenía por objeto precisar el bien común de la sociedad. Este bien-fin de la sociedad política se considera en el tomismo como algo obligatorio, es algo que tanto la autoridad como el pueblo deben afanarse por alcanzar."²⁷

La filosofía política en Santo Tomás está subordinada a la ética. La ética se encuentra subordinada a la psicología filosófica, que a su vez está subalternada a la metafísica. Para el Aquinate, la filosofía tiene su propia manera de proceder y le reconoce su dignidad perfectamente pues le otorga un lugar muy importante. Pero, no ocupa, a pesar de ello, el lugar más alto en los conocimientos que el hombre puede llegar a tener, puesto que ese sitio lo ocupa la teología. Dicho de otro modo, la razón tiene su lugar como una capacidad y facultad humanas con su propia dimensión y con un rango superior, y por su lado, la fe tiene su propia función que no se opone a la razón pero la complementa.

Por esto mismo, la explicación que el tomismo propone de la estructura del mundo político, se levanta sobre la idea de que todo lo que conforma el universo tiene un orden

²⁴ Guillermo de Moerbeke, fraile dominico, fue quien tradujo del griego al latín los escritos de Aristóteles a Santo Tomás.

²⁵ Passarin d'Entreves, Otto Gierke, Quentin Skinner, Alain Sériaux, Gregorio Peces-Barba, Jesús García López, Luis Recaséns Siches, José María Gallegos Rocaful, Rigoberto López Valdívila, Blandine Barret Kriegel y Mauricio Beuchot. Son algunos de los expertos en la materia que consulté para este análisis. Ver bibliografía.

²⁶ Santo Tomás no empleó estos términos sino simplemente política, como señala Beuchot en *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, IMDOSOC, México, 1989, p.8. También ver los *Comentarios sobre la Política de Aristóteles* de Tomás de Aquino.

dado por el ser supremo que es Dios. Todos los entes están regidos por una ley, tanto el mundo físico como el humano están integrados a ese orden. La comprensión de la idea tomista requiere, por consiguiente, el esclarecimiento de los conceptos de ley eterna, ley natural y derecho natural.

1.3- Ley eterna , ley natural y derecho natural

En el pensamiento de Santo Tomás, la concepción del derecho natural está vinculada a la idea de ley eterna, la que significa que el universo entero está regido por un plan. Todas las cosas, incluyendo el hombre, tienen un lugar y un fin determinados. El orden divino es jerárquico, eterno y armónico y se manifiesta en todo el universo, así como en las criaturas irracionales y racionales.

"Todos los seres apetecen a Dios -dice Santo Tomás- como su fin en el hecho de aspirar a un bien cualquiera, ya sea por el apetito inteligible, ya por el apetito sensitivo, ya por el apetito natural desprovisto de conocimiento, porque nada tiene razón de bueno y apetecible, sino en cuanto participa de la semejanza con Dios."²⁸

Para Santo Tomás la ley eterna es la razón divina, rectora de todos los actos e inclinaciones. Ningún hombre puede conocer la ley eterna como es en sí misma, sino sólo Dios y los bienaventurados. Sin embargo, reconoce que todos los hombres conocen por lo menos los principios comunes de la ley natural, aunque no todos la conozcan formalmente o con especificación.

Santo Tomás afirma que: "...entre las demás, la creatura racional está sometida a la providencia divina de un modo más excelente, en cuanto participa de esta providencia, proveyendo a sí misma y a las demás. Por lo cual hay en ella una participación de la razón eterna, por la cual tiene inclinación natural a su debido acto y fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural."²⁹

²⁷ M. Beuchot, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, pp.13-14.

²⁸ *Suma teológica*, I, q. XLIV, art. IV.

²⁹ *Suma teológica*, II- I, q. XCI, art.II.

La ley natural es la manifestación de la ley eterna que permite al hombre conocer el derecho natural. El derecho natural es común a los animales y al hombre, en cambio el derecho de gentes solamente es común a los hombres. "Lo que establece la razón natural entre todos los hombres, lo observan con entera igualdad todos y se llama derecho de gentes."³⁰

De la ley natural se deriva la ley humana y de ella se obtiene el derecho positivo, el cual a su vez se divide en derecho de gentes (se aplica a todos los hombres no importa a que comunidad pertenezcan) y en derecho civil (es el derecho perteneciente a cada ciudad).

El derecho natural le va a permitir al hombre hacer todo aquello que cuide y preserve el orden natural o, en todo caso, lo que no se le oponga. Por consiguiente, el derecho natural es lo prescrito por la razón natural. "A la ley natural pertenecen primeramente ciertos principios comunísimos, que son manifiestos en todos; y además ciertos preceptos secundarios más propios, que son como conclusiones próximas a los primeros." Pero, si bien todos los hombres tienen esta capacidad, algunos la tienen más desarrollada que otros. La razón se manifiesta tanto como una facultad para conocer los principios de la ley natural como en la dirección que indica cómo aplicarlos, y ambas características son adquiridas a través de una educación. "Y para esa educación el hombre no se basta a sí propio...es conveniente que esta educación, por la cual el hombre llega a la virtud, la reciba de otros."³¹ Todos los hombres tienen razón natural, pero no todos llegan a poseer una recta razón, puesto que ésta se adquiere a través de una dirección disciplinada o educación adecuada.

³⁰ *Ibid.*, II-II, q. LVII, art. III.

³¹ *Ibid.*, II-I, q. XCV, art. I.

El concepto de la recta razón o la razón disciplinada es uno muy importante en las argumentaciones políticas del Aquinate, puesto que por medio de ella se sancionan las decisiones jurídicas y políticas. Quien actúa con prudencia aplica la recta razón a las cosas que son objeto de consejo. "La razón tiene dos funciones: la especulativa y la práctica...la razón especulativa trata principalmente de las cosas necesarias, que es imposible que sean de otra manera, la verdad se encuentra sin defecto alguno en sus conclusiones propias, así como en los principios comunes. Mientras que la razón práctica versa sobre las cosas contingentes, entre las cuales se encuentran las acciones humanas...Mas en lo operable la verdad o la rectitud práctica no es la misma para todos en cuanto a las cosas propias, sino sólo en cuanto a las cosas comunes; y para aquellos para quienes es la misma en las cosas propias, no es manifiesta igualmente para todos."³²

El hombre, como creatura racional, tiene la posibilidad de conocer tanto su fin último como la ley que le mueve a actuar, todo ello por medio del ejercicio de su voluntad y libertad que le fueron conferidas, pero que, si bien todos pueden conocer esta ley, solamente se obtiene con rectitud a través de una educación disciplinada.

En consecuencia, la recta razón, o quienes están capacitados para su conocimiento, tiene la posibilidad de hacer derivar del derecho natural la creación del derecho positivo, que se divide, como ya mencionamos, en derecho de gentes y derecho civil. "La ley divina no se dice propiamente derecho, sino lo lícito, Dios se conforma con que cumplamos lo que podemos."³³

Ahora bien, el derecho como derecho positivo o conjunto de normas dentro de la sociedad medieval constituyó un elemento sociocultural importantísimo, ya que junto con la religión reguló los vínculos sociales. En efecto, el dominio real de la Iglesia no significó la desaparición del derecho, puesto que éste tuvo una presencia y una función con relativa independencia de la Iglesia. Pero, la autoridad del papa no se fundamentó en una explicación jurídica. Dicho de otro modo, la fundamentación de la existencia de la

³² *Ibid.*, II-I, q. XCIV, art.IV.

autoridad divina, y también la temporal, no se fincó en el orden jurídico, porque a pesar de que su justificación recurrió al derecho positivo, su origen y su fin provinieron de otra instancia: la moral.

Hay que tener presente que en el siglo XIII no existe aún ni el concepto ni el hecho de la separación total entre una y otra autoridad. "La separación de Iglesia y Estado es, o muy antigua, datando de la época anterior a Constantino, o bien posterior a la Reforma Protestante."³⁴ La idea de que el rey estaba por encima de la ley y que sólo tenía como señor a Dios, es ajena al pensamiento occidental del medievo. Esta idea es una herencia bizantina que en este periodo no tuvo presencia, unos siglos más tarde será defendida apasionadamente por los monarcas absolutos, a través de la idea de los derechos divinos de los reyes.³⁵

El estado medieval tiene un orden arquetípico que dirige sus vínculos sociales, este arquetipo es considerado perfecto y bueno porque proviene de Dios, y de él no puede venir un orden imperfecto. Por tal motivo, el orden social o la jerarquía estamental existente no debe alterarse sino mantenerse lo más cercano posible al fin último, por esto se piensa que el orden debe ser conservado.

Sabemos que el derecho positivo tuvo cambios, de la misma manera que la misma sociedad los tenía, pero ello no significaba que la idea de cambio fuese aprobada. Como el derecho positivo medieval fue muy incompleto y carecía de sistematicidad, es comprensible que la costumbre haya tenido la excelsa tarea de continuar y mantener las conductas que se consideraban correctas; la costumbre fue el medio por el cual se interpretaron o resolvieron los conflictos y las situaciones inciertas.

³³ *Ibid.*, II- II, q. LVII, art.,1.

³⁴ Luis. Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del Derecho Internacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.92.

³⁵ Cf. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Así, el apego a la tradición constituyó una categoría básica de la estabilidad medieval, que tuvo como meta social la felicidad y la salvación.³⁶ Una de las características del derecho medieval consistió en su resistencia a la novedad jurídica, cuando alguna regla jurídica era aceptada se hipostasiaba obstaculizando su cambio.

En este momento histórico, la ciudad-república tuvo un gran auge, el comercio fue un elemento integrante e importante de ella. Pero la reglamentación jurídica se sometió a la jerarquía y moralidad vigentes, pues estos fueron sus principales controladores. Por ejemplo:

"...la ciudad de Parma tenía legislado que todos los campesinos araran por lo menos cuatro veces antes de sembrar y prohibía específicamente la exportación de casi todos los productos alimenticios.. estas medidas tendían a impedir la formación de cárteles por parte de los gremios, o que éstos controlaran el suministro de bienes y servicios."³⁷

Las implicaciones de las ideas jurídico políticas de Santo Tomás se comprenden a partir de estas circunstancias económicas y religiosas. Incluso se podría decir que su pensamiento político se determina como urbano. Por tanto, es necesario preguntar: ¿Cuál es el concepto de sociedad en Santo Tomás? ¿Cómo se relacionan la sociedad y el derecho natural? ¿Quién debe aplicar el derecho natural? ¿Cómo se conoce? ¿Cuál es el mejor tipo de gobierno desde su punto de vista? ¿Cuáles son sus límites? ¿Que significado tienen los conceptos de igualdad y libertad? ¿En este contexto histórico se puede hablar de soberanía popular?

1.4- Hombre y sociedad

El concepto de sociedad en el pensamiento de Santo Tomás tiene como punto de partida los hombres que la componen. Sostiene que todos los seres humanos tienen un mismo

³⁶ Cf.A. Gurióvich, *Las categorías de la cultura medieval*, España, Taurus, 1984, pp. 198 y 210.

³⁷ D. Walley, *Las ciudades-república Italianas*, España, Guadarrama, 1969, p. 94.

origen. Pero este punto de partida igualitario no significa que los hombres tengan un mismo valor en sociedad. El orden está establecido desde la Creación; el universo es una obra de Dios; el Creador imprimió un orden desde el cual ese universo se jerarquiza y los entes se diferencian unos de otros. El orden natural justifica la existencia de la experiencia política, la acción de Estado o de la autoridad es parte del orden natural. De tal manera, la desigualdad entre los hombres está sustentada en principios metafísicos. En Santo Tomás existe la idea de que el Estado proviene de una unión gradual, es decir, piensa que el Estado es el efecto de una evolución, aquí también se deja ver la influencia de Aristóteles y su distancia con respecto a las concepciones que ubican al hombre en un estado de naturaleza previo al estado social y político.

A través de esta perspectiva, tenemos dos nociones: una, un hombre por su origen no vale más que otro, no hay desigualdad; dos, la del hombre con privilegios, que en sociedad sí se distingue por su capacidad de brindarle servicios. Todos los hombres tienen un mismo origen, son criaturas de Dios, pero socialmente son desiguales. En este sentido, Santo Tomás afirma que:

"... la ley humana puede dividirse según la diversidad de los que especialmente cooperan al bien común, como los *sacerdotes* orando a Dios por el pueblo, los *principes* gobernándolo y los *soldados* combatiendo en su defensa... Y por lo tanto a estos hombres son apropiados ciertos derechos especiales."³⁸

Éste es el punto de partida que considera Santo Tomás para explicar lo que es la justicia y el derecho o los privilegios en la vida social.

Al glosar el pensamiento de Santo Tomás, Mauricio Beuchot dice: "La sociedad política no crea a los seres humanos, sino que los recibe ya generados por la naturaleza y por ello no puede ir en contra de los derechos que dimanen de la naturaleza del hombre."³⁹

³⁸ Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-1, q. XCV, art. IV.

³⁹ M. Beuchot, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás de Aquino*, p. 64.

El hombre llega a la sociedad con una carga ontológica que va a conformar una estructura social. El hombre es un ser de naturaleza racional, constituido de cuerpo y espíritu. La persona humana en sentido intrínseco es una sustancia completa, individual e incomunicable. Pero en sentido extrínseco es un ser inconcluso que requiere de la sociedad para el desarrollo y perfeccionamiento de sus potencialidades. El hombre, al no ser acto puro y tener una esencia por desarrollar, tiene la necesidad del otro u otros. Su capacidad para el lenguaje nos hace saber que es un ser para la comunicación; esta capacidad comunicativa implica su inclinación natural a la sociabilidad.⁴⁰

Retomando lo anterior, Santo Tomás fundamenta la existencia de la sociedad, afirmando que:

"...es natural al hombre el ser un animal social o político, que vive en comunidad, más que todos los otros animales. Esto es evidente si consideramos sus mismas necesidades naturales. Pues la naturaleza misma proveyó a otros animales de sustento, de cubierta por la piel, de defensa en los dientes, cuernos, uñas o, por lo menos, en la velocidad para la fuga. Mas el hombre no fue provisto por la naturaleza de nada de esto, sino que en su lugar se le dio la razón. Por ella puede proporcionarse a sí mismo todo mediante la industria de sus manos, aunque para hacerlo no es suficiente un hombre solo. Un solo hombre no podría recorrer su camino. Por ello es natural al hombre el vivir asociado con sus semejantes."⁴¹

Santo Tomás considera que el hombre por naturaleza (o por su esencia) es un animal social y político, tanto por sus incapacidades físicas como por sus aspiraciones espirituales. Por ello, las razones que Santo Tomás plantea para explicar la formación de la comunidad política son: la indefensión humana, que le impulsa a buscar seguridad y para poder sobrevivir; la necesidad de comunicarse; y la búsqueda de su fin, su singular *telos*.

A diferencia de las teorías del cristianismo temprano o antiguo que proponen el pecado como origen de la sociedad, Santo Tomás lo asienta en la necesidad natural humana de

⁴⁰ Cf. Santo Tomás. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1975, pp. 257 y 258.

la vida social. El pecado original no desaparece del pensamiento de Santo Tomás, acepta que las consecuencias del pecado se dejan ver en diferencias como las del esclavo en relación con los hombres libres -*subjectio servilis*-, porque los esclavos son degradados por la naturaleza a un nivel de instrumento. Sin embargo, cuando habla de las relaciones políticas de hombre a hombre -*subjectio civilis*- no las finca o sustenta en el pecado, las finca en la naturaleza humana, en la necesidad de la autoridad que aún en el estado de inocencia se requeriría establecer.

La lectura de la filosofía política de Aristóteles le proporcionó a Santo Tomás herramientas teóricas para atribuir un valor positivo a las instituciones políticas. Ello, a su vez, le condujo a postular que el origen de la sociedad política proviene de la naturaleza misma del hombre. Esta interpretación del pensamiento de Aristóteles establece una nueva forma de pensar la sociedad dentro del cristianismo. Si bien, no es antagonista de las antiguas teorías que conciben la sociedad como derivación del pecado, en su pensamiento sí hay una visión más optimista al respecto. Según él, el logro de una "buena sociedad" y de un "buen hombre" se obtienen a través del apego a la ley natural y con ello acepta la armonía entre la naturaleza y el orden divino. Así, Santo Tomás reconcilia la idea clásica y la idea cristiana del Estado.

La naturaleza humana para Santo Tomás está relacionada con un triple orden: la ley divina, la razón y la autoridad política, que cristalizan en la vida social. La comunidad política debe construirse acorde con la estructura ontológica y el orden debe aplicarse por medio de la ley natural. Es decir, el hombre debe vivir en una sociedad lo más cercana posible al plan providencial.

En la *Suma teológica* sostiene lo siguiente:

⁴¹ *Ibid.*, pp. 257 y 258.

"Ahora bien, entre las demás, la creatura racional está sometida a la providencia divina de un modo más excelente, en cuanto participa de esta providencia, proveyendo a sí misma y a las demás. Por lo cual hay en ella una participación de la razón eterna, por la cual tiene inclinación natural a su debido acto y fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural...diremos que la promulgación de la ley natural existe en el hecho mismo de haberla Dios impreso en las almas de los hombres, para que la conozcan naturalmente."⁴²

Según Santo Tomás, el deber ser tiene como punto de partida la naturaleza, a la cual el hombre no crea ni legisla y para comprenderla hay que adentrarse en su orden. Por lo tanto, guardando este orden se determinan y conocen las leyes morales verdaderas y ciertas. Para Santo Tomás no existe contradicción entre las tendencias naturales y el deber ser, sino que además la conciencia moral humana encuentra en el orden natural su alimento y su fuente. Detrás de la ley natural está Dios como sujeto legislador. Si el hombre observa la naturaleza verá que se rige de acuerdo con un orden y comprenderá que en él está presente Dios. J.M. Gallegos Rocafull afirma que:

...a Santo Tomás no se le hubiera ocurrido nunca sacar de su cabeza un esquema del orden al que hubiera de someterse la naturaleza o la sociedad... el orden está ahí, en la misma realidad, y en vez de fabricarlo caprichosamente, a lo que el hombre debe aplicarse es a conocerlo con exactitud.⁴³

Si analizamos detalladamente las palabras antes citadas, tenemos que para Santo Tomás el orden social tiene un ideal que alcanzar, pero éste no se logra a través de un cambio de la jerarquía social existente, sino por medio de su apego fiel. Recordemos que, para Santo Tomás, Dios se conforma con que los hombres cumplan con la ley lo más que les sea posible. Luego, para el hombre no hay más opción que ser conservador de un orden donde el clero tiene la llave del conocimiento que, sin duda, nos acerca a Dios. La estructura social tiene un compromiso moral o, en otras palabras, no se debe atentar contra la autoridad, a menos que la autoridad atente ella misma contra la ley divina,

⁴² *Suma Teológica*, II-I, q. XCI, art. II y q. XC, art. IV.

⁴³ J.M. Gallegos Rocafull, *El orden social*, México, Editorial Jus, 1947, p. 34.

porque, según el Aquinate, de ocurrir un atentado contra la autoridad nos perdemos del orden que nos conduce al bien social y al bien personal.

Con estos datos observamos rasgos en la obra de Santo Tomás que son muestra de un pensamiento a favor de sociedades cerradas; es decir, propone una sociedad fincada en esquemas teóricos que no dan lugar a la apertura o a la disidencia. Lo cual estrecha la posibilidad de una interpretación de su derecho natural como derechos que el hombre exige frente a la autoridad.

Asimismo, debemos aclarar que en el tomismo no encontramos nunca la noción de que los súbditos deben obedecer incondicionalmente al gobernante, o que carezcan de derechos y que nunca puedan o deban desconocer a la autoridad. La situación que aquí se presenta es que la función del gobernante es un oficio, es decir, es una tarea encomendada por Dios, el gobernante tiene obligaciones para con su pueblo y éste puede exigirle el cumplimiento de sus deberes, cuyo origen no están fincados en los gobernados, sino en Dios, quien exige que la ley sea cumplida. "Los gobernantes son instituidos para los pueblos, no es el pueblo quien existe para aquéllos. Por tanto, el poder del gobernante no es absoluto, sino restringido dentro de los límites predeterminados. Su misión consiste en procurar el bien común, la paz y la justicia...la relación entre el monarca y la colectividad es concebida siempre como una relación que implica derechos y deberes recíprocos, que sólo mediante su unión componen el todo orgánico."⁴⁴

Al concluir lo anterior, llegamos a tres tesis que tienen un significado relevante, porque en ellas se manifiesta la concepción antropológica tomista, distinta de las concepciones antropológicas modernas y por ende de la de los enunciados de los derechos humanos del siglo XVIII.

Para Santo Tomás:

- a) Todos los hombres por su origen son iguales; es decir, criaturas de Dios.
- b) Todos los hombres son desiguales por las distintas capacidades que tienen de brindar ciertos servicios y desempeñar determinadas funciones en la sociedad.
- c) Todos los hombres tienden a la felicidad, que en su expresión más clara significa la contemplación de Dios.

Con respecto a la primera tesis, se desprende la idea de que el hombre tiene la obligación moral de conocer los primeros principios morales. Estos principios, según Santo Tomás, son evidentes porque Dios los ha puesto en la razón humana para que pueda deducir, con relativa facilidad, sus conclusiones (derecho natural).⁴⁵

Lo anterior nos vincula con el significado de la segunda tesis, en el sentido de que la desigualdad de los hombres es una condición para que la sociedad pueda cumplir con los requisitos del orden divino.⁴⁶ Las relaciones entre los hombres en sociedad tienen una jerarquía correspondiente a la función que cada grupo de hombres puede y debe desempeñar dentro de ella. Por esto Santo Tomás piensa que la sociedad recibe hechos a los hombres.

La concepción de la desigualdad entre los hombres, o mejor dicho, entre los grupos de hombres es una piedra angular en la filosofía política de Santo Tomás. Así, en su teoría social la división del trabajo está determinada a partir de la necesidad de sobrevivencia y de la obligación a adecuarse al orden natural. Hay hombres que están mejor capacitados que otros para desempeñar unas tareas, de acuerdo con una desigualdad prevista por Dios. De tal modo, queda establecido quiénes y cómo se ejercen las funciones dentro del

⁴⁴ O. Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, España, 1995, p. 141.

⁴⁵ Amtz. Jos. TH. C., hace ver que Santo Tomás en la *Suma* sostiene que la ley natural viene constituida por la luz de la razón entendida como aquella "con la que distinguimos lo que es bueno y lo que es malo, no es otra cosa que una proyección de la luz divina en nosotros" y que en otras escritas anteriores hace hincapié en la idea de participación, "según la cual el hombre mediante su razón participa con la ley natural en la ley eterna". Crf. "Concepto de derecho natural dentro del tomismo" en Bockle. Franz y otros, *El derecho natural*, Editorial Herder, España, 1971. pp. 82-94.

organismo social para el bien común o la felicidad. Por lo tanto, no todos los hombres están igualmente dotados para el bien común, y, en consecuencia, participan con analogía proporcional del bien común.

La tercera tesis se deriva de lo arriba mencionado, ya que el hombre, que por impulso natural es social, tiene un fin que perseguir, dentro y a través de la sociedad: el bien común o la felicidad. En este sentido, Santo Tomás afirma: "el fin último de la vida es la felicidad o gozo. Luego, es necesario que la ley ante todo se dirija al orden de la felicidad... La felicidad común... El bien común se dice que es el fin común."⁴⁷

La tendencia al bien común puede ser de dos maneras: la intrínseca que es la persecución de la justicia dentro de la sociedad; y la extrínseca o trascendente, que postula a Dios como bien supremo. Ambas finalidades se enlazan y conjugan, aunque tampoco se corresponden por completo. Aspecto que retomaré más adelante.

1.5- Estado o autoridad medieval

El Estado o autoridad medieval no puede determinarse a través de categorías políticas en sí mismas. Las categorías sociopolíticas estaban relacionadas y subordinadas a categorías jurídico-religiosas. La sociedad feudal era una sociedad estamental. Los miembros de la comunidad universal; el clero y la grey no tenían los mismos derechos. La jerarquía de méritos y servicios se correspondía con una jerarquía de derechos y privilegios.

La ubicación dentro de la sociedad estaba fundamentada por el servicio que el hombre le brinda, pero este servicio se ejerce desde el grupo al que pertenece. El hombre que no tenía un grupo social, prácticamente no poseía derechos. El hombre no vivió como

⁴⁶ Cfr. Jacques. Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, España, 1987.

⁴⁷ *Suma Teológica*, II- II, q. LVIII, art. XI.

individuo con derechos propios o inherentes a él mismo, sino siempre con remisión a un grupo o estamento. El corporativismo social medieval significó una gradación social, o dicho de otra manera, la jerarquía social consideró al hombre en relación con un grupo o corporación. En el momento histórico que vivió Santo Tomás no se reconocía el carácter individual del hombre, ya que en aquel tiempo se empezaba a sembrar la semilla del individualismo, particularmente en las ciudades. En la sociedad feudal:

"...la personalidad venía determinada en gran medida por el papel que (el hombre) desempeñaba, no sólo sus derechos sino también su naturaleza interior misma, la estructura de su conciencia y el modo de comportarse. El hombre medieval era campanero, sacerdote o campesino y no un individuo que realizaba una actividad militar, religiosa o agrícola."⁴⁸

La desigualdad social significaba la desigualdad de un grupo frente a otro, y no la de los individuos.

El Estado medieval no conoció la centralización del Estado absoluto. Contrariamente a su ideal estático de sociedad, se vivían enfrentamientos constantes entre señores feudales que pugnaban entre sí para imponerse a su vasallos, impidiendo que este estamento dominante creara un Estado unido y fuerte.⁴⁹ En la sociedad medieval se pensaba que los hombres que no se sometían al orden no actuaban con justicia. Y quienes no actuaban así, lo que tenían lo poseían injustamente. Como consecuencia, la base de la vida cotidiana en la sociedad feudal conlleva un conformismo social.

1.6- Justicia, gobierno y pueblo

En la filosofía política de Santo Tomás los conceptos de hombre y sociedad no se entienden cabalmente si no se incorpora una explicación de sus conceptos de justicia y gobierno que, a su vez, concretizan la forma en que se ejercen los derechos naturales.

⁴⁸ Guriévich, *op.cit.*, p. 225.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp.184 y 195. .

Para Santo Tomás, el bien común en la sociedad está ordenado por la justicia, porque en la perfecta comunidad social cada quien guarda su debido lugar conforme al desempeño de sus funciones. Ahora bien, la función preponderante dentro de la sociedad la tiene el gobernante. Para este filósofo el mejor gobierno es aquél que puede dirigir y llegar a cumplir las condiciones para realizar la justicia social. Y el buen gobernante es quien resuelve, a través de la recta razón, aquellos conflictos no contemplados en la ley positiva, ejecutando de este modo la ley natural.

Pero ¿quién debe gobernar desde el punto de vista de Santo Tomás? Para él, el gobernante debe ser quien conozca la ley natural y el derecho natural, con el objeto de que el plan divino quede protegido y el hombre alcance la felicidad y la salvación.

Ante la pregunta ¿cómo se logra el conocimiento de los preceptos morales que contienen la ley natural?, Santo Tomás reconoce que, aun cuando todos los hombres poseen razón y, por tanto, son proclives al conocimiento de la ley natural, "unos participan más y otros menos del conocimiento de la verdad; y según esto conocen también más o menos la ley eterna".⁵⁰ Si el hombre no percibe con claridad la ley natural es que su mente se ha corrompido. Debido a ello, el hombre que gobierna tiene que recibir una educación y cuidados para el desarrollo del raciocinio; después de ello, percibirá nítidamente la luz de la ley natural.⁵¹

Cuando Santo Tomás habla de que el gobernante debe actuar con prudencia, se refiere a que tiene la obligación de ser un buen razonador a fin de que pueda aplicar los principios universales a las cosas particulares, que son variables e inciertas. Solamente así, el

⁵⁰ *Suma teológica*, II- I, q. XCIII, art. II.

⁵¹ También se da el caso de que ciertos hombres pueden empezar a perder el conocimiento consciente de dicha ley. Luypen resume esta cuestión como sigue: "Comienzan a perder ese conocimiento por la corrupción y las malas costumbres. Pero el mismo tomismo concibe esta pérdida como defecto de conocimiento del hombre en materia de naturaleza humana y de sus orientaciones naturales, y no como diferente modo de ser de esa naturaleza y de sus orientaciones. En otras palabras, la ley natural ya está ahí; existe independiente del hombre y del conocimiento. El hecho de que el hombre conozca o deje de conocer la ley natural es irrelevante con respecto a la existencia de esa ley como tal". W. Luypen, *Fenomenología del derecho natural*, Ediciones Carlos Lohlé, Argentina, 1968, p. 106.

gobernante actúa con prudencia y contemplando como el fin último de la sociedad al bien común.

De acuerdo con lo anterior, Santo Tomás afirma en el *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* que "si el fin externo del hombre fuera estar sano, debería gobernar un médico, o si el fin fuera adquirir riquezas el rey sería un comerciante. Y como el fin de la virtud en el hombre es el bien común y la felicidad eterna, se sigue que a ella tiende toda la comunidad. Mas a este fin no se puede llegar sólo por las fuerzas humanas, y por ello no basta el gobierno del rey temporal para la completa conducción del reino, sino que el régimen toca al supremo rey Jesucristo. Y este aspecto espiritual del reino ha sido encomendado no a los gobernantes, sino a los sacerdotes, bajo la dirección del Sumo Pontífice, Vicario de Cristo y sucesor de Pedro."⁵²

Si nos quedamos solamente con estas palabras de Santo Tomás, parecería que está apuntando a una superioridad avasalladora de la autoridad del papa con respecto a la autoridad temporal. Pero, si bien no intenta trastocar la jerarquía social, tampoco llega a extremos como algunos canonistas contemporáneos suyos que sí se esforzaron en este sentido.⁵³

Santo Tomás es moderado en sus consideraciones acerca de las relaciones entre el Emperador y el papa, ya que acepta la postura gelasiana que separa con claridad un poder de otro. El Aquinatense piensa que no tiene por qué haber una oposición o incompatibilidad entre el gobierno temporal y el espiritual, ya que desde su punto de vista se vinculan complementándose.

Mientras el gobernante temporal está supeditado, en lo necesario, al gobierno espiritual o comulgue con la dirección moral de la Iglesia, ambos gobiernos se integran conformando una dirección política justa y correcta. A pesar de que, Santo Tomás no tiene una posición

⁵² Cf. Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, p. 280.

⁵³ Cf. L. Weckmann., *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho Internacional*, pp. 140 y 141.

extrema en su distinción entre la Iglesia y el Estado,⁵⁴ a cada uno le da su sitio, a fin de cuentas ambos convergen en una unidad armónica llamada la unidad de Cristo y significa la subordinación del *regnum* al *sacerdotium*.

Respecto a la consideración de ¿cuál es el mejor gobierno según la teoría de Santo Tomás? Podemos encontrar dos respuestas que, en apariencia, son distintas pero que tienen un mismo fondo o esencia, por lo que afirmamos que no hay realmente una diferencia radical entre ambas. Santo Tomás señala entonces que:

...uno es el reino, cuando la ciudad es gobernada por uno solo,...La aristocracia, el gobierno de los mejores, otro es el gobierno del pueblo, que se llama democracia, y éste da origen a los plebiscitos... Hay también cierto régimen que es mezcla de los anteriores, que es el mejor y bajo este gobierno se toma como ley lo que sancionaron los ancianos en unión con las plebes.⁵⁵

En el libro primero del *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, se inclina por el reino como el mejor gobierno al afirmar que:

... lo mejor es aquello que proviene de la naturaleza misma, y la unidad natural es la de un hombre, y es la más perfecta; luego el gobierno ordinario más natural es el dirigido por uno... Y así, si todo cuanto es hecho por el hombre ha de imitar lo hecho por la naturaleza, tanto mejor será la obra artística, mientras mayor sea la semejanza con lo natural. Del mismo modo el mejor régimen para una multitud es el presidido por uno... esto también puede probarse por la experiencia. Pues las provincias o ciudades no gobernadas por uno, trabajan con disensiones, y viven fluctuando entre la paz y la división, de modo que parecen cumplir lo que el Señor prometió por el profeta: los muchos pastores han acabado con mi viña.⁵⁶

Pero, ¿cuál es la razón esencial del cambio de postura frente al mejor tipo de gobierno?, ¿acaso en la primera cita podemos encontrar señales de un Santo Tomás en pro de la democracia y en la segunda no?

⁵⁴ El continuador de su obra *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Ptolomeo de Luca, sí defendió la superioridad del gobierno del papa sobre la del Emperador.

⁵⁵ *Suma Teológica*, II-1, q. XCIV, art. IV, y véase también II-1, q. CV, art. I.

⁵⁶ Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, p. 266.

Clarificar este cuestionamiento es de suma importancia, porque de este punto parten las diversas interpretaciones de la obra de Santo Tomás que lo muestran como antecesor y defensor de la teoría democrática moderna.

Al respecto Carlos Stoetzer dice en su artículo "Raíces escolásticas de la Constitución norteamericana" las siguientes palabras:

"El punto de partida de Santo Tomás fue la soberanía popular como fuente y origen de todo buen gobierno... Para el Doctor Angélico el pueblo era una comunidad política autónoma... Llegó a la forma mixta de gobierno con sus elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. No obstante la forma mixta, en este régimen todos participaban, porque todos podían ser elegidos a gobernar y porque los gobernantes eran seleccionados por todos. La base quedaba, pues, popular: *ad populum pertinet electio principum*... En ambos, tanto en San Agustín como en Santo Tomás, debe encontrarse el verdadero origen del principio americano de que "todos los hombres son iguales ante la ley".⁵⁷

Nuestra consideración es que tal interpretación es extrema e incorrecta. En primer lugar, es necesario tomar en cuenta que las palabras de Santo Tomás acerca del gobierno mixto donde la "ley proviene de lo que sancionaron los ancianos en unión con las plebes", forman parte de un cuerpo teórico que está muy lejos de tener las pretensiones que indica Stoetzer y, en segundo lugar, ese cuerpo teórico no deja de pertenecer a una realidad o a una forma de vida que no tiene que ver con el marco histórico y político ni del siglo XVII ni de la Declaración y la Constitución norteamericanas del siglo XVIII.

Veámoslo detenidamente. La determinación e impartición de justicia, si se obtiene y aplica de acuerdo con la ley natural y el derecho natural, ya sea para un buen gobierno democrático, monárquico o aristocrático, sería igual en cada uno de ellos. No olvidemos que ningún soberano tiene la prerrogativa de cambiar el orden natural.

En el pensamiento de Santo Tomás hay un esquema lógico y ontológico de justicia que se traduce en una estructura social bien definida y con valores morales que fundamentan

la política de forma delimitada y precisa, a pesar de las variables que pudieran tener una u otra forma de gobierno.

Así, Santo Tomás afirma:

"...hay tres formas de justicia: pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza, hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal rige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí."⁵⁸

La justicia no se reparte con un carácter liberal, es decir, teniendo como fundamento la propiedad. En el pensamiento político moderno de finales del siglo XVII y del XVIII, el hombre-propietario no resiste más los intermediarismos económicos y políticos, como tampoco en la vida moral y religiosa. El Dios al que se apela en la corriente del iusnaturalismo moderno pertenece a un mundo donde la propiedad y la riqueza quedan incorporados plenamente a sus parámetros.

El mundo que piensa el Aquinatense posee una subalternación de los bienes útiles (bienes externos) a los bienes deleitables (bienes del cuerpo, la salud) y éstos, a su vez, a los bienes honestos (del alma). La propiedad estaría siempre bajo el control moral de la religión, donde quien se ocupa de los bienes externos no es el prototipo de hombre.

La finalidad intrínseca de la sociedad, el bien común, según Santo Tomás se reparte de manera proporcional analógica, es decir, se realiza en cada miembro según sus cualidades predeterminadas y no de forma unívoca o igualitaria.

"El bien común como lo entiende Santo Tomás, señala M Beuchot, es un todo en comunidad analógica; de ello se sigue que no es distributivamente igual a la suma de las partes, aunque las contiene de un modo determinado. Ese modo distintivo es la proporcionalidad: cada uno recibe la perfección del bien común que se constituye, pero el bien común es ontológicamente algo distinto, mayor y superior que el solo bien de todas las partes, pues a veces tendría que dar a algunos más y a otros menos. Es que, en definitiva, el bien

⁵⁷ C.Stoetzer, "Raíces escolásticas de la Constitución norteamericana", en *Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, No 99 (enero-junio México, 1995)* pp. 178 y 179.

⁵⁸ *Suma Teológica*, II-II, q. LXXI, art.1.

común es la justicia, que es proporcional y no idéntica o unívoca, a todas las partes, debido a la desigualdad que éstas mismas tienen dentro de este todo analógico y no igualitario en sentido unívoco."⁵⁹

La justicia para Santo Tomás no lleva venda, no es ciega. La justicia que olvida la desigualdad de las partes es antinatural. Entonces, la justicia no significa igualdad ante la ley, esto sólo conduce a una aberración y a un alejamiento de los principios de los derechos naturales.

"Distíngase -sostiene Santo Tomás- no obstante esto justo según los diversos cargos. Por lo cual se dice derecho militar o de los magistrados o de los sacerdotes, no por defecto de lo justo en absoluto...sino porque a cada condición de persona se le debe algo propio según su propio oficio".⁶⁰

Para Santo Tomás, la impartición de justicia distributiva o proporcional implica una armonía entre todas las partes de la sociedad. Ya que al no existir antinomia entre individuo y sociedad, sino la correspondencia entre hombre y comunidad, el bien analógico da las condiciones para la integración social.

En la teoría social y política de Santo Tomás, el concepto de libertad tiene un significado diferente al de la concepción moderna, puesto que la libertad no se traduce en una idea y en una actitud que se opongan a la dependencia. Por el contrario, la libertad tiene un significado muy peculiar que se entiende tomando en consideración que, según Santo Tomás, existe una concordancia entre todos los miembros del organismo social o, dicho de otra manera, embonan armónicamente, de tal suerte que la parte, aun cuando se asuma como menos importante que el todo, queda subordinada no se pierde en él.

Para Santo Tomás el hombre gana al formar parte del organismo social, ya que al establecer su dependencia con respecto a un superior, el hombre adquiere la posibilidad de ejercitar su dignidad, es decir, la comunidad política no disminuye nunca su libertad.

⁵⁹ M.Beuchot., *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, p. 43.

⁶⁰ *Suma Teológica*, II-II, q. LVII, art. IV.

Muy al contrario, es libre porque es dependiente, o mejor dicho, la libertad siempre va a ser relativa.

Nadie es totalmente libre, pero tampoco totalmente dependiente. Esta concepción de Santo Tomás tenía su referente real; por ejemplo, un vasallo, dependiente de su señor, posee su propio derecho natural. La dependencia no equivale a carencia de derecho natural.

Además, la salvación de los hombres está en relación con su desempeño en la búsqueda del bien común, lo que los hace buenos súbitos depende de su correcto ejercicio como parte del organismo social. La libertad de la que podemos hablar en su teoría, es una libertad psicológica y moral, y de ningún modo existe el espacio para una libertad política y social. Tampoco hay posibilidad de hablar de libertad religiosa, porque la libertad para la religión no significa respeto para una elección de culto religioso, sino capacidad para asumir un destino religioso señalado. El individuo del siglo XVIII no podría caber en este esquema de los derechos naturales de Santo Tomás, como lo quieren hacer parecer sus intérpretes, al estilo de Stoetzer, con el afán de modernizarlo.

En la teoría tomista el hombre no se preocupa por salvaguardar sus derechos naturales, ya que éstos están a salvo en una sociedad que vela por el cumplimiento de la ley natural. En el caso del iusnaturalismo moderno, el individuo exige que el Estado no le robe su dignidad, por lo que, éste tiene la obligación ante sus ciudadanos de no invadir esa esfera que constituye su libertad y que está delimitada por los derechos naturales, como por ejemplo, el derecho a la igualdad ante la ley y el derecho de culto religioso. Desde el pensamiento de Santo Tomás, no importa el tipo de gobierno, la base fundamental que hace ser correcto o adecuado un gobierno, no tiene que ver tanto con que sea monarquía, aristocracia o democracia, sino con el cumplimiento de la ley natural. Puede quedar la duda de que al señalar Santo Tomás, en la *Suma teológica*, a la plebe

como parte importante en la determinación de la ley, le conceda un papel semejante al que desempeña en la época moderna, es decir, que ya hable de soberanía popular.

¿Quién es el pueblo? El pueblo en las ciudades de la época de Santo Tomás, llegó a ser una colectividad de gremios, es decir, estaba formado por artesanos y profesionales dedicados a alguna actividad productiva y organizados corporativamente.

"Los realmente humildes no desempeñaban ningún papel importante dentro del *popolo*, aunque se confiaba en ellos para el servicio de las armas. Se prohibía la presencia en la elección de cargos de todos los marineros, jardineros, labradores, hombres sin tierra y pastores y de otras varias categorías... El *popolo* era esencialmente un órgano de los artesanos más ricos y de elementos profesionales ilustrados como los notarios."⁶¹

Entre los funcionarios del *popolo* encontramos a los *anziani*, quienes tuvieron una gran influencia en el gobierno y que, junto con los representantes de los barrios de la ciudad, podían influir en ciertas decisiones. Pero, no cualquier súbdito lo podía hacer, ya que, como sabemos, el derecho natural y la ley natural no podían ser discernidos o conocidos claramente por alguien que no tuviera cierta formación. Además, el pueblo no creaba nuevas normas jurídicas, sus representantes conocían la tradición y la costumbre.

Por estos motivos, el derecho podía ser completado apelando a la conciencia moral de los hombres más sabios y prudentes. Éste es el significado de la idea de que el pueblo se convierte en "la fuente de la justicia".

Como vemos, el *popolo* no tiene el mismo referente que el concepto de pueblo de la modernidad. Por ello, las palabras de Santo Tomás no deben ser confundidas e interpretadas como el origen de la democracia moderna. El término democracia, tan equívoco, no debe extraviarnos una vez más.

Santo Tomás no pensaba en una concepción como el derecho del pueblo desde el pueblo. Es decir, no escribe tales palabras con el fin de que el pueblo adquiriera su

soberanía, su afirmación respecto a que el pueblo puede formar parte del gobierno no quiere decir que el pueblo se enfrente a una autoridad gubernamental que le regatea ese derecho. Con esa declaración sólo quiere sustentar que cuando el pueblo es versado en la ley natural, si las circunstancias lo ameritan, el gobierno bien puede ser democrático o mixto.

Santo Tomás no concibe la autoridad como una fuerza peligrosa, salvo que el tirano se aleje de la ley natural, para Santo Tomás, el pueblo no posee nunca soberanía en sus decisiones. Tampoco se puede decir que el Doctor Angélico quisiera reivindicar al pueblo, ni que en su concepción de la relación entre gobierno y gobernados, éstos quedan subordinados a la autoridad sin que este hecho sea valorado negativamente. La autoridad y los súbditos concuerdan, persiguen el bien común, es sus relaciones no hay marginados, todos los grupos humanos ocupan un lugar. Lo que bien podría suceder es que un hombre o grupos de hombres se automarginen, al no aceptar el culto religioso católico, o porque no sigan las leyes del derecho natural.

No existe pues, en la teoría tomista, el problema de la soberanía estatal ni el problema de la soberanía popular. El pensamiento social y político de Santo Tomás no implica ni se sustenta en la apelación al pueblo como bandera política. En él no existe aún la estrategia política.

Con la caída del poder de la *res publica* cristiana y la acción de la Reforma protestante contra el poder del papa, se suscitarán las encarnizadas luchas religiosas en las que los hombres defenderán ciertos derechos que, anteriormente, no se concibieron como tales en sus relaciones con la autoridad. Las teorías políticas que van a surgir como consecuencia de estos acontecimientos son hijas de la inarmonía, y no porque en la Edad Media nunca se hayan experimentado enfrentamientos, sino porque a pesar de que

⁶¹ D.Walley, *op.cit.*, p. 183.

hubo enormes movimientos y luchas intestinas entre los señores feudales, las relaciones políticas fueron pensadas bajo la idea de que tenían como fin no la petición de derechos, sino el cumplimiento de las obligaciones por parte de todos sus miembros a través de la confianza en un esquema providencial único y seguro.

Por ejemplo, la concepción tomista del derecho natural no sólo no excluía a ningún grupo de hombres, sino que no hay lugar en ella para pensar que la autoridad puede convertirse en un Estado centralizado y absoluto como sólo será en el caso de tiempos posteriores.

En la historia de la gestación del concepto de la igualdad como una igualdad ante la ley que imperará en la modernidad, se observa cómo la concepción de la igualdad proporcional analógica que se sostenía en la escolástica tomista es sujeta a cambios graduales, a través de los cuales no es asimilada ni transformada sino dejada atrás por la tradición del iusnaturalismo moderno. Puesto que en los siglos XVII y XVIII se la atacó con furia desde todos los frentes posibles, por considerársele un obstáculo para el logro de un ideal de justicia que niega la existencia natural de privilegios.

Hay una idea del tomismo y del cristianismo que se prolonga sobreviviéndoles. Esa idea es la de persona en sentido intrínseco, puesto que el hombre como persona que busca su propio fin nunca queda por completo, o mejor dicho, no queda totalmente subsumida a la colectividad. En la Escolástica se dice que el hombre tiene un fin que es la salvación y trasciende este mundo; el fin último de cada persona es uno que cada alma tiene por ser única e irreplicable. A través de la secularización del derecho natural, tal idea de persona va a presentarse, aunque vestida con otro ropaje, en las concepciones políticas de autores modernos. En la iusfilosofía moderna aparece la idea de que el individuo tiene derechos frente a la colectividad y la autoridad temporal, son derechos que son previos y que no se agotan en la vida política, y que pertenecen a su misma naturaleza interior o a su libertad, aunque sin hacer referencia a una vida futura o trascendente, por ello, su

prolongación no es directa en el pensamiento moderno, su transformación es lenta y compleja, asunto que retomaremos en su oportunidad.

Ahora bien, a partir del surgimiento de la Reforma protestante se tuvo la necesidad de dar razón de las nuevas formas políticas pertenecientes a un mundo fraccionado religiosamente y donde diferentes monarcas defendieron su poder fundamentándolo en su derecho divino, lo que dio pie a que se formara un movimiento religioso, político e intelectual llamado la Contrarreforma que se involucró con la necesidad de defender la causa de la Iglesia romana y las relaciones políticas de los monarcas que la apoyaban, así como también frente a la Reforma protestante y los monarcas que afirmaron tener un derecho divino para gobernar. A continuación, abordaremos a los representantes más destacados de ambas corrientes que van a ser pilares en la invención de ciertos derechos, como el deber de resistencia a la autoridad y el derecho a exigir que el poder político se legitime en la voluntad del pueblo, nos referimos a los pensamientos políticos de Juan Calvino y Francisco Suárez.

2- Las concepciones inarmónicas de las relaciones políticas o el derecho natural en la Reforma protestante (Juan Calvino) y en la Contrarreforma (Francisco Suárez).

2.1 Cuestiones preliminares

A partir de la publicación de *La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* de George Jellinek en la que hizo las siguientes afirmaciones: "la Declaración de Derechos francesa está tomada de las Declaraciones de derechos americanas...No hay ningún derecho especial de libertad que los franceses hayan añadido a la enumeración americana" y que el verdadero origen de las Declaraciones americanas no es político sino religioso, iniciaron la discusión sobre los antecedentes ideológicos de los derechos humanos de la primera generación. La postura de Jellinek conservó un lugar importante y respetable en el medio jurídico y político de inicios de este siglo, pero no fue lo suficientemente aceptada como para desplazar otras opiniones y cerrar el debate sobre el origen ideológico de los derechos humanos, ya que todavía es una problemática candente.

A continuación, no abordaremos la cuestión de cuál de las dos declaraciones es más importante u original, lo que si aceptamos es averiguar las propuestas de Jellinek acerca de que ambas tienen un origen en la Reforma protestante de influencia calvinista, puesto que, según él, ahí se remontan los orígenes del derecho a la resistencia y a la libertad de culto. Tomaremos como punto de partida el pensamiento político de Calvino, con el objeto de saber si efectivamente es cierto que en él están los orígenes de los derechos de la primera generación o, en todo caso, saber qué pensó y cuáles fueron sus propuestas y qué alcances tuvieron las mismas. La búsqueda que nos conduce a analizar la obra de Juan Calvino que como ya hemos explicado en la introducción, es dirigida por la pregunta sobre cómo van apareciendo y justificándose derechos como el de resistencia y el de libertad de culto, entre otros por el momento, proclamados en las Cartas de

Derechos del siglo XVIII. Por tanto, vamos a introducirnos en el análisis de los efectos de la Reforma protestante en el pensamiento político, acotado a nuestra preocupación por los antecedentes de los derechos humanos. Procederemos del siguiente modo: primero, iniciamos con un panorama histórico general del siglo XVI, después, haremos mención a la figura de Martín Lutero con el objetivo de enclavar el pensamiento de Calvino y , luego, nos adentraremos en las propuestas políticas del segundo reformador.

2.2- Panorama histórico del siglo XVI

El panorama cultural del siglo XVI se caracteriza por grandes cambios de extrema complejidad. En él destacan seis aspectos, como señala Hearnshaw,⁶² que merecen especial atención: El aumento del poder y las pretensiones de los reyes; la decadencia de la aristocracia feudal, el nacimiento de la clase media capitalista y el crecimiento del proletariado; la revolución en el arte de la guerra; los descubrimientos geográficos acompañados de la fundación de las colonias a través de la expansión de Europa hacia el Nuevo Mundo; la propagación del Renacimiento, con su secularismo y su individualismo, el avance intelectual en esferas hasta entonces prohibidas y, finalmente, el desarrollo de la ciencia natural.

El crecimiento de la industria, el desarrollo del comercio y el nacimiento de la clase media impulsaron el establecimiento de una estructura económica y social que poco a poco fue erosionando el orden feudal, dando a los reyes aliados naturales en sus luchas contra las reglamentaciones feudales. La nobleza feudal, apta para la guerra pero no para crear riqueza, se encontró en una situación de franco declive tras las Cruzadas.

⁶² Cf.F.J. Hearnshaw, *The social and political ideas of some great thinkers of the Sixteenth and Seventeenth centuries*, Höfffer and son., Cambridge University Press, Great Britain, 1949, p. 27.

En este periodo los reyes mejoraron su situación con respecto a la que tenían en la época feudal, ya que provocaron la decadencia de sus rivales: la nobleza feudal y el clero. En el plano político, la revisión del estudio del derecho romano reveló una situación en la que la soberanía del pueblo se manifestaba a sí misma a través de la autocracia del monarca. El nacimiento de la Reforma protestante y la caída de la *respublica* cristiana introdujeron nuevos factores que rigieron las relaciones entre los reyes y la Iglesia, puesto que se trastocaron los vínculos que habían mantenido en el periodo anterior.

2.3- La Reforma protestante. Martín Lutero.

El movimiento de regeneración y reforma religiosa que comienza con Lutero⁶³, fue reconocido como tal a partir de 1520.⁶⁴ El afán de Lutero por lograr una reforma religiosa no fue la causa de las aspiraciones de los reyes absolutos⁶⁵, ni tampoco tuvo como finalidad constituir una fuerza para promover el fortalecimiento del absolutismo, aunque, en un momento determinado, ambas corrientes unieron sus fuerzas contra el papado. El luteranismo se protegió bajo el cobijo de la autoridad secular⁶⁶, así, se entiende el carácter nacional que llegó a tener la Iglesia luterana y su estrecha relación con algunos monarcas,⁶⁷ a diferencia de la calvinista.

⁶³ Martín Lutero nació en Eisleben el 10 de noviembre de 1483 y murió ahí mismo el 18 de febrero de 1546.

⁶⁴ Como apunta Harro. Höpfl "será en el siglo siguiente cuando se llamará a este movimiento La Reforma", en Lutero, *On Secular Authority*, Cambridge University Press, Great Britain, 1993, p.vii.

⁶⁵ Lutero sostuvo que la experiencia religiosa es una experiencia mística e Incomunicable, sus dos ideas de la justificación por la fe y la del sacerdocio universal sí constituyeron un gran apoyo para la construcción de las iglesias nacionales. Recurrió al Nuevo Testamento para probar el sacerdocio de todos los creyentes y utilizó el Viejo Testamento para atacar los reclamos de la Iglesia.

⁶⁶ "Alemania fue el primer lugar donde la Reforma surgió, en 1525 los luteranos se habían adueñado de Altenburgo, Bremen, Erfurt, Gotha, Magdeburgo y Nuremberg. En 1534 se les habían unido Augsburgo, Francfort, Hannover, Estrasburgo y Ulm." Q.Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, p.27.

⁶⁷ El que a Lutero se le relacione con el absolutismo y con el liberalismo, dos posturas que se confrontan, no hace más que manifestar, una vez más, que el derrotero que toman las ideas es a veces más complejo de lo que suponemos; además tengamos presente que la Reforma no va de la mano con el Renacimiento que fue una fuerza que se unirá a un liberalismo crítico y antiautoritario. Al respecto Laski afirma:

"En el desarrollo del liberalismo se cruzan corrientes de doctrinas de tan diverso origen, que enturbian toda claridad y acaso irremediabilmente hacen imposible toda precisión. A la evolución del liberalismo han contribuido de modo determinante hombres que de hecho le eran ajenos y aun hostiles; desde Maquiavelo hasta Calvino, desde Lutero hasta Copérnico, desde Enrique VIII hasta Tomás Moro." *El liberalismo europeo*, FCE, México, p. 12.

Lutero no fue un gran humanista⁶⁸ ni un gran místico; fue un teólogo que en el momento preciso logró sacudir a toda Europa tan intensamente como Cristóbal Colón y Nicolás Copérnico. Lutero hizo una reinterpretación teológica del hombre y de sus relaciones con Dios, la Iglesia y el Emperador o el Estado en sentido moderno, a través de su lectura del Evangelio.⁶⁹

La dislocación económica de la situación de la Iglesia en esta etapa y la incapacidad del papa, rehusándose a la reforma, más los descontentos que ya se habían presentado y manifestado muchos años atrás desde la Edad Media, consolidaron los desacuerdos no sólo de tipo religioso, sino también legales, políticos y dinásticos que contribuyeron al resquebrajamiento de la república cristiana y su sustitución por la supremacía de la soberanía.⁷⁰

Las concepciones de Lutero provienen de San Pablo y San Agustín, de Occam y Hus, Carlstadt y Erasmo. De cada uno de estos personajes extrae su peculiar forma de ver el hombre y su entorno. El estudio de las *Epístolas de San Pablo a los romanos, a los galatas y a los hebreos* lo preparan para desafiar a la autoridad y atacar al papado. Lutero realiza un análisis de las relaciones de Dios con el hombre, y sostiene que si éstos consideran los mandamientos divinos inescrutables, herencia occamista, o injustos, es porque jamás alcanzarán a comprender los motivos de Dios. Lutero afirma que los mandamientos de Dios se deben obedecer aún cuando no se comprendan, del mismo modo que los hijos tienen la obligación de obedecer las órdenes de sus padres. Con esta afirmación, se adhiere a una interpretación *voluntarista* de los preceptos divinos. Fernández-Santamaría concretiza la situación claramente cuando dice: "Lutero rechaza al

⁶⁸ En cuanto a los griegos, conoció las versiones latinas del *Fedro* de Platón, la *Ética* y la *Física* de Aristóteles, el único libro en griego que le fue familiar es la *Iliada*. Conoció bien a los oradores y poetas latinos, tuvo gran admiración por Virgilio. Cfr. Murray, *The political consequences of the Reformation*, Ernst Benn Limited, Great Britain, 1926, p. 41.

⁶⁹ Lutero en relación con el poder secular tuvo diversas implicaciones, por ejemplo, la metáfora de las dos espadas ya no será sostenida, porque él advierte que no hay más que una en manos de un príncipe bien aconsejado y cristiano. Cf. Q. Skinner, *op. cit.*, p. 21.

tomismo y al humanismo ya que presuponen que Dios es un legislador racional, proposición ésta inaceptable para Lutero porque según él Dios es en realidad una naturaleza doble: revelada y oculta; la voluntad de Dios oculto es omnipotente, inescrutable e impenetrable a la razón humana. El hombre, por lo tanto, es tan incapaz de conocer a Dios como lo es de sondear sus designios para con él.⁷⁰

De San Agustín toma la idea de que el hombre es un ser corrupto. La caída es el "suceso" que marca la historia del hombre para siempre, jamás podrá superar él mismo su situación de corrupción y pecado; su estado es de rebelión constante contra la gracia. El hombre no quiso a Dios y este rechazo ha sido la causa de que padezca el sometimiento a la autoridad y pierda su libertad, por lo que ya no puede elegir no pecar.⁷²

De nuevo Fernández-Santamaría enfoca con precisión el pensamiento de Lutero:

"Es así, pues, que Lutero opone, a la *theologia gloriae* por medio de la cual sus contemporáneos daban tanta latitud a la razón humana y a fin de cuentas ofrecían al hombre la oportunidad de participar activamente en el proceso de su propia salvación, esa *theologia crucis* que subraya la decisión tomada por el Señor de revelar su existencia, a través de los sufrimientos del Hijo, al hombre sumido en el pecado. El milagro de la salvación eterna queda de esta manera definido como un misterio cuya elucidación está más allá de las posibilidades de la razón humana. Únicamente la fe es capaz de resolver el misterio, la fe sola puede revelar al hombre el significado del sacrificio de Cristo, y en fin, sólo por la fe-inculcada, de nuevo arbitrariamente, en el hombre por la gracia divina- quedará el hombre absuelto a los ojos de Dios."⁷³

Para la Reforma, la concepción del hombre es la de un ser perverso enajenado de Dios, su depravación no le permite que sus obras sean dignas ni adecuadas ante sus ojos. La razón y la voluntad del hombre son insuficientes para salvarle, sólo le queda la fe y la justificación que Dios podría darle. La confianza en Él es el único sostén firme que el hombre tiene y el papa es incapaz de otorgar lo que sólo Dios puede hacer. Tengamos presente que Lutero afirma el sacerdocio de todos los hombres, por lo que el papa no

⁷⁰ Cf. Harold Laski, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁷¹ J.A. Fernández-Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, Centro de Estudios Constitucionales, España, 1997, p.151.

⁷² Aquí Lutero está en franca oposición con Erasmo quien defiende el libre albedrío. En general, el movimiento de la Reforma no conculga con las posturas de los renacentistas ante el mismo mundo.

posee el don de la salvación y el hombre que se salve no lo hace a través de la Iglesia romana. La base de la nueva teología que hereda Calvino, con la cual se transporta al ámbito político, es la siguiente: el hombre no sólo fue corrompido en su parte sensual, sino que también su razón y voluntad fueron trastocadas irremediabilmente.⁷⁴ De ahí que la única fuente para saber cuál es el camino correcto sean las *Sagradas Escrituras*. Pero el reemplazo de la autoridad de la jerarquía eclesiástica romana por la de las Escrituras no les impide a las iglesias reformadas edificarse también con una estructura autoritaria, y por ende, proponer un Dios más autoritario.

La influencia de Erasmo,⁷⁵ el azotador del escolasticismo tradicional, sobre Lutero y Calvino fue muy importante. Básicamente consistió en la preocupación por recuperar las fuentes del cristianismo. De este modo, centraron su atención en las *Santas Escrituras* y en la teología de los Padres de la Iglesia. El humanismo cristiano estuvo ligado con el renacimiento paulino, principalmente en Francia, de donde proviene Jacques Lefevre, destacado exponente del movimiento paulino en París y profesor de Calvino.

Calvino tuvo, por cierto, muy buena preparación humanista, pero la influencia de Lutero y del movimiento reformado tuvieron mayor peso que los ideales del humanismo-renacentista.

⁷³ Fernández-Santamaría, *op.cit.*, p. 151.

⁷⁴ Calvino define el pecado original así:

"Es una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la Escritura denomina "obras de la carne"...estamos corrompidos en todas las partes de nuestra naturaleza, que por esta corrupción somos con justo título reos de condenación ante los ojos de Dios... todo el hombre de los pies a la cabeza, está como anegado en un diluvio, de modo que no hay en él parte alguna exenta o libre de pecado". *Institución de la Religión Cristiana*, 2Vols „traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597. Reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858. Nueva Edición revisada en 1967, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Países Bajos. pp. 168-170.

⁷⁵ Erasmo de Rotterdam nació en 1466 y murió en 1536.

2.4- La Filosofía Política del Derecho Natural en Juan Calvino y la defensa del derecho a la resistencia .

Juan Calvino⁷⁶, el reformador de la "segunda generación",⁷⁷ con su obra *Institución de la religión cristiana*⁷⁸ publicada por primera vez en 1536, a la edad de 26 años, que posteriormente, a pesar de los años y de la experiencia que su autor adquirió a través de sus cargos eclesiásticos en Ginebra, mantuvo sin cambios substanciales, inyectó nueva fuerza al movimiento reformado. Esta obra de Calvino es un sistema teológico penetrante y sagaz. La pluma del segundo gran reformador ganó muchas batallas a su favor, por ejemplo, frente al cardenal Sadoletto cuando contestó la invitación que les hizo a los ginebrinos para que retornaran al catolicismo.⁷⁹

A diferencia de muchos reformadores, él no fue sacerdote, sino que estudió leyes.⁸⁰ Esta preparación apoyó su carácter beligerante, poco usual, que se puso de manifiesto en el lenguaje de sus escritos. Calvino es más reflexivo y profundo, en comparación del apasionado Lutero, por lo que puede continuar y avanzar con la Reforma en momentos de gran crisis. Una de sus contribuciones más importantes al movimiento de reforma es dotarla con una iglesia en franca oposición a la romana; a la infalibilidad de la iglesia, Calvino la enfrenta con la infalibilidad de la Palabra de Dios: "los romanistas no pretenden hoy por hoy otra cosa sino la que pretendían antiguamente los judíos, cuando los profetas de Dios les acusaban de ceguera, de impiedad y de idolatría."⁸¹

⁷⁶ J. Calvino nació en Noyon el 10 de julio de 1509 y murió en Ginebra el 27 de mayo de 1564.

⁷⁷ Calvino es el representante más destacado de la segunda generación de reformadores, como lo nombra Michael Mullett, *Calvin*, Routledge, Great Britain, 1989, p. 1; R. PO. Chia Hsia en su obra *Social Discipline in the Central Europe 1550-1750*, Routledge, Great Britain, 1989, comenta que al calvinismo se le llama la "segunda Reforma", p. 27.

⁷⁸ La *Institución* está cimentada en la Biblia, pero Calvino no desdeña el uso de citas de los Padres como San Agustín y Orígenes, o de escritores clásicos. Estudió a Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. Su primer libro fue un comentario sobre Séneca: *De Clementia* en 1532, conoció la traducción de Themistio que hablan descubierto los humanistas. Por ejemplo, hace una referencia a Platón en su *Institución* así: "hemos rechazado la opinión de Platón, de que todos los pecados proceden de la ignorancia", Calvino, *op.cit.*, p. 193.

⁷⁹ John. Calvino - Jacopo. Sadoletto, *A Reformation Debate*, Baker Book House, USA, 1991.

⁸⁰ Calvino siguió la profesión jurídica por órdenes de su padre, ya que la profesión legal comúnmente enriquecía a quienes la seguían.

⁸¹ Calvino, *op.cit.*, p. 828.

La mayor parte de esta obra, *Institución de la religión cristiana*, trata de la autoridad o gobierno espiritual; sólo el capítulo 20, el último, se refiere al gobierno de los hombres. A Calvino no se le puede exigir lo que sería una obligación del filósofo político: hacer una tipología de las formas de gobierno y decir cuál de ellas es la mejor, exponiendo sus ventajas y desventajas; aunque es un aspecto que a él no le interesa realizar de manera especial como teólogo, él mismo se obliga a hacerlo por su convicción de que tanto la autoridad secular como la espiritual son igualmente ordenadas por Dios y que ambas deben ser claramente distinguidas y cabalmente determinadas sus relaciones mutuas. Como afirma del siguiente modo:

"El que se precia de ser un verdadero teólogo es quien puede muy bien diferenciar lo que corresponde a cada uno de los gobiernos. Aunque parezca que esta materia no atañe a los teólogos ni es propia de la fe, sin embargo, el desarrollo de la misma probará que hago muy bien en tratarla".⁶²

Desde su punto de vista hay dos tipos de autoridad: la espiritual y la civil, pudiendo manifestarse esta última de varias maneras. Calvino no se inclina como Lutero por la monarquía, sino por una forma de gobierno más bien aristocrática, aspecto que abordaremos en su oportunidad.

Según Calvino al gobierno terrenal "le compete solamente ordenar la justicia civil y reformar las costumbres y conducta exteriores."⁶³ Es claro que la finalidad principal de Calvino es hacer una interpretación de la Palabra Divina para cuestiones del gobierno civil. Para Calvino, la vida social y política deben estar en estrecha relación con quienes conocen las cosas divinas, lo cual huele a viejo por más que Calvino comience su capítulo aclarando que las dos esferas deben estar separadas. Lo anterior es resultado de su consideración, herencia medieval, de que el poder espiritual tiene preeminencia con respecto al poder terrenal.

⁶² *Ibid.*, p. 1168

Esta confusión puede deberse a que tanto Lutero como Calvino afirman que las dos autoridades provienen de Dios. Las dos son divinas y, al serlo, el poder civil no puede desligarse de su origen; además, el hombre no puede vivir sin autoridad pues le ha sido impuesta desde la caída.

Al respecto afirma:

"...ocuparse de cosas mundanas no es contrario a Cristo, es decir, no se le opone, porque el gobierno espiritual comienza ya aquí en la tierra. El fin del gobierno temporal es mantener y conservar el culto divino externo, la doctrina y religión en su pureza, el estado de la iglesia en su integridad, hacemos vivir con toda justicia, según lo exige la convivencia de los hombres durante todo el tiempo que hemos de vivir entre ellos, instruimos en una justicia social, ponemos de acuerdo los unos y los otros, mantener y conservar la paz y tranquilidad comunes. Todas estas cosas admito que son superfluas, si el reino de Dios, cual es actualmente entre nosotros, destruye esta vida presente."⁸³

La crítica a la Iglesia romana por parte de Lutero y Calvino tiene matices distintos, pero las une el desacuerdo que sienten por la situación que, según ellos, genera su corrupción: el olvido de la Palabra de Dios. De ahí la importante tarea que estos teólogos creen tener sobre sus hombros: la responsabilidad de dirigir por el camino correcto a los príncipes cristianos o, en todo caso, ser ellos los que establezcan el gobierno.

Calvino expresa: "apruebo una forma de gobierno que tenga cuidado de que la verdadera religión contenida en la Ley de Dios no sea públicamente violada ni corrompida con la licencia impune."⁸⁵ El gobierno civil debe estar cerca de la Palabra de Dios, ya que el Estado no es cristiano porque la Iglesia le obligue, sino es cristiano porque no hay autoridad que no venga de Dios.

En su obra, Calvino considera que el poder civil está integrado por tres partes: el magistrado, guardián y conservador de las leyes; las leyes, conforme a las cuales el

⁸³ *Ibid.*, p. 1169.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1169.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 1170.

magistrado ordena; y, el pueblo, que debe ser gobernado por las leyes y ha de obedecer al magistrado. Después de definir la estructura del poder civil, Calvino se cuestiona sobre las relaciones entre el papel del magistrado y las leyes, preguntándose: ¿La vocación del magistrado es legítima y aprobada por Dios? ¿cuál es su obligación y deber?, ¿hasta dónde se extiende su poder y autoridad?; ¿con qué leyes debe ser gobernada la sociedad cristiana?, ¿de qué manera puede servirse el pueblo de las leyes y qué obediencia debe a los superiores?. En lo que resta de su obra Calvino se dedica a responderlas y afirma que la vocación del magistrado es legítima, ya que su vocación es divina. Son comisionados por Dios para servirle en su oficio, ejerciendo la justicia no en nombre de los hombres sino de Él. La perversidad del hombre hace necesaria y vital la autoridad, pero ésta no tiene su fundamento en aquélla, sino en Dios.

Considera que:

"Esto vale tanto como si dijera que no se debe a la perversidad de los hombres el que los reyes y demás superiores tengan la autoridad que tienen sobre la tierra, sino a la Providencia de Dios y a su santa ordenación, a la cual le agrada conducir de esta manera el gobierno de los hombres. Porque Él está presente y preside la institución de las leyes y la recta administración de la justicia."⁸⁶

Según Calvino, la sabiduría de Dios creó la justicia y las leyes; por lo que la autoridad es una necesidad y un medio por el cual se aplican los designios de Dios en el mundo y no puede desaparecer. Esta creencia constituyó la principal "razón" que tuvieron los reformadores para oponerse a los anabaptistas.⁸⁷

En el pensamiento de Calvino no cabe la concepción de posturas prepolíticas que afirmen la existencia de una etapa en la que el hombre vivió bien sin autoridad, y que ésta se estableció únicamente para mejorar tal situación; recordemos que para Calvino el

⁸⁶ *Ibid.*, p. 1171.

⁸⁷ Los anabaptistas se conformaron por las gentes más pobres, recordemos que el proletariado y los miserables del nuevo régimen económico ya habían aparecido para estos años. Se dice que Lutero y Calvino odiaron terriblemente a los

hombre, después de la caída,⁸⁸ es incapaz de mantenerse sin autoridad. "Los hombres que quisieran introducir la anarquía descubren su bestialidad, y su diabólico orgullo, al jactarse de una perfección de la que no podrían mostrar ni una centésima parte."⁸⁹

Calvino sostiene, entonces, que la vocación de magistrado es legítima y sacrosanta. Así, la justificación del patriarcalismo divino que realiza Calvino la convierte en una explicación paradigmática que se expande a los ámbitos doméstico y público.

"Los magistrados son como lugartenientes de Dios- dice Calvino-, a quien han de dar cuenta del cargo que ostentan... porque si en algo faltan, no hacen injuria solamente a los hombres, a quienes injustamente atormentan, sino también a Dios, cuyos sagrados juicios mancillan... Al ejercer su oficio hacen las veces de Dios... No hay autoridad si no parte de Dios."⁹⁰

Lo cual prueba, según Calvino, que tanto la autoridad de los magistrados como la de los ministros son de origen divino. En esta afirmación que hace Calvino de que los poderes tanto civil como espiritual tienen que ejercerse cumpliendo con la ley divina, se puede observar una prolongación de la escolástica, por ejemplo de Santo Tomás, quien sostuvo la existencia de un esquema legal objetivo al que hay que obedecer.

La postura de Calvino difiere de la de Santo Tomás básicamente en cuestiones antropológicas; en la forma en que piensa a la naturaleza humana, además, porque esta interpretación tiene consecuencias en la poca confianza que tiene en la interpretación del derecho natural.

Santo Tomás piensa que el universo está ordenado racionalmente y esta ordenación mantiene una estructura constante, eterna y perfecta que no es conocida en toda su dimensión por la mente humana, pues una perfección no puede ser concebida en su dimensión real por un ser imperfecto. A través de la revelación y de la preparación

anabaptistas-menonitas porque atentaban contra el orden de manera muy peligrosa. Esta postura contra ellos se conectó con el miedo a que la muchedumbre se levantara y el orden se hiciera imposible.

⁸⁸ Lutero y Calvino han tomado también el pensamiento de San Ambrosio en cuanto a que éste considera que desde la caída de Adán la autoridad es el remedio para el pecado.

⁸⁹ Calvino, *op.cit.*, p. 1171.

racional, la recta razón, los hombres pueden acceder al conocimiento de la ley natural y del derecho natural. Por ello, para Santo Tomás el hombre mantiene, a pesar de la caída, contacto con su creador y puede saber qué debe hacer por medio del conocimiento que su racionalidad le proporciona. Además, su voluntad también puede ser sometida para seguir los designios divinos.

Para Calvino, el universo tiene también una ordenación natural, pero los hombres son estúpidos y perdidos, totalmente corrompidos. Sólo la fe y la justificación que Dios otorga a algunos hombres, a los elegidos, por su gratuita generosidad, es lo que da la salvación. Ya no se vive la certeza de que cumpliendo los preceptos de la Iglesia se obtenga la salvación, ya no se aprecia a la jerarquía eclesiástica de Roma como el puente entre Dios y el hombre.

Si antes, con Santo Tomás, se pensó que el hombre ya tiene una estructura predeterminada y que sólo actuando de acuerdo con ella logra llegar felizmente a la vida ultraterrena, ahora, con Calvino, no hay certeza ni confianza en la naturaleza humana, pues Dios tiene sus elegidos y la razón está lejos de darnos por ella misma la verdad.

De este modo, los hombres no tienen la seguridad de pertenecer al grupo de los que se salvarán, y para evitar que la duda no desemboque ni en odio a la autoridad ni en un fanatismo peligroso, Calvino admite que el hombre debe aceptar que necesita acercarse a Dios adecuadamente, aunque sólo tendrá contacto divino si Él decide la conexión, pero el esfuerzo es obligación del hombre, aún cuando no sea ni sepa si pertenece a la clase de los elegidos.

Cuando Calvino afirma que no hay intermediarios entre Dios y el hombre, no lo está invitando a una interpretación libre de las *Santas Escrituras*, ni pretende fomentar la

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 1172-3.

libertad de credo del individuo, en el sentido de que no acepta o no ve correcto que cada hombre interprete a su antojo las *Santas Escrituras*.

A pesar de que para Calvino las acciones humanas no van a ser nunca lo suficientemente buenas ante los ojos de Dios, porque es un ser pecador, el hombre tiene la obligación de esforzarse para actuar lo mejor posible, sin esta obligación el orden y la convivencia social serían imposibles. El lema ya cambió de *orare est laborare* a *laborare est orare*. "Si Lutero dice: *Credo, ergo sum*, Calvino afirmaría: *Ago, ergo sum*."⁹¹ Para Calvino el mundo ya está pensado por Dios con antelación. Las funciones sociales están señaladas, pero el hombre que llega a este mundo debe esforzarse por ajustarse a ellas; tal vez no nació con la talla necesaria, pero si se ejercita y lo logra es que Dios lo había elegido.

Mientras que para la teoría tomista el hombre nace poseyendo una estructura ontológica que se ajusta a una estructura social, de donde resulta una armonía y un orden correcto que dan confianza y seguridad moral, para Calvino, sin renunciar a un orden moral objetivo, el hombre no está hecho para una función sino que la función está hecha para que el hombre la realice. Tal idea ha provocado el malentendido de que Calvino promovió desde aquél entonces una idea de libertad política y moral en sentido moderno, pero no es así. Calvino corresponde a un mundo en que ya no son vigentes las prácticas del medievo, sino las prácticas económicas mercantilistas, a las que trató de sancionar moralmente a partir de una concepción de la riqueza que ya es un tanto diferente de la tradicional. Consecuentemente, si encontramos en él una "favorable" disposición en sentido económico a las nuevas prácticas económicas, pero esto no significa que lo haya hecho en el terreno político.⁹²

⁹¹ Murray, *op.cit.*, pp. 62 y 85.

⁹² Cf. Calvino, *op.cit.*, pp. 656-7

Dicho de otra manera, la idea tan ampliamente aceptada de que el protestantismo calvinista creó una ética que apoyó el desarrollo del capitalismo, ha fomentado la creencia de que igualmente lo hizo en el terreno político; como cita Quentin Skinner "la novedad de la política calvinista -se nos dice que- consiste en que ayudó a mostrar a los hombres antes pasivos cómo exigir el derecho de participación en el sistema existente de acción política que es el Estado moderno."⁹³

Tales ideas hay que tomarlas con reserva, ya que, como señala el mismo Skinner, "parece haber una confusión viciosa subyacente en este enfoque del análisis del papel del calvinismo como ideología revolucionaria en los principios de la Europa moderna".⁹⁴

Esta observación se relaciona con el problema de quiénes tienen el deber de resistir a la autoridad. Para resolverlo es necesario precisar el significado de autoridad que utiliza Calvino. El magistrado es aquel sujeto con la facultad de castigar, derivada de la moral inmanente del Estado. Pero, ¿por qué tiene Dios establecido el poder? En primer lugar, porque es la forma bajo la cual debemos vivir; en segundo lugar, esta forma se lleva a cabo a través del honor a Dios. En otras palabras, el magistrado tiene la obligación de que se ejerza una religión pura y sagrada entre los hombres, por consiguiente su deber es oponerse a todos los herejes que divulgan errores y falsas opiniones.

Si para Calvino los magistrados son representantes de Dios, entonces, según Murray, jamás hubiera estado de acuerdo con las palabras de Luis XIV: "el Estado soy yo", sino que estaría más cerca de la opinión de Federico el Grande quien dijo: "soy el primer servidor de Dios."⁹⁵

La disciplina es impuesta por el magistrado, que atiende los consejos del ministro de la Iglesia, de otra manera sería un tirano. Aunque Calvino considera que una tiranía es

⁹³ Q Skinner, *op.cit.*, p. 332.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 332. En este sentido, considero correcto el punto de vista de Skinner, quien sostiene que es impreciso adjudicar al calvinismo la característica de una ideología emancipadora de la clase burguesa en los inicios del capitalismo.

mejor a una anarquía. Respecto a esto, Calvino trata la cuestión de las diversas formas de gobierno y afirma que: "Ciertamente es una vana preocupación para los *particulares*, que no tienen autoridad alguna para ordenar las cosas públicas, disputar cuál es el mejor modo de gobierno. Y además es una gran temeridad decidir absolutamente si es uno u otro, ya que lo principal de esta disputa consiste en sus circunstancias. Y aun comparando unas con otras la forma de gobierno independientemente de sus circunstancias, no sería fácil determinar cuál es la más útil; hasta tal punto son casi iguales cada una en su valor".⁹⁵

Tal aseveración de Calvino tiene un gran significado político, pues en ella se sintetiza una visión de la política y de la religión muy específicas. Su postura frente a los individuos particulares, a quienes les niega la facultad de ocuparse de cosas públicas, es reveladora.⁹⁷

La clasificación de las formas de gobierno que hace Calvino es la tradicionalmente conocida. "Tres son las formas de gobierno que se enumeran: la monarquía, cuando es uno solo el que manda, se le llama rey, duque o de cualquier otra forma; aristocracia, cuando son los nobles y poderosos quienes mandan; y la tercera, la democracia, que es un señorío popular, en el que cada ciudadano tiene autoridad."⁹⁸

Sin embargo, Calvino manifiesta preferencia por la aristocracia cuando señala que:

"El vicio y los defectos de los hombres son la razón de que la forma de gobierno más pasable y segura sea aquella en que gobiernan muchos, ayudándose los unos a los otros y avisándose de su deber; y si uno se levanta más de lo conveniente, que los otros le sirvan de censores y amos... y como de hecho la mejor forma de gobierno es aquella en que hay una libertad bien regulada y de larga duración... Los mismos gobernantes de un pueblo libre deben poner todo su afán y diligencia en que la libertad del pueblo del que son protectores no sufra en sus manos el menor detrimento... Mas, si quienes por voluntad de Dios viven bajo el dominio de

⁹⁵ Cf. Murray, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁶ Calvino, *op. cit.*, p. 1173. *Cursivas nuestras*.

⁹⁷ Ya Santo Tomás había opinado que son los magistrados o autoridades inferiores, quienes se encargan de enfrentar los conflictos ante un rey que no está cumpliendo con sus obligaciones, y nunca los particulares. Cf. *La monarquía*, Tecnos, Madrid, 1989, libro I, capítulo 6, pp. 31-34. En la época de la Reforma las masas empobrecidas como los campesinos ya se habían rebelado contra las autoridades; de estas rebeliones en Alemania, Lutero afirmaba que el derramamiento de la sangre de esos campesinos no le avergonzaba ni causaba culpa alguna. En el siglo XVI, la firmeza de la propiedad capitalista está afianzándose, los nuevos credos se iban ajustando a los requerimientos sociales.

⁹⁸ Calvino, *op. cit.*, p. 1173.

los príncipes y son súbditos naturales de los mismos, se apropian tal autoridad e intentan cambiar ese estado de cosas, esto no solamente será una especulación loca y vana, sino además maldita y perniciosa."⁹⁹

Calvino se opuso a la monarquía en general y en particular a la del Sacro Romano Imperio, de ahí que la tendencia que vivió el siglo XVI en la erección del Estado, también haya sido influido por el calvinismo, puesto que al oponerse a la iglesia romana apoyó a los naciones que se alzaban con independencia de esa institución.

Para él, la monarquía hereditaria es el peor tipo de gobierno, mientras que el mejor gobierno lo constituye el representativo, que descansa en la elección de los magistrados por el pueblo.¹⁰⁰ Debemos tener cuidado y precisar esta opinión de Calvino sobre el mejor tipo de gobierno, porque la palabra pueblo que utiliza no significa toda la población, sino sólo los que comulgan con su teología, lo que representa una considerable restricción al derecho de voto o al sufragio.

Calvino sostiene:

"Todos aquellos que no se reconocen parte del pueblo de Dios son desgraciados, pues siempre están en un continuo temor de Dios... Asimismo enseñamos que la vocación de los elegidos es un testimonio de su elección... Cuando San Pablo habla de los elegidos no hay duda de que entiende los fieles que fueron elegidos antes de la fundación del mundo... con la predestinación Dios señala como hijos a los que Él quiso... porque nadie se hace a sí mismo oveja sino que Dios es el que da la forma y lo hace".¹⁰¹

Respecto al problema de la legitimidad de un gobierno, Calvino propone que si bien el mejor gobierno es el que proviene de una elección, no con ello se asegura su legitimidad. Al señalar que un gobierno electo es legítimo está considerando la manera cómo se creó. Los conceptos de gobierno electo y legitimidad no siempre están juntos, ya que la razón última se debe a que la soberanía no proviene del pueblo, sino exclusivamente de Dios.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 1174.

¹⁰⁰ Cf. Murray, *op.cit.*, afirma que: "*The plebs is not the people: it is the populace*", p. 103.

¹⁰¹ Calvino, *op.cit.*, pp. 724, 733, 735 y 746.

El pueblo no puede dar lo que no tiene en sí mismo, pues la soberanía de Dios es el factor auténtico y genuino que define a un gobierno legítimo.

Calvino lo dice a su manera: "El agricultor siembra y cosecha, pero es Dios quien da la vida, el crecimiento del cultivo. La condición de la cosecha es el riego, sin embargo, la causa es Dios."¹⁰² Entonces, según Calvino, la soberanía es una providencia divina y el pueblo es sólo una condición de posibilidad para que el príncipe gobierne. Los electores y el príncipe tienen ambos una igualdad, en el sentido de que son sacerdotes a los ojos de Dios, pero los súbditos le deben obediencia al príncipe al ser ungido éste como gobernante. Ahora bien, la autoridad de los gobernantes se refiere y extiende a las dos tablas de la Ley: la divina y la natural. Calvino, ignorando a Maquiavelo, dice que entre los autores profanos no hay ninguno que:

"...al tratar este oficio de legislar y ordenar la sociedad no comience por la religión y el culto divino. Y con ello todos han confesado que no es posible ordenar felizmente ningún estado o sociedad del mundo, sin que ante todo se provea a que Dios sea honrado; y que las leyes que sin tener en cuenta el honor de Dios solamente se preocupan del bien común de los hombres, ponen el carro delante de los bueyes."¹⁰³

Los gobernantes deben proteger y conservar la tranquilidad, la honestidad, la inocencia y la modestia públicas, además de mantener la salud y la paz común; y, la justicia consiste en acoger a los inocentes bajo su amparo, protegerlos, defenderlos, sostenerlos y librarlos.

Para Calvino después de los gobernantes o magistrados vienen las leyes, que son "los verdaderos nervios, o, como dice Cicerón, después de Platón, el alma de todos los estados, sin las cuales los gobernantes no pueden en manera alguna subsistir."¹⁰⁴

Las leyes norman la vida de los hombres, disciplinan su comportamiento, porque el cristiano no está más allá del yugo de la ley. El ministro, en su carácter de persona, es

¹⁰² *Ibid.*, p. 223.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1175.

súbdito de la ley y rinde obediencia a los magistrados. La Iglesia no tiene espada para obligar a los malhechores, no posee cárceles, ni los multa, ni utiliza medios que el magistrado emplea.

En la obra de Calvino se puede encontrar la idea de que la iglesia reformada se finca en la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero, ¿qué significado tienen estos conceptos en su obra?. Según Calvino, la iglesia no se construye con base en el constreñimiento de la conciencia, sino en la libertad. El hombre es libre para esforzarse y actuar cristianamente. Nadie lo puede obligar y sobre su libertad de conciencia sólo se encuentra la libertad o el derecho de la Iglesia para excomulgar. Pero, la persecución de Calvino a Servet, al cual terminó llevando a la hoguera, parece mostrar claramente lo que el segundo reformador propone por libertad de conciencia.¹⁰⁵

En relación a su concepto de fraternidad, lo podemos establecer a partir de lo que entiende por humanidad, que no es otra cosa que una familia creada por una sola sangre y un mismo padre. Calvino sostiene que ningún hombre está seguro con toda certeza de que forma parte del pueblo elegido y debe esforzarse con sus actos, donde el "éxito" en esta vida no está en oposición con una elección divina. Por ejemplo, el que Dios le encargue la divina tarea a un individuo para que gobierne a una nación es muestra de que se fijó en él.¹⁰⁶

Por otra parte, el concepto de igualdad en Calvino proviene de su idea de que tanto el sector laico y el de los pastores son iguales. La doctrina del sacerdocio laico apunta a una

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1180

¹⁰⁵ Calvino se refiere al teólogo español Miguel Servet en su *Institución*, p. 359. Cappelletti presenta una muy buena exposición del pensamiento de Servet (1511- 1553) en *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Lala, España, 1986.

¹⁰⁶ En el caso de la mujer observamos que tiene la incertidumbre del varón más las propias de su condición; ella no gozará de esa sensación de ser elegida para gobernar. Calvino y sus seguidores se opusieron tajantemente al gobierno diabólico de las mujeres. Por ejemplo, el calvinista John Knox escribió *The First Blast of the Trumpet Against The Monstrous Regiment of Women* (1558). Los reformadores en general expresaron miedo a la naturaleza caída de la humanidad, pero sobre todo a la femenina.

superación de la desigualdad de los sectores como se hacía en el medievo, para proponer en su lugar una nueva: entre los elegidos y los no elegidos.

Calvino también quiere mostrar en su obra cuáles son las leyes que sirven santamente a Dios, con lo que vuelve a manifestar que, así como no separa las dos tablas de la ley, tampoco separa la política de la moral y de la religión.

Para Calvino existen dos cualidades de la ley que siempre se presentan: la equidad y la ordenación, ésta última se plasma en el momento en que se aplica la equidad, puesto que es una ordenación específica.

"La equidad, como es algo natural, es siempre la misma para todas las naciones; y, por tanto, todas cuantas leyes hay en el mundo, referentes a cualquier cosa que sea, deben convenir en este punto de la equidad Y como quiera que la Ley de Dios que nosotros llamamos moral, no es otra cosa sino testimonio de la ley natural y de la conciencia que el Señor ha impreso en el corazón de todos los hombres, no hay duda de que esta equidad de la que ahora hablamos queda en ella muy bien declarada. Así pues, esta equidad ha de ser el único blanco, regla y fin de todas las leyes."¹⁰⁷

Con estas palabras, Calvino parece indicar que aún cree en la prudencia y buen juicio de los hombres, pero lo que quiere decir en realidad es que el gobernante, con la ayuda del ministro, aplica la ley conduciendo a los hombres por el camino correcto, que su naturaleza caída sin autoridad no sabría guiarles.¹⁰⁸

Pero, ¿cómo y con qué espíritu pueden los particulares recurrir a la ley? Los particulares o el pueblo deben honrar y reverenciar a sus autoridades como lugartenientes y vicarios que son de Dios. Calvino comprende por obediencia a la modestia que todos los particulares han de guardar sobre los asuntos del bien común; es decir, no mezclarse en asuntos públicos, no censurar temerariamente los actos del magistrado y no intentar cosa

¹⁰⁷ Calvino. *op.cit.*, p. 1181.

¹⁰⁸ W. Luyten hace una observación muy interesante sobre las implicaciones que tiene la caída del hombre en el pecado para la construcción del "derecho temporal" y para el conocimiento del "derecho natural", porque dice que no sólo el primero es lo obra de un ser corrupto sino que el segundo siempre va a ser un espejo corrupto del "derecho eterno", por lo tanto, en el protestantismo el fundamento necesario para un hombre caído es la Cruz de Cristo. "Derecho y justicia son enteramente cristocéntricos". *Fenomenología del derecho natural*, Ediciones Carlos Lohlé, Argentina 1969, pp. 86 y 87.

alguna en público. Los particulares cuando que se llegan a rebelar sólo ha de ser por mandato superior.

En el caso de que la autoridad sea infiel a su vocación, se debe a un castigo de Dios, pero como proviene de Él se le debe obediencia. "Esto lo repito muchas veces, dice Calvino, para que aprendamos a no andar investigando demasiado sobre qué clase de personas son aquéllas a quienes debemos someternos y obedecer, sino que nos debemos contentar con saber que por la voluntad de Dios, están colocados en aquel estado, al cual Él ha conferido una majestad inviolable."¹⁰⁹

Según este punto de vista hay una finalidad en la existencia de tiranos y malos gobernantes, ya que la mano de Dios actúa a través de ellos y también en los que se levantan para castigar a los que gobiernan injustamente. La Providencia divina se manifiesta a través de la historia de la humanidad, por lo que dice:

"Dios libró al pueblo de Israel de la tiranía del Faraón por medio de Moisés; y por medio de Otoniel lo sacó de la sujeción de Cusan, rey de Siria. Dios reprimió el orgullo de Tiro por medio de los egipcios, y la insolencia de los egipcios por medio de los asirios, la ferocidad de los asirios por medio de los caldeos; la confianza de Babilonia la domó por los medas y persas, después de someter a Ciro a los medos o medas. Así, los unos y los otros eran ministros y ejecutores de la justicia de Dios."¹¹⁰

En este momento, lo dicho por Calvino en relación al deber de obediencia que los particulares tienen para con los gobernantes, se puede determinar en los siguientes términos. Existen diversas clases de superiores, no difieren en nada respecto a que son instituidas por Dios, "no hay autoridad sino de parte de Dios" ; *los particulares* no tienen ninguna autoridad para ordenar cosas públicas; los gobernantes son constituidos para proteger y conservar las virtudes públicas; si los magistrados son injustos no queda más que implorar a Dios su ayuda; Él manifiestamente levanta a algunos de sus siervos y los arma con sus mandamientos para castigar la tiranía y librar al pueblo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1191.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 1192.

En consecuencia, el elemento que se puede extraer para prefigurar una teoría de la resistencia es como sigue: Dios ha constituido la autoridad entre representantes superiores e inferiores, y si la autoridad se ha instaurado para que la palabra de Dios sea ejecutada, entonces, los magistrados inferiores pueden levantarse a enfrentar al magistrado superior, porque Dios ha levantado a algunos hombres para que castiguen a los impíos. De este modo, se niega la participación de los particulares, pero no se cancela la de las autoridades inferiores.

Los enfrentamientos que los protestantes tuvieron con las autoridades seculares, crearon la necesidad de que se recurriera a una justificación de la resistencia a los "tiranos" que perseguían a los creyentes de la verdadera fe. La primera guerra religiosa que los protestantes sostuvieron fue en Alemania en el año de 1546. Los desacuerdos que llevaron a las guerras de religión en estas regiones, enfrentaban a los príncipes luteranos contra el emperador católico, lo que significó que los príncipes que se habían convertido al protestantismo y deseaban quitarse el yugo del Emperador, recurrieran a los teólogos protestantes que habían apoyado, pues ahora requerían de su ayuda teológico-política.

Los calvinistas no padecieron los peligros que amenazaron a los luteranos. El emperador Carlos V los había amenazado con imponer la unión religiosa por la fuerza, por lo que los luteranos "protestaron", de ahí que se les conozca como protestantes, formalmente en nombre de cinco príncipes y catorce ciudades; "los espíritus guías fueron Juan de Sajonia, Jorge de Brandenburgo-Ansbach y el joven Felipe de Hesse, el más militante de todos los luteranos."¹¹¹ Ésta fue la causa que les condujo a plantear una respuesta al problema que estaban enfrentando: la justificación de la resistencia activa.

Calvino contaba con lo anterior para apoyar el problema de la resistencia a la autoridad. Después de 1539 y hasta la última edición de su *Institución* en 1559 va a introducir

ciertos cambios en su obra, pero jamás desarrolló una teoría a favor de la revolución. El último párrafo de esta obra es el que más modificó, *sugirió e inspiró* a los calvinistas en la creación de dicha teoría.

Así, pues, en el último párrafo de la *Institución de la religión cristiana*, Calvino responde a la pregunta: ¿En qué medida y cómo resistir a la tiranía de ciertas autoridades?

"Mas en la obediencia que hemos enseñado se debe a los hombres-habla Calvino-, hay que hacer siempre una excepción o, por mejor decir, una regla que ante todo se debe guardar; y es, que tal obediencia no nos aparte de la obediencia de Aquel bajo cuya voluntad es razonable que se contengan todas las disposiciones de los reyes, y que todos sus mandatos y constituciones cedan ante las órdenes de Dios, y que toda su alteza se humille y abata ante Su majestad".¹¹²

Estas palabras de Calvino han sido interpretadas como el punto de partida para una nueva manera de pensar las relaciones entre gobernante y gobernados. A lo largo de todo su discurso la postura ha sido que los particulares no deben intervenir en política, pero aquí parece admitir, pese a su ambigüedad, el derecho de resistencia de todos los hombres y continúa diciendo:

"Sé muy bien qué daño puede venir de la constancia que yo pido aquí; porque los reyes no pueden consentir de ningún modo verse humillados, cuya ira, dice Salomón, es mensajero de muerte. Mas como ha sido proclamado este edicto por aquel celestial pregonero, San Pedro, que es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres, consolémonos con la consideración de que verdaderamente daremos a Dios la obediencia que nos pide, cuando consentimos en sufrir cualquier cosa que desviamos de su santa Palabra".¹¹³

La ambigüedad nos hace pensar si ya Calvino estaba considerando la idea del derecho privado que tienen los hombres para defender su vida, sus propiedades y sus creencias, idea que se remonta a Occam, Gerson, Almain y Mair.¹¹⁴

¹¹¹ Q.Skinner, *op.cit.*, p. 201.

¹¹² Calvino, *op.cit.*, pp. 1193-4.

¹¹³ *Ibid.*, p. 1194. Robert Filmer en su obra el Patriarca alude al carácter peligroso que Calvino deja entrever en su Institución. Cf. *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press. Gran Bretaña, 1993, pp. 3 y 23.

¹¹⁴ Cf. Q.Skinner, *Q.*, *op. cit.*, pp. 244, 247 y 446.

A pesar de que fueron los luteranos los primeros que se vieron en la necesidad de recurrir a la teoría de la resistencia, van a ser los calvinistas -los hugonotes en Francia- quienes, a partir de la primera masacre que sufrieron en Vassy en 1562 y la matanza de la Noche de San Bartolomé en 1572, en la que se le dio muerte a miles de sus partidarios, se propusieron la tarea de justificar la resistencia. La influencia de Calvino a través de su *Institución de la religión cristiana* fue muy amplia gracias al uso de la imprenta. La otra forma en que Calvino incidió, fue con sus prácticas como ministro de Ginebra. Sin embargo, no desarrolló una teoría sistemática sobre la rebelión.

Po Chia Hsia afirma en su libro *Social Discipline in the Reformation central Europe 1550-1750*¹¹⁵, que las consecuencias de la Reforma y de la Contrarreforma consistieron en la imposición de una disciplina social que utilizó el nuevo Estado, y que fue un fenómeno que se demostró en territorios tanto católicos como luteranos y calvinistas, donde tuvo la función de oponerse y protegerse de grupos externos y supervisar la conducta moral interna.

La disciplina aplicada en territorios calvinistas se distinguió de las sanciones del Estado. Pero el Estado "confesional", se valió de aquella disciplina para un control social, al igual que sucedió con el luteranismo y el catolicismo. Por ejemplo, la disciplina de la Iglesia calvinista fue más efectiva entre la congregación urbana, porque logró un alto grado de cohesión interna y de participación voluntaria en la supervisión moral. El presbiterio estuvo compuesto de pastores y de jefes elegidos por la comunidad; semanalmente los líderes de la Iglesia discutían una variedad de temas que se centraban en cuatro categorías:

*1. Asuntos externos a la comunidad, concernientes a la política, al gobierno secular, la economía, el trabajo y la estructura de los miembros de la Iglesia, el contacto con otras comunidades y los consejeros en general.

¹¹⁵ Cf.R.PO.Chia. Hsia, *op.cit.*, p.5.

2. La consulta sobre la salud, asuntos maritales y familiares.

3. Asuntos propios de la Iglesia, la administración de la comunidad, la elección de los líderes y el llamado de los pastores.

4. Las controversias teológicas y el libro de las censuras".¹¹⁶

Como vemos, la comunidad calvinista se fincó en una estrecha vigilancia moral y política de sus integrantes, evitando el individualismo religioso. Si bien es cierto que la libertad de creencia, según la conciencia individual, no fue alentada de ningún modo por Calvino, también es cierto que las demás disciplinas confesionales, como la católica y la luterana, tampoco lo hicieron. Su punto de coincidencia es que cada una de ellas se autopropone como la "verdadera" senda moral y religiosa.

Por consiguiente, las Iglesias del siglo XVI tuvieron la apremiante necesidad de defender sus creencias religiosas, y el mejor mecanismo para lograrlo fue a través de una organización interna bien establecida que les daba una presencia dura y capaz de enfrentar a la Iglesia enemiga. Sin embargo, a partir de las persecuciones religiosas de que fueron objeto en regiones como Francia, Inglaterra y Escocia, los calvinistas se enfrentaron con la tarea de transformar la idea del deber de resistir a la autoridad tirana en la noción de un derecho moral que tiene todo el pueblo a resistir activamente al gobernante que se opone a su credo religioso. La aportación de Calvino en los antecedentes del derecho a la resistencia consiste en otorgar legitimidad moral al deber religioso que tienen los hombres de resistir al gobernante que no les permite el verdadero culto, sus seguidores pensaron en la necesidad de transformar el deber moral de resistencia en un derecho religioso.¹¹⁷ Pero, no pasarán directamente las aportaciones de Calvino y los calvinistas a los siglos XVII y XVIII, requirieron de su enriquecimiento por

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁷ Los calvinistas más importantes fueron Christopher Goodman (1520-1603), John Knox (1505-1572) y John Ponet (1516-1556), quienes escribieron las siguientes obras respectivamente: *How Superior Powers ought to be Obeyed of their Subjects, and wherein they may lawfully by God's Word be Disobeyed and Resisted* (Ginebra, 1558); *The Appellation from*

parte de autores que pensaron que el pueblo tiene el poder de legitimar el poder político, es decir, el pueblo como fuente del poder y como sujeto legitimador. Tal concepción estará dada por un pensador que no pertenece a esta tradición protestante, me refiero a Francisco Suárez.

En cuanto a la participación de Calvino en la creación de la petición de libertad de culto religioso, hemos visto que sólo es defendida para su Iglesia y no para que las otras la exijan, todavía la tolerancia religiosa no forma parte de ninguna confesión religiosa. La tolerancia para los distintos credos cristianos va a ser una petición externa a ellos, como al final de este capítulo señalaremos. Lo que sí puede afirmarse es que en el desarrollo de estos conceptos y nociones encontramos la influencia del pensamiento político de la Contrarreforma, puesto que fue un movimiento muy superior intelectualmente al efectuado por los reformados. Ambos movimientos fueron rivales en la lucha por la preeminencia ideológica de sus creencias religiosas, pero padecieron enemigos comunes, entre ellos los monarcas que apelaron a un derecho divino para fincar el origen de su poder político. El personaje más destacado en el terreno político y jurídico de la Contrarreforma es el que anteriormente mencionamos Francisco Suárez. En el apartado que sigue nos adentraremos en su pensamiento político para continuar con la búsqueda de la gestación del contenido de los derechos humanos del siglo XVIII.

the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy ; A Short Treatise of Politic Power. Quentin Skinner en sus *Fundamentos del pensamiento político moderno* Vol II, hace un análisis importante sobre las ideas de estos autores.

2.5 -Francisco Suárez : el pueblo fuente del poder político o el reclamo del derecho democrático

2.5.1-Cuestiones preliminares

La discontinuidad en la forma de ser, pensar y sentir de los hombres del siglo XVI con respecto a la tradicional, perteneciente al medioevo, es un acontecimiento histórico sustentado en causas de distinto orden. Hay estudiosos que se han preguntado por las causas internas, entendiendo por ello, la descomposición del sistema feudal y de su forma de establecer los vínculos sociales y productivos; otros expertos han apuntado como las causas más importantes a las relaciones comerciales, establecidas a partir de los descubrimientos de las nuevas tierras y rutas comerciales. Otros estudiosos¹¹⁸ se han preocupado por el grado de participación de la Reforma protestante en la nueva configuración geográfica de la época. Y, con ello, se da pie a la pregunta en qué consistió la contribución del otro movimiento religioso del periodo, nos referimos a la acción de la Contrarreforma. Este lapso histórico no sólo tiene múltiples causas, sino que también los movimientos intelectuales y religiosos como la Reforma y la Contrarreforma manifiestan una gran riqueza y complejidad conceptual, agudizada al establecer sus diferencias y sus vínculos. Para nosotros, el conglomerado cultural del siglo XVI nos ofrece la pregunta ¿cómo se pensaron las relaciones políticas después de la acción de la Reforma protestante?. El proceso de generación de los contenidos de los derechos humanos de la primera generación tiene aquí un material muy valioso y, para nosotros, es de gran utilidad acercarnos a uno de los personajes más importantes y creativos de la

¹¹⁸ En el apartado anterior, ya hemos hecho la referencia a Maurice Dobb y a Paul Sweezy como los expertos que debaten sobre las causas de la transición del feudalismo al capitalismo. Con respecto al papel de la Reforma protestante y sus particularidades ver a Troeltch. Ernest, *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. También es interesante la obra de Dilthey. Wilhelm, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Contrarreforma, nos referimos a Francisco Suárez. Las circunstancias sobre las que Francisco Suárez¹¹⁹ va a levantar su obra intelectual pertenecen a un mundo nuevo.

El Mundo Nuevo le ofrece la posibilidad de crear derroteros cuyo centro es el hombre, este hombre nuevo camina sobre senderos intelectuales en los que Roma misma se involucra. Los pontífices toman parte en sus episodios. El descubrimiento de América y el descubrimiento del mundo clásico no son acontecimiento externos a la Iglesia romana, ya que frente a los pobladores de América tiene un proyecto evangelizador y frente al mundo clásico tiene la misión de mantener los más altos valores cristianos y el culto a la verdad. Europa está dividida en dos campos: el protestante y el católico, sus diferencias no sólo son teológicas sino también intelectuales, no interpretan los acontecimientos culturales de igual modo.

"Lutero es, antes que todo, un teólogo. Su más grande resentimiento con la Iglesia romana nace de que hubiera ésta cambiado la religión en filosofía, que colocase a la par que las otras virtudes la fe que para él era superior a todas, era todo el cristianismo...Al rebelarse Lutero contra Roma y quedar, desde ese día, declarados los bandos, España toma por sí la espada en defensa de la Iglesia; en adelante, su política estará subordinada a este empeño. Frente a América el movimiento intelectual español es intento de incorporar, dentro de un espíritu universal, las aportaciones de la nueva edad, manteniéndose dentro de la fe ortodoxa. Son las Universidades españolas, con Salamanca como alma mater las guardianas y propagadoras de tal espíritu. A los descubrimientos renacentistas imprime España aquel sentido trascendente que en Europa se estaba perdiendo, y sin ahogar por ello el impulso creador... No se olvide que España se vuelve a Europa en los momentos en que ella toda abandona el mundo que España busca."¹²⁰

Suárez como español y como miembro de la Compañía de Jesús tiene una percepción muy específica de la situación social y política que le rodea,¹²¹ se educa dentro de la

¹¹⁹ Nació en Granada el 5 de enero de 1548 y murió en la ciudad de Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

¹²⁰ M. Calvillo, *Francisco Suárez. La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. El Colegio de México. Centro de Estudios Sociales. México, 1945, p. 17.

¹²¹ F. Suárez estudió en la Universidad de Salamanca y en 1564 ingresó a la Compañía de Jesús.

influencia del pensamiento de Santo Tomás, al que llega a conocer muy bien y que al glosar la obra tomista, desarrolla sus propias ideas.

Por su educación y por su defensa del tomismo es miembro de la llamada Segunda Escolástica, por lo que su pensamiento tiene profundas bases medievales, pero, el resultado de sus reflexiones lo vincula con una nueva manera de pensar los problemas políticos. El que Suárez sea un miembro activo de la Contrarreforma le compromete en su defensa y con tal objeto elabora su obra *Defensa de la Fe Católica contra los errores del Anglicanismo*, pero como teólogo y filósofo crea su *De Legibus*.¹²²

A Francisco Suárez se le reconoce como un antecedente en la secularización del derecho natural por su influencia en Hugo Grocio y en el pensamiento político de John Locke. Asimismo, para algunos iusnaturalistas contemporáneos¹²³ la postura de Suárez sobre el derecho natural pertenece a una vía independiente de la tradición liberal en la defensa de los derechos humanos, puesto que ofrece otra alternativa capaz de satisfacer algunos requerimientos que la liberal no integra o resuelve. Cuestión que no abordaré aquí, solamente me abocaré a un estudio de sus fuentes e implicaciones en la *gestación* de los conceptos de los derechos humanos en la vía del iusnaturalismo moderno, particularmente en la defensa del derecho del pueblo para legitimar el poder político.

Para Suárez, el derecho natural es una tarea filosófica, jurídica y teológica, con preeminencia de esta última y en estrecha conexión con la metafísica. Quentin Skinner, quien no descuida las circunstancias históricas de los filósofos que analiza, califica la filosofía política de Suárez como secular. Y Gallegos Rocafull quien estudia el

¹²² F.Suárez, *Defensa de la fe católica contra los errores del anglicanismo*. Reproducción anastásica de la edición príncipe de Coimbra 1613, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. -*De Legibus ac Deo legislatore -1612-*, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.

¹²³ Cf. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, México, 1993. Calvillo, M., *Francisco Suárez. La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*, El Colegio de México. Centro de Estudios Sociales, México, 1945. Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Editorial Jus, México 1948. Gallegos Rocafull, J.M., *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, Editorial Jus, México, 1948. Gallegos Rocafull, J.M., *El orden social*, Editorial Jus, México, 1947. Recasens Siches, L., *La Filosofía del derecho*, Editorial Jus, México, 1947.

pensamiento de este filósofo recurriendo a su estructura interna, afirma que la filosofía política de Suárez no está desligada de su pensamiento teológico. Ambas interpretaciones pueden ser correctas, porque la obra de Suárez contiene suficientes elementos para fundamentar el derecho natural en la metafísica y, además, sus argumentaciones filosóficas son de tal congruencia y profundidad que poseen la estructura propia de esta disciplina. Sin embargo, también es cierto que su pensamiento filosófico se complementa con el teológico y con una defensa de la religión católica frente a sus adversarios: luteranos, calvinistas y todos los disidentes religiosos en general. Como miembro de la Contrarreforma y de la escuela jurídica española tiene bien claro su objetivo: contraatacar a los herejes que se han desviado de la verdadera palabra de Dios; justificar políticamente el Imperio español; y defender la autonomía de la Iglesia frente al Estado.

Así, el punto de partida de su filosofía política es la aceptación escolástica y católica de que la autoridad "debidamente introducida" es justa y proviene de Dios. Con sus propias palabras: "En primer lugar, todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza."¹²⁴

La filosofía política de Francisco Suárez esta señalada por las siguientes interrogantes: ¿Cómo y a quién dio Dios el poder?.

Detrás de estos cuestionamientos se encuentra una realidad política efervescente, ya que la teoría de los derechos divinos de los reyes está siendo defendida con gran vigor, por ejemplo por Jacobo I rey de Inglaterra,¹²⁵ las disputas entre sus detractores y defensores se prolongará hasta el siglo XVIII.

¹²⁴ Suárez.Francisco, *op.cit.*, p. 216.

¹²⁵ *Defence of the Oath of Allegiance against Catholic Criticism* obra escrita por Jacobo I y publicada en 1606.

Las respuestas que Suárez ofrece a las preguntas arriba presentadas, constituyen una de las partes más aportativas de su doctrina política junto con su apreciación de la democracia. Una de las maneras de presentar su pensamiento es a partir de la diferencia que establece entre sociabilidad y capacidad política de los hombres.

Esta diferencia teórica, que tiene una trayectoria desde los griegos, en Suárez representa la posibilidad de defender el origen humano de las instituciones políticas frente a los que opinan lo contrario. Postura que le coloca como enemigo del patriarcalismo político, corriente que afirma que los reyes son los herederos de Adán, quien tuvo el poder sobre la familia original. La tesis de Suárez está sustentada en la idea de que la sociedad natural y la sociedad política no poseen una diferencia sólo de grado sino que hay una de calidad, por las razones que en los apartados siguientes explicaré.

Suárez considera que es importante destacar las diferencias entre sociabilidad y capacidad política de los hombres porque son disposiciones diferentes y al mismo tiempo ambas son naturales. Además, son bienes dados por Dios. Él crea e imprime un orden en la naturaleza o en la esencia de su criatura humana, por ejemplo, le impone la necesidad de vivir en unión con los demás, es decir, es sociable por naturaleza. Al hombre le es vital estar unido a otros de su misma especie, la familia es la unión social básica y a partir de ella encontramos un conjunto de familias unidas por una necesidad social. Existe otra forma de unión entre los hombres, que va más allá de esta reunión elemental y es la sociedad o comunidad política, que se cimenta en esta primera, perfeccionándola.

Para Suárez existen sujeciones que no son políticas, como son las que sustentan la generación natural de la especie: la sujeción del hijo al padre o de la mujer al marido, aun

cuando esta sujeción implique un contrato, éste no es uno político.¹²⁶ Por lo tanto, los hombres antes de formar la comunidad política perfecta están unidos por una necesidad social, y sobre esta base se construye la comunidad perfecta o el Estado.

Según Suárez, la vida social, política y civil es natural, arguye que la soberanía civil no proviene de "una institución especial y-como quien dice- positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación."¹²⁷ A partir de esta explicación se pueden abordar los planteamientos siguientes.

2.5.2- ¿Cómo y a quién dio Dios el poder político?: Las fuentes democráticas.

Francisco Suárez en su obra *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* rebate la postura del rey Jacobo I de Inglaterra. El monarca inglés sostuvo que la autoridad política viene inmediatamente de Dios. Dicho de otra manera, el rey recibe su poder no del pueblo sino directamente de Dios.

¿Qué significa que el poder provenga inmediatamente de Dios ?, "puede afirmarse que la autoridad política viene inmediatamente de Dios, y que, sin embargo, a los reyes y corporaciones soberanas se la han entregado directamente no Dios sino los hombres"¹²⁸.

¹²⁶ Desde que leí que Suárez se oponía al patriarcalismo, supuse que podría encontrar en su obra una postura desde la cual la situación política de la mujer pudiera contar con una perspectiva antipatriarcalista. Pero no fue así, lo que encontré es la fuente de la ideología religiosa moderna y occidental de la inferioridad natural de la mujer. La igualdad política está fundada en una desigualdad natural : la de la mujer frente al varón. Entre varones no hay sujeción de este tipo, sólo política. En general, tanto los escolásticos como los reformadores se esforzaron por dejar clara esta situación. La sujeción femenina, entonces, queda asegurada gracias a una concepción teológica que le da un lugar especial en la sociedad natural y valorado políticamente como un signo de su eterna inferioridad. Decir que su sujeción es natural, significa que es más profunda aún que las bases políticas que dan origen a la comunidad perfecta. Fundamentada la sujeción femenina al varón con argumentaciones teológicas, queda cimentada clara y forzosamente la situación de inferioridad, desigualdad e imposibilidad ontológica de la mujer con respecto a las capacidades políticas y civiles de los varones. Por ejemplo, para Suárez en un matrimonio entre infieles, si la mujer ha cambiado de fe y se convierte al cristianismo queda aún así sujeta al marido, a menos que el marido atente contra su bienestar religioso es que se debe rebelar, porque su dependencia proviene de derecho natural que es anterior al político y un principio de la religión. Otro ejemplo ilustrativo es cuando Sto Tomás afirma que la poliandria es contraria al derecho natural pero no la poligamia, pues sólo lo es en segundo grado.

¹²⁷ Suárez, Francisco, *Defensa de la Fe*, p. 218.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 218.

Para Suárez la soberanía política la da Dios a la comunidad perfecta, a los hombres reunidos en una ciudad . Entre el rey y Dios está el pueblo como intermediario; por el contrario, para los defensores del derecho divino de los reyes entre el pueblo y Dios está el rey.

En un pasaje de esta obra, encuentro un antecedente de la postura de Grocio presentada en sus "Prolegomena" a *De Jure Belli ac Pacis*, donde afirma que el derecho natural es válido aun si Dios no existiera. Por su lado, Suárez tratando de explicar el origen de la autoridad y la soberanía políticas como hechos naturales, asevera: "aun sin la intervención de ninguna revelación sobrenatural o de la fe, por solo el dictamen de la razón natural ese poder sería reconocido en un estado humano como absolutamente necesario para su conservación y para la justicia; luego es señal de que existe en tal comunidad como una propiedad que se sigue de su naturaleza o creación y de su natural institución. Si, además de ésta, fuese necesaria una especial donación de Dios y una concesión no inherente a la naturaleza, no podría constar de ella por sola la razón natural, sino que, para que los hombres tuviesen certeza de ella, sería necesario que se manifestara por medio de una revelación, lo cual, sin embargo, es falso, como consta por lo dicho...Este poder es una propiedad que se sigue de la naturaleza humana en cuanto reunida en un cuerpo político."¹²⁹

En su obra más sistemática : *De Legibus*,¹³⁰ Suárez sostiene que la ley eterna es la razón misma de Dios y la ley natural es la primera manifestación de la ley eterna. Afirmación que demuestra que sus argumentaciones, que tienen por objetivo explicar y dar razones, también tienen como complemento un discurso religioso. Como había afirmado al comienzo, su teoría filosófica no constituye un pensamiento aislado sino es un acompañante, aunque de primera calidad, de su visión religiosa, que le impidió, a pesar del pasaje arriba señalado, que seguramente conoció Grocio, laicificar el derecho natural.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 219. De este modo, en su obra *Guerra. Intervención. Paz Internacional* sostiene que los infieles no pueden ser castigados con la expropiación de los bienes temporales, porque este dominio no tiene su fundamento en la fe, así tampoco pueden ser privados del poder político, p. 199.

¹³⁰ Francisco Suárez, *De Legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.

Desde el punto de vista de Suárez no hay intermediarios entre Dios y el pueblo, sostiene que incluso se puede probar por medio del dictamen de la razón natural. El ejercicio de la razón demuestra que el poder reside en toda la comunidad y no en una parte de ella.

Sin embargo, el que la razón natural no indique que el poder recaer en una persona más que en otra o en un número de personas inferior a toda la comunidad, no se sigue que la forma de gobierno democrática sea de origen divino o el elegido por Dios. Aunque Suárez reconoce que el régimen más natural es el democrático, piensa como toda la tradición aristotélico-tomista que el mejor régimen es la monarquía: la monarquía electiva.

El sujeto humano¹³¹ es toda la comunidad y es quien tiene la posibilidad de decidir la forma de gobierno. Indudablemente Suárez sostiene que la fuente del poder político es democrática. Pero esta tesis debe ser entendida correctamente. Lo que Suárez quiere decir es que la fuente del poder es plebiscitaria y no lo que comúnmente podemos entender por ello : el poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Así también, es incorrecto llamar a Suárez defensor de la democracia a ultranza, puesto que este origen plebiscitario que él fija no implica que necesariamente se elija o establezca una forma de gobierno democrática. Las fuentes del poder político y la forma de gobierno no necesariamente se corresponden. Además, lo que Suárez entiende por democracia no es lo que hoy esperaríamos de ella.

Aquí debemos mencionar que cuando se llama a Suárez el gran democrático se debe tener en cuenta que por esos mismos méritos también a otro filósofo -y al que no es común relacionarlo con la democracia, sino más bien con el absolutismo-, a Hobbes se le puede llamar democrático, ya que afirma que el poder político tiene como origen la voluntad de todos los hombres.

¹³¹ "Mas como no es por una especial revelación o donación sino por cierta natural consecuencia que la razón natural demuestra, por eso inmediatamente lo da Dios a aquel sujeto en el cual se encuentra en virtud de sola la razón natural, y

Explicado con palabras afines a Suárez: la materia del Estado son los miembros de la sociedad o de la comunidad entera; la forma del Estado se refiere a la manera en que se estructura el poder político o, mejor dicho, son los diferentes tipos de gobierno que tienen como fuente la voluntad de la comunidad en su totalidad.

El asunto es que la postura suareciana puede ser calificada de defensora de la democracia no por lo que hemos podido encontrar en la mayoría de sus comentaristas y que se refiere a esa base plebiscitaria, sino más bien porque -y ésta es la gran diferencia con respecto a Hobbes- afirma que el pueblo mantiene en hábito el derecho a la resistencia .

Las razones que ofrece para apoyar el derecho a la resistencia están dirigidas a evitar el mantenimiento de un hereje en el gobierno, con lo cual estaría en total acuerdo Calvino, pero da otra razón más que este reformador. La segunda razón se refiere a que el gobernante no proporcione la suficiente paz y prosperidad, la cual coincide con la única razón que da Hobbes para rebelarse. Y ambas están de igual modo en el pensamiento político de Locke .

2.5.3- Pacto Social y Estado .

El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta está mediado por el pacto, este concepto es el antecedente del que se observará en las teorías de Hobbes y de Locke, en el sentido de que es a través y sólo a través de él que se realiza la unión voluntaria de ceder el poder de toda la comunidad al gobernante; el pacto es la vía que da origen a la comunidad perfecta o sociedad política.

ese SUJETO es el pueblo mismo y no persona alguna de él, según ya expliqué* Suárez. Francisco, *Defensa de la fe*, p. 227. Las mayúsculas son nuestras.

El pacto tiene un mecanismo muy preciso en Suárez, puede ser de dos maneras. La primera es que por medio del pacto se crea al mismo tiempo la comunidad perfecta y la forma de gobierno. La segunda significación se refiere a que primero se construye la unión voluntaria y después se elige forma de gobierno, el pacto es anterior a toda forma de gobierno. Es ésta la razón que ofrece Suárez para apoyar la idea de que la institución política no proviene de Dios de manera inmediata, sino que tiene como medio a la voluntad humana. Afirma: "La primera manera de conferir a un príncipe el poder al hacer su primera transferencia, es por consentimiento del pueblo...el poder real y la comunidad perfecta pueden comenzar a una...Otro modo puede ser cuando una comunidad, ya perfecta, voluntariamente elige un rey, al cual transfiere su poder."¹³²

En la concepción de que el pueblo nunca transfiere su poder al rey sin conservarlo en hábito, para recuperarlo en caso necesario, Suárez está siguiendo la idea de Belarmino¹³³ y que Jacobo I interpreta como la justificación de los católicos a la sedición, no alcanza a comprender que lo que los jesuitas proponen es diferente: "...ni el pueblo abdica jamás radicalmente su **soberanía**, ni en el pacto de señorío intervienen las personas privadas, sino exclusivamente la comunidad."¹³⁴ Esta consideración también quiere decir que el pueblo después de haber conferido el poder a una persona o a un número de ellas, no pierde la posibilidad de ejercerlo nuevamente, es decir, a pesar del pacto político el pueblo no queda desprovisto de soberanía.¹³⁵

¹³² F.Suárez, *op.cit.*, p. 223.

¹³³ Suárez dice: "Lo que dijo Belarmino tomándolo de Azpilcueta, que el pueblo nunca transfiere al príncipe su poder sin conservarlo en hábito para hacer uso de él en determinados casos, ni es contrario a lo que decimos, ni da base a los pueblos para reclamar la libertad a su antojo". *Defensa de la Fe*, p. 225.

¹³⁴ J.M.Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P.Francisco Suárez*, Editorial Jus, México, 1948, p. 99. Las negritas son nuestras.

¹³⁵ Es importante señalar que en Locke existe un eco de Suárez, en el sentido de que su concepción de pueblo no solamente designa, como en muchos autores ingleses, una entidad apartada de la masa de la población, sino que también significa esa multitud que es representada.

Con sus propias palabras : " Si el rey su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó."¹³⁶

Suárez pide al rey Jacobo I de Inglaterra le demuestre cuándo Dios lo eligió a él o a uno de sus progenitores; cuándo se le dio una revelación particular, porque una afirmación como la que hace está contra el Derecho Natural .

Es oportuno introducir una pregunta ¿Este pacto es histórico o hipotético?. Suárez muestra un gran conocimiento de la historia de las sociedades humanas, aunque no es un ingenuo para pensar que únicamente hay una manera de establecer el poder político: por un acuerdo pacífico; incluso reconoce que es común la imposición del poder de la manera más brutal, lo que él quiere hacer, es explicar cómo se origina el modo en que se da el poder legítimamente. En el caso de que la comunidad perfecta provenga de la imposición de un gobernante por su fuerza en la conquista, el pueblo, después de este hecho, puede ser gobernado conforme al derecho natural y, por lo tanto, el gobernante debe ser aceptado y obedecido. Sin embargo, el pueblo mantiene el derecho a la resistencia. El establecimiento de estos pruritos y su lógica son lo que Suárez desea determinar.

"El príncipe -dice en *De Legibus*-ha recibido de la comunidad su facultad de gobierno, la ejerce de un modo pleno y no como mandatario sometido a las indicaciones y control del mandato...pero aún en tal caso, la potestad del monarca no es absoluta; se halla limitada por los principios del Derecho Natural ; y en caso de que los quebrantase o se apartara del bien común, inclinándose a la tiranía, el pueblo tiene el derecho a ejercer la resistencia, no solamente pasiva, sino también activa, esto es, la rebelión, que denomina *bellum justum*.¹³⁷

Entonces, Suárez se está refiriendo en gran medida a una gestación histórica, pero, asimismo, a la aplicación de una deducción lógica a partir de sus principios de derecho

¹³⁶ Suárez, *Defensa de la Fe*, p. 225.

natural. En este pensamiento no encontramos todavía la presentación del estado de naturaleza como una ficción o una hipótesis, ya que por su visión orgánica de la sociedad y del Estado jamás tuvo la posibilidad de apelar al pacto político como un recurso metodológico, es decir, nunca concibió al individuo al modo de Hobbes ni desarrolló una nueva metodología que le correspondiera. Lo que Suárez aporta a esta teoría del pacto o "contractualista"¹³⁸ es que el pacto tiene su origen en la unión de voluntades y esta unión tiene a su vez un sentido moral.

"...La comunidad perfecta no surge- sostiene Suárez-, ni puede surgir más que de una sola manera: por el libre consentimiento de los hombres que la forman. Antes que el Estado ha de haber un pueblo, una sociedad de familias, ligadas por la sangre, por la lengua, por las costumbres, por la religión, por la historia, por el medio...que se sienten unidas y quieren mantener esa unión. No es ni sólida ni perfecta, si no es voluntaria."

139

Es momento para reflexionar si Suárez está hablando de un estado de naturaleza en el sentido de los pensadores posteriores, ¿cómo es el hombre en estado de naturaleza?

Skinner afirma que "no cabe duda de que estos escritores- los neotomistas- poseen el concepto de estado de naturaleza aun cuando no posean la frase ...Más aún, sería un error sugerir que la frase misma nunca es utilizada por ninguno de estos teóricos ...Molina por ejemplo se imagina el "*status naturae*" como aquella situación en que puede decirse que todos los hombres se encontraron después de la Caída, y antes de que se inauguraran las sociedades políticas...puede decirse que los tomistas hacen hincapié en tres rasgos de la condición natural de la humanidad: abarcaría una comunidad natural; sería gobernada por la ley de la naturaleza, la igualdad de independencia de todos sus miembros."¹⁴⁰

En la época que Suárez vivió se suscitaba el cambio de la "evolución teórica de religión a justicia, de Estado a comunidad internacional ...la justicia al servicio de la comunidad de pueblos se convertía en civilización cristiana. Esta evolución teórica de religión a justicia,

¹³⁷ Suárez, *De Legibus*, Libro III capítulo IV-5, p.420. Las negritas son nuestras.

¹³⁸ Para quien esté interesado en el desarrollo de la idea del contrato social desde los siglos XVI al XVIII, ver la obra de J.W.Gough., *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Oxford at the Clarendon Press, 1967.

¹³⁹ J.M.Gallegos Rocafull, *op.cit.*, p. 92.

de Estado a comunidad internacional, se debía especialmente al esfuerzo de los internacionalistas de la España Imperial¹⁴¹. Suárez contribuyó a la edificación de una concepción jurídica y filosófica que, con cimientos medievales, dio una explicación de la realidad política de los nuevos Estados soberanos. En otras palabras, fue uno de los personajes centrales en la nueva idea de justicia universal como sustituta de la vieja concepción de la religión universal.

De este modo, como señala Luciano Pereña, el derecho internacional y único vino a acordar y satisfacer, "en su validez política, el principio de religión que dominó al medievo...y el único medio que podía salvar la unidad y la paz internacional."¹⁴²

Suárez en su obra *Guerra, Intervención. Paz internacional* tiene como objetivo sobreponer al principio político el principio de la justicia, su argumentación tiene como punto de partida la idea de que hay guerras justas e injustas y, por lo tanto, existe un estado de justicia previo a la situación de conflicto que va a permitir calificar a cada una de las partes enfrentadas, según sea el caso, como "buena" o "mala". Con ello ilustra su manera de ver las relaciones internacionales y trata de reivindicar al Imperio español. Además, en estas ideas también se dejan ver algunos conceptos claves, como las relaciones entre el derecho natural y la persona. Concepciones que estarán en las teorías de los derechos humanos del siglo XVIII y no del todo entendidas en ese periodo, puesto que no es lo mismo el concepto de individuo del siglo XVIII que el de persona que maneja Suárez y, a pesar de ello, se desliza hasta esta época de manera poco perceptible¹⁴³. Por ello Luis Recasens Siches dice que "comparando esta doctrina con las que profesadas por Grocio, Tomasio y Pufendorf salta a la vista que muchas de las objeciones formuladas

¹⁴⁰ Skinner, *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*. Vol. II, Fondo de Cultura Económica, México. 1986. pp. 161 y 164.

¹⁴¹ Luciano. Pereña Vicente, en estudio, traducción y notas de, Francisco Suárez, *Guerra. Intervención. Paz Internacional*, Espasa Calpe, España, 1956, p. 18.

¹⁴² *Ibid.*, p. 28.

contra el iusnaturalismo afectan mortalmente a estos últimos, y dejan, en cambio, incólume el tipo de teoría debida a Suárez. ¹⁴⁴

El concepto de persona que utilizan los escolásticos está íntimamente relacionado con sus concepciones políticas: la persona humana al ingresar a la comunidad perfecta no deja de tener la posibilidad de encerrarse en sí mismo para buscar a Dios, Él está en la persona dándole una singularidad ejemplar. "El ser que tiene y la función que cumple no pueden ser reemplazados por nadie; habrá quien le aventaje pero no quien le sustituya...; el hueco que deja una persona no hay quien lo llene."¹⁴⁵ Esta singularidad de la persona le proporciona derechos que el Estado respeta y que desembocan en una concepción donde la vida humana y el Estado se vinculan. En otras palabras, la teoría jurídico-política de Suárez concibe al hombre como un ser poseedor de alma y en estrecho contacto con la estructura de la comunidad social y política que manifiestan el orden providencial. Y en este sentido, para Suárez la justicia es la adaptación a un orden universal en función del cual toda la actividad del hombre y del Estado tiene sentido y validez.

Suárez no se aleja de la concepción de un esquema del derecho natural objetivo al modo de Santo Tomás. Los tomistas en general comparten las mismas ideas sobre la estructura de la sociedad : existe una ley eterna, y una manera de darle al hombre lo que le corresponde a través de la justicia y el derecho. Por esta razón, se dice que la iusfilosofía de la Segunda escolástica no es tan fácilmente rebatible como lo son las teorías iusnaturalistas modernas como las de Grocio, Pufendorf, Hobbes y Locke, que por sus mismos principios descartan de sus consideraciones jurídicas a ciertos sectores de la población como los esclavos, los indios, los negros y los no propietarios, ya que Fray

¹⁴³ Me refiero al derecho de resistencia que se finca en esta idea de persona y que tiene un sentido moral porque va de por medio la parte espiritual del hombre y que le hace concebirse como un ser único .

¹⁴⁴ Luis.Recasens Siches, *La Filosofía del Derecho*, Editorial Jus, México,1947, p. 112.

Bartolomé de Las Casas, miembro destacado de la Segunda escolástica, defendió con la misma certeza a indios y a europeos como personas humanas.¹⁴⁶

A partir de lo tratado, ya podemos relacionar dos de las obras de Suárez, la anteriormente citada *Guerra. Intervención. Paz internacional* y su gran obra *De Legibus ac Deo Legislatore*¹⁴⁷ porque sus conceptos jurídicos y políticos se basan en la dogmática teológica-católica- y su fundamentación filosófica se caracteriza por ser metafísica. El Estado tiene materia; forma, de la que ya hemos hablado; y fines propios.

Los fines que persigue el Estado están dirigidos a la consecución de la felicidad. La felicidad significa paz y justicia, bienes materiales suficientes para la vida y buenas costumbres que permitan reproducir la paz en la comunidad. De este modo, la felicidad política no significa la felicidad personal o individual sino la felicidad del bien común del Estado.

2.5.4- Derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo.

Suárez agudamente señala que el poder político requiere para su ejercicio de la capacidad de coaccionar y de dirigir a los hombres que están bajo su autoridad , una ley que no obliga no es ley . En otras palabras, concibe como nadie antes una clara conexión entre poder y ley; entre la necesidad de coaccionar y de hacerse obedecer.

La tarea del legislador es la de impartir justicia. ¿Qué entiende Suárez por ley natural, justicia, derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo.? y ¿cómo los fundamenta?.

¹⁴⁵ Gallegos Rocaful, *op.cit.*, p. 152.

¹⁴⁶ A pesar de ello, es cierto que no podemos quedar en amplia satisfacción con los planteamientos de esta corriente escolástica por lo menos las mujeres y quienes hoy en día se inscriban en la tradición escolástico-tomista y las quieran "reivindicar" manteniendo la presencia de Dios, tienen que hacer una revisión crítica de sus principios sociales y políticos, lo que equivale también a la elaboración una nueva teología, puesto que pensar a la mujer de forma diferente al esquema escolástico no es congruente con sus propuestas de justicia y derecho natural y, por ende, con una fundamentación que verdaderamente incorpore a toda la humanidad, y no sólo a un sector de ella como es el caso de estos autores.

¹⁴⁷ *De Legibus ac Deo Legislatore* se publica por primera vez en 1612.

En cierta medida ya hemos entrado en las respuestas a estas formulaciones, pero aclaremos. Por naturaleza Suárez concibe los principios intrínsecos de la cosa engendrada, a saber, su materia y su forma. Un principio intrínseco es la esencia de una cosa, el que explica su movimiento.

Por ley natural entiende aquella que está inserta en la mente humana para discernir lo honesto de lo torpe. Precisamente la tradición escolástica ha identificado la ley natural con la recta razón.¹⁴⁸ "Las normas de la ley natural- dice Calvillo- se presentan a la recta razón en una gradación: primero, aquellos principios universalísimos y de suyo evidentes; segundo, aquellos otros que son más determinados y particulares; y en último lugar las conclusiones lógicamente derivadas de los principios anteriores."¹⁴⁹

Tengamos presente que para Suárez, siguiendo a Santo Tomás, hay una disposición en el entendimiento humano para percibir al ser. Las cosas se conocen como son, no existe aquí la duda sobre el conocimiento ni tampoco por la existencia del mundo, ni el postulado de la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. El conocimiento es, entonces, una disposición del entendimiento que abarca tanto un contenido como un objeto.¹⁵⁰

Suárez entiende el derecho de gentes como aquél que es introducido por las costumbres de todos los pueblos y a todos los obliga. Afirma que el derecho civil se diferencia del derecho de gentes porque sólo vale para una ciudad o un reino. El derecho de gentes es natural y humano al mismo tiempo; no se opone al derecho natural pues ahí tiene su fuente, pero no se puede confundir con él porque el derecho de gentes no se aplica ni a animales ni a bestias y es mutable. "Para la vieja tradición el derecho de gentes estaba ya implicado

¹⁴⁸ Sobre esta relación consultar Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴⁹ Manuel Calvillo, *Francisco Suárez, La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, México, D.F. 1945, p. 51.

¹⁵⁰ Cf. C. Fernández, *Metafísica del Conocimiento en Suárez*, Imprenta del Colegio Máximo de Oña, Madrid, 1954. Aquí se exponen las características más importantes de una teoría del conocimiento con bases metafísicas y escolásticas.

en el derecho natural. Se trataba del primero en los mismos pasajes del segundo. Para Suárez, en cambio, las esferas de ambos derechos no coinciden enteramente. El derecho natural es inmutable, no así el derecho de gentes. Suárez le concede más cabida al aspecto histórico del derecho de gentes que Santo Tomás.¹⁵¹

Y este rasgo de Suárez, sobre la historicidad del derecho de gentes, plantea un problema con respecto a la forma en que la propiedad se va a presentar en el periodo moderno. Si la propiedad privada es introducida por los hombres y por lo tanto es de derecho de gentes y de derecho positivo, entonces, la propiedad puede muy bien ser modificada sin contrariar el derecho natural. Resolver esta consideración será de gran importancia por la aparición del burgués, que no encaja dentro del plan social católico¹⁵² y que Grocio resolverá creando una teoría de la historicidad de la propiedad a través de la cual interconecta el derecho natural con el derecho positivo. Manuel Calvillo se refiere a estos aspectos con gran precisión, afirma que la autoridad eclesiástica se debilitó en todos los órdenes, pero en ninguno con mayor fuerza que en el económico. "El Dios de los cristianos no previó la aparición de este burgués honrado en sí. Falta una ideología católica de la aparición del burgués...La secularización de las relaciones sociales fue fruto de toda la transformación operada. filosofía y ciencias racionales, poder político soberano, y finalmente, razón económica. La Iglesia se levanta, empero, como la depositaria de la revelación y el Papa es el Ministro de Dios en la tierra; más se va reduciendo su función a una misión religiosa pura, tal como la concebimos hoy día."¹⁵³ Y como bien señala Calvillo es la secularización el efecto de un proceso que comienza en esta etapa y en la que Suárez participa peculiarmente, como veremos en lo que sigue.

Por lo tanto, ver a Suárez como jurista y filósofo independiente de su faceta de teólogo no es posible, como se había señalado antes, en esto como en sus concepciones políticas

¹⁵¹ Johannes Hirscherberger. *Historia de la Filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 1994, p. 517.

¹⁵² Quienes estén interesados en la teoría económica de la escuela de Salamanca existe un libro que recopila estudios sobre las concepciones económicas de sus miembros más importantes, tal obra la compila Majorie Grice. Hutchinson, *Economic thought in Spain*, Cambridge University Press, Great Britain, 1993.

¹⁵³ M. Calvillo, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

refleja su pertenencia a la escuela jurídico- teológica española.¹⁵⁴ Aspecto que queda clarificado si se compara a Suárez con Kelsen. "Mientras que Suárez defiende la tesis de que no puede existir un derecho positivo, es decir, el creado por el hombre en una sociedad histórica, que sea contrario a la ley moral natural como tampoco puede existir si es contrario al bien común de la sociedad, para Kelsen el derecho, que es siempre positivo o no es derecho, puede tener un contenido totalmente inmoral, con tal de que proporcione de hecho un orden de convivencia pacífica y esté creado de acuerdo con las normas que regulan su creación."¹⁵⁵

El mundo moral y el mundo natural tienen la misma causa, ya San Agustín dijo que no hay nada en el universo que no posea el sello divino. "Todo se hizo con número, peso y medida, y todo está regido por una ley, contra la que no hay manera de rebelarse. "¹⁵⁶

La ley eterna es una ordenación ontológica, la providencia es manifestación de este orden en todas las cosas del universo por medio del cual mantiene una jerarquía armónica.

Suárez en su *De Legibus* precisa los significados de ley, determinándolos así: "ley es la medida por la cual se rigen las cosas, este sentido es metafórico porque las cosas sin voluntad ni razón no obedecen sino se sujetan. El segundo sentido de ley es [es con el que Suárez se queda]: la ley como medida moral prescrita a los actos."¹⁵⁷ Suárez está en desacuerdo con hacer una aplicación muy amplia del concepto de ley natural, por ejemplo, refiriéndose al sentido físico y él recomienda acotarse a su significación moral. Recasens Siches apunta que "la ley natural no tiene un papel creador es una mera enumeración de principios absolutos, con carácter obligatorio... Suárez entiende por ley natural toda esfera ética en su más amplio sentido y en cuanto tiene carácter necesario y no contingente."¹⁵⁸

¹⁵⁴ Entonces, ¿no reconoce Suárez una esfera propia a lo jurídico? " Pero ni Suárez ni ningún teólogo pretende apropiarse lo que no es suyo : NO QUIEREN HACER EL DERECHO SINO CIMENTARLO", Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 163. Las mayúsculas son nuestras.

¹⁵⁵ R. Maciá Manso, *Doctrinas modernas iusfilosóficas*. Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 12.

¹⁵⁶ Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 165.

¹⁵⁷ Del segundo significado se desprenden tres acepciones: ley eterna o razón y voluntad gobernadora del universo existentes en la mente de Dios; la ley natural, o la inserta en la mente humana para distinguir lo bueno de lo malo, es la parte de la ley eterna que se refleja en el hombre por lo que es susceptible de ser conocida; la ley positiva, esta puede ser divina y humana. La primera es revelada directamente por Dios y la humana es creada por los hombres. Cfr. *De Legibus*, Libro II capítulo. VIII, IX y X.

¹⁵⁸ L. Recasens Siches, *op. cit.*, p. 113.

En las palabras anteriores se acaba de precisar lo que constituye la postura de Suárez con respecto a la manera como se establece el derecho natural y que zanja la diferencia entre el pensamiento escolástico del renacimiento-barroco -al que pertenece el doctor eximio- y el pensamiento jurídico y filosófico moderno a tenor de Grocio, Pufendorf y Hobbes.

Para Suárez el método adecuado para establecer, aplicar y determinar el derecho natural se lleva a cabo por la interpretación y el estudio de las consecuencias lógicas de los mismos elementos de la ley natural. Por el contrario, Grocio, Pufendorf y Hobbes lo que persiguen es construir un método que siguiera al matemático para establecer tanto la forma como el contenido de los derechos naturales o la filosofía civil al modo de este último. A pesar de las diferencias entre Suárez y Grocio no niego la influencia que el primero ejerció en el segundo .

Para mostrar otro de los conceptos que le hacen peculiar en la tradición escolástica y que es de particular interés para redondear una exposición de su pensamiento jurídico y político, analizo a continuación su concepto de justicia.

2.5.5- Justicia conmutativa, distributiva y legal.

¿Cómo se imparte justicia? ¿cómo se da a cada hombre lo suyo? ¿Constituye la ley el derecho o es, por el contrario, el derecho lo que hace la ley?

Suárez parte de la definición etimológica de *ius*. "La primera etimología dice que *ius* proviene de *iuxta*...omito esta etimología porque a mí no me parece [afirma Suárez] ...La segunda, y más recibida por los latinos, es que *ius* es traído de *iubendo*; pues *iussum* es participio del verbo *iubeo* ...La tercera derivación [con la que Suárez se queda] es que *ius* se dice de *iustitia*,...el nombre justicia puede tomarse en doble significación."¹⁵⁹

¹⁵⁹ Suárez, *De legibus* , Libro I capítulo II, p. 33

En primer lugar, la justicia puede ser entendida por toda virtud, porque toda virtud hace de algún modo equidad. Y en segundo, por una virtud especial que da a otro lo que es suyo, ésta es la significación propia. Ahora bien, "El *ius* no es la ley, sino más bien aquello que es prescrito por la ley, o es medido."¹⁶⁰

El *jus* o derecho es como la facultad moral que cada uno tiene acerca de lo suyo o de lo debido, lo cual constituye el objeto propio de la justicia. "La justicia en sentido propio - como virtud especial que se distingue de todas las demás, exige tres condiciones en la acción de dar a cada uno lo debido: igualdad -justicia conmutativa, débito -justicia distributiva- y alteridad-justicia legal-."¹⁶¹

La justicia en el sentido *conmutativo* es la facultad que cada uno tiene sobre sus pertenencias y es el objeto propio de la justicia. Existe una amplia discusión sobre si Suárez está hablando ya de derechos subjetivos y si éstos son la muestra más fehaciente de que se habla de derechos naturales modernos, como la idea de los derechos naturales de cada hombre como individuo. Suárez se está refiriendo a la capacidad moral de todos los hombres dentro del Estado, lo cual constituye el núcleo de muchos desarrollos posteriores que tienen que ver con la defensa de la propiedad privada como un bien moral, piedra angular de los derechos humanos de la primera generación. En íntima relación con lo antes dicho, quiero destacar que este derecho subjetivo tiene un gran valor en el terreno político puesto que defender una resistencia al gobierno sustentada en una postura moral justifica la negativa a obedecer a un monarca tirano por comprometer la tranquilidad moral de los hombres, proporcionando una plataforma ética a la resistencia política. Un historiador de las ideas como Quentin Skinner, al que le debo el conocimiento de grandes detalles de la filosofía política de esta época, entresaca las siguientes palabras de Suárez que son iluminadoras: "el derecho de conservar la propia vida es el derecho mayor de todos", así también en el caso de la comunidad, "donde el rey

¹⁶⁰ *Ibid.*, Libro I capítulo II, p. 34.

actualmente está atacándola con el objeto de destruirla injustamente y de matar a los ciudadanos”, debe haber un derecho análogo de defensa propia, que hace “legítimo que la comunidad resista a su príncipe y aun lo mate, si no tiene otra manera de defenderse.”¹⁶² De esta forma, en Suárez encontramos tanto un uso del derecho objetivo, como un uso del derecho subjetivo.

La justicia en el sentido *distributivo* se refiere a una forma de repartir el poder político entre varias personas que concurren según sus capacidades. Si en el primer caso la justicia se puede disponer por los particulares, en el segundo caso no, porque lo que se reparte no pertenece a los particulares sino al bien común. Lo que es importante en este apartado es el concepto de igualdad proporcional.

El concepto de la igualdad proporcional está ocupando, por decirlo de algún modo, el lugar de lo que más tarde y con un significado muy distinto será el concepto de igualdad de Hobbes y Locke como la igualdad ante la ley y la justicia que no tiene preferencias, que está vendada de los ojos. En Suárez la concepción de un orden objetivo, jerárquico y eterno de la ley y el derecho de herencia tomista, es la causa de que no pueda plantearse el problema de una igualdad que no sea proporcional, los hombres reciben del derecho lo que les corresponde en proporción al valor social que tienen asignado.

Con respecto a la justicia legal se refiere al ámbito de la jurisdicción, es la prohibición al Estado o al legislador de legislar contra la ley natural. De donde también se sigue el derecho a la resistencia por parte de los súbditos al rey tirano. Este tipo de justicia está en íntima relación con el primero, porque (a diferencia de Maquiavelo, con el que Suárez también polemiza) el Estado tiene en todos sus aspectos una justificación moral para la

¹⁶¹ R. Maciá Manso, *op.cit.*, p. 33.

¹⁶² Q.Skinner, *op.cit.*, p. 184.

aceptación o negación de la autoridad política. El derecho positivo tiene como fuente el derecho natural.

La preocupación que está ausente en los planteamientos políticos de Suárez es el problema de la libertad política, el cual va a constituir una parte importante en las obras de los filósofos políticos de la segunda mitad del siglo XVII y posteriores .

Para terminar con este aspecto, quiero resaltar las siguientes características de la teoría jurídico-política de Suárez, que vienen a reforzar lo dicho hasta aquí y que son apoyadas por las palabras de Otto Gierke: "El Estado, para el granadino, tiene un sentido de totalidad, es una unidad moral; el Estado se organiza bajo una lógica eterna de un orden metafísico, y por último, el Estado tiene jurisdicción soberana porque ante él terminan todos los litigios del principado sin apelación a otro tribunal superior, en caso de que el rey se convierta en tirano el Estado tiene poder contra su rey."¹⁶³ El poder político es una propiedad del Estado y el Estado como comunidad de hombres no es el príncipe sino el pueblo. Pero no se olvide que el pueblo no es por sí mismo la última razón del poder, sólo es el sujeto del poder. Por lo tanto, la soberanía (capacidad de legitimar el poder) del pueblo es una **soberanía moderada** nunca una radical. Los derechos de la comunidad empiezan en la elección de forma de gobierno, los parámetros y cánones de justicia los ha dado Dios.

Suárez representa la cúspide de su época en la que se intentó establecer una metafísica¹⁶⁴ que quiere fundir ontología y teología natural. Una metafísica del ser que tiene como punto culminante a Dios. Pero, a su vez, preparó el terreno para la llegada de un nuevo fundamento del derecho natural, me refiero a su influencia en el proceso de

¹⁶³ O.Gierke , *The development of political theory*. Edited by Allen and Unwin, London, p. 364 .

¹⁶⁴ Suárez define a la metafísica como la ciencia que considera al ser en cuanto ser, o en cuanto abstrae de la materia en el existir, el concepto de ser , sus propiedades, unidad, verdad, bondad, causas del ser, material, formal, eficiente, final y ejemplar.

secularización del derecho natural- precisamente en Grocio- a través de la idea de que sus preceptos pueden ser conocidos sin el aval de la teología .

Las aportaciones de Suárez a la teoría del derecho natural a través de su filosofía política y del derecho, se centran en su defensa de las bases humanas de la sociedad política o comunidad perfecta que es el Estado. Y en el establecimiento de las fuentes de la soberanía legítima de éste.

Sus reflexiones sobre la sociedad natural y política, elaboradas para atacar la teoría de los derechos divinos de los reyes, tuvieron una gran influencia en la oposición al poder absoluto de los reyes de los siglos XVII y XVIII y, asimismo, han perdurado otras ideas colaterales, aceptadas en las demás tendencias religiosas cristianas, por ejemplo, la idea de que las personas femeninas tienen eternas limitaciones naturales y sociales, concepción que se encuentra asimilada en la tradición filosófico-política moderna.¹⁶⁵

Suárez fue un pensador religioso y aceptó los dogmas de su fe. Sin embargo, esto no le impidió formar una obra filosófica que le llevó a los umbrales de la secularización. Y si no llega a ella no es por falta de "razón filosófica", sino porque no acepta fincar los fundamentos del derecho natural únicamente en la misma naturaleza humana, a la que no obstante concibe con la capacidad suficiente para responder por sí misma y en congruencia con los preceptos de la ley natural como su causa próxima; a Dios como su causa remota.

Otra idea que debe ser destacada, es que el poder político tiene una fuente democrática o plebiscitaria, que Suárez no confunde con la idea de forma de gobierno, puesto que señala la forma de gobierno monárquica como la mejor, aunque se debe mencionar que

¹⁶⁵ Por ejemplo en las ideas sobre el papel de la mujer en la familia como un ser frágil y no dotado con las mismas posibilidades humanas que el varón y lo que es importante valoradas como inferiores. Para estos temas es conveniente revisar *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Edición de Alicia Puleo., Presentación de Celia Amorós, Anthropos, Madrid, 1993.

esto no significa una monarquía absoluta, sino una electiva y limitada por los preceptos de la ley y el derecho naturales.

Así también, el derecho a la resistencia que posee el pueblo, constituye, desde mi punto de vista, su mayor contribución. Su argumentación tuvo una sensible influencia en Locke y en el pensamiento liberal inglés. El estudio del pensamiento político y jurídico de Suárez permite precisar las raíces del liberalismo de los siglos XVII y XVIII, y del movimiento de secularización del derecho natural a través de su influencia en Hugo Grocio. La filosofía política de la gestación de los derechos humanos tiene que valorar sus bases escolásticas, de no ser así corre el riesgo de no matizar sus conceptos primordiales y no darles la precisión necesaria y requerida por esta disciplina. Suárez ya comienza a percibir al Estado como un poder coercitivo que concentra el poder, a pesar de sostener una concepción orgánica del Estado.

Por último, quiero mencionar que la secularización del conocimiento tanto en el aspecto jurídico como en el político tuvo que ver con un movimiento científico muy preciso, como lo dice Dalmacio: "La secularización del derecho natural significa poner como su fundamento las leyes de la naturaleza establecidas por la recta razón por medio de la geometría." Suárez no estuvo involucrado en la defensa de un movimiento científico. Pero su compañero de confesión el cardenal Belarmino fue quien estuvo detrás de la condena del manuscrito de Galileo. La Santa Inquisición en 1615 condenó las ideas de Galileo, en ese mismo año el teólogo carmelita Paolo Foscarini le envió un panfleto a Belarmino en defensa del científico florentino. La respuesta de Belarmino es importante porque en ella se aprecia el núcleo de una argumentación que forma parte de la línea católica y escolástica y quienes están dentro del movimiento de secularización, que dicho claramente no excluye a Dios. "Según Belarmino la interpretación de las *Santas Escrituras* por la opinión común está prohibida por los Padres de la Iglesia, con lo cual niega autoridad a Copérnico [y a

Galileo o a todos los que sigan sus pasos] cuando dice que el sol no gira alrededor de la tierra que es inmóvil. Belamino al referirse al tamaño del sol y la Luna afirma: Además, ¿no dijo San Agustín que es mucho mejor creer en las *Santas Escrituras* que en los astrólogos con respecto al tamaño de la luna?"¹⁶⁶

Ahora, señalaré las principales corrientes políticas que se suscitaron en este periodo y en la primera mitad del siglo XVII.

2.6- Correlación conceptual entre Iglesia y Estado.

Después de la Reforma, el panorama religioso estuvo compuesto por un cristianismo seccionado, pero bien disciplinado, y por el crecimiento del Estado regio o a la monarquía absoluta, situación en la que se presentaron grandes problemas que demandaban solución. El primero, fue establecer las relaciones entre Iglesia y Estado; el segundo, muy estrechamente ligado con el anterior, estuvo centrado en la discusión sobre la naturaleza y fuentes de la autoridad real; y el tercero, consistió en la tolerancia religiosa.

Con respecto al primer planteamiento se dieron cuatro¹⁶⁷ líneas de respuestas que son las siguientes:

La que sostuvo la visión de la tradición medieval, en relación a que la sociedad es una e indivisible, consideró que la sociedad estaba integrada por dos aspectos: el espiritual y el terrenal; y que la autoridad espiritual, por razón de sus funciones, es superior y, por ello, debe ejercer un control supremo. En esta postura quedaron inscritos Calvino y sus seguidores, con la salvedad de que no defendieron, a diferencia de las posturas medievales, una sociedad cristiana universal.

Quienes propusieron una supremacía del rey en la lucha por establecer la autoridad monárquica y la sumisión del clero a ella, conformaron la segunda vertiente que estuvo

¹⁶⁶ R.S. Westfall, "The scientific revolution of the seventeenth century: the construction of a new world view", en *The concept of nature*, Edited by John. Torrance, Oxford University Press, Great Britain, 1992, p 84.

¹⁶⁷ Aquí he seguido la postura de Hearnshaw, *op.cit.*, pp. 33-37.

abanderada por Enrique VIII de Inglaterra. Quedarían incluidos pensadores como Hooker, Barclay y Hobbes.

En la tercera línea se encontraron los jesuitas, quienes sostuvieron que la sociedad política tiene un origen humano, resultado de un contrato y que la autoridad terrena no tiene preeminencia sobre la autoridad espiritual. Siguiendo a San Agustín afirmaron que la Iglesia tiene un origen divino y que por lo mismo es superior a la autoridad secular. En esta postura destacan Juan de Mariana, Roberto Belarmino y Francisco Suárez.

Como cuarta línea, la postura puritana propuso la separación entre Iglesia y Estado. Puso un especial énfasis en la afirmación de que las cuestiones del gobierno civil son convenciones que provienen de un consentimiento. No aceptó las propuestas de los jesuitas de que la Iglesia tiene que ser exaltada sobre la autoridad civil, John Milton piensa que la conciencia individual, guiada por la inspiración que proviene de la comunión personal con Dios, es la que debe decidir cómo y qué tan lejos obedecer a la Iglesia y al Estado.

En relación con el cuestionamiento sobre la naturaleza y la fuente de la autoridad real, encontramos dos respuestas:

Dentro del marco del nacimiento del Estado nacional, en el que el Parlamento y los estados generales aún no tenían una gran representatividad y la conciencia nacional era todavía muy incipiente, el rey se propuso como el "todo" y la soberanía del Estado se ejerció a través de los derechos divinos de los reyes. Esta respuesta se opuso tanto al papa como a los calvinistas.

En segundo nivel se ubicaron los opositores a la doctrina de los derechos divinos de los reyes, como Calvino y Francisco Suárez. Calvino inspiró, que no estableció, el derecho de resistencia, que tampoco significó tolerancia. Por su parte, Francisco Suárez se inscribe en la teoría de que el gobierno civil no tiene un origen divino, sino puramente humano y

que la situación doméstica, en la que el padre de familia tiene el derecho sobre los demás, no se traslada a la situación política.

El último problema que se originó en el periodo tratado, el referente a la tolerancia, proviene de la situación de inestabilidad política e inseguridad del orden civil, causados por los enfrentamientos de tipo religioso desatados por la Reforma protestante.

El problema de la tolerancia, en el sentido en que lo venimos apuntando, se planteó a raíz de la ruptura de la república cristiana, propiciada por la Reforma protestante que trastocó el orden eclesiástico y desembocó en guerras de religión. Esta situación fue la que dejó ver la necesidad de tolerar las diferencias entre los cristianos.

De este modo, la tolerancia religiosa va a cobrar sentido, pero no como una petición que provenga de las mismas Iglesias católicas o protestantes. Los protestantes pidieron que sus creencias fueran reconocidas y por ende aceptadas. Sin embargo, no apuntaban más allá de sus requerimientos sectarios. Los protestantes en general no estaban capacitados para experimentar una actitud de respeto hacia los demás, católicos, anabaptistas, "herejes", etcétera., puesto que pidieron un lugar para ellos, no para los otros. Tanto Lutero como Calvino se caracterizaron por actitudes autoritarias.

A finales del siglo XVI, la burguesía experimentó un auge favorable en su desarrollo, al igual que el gobierno absolutista que ya había cobrado una fuerte presencia en Europa. Pero el nacimiento de grupos religiosos disciplinados y fuertes, sobre todo en el norte europeo, generó una situación que complicó el orden político. Esta circunstancia fue la que suscitó la resistencia por parte de los súbditos a los gobernantes y desató la discusión sobre su validez. No fueron los teólogos, sino el partido de los *políticos*,¹⁶⁸ como L'Hospital y Bodino, quienes promovieron en Europa la tolerancia religiosa.

¹⁶⁸ Pero también se dieron respuestas a la intolerancia religiosa desde posturas menos "prácticas" o políticas, es decir, por una preocupación ética, como fue el caso de Sebastian Castalión (1515-1563). Este humanista desaprobó la ejecución de Miguel Servet por los calvinistas y pensó que las persecuciones religiosas violentan la conciencia individual.

"Los políticos insisten- señala Laski- en que la sociedad no debe perecer por razones de conciencia. Los intereses de la paz son los primeros; los religiosos son cuestión secundaria. Para ellos es más importante que los franceses reconozcan sus interés común como ciudadanos de Francia, lo mismo nobles que terratenientes y comerciantes...Concedamos -afirman- la tolerancia, puesto que la larga agonía de la contienda civil demuestra que la guerra no es el mejor camino para lograr la unidad nacional. Encontremos un plano de actividad política en el cual los hombres pueden coincidir como ciudadanos a pesar de sus diferencias en materia religiosa." ¹⁶⁹

El pensador que abordaremos en el siguiente capítulo, está vinculado a la necesidad de superar la condición de guerra por causas religiosas a través de la creación de un derecho positivo fundado en un conocimiento científico del derecho inmutable, tal pensador es conocido como el jurisconsulto de la humanidad: Hugo Grocio. Este autor afirma que el derecho natural es válido aunque no se sostenga en una teología, e intenta atender los requerimientos de justificar la propiedad como un derecho positivo que no se oponga al derecho natural, recurriendo exclusivamente a la apelación de situaciones humanas sin que ellas a su vez requieran un sostén teológico. Suárez y la escolástica son asimilados en pensamientos posteriores como son el caso de Grocio y de Locke. En este último pensador se da una asimilación de la tradición en varios sentidos, como ya lo veremos. Por ahora, vamos a introducirnos en el pensamiento jurídico y político de Grocio.

¹⁶⁹ H. Laski, *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México 1985, p. 46.

Capítulo II.- La filosofía política de los derechos naturales en el siglo XVII

I- Introducción .

El siglo XVII europeo fue un periodo de grandes cambios en la evolución del pensamiento político y jurídico occidental en el que se asumió el gran movimiento de renovación que se generó con el humanismo y el renacimiento desde el siglo XVI, de este modo, presentó como rasgo fundamental la revisión crítica de la fundamentación de la autoridad tradicional tanto en la filosofía como en la religión, en las ciencias de la naturaleza como en las morales. Estas transformaciones culturales se manifestaron en la creación de planteamientos teóricos que siguieron a los descubrimientos de las ciencias físicas y matemáticas.

El siglo XVII puede describirse como el siglo en el que se adoptaron nuevos cánones en la búsqueda de soluciones a los problemas científicos, políticos y jurídicos. El triunfo de la metodología de las ciencias físicas y matemáticas, por medio del método resolutivo-compositivo o analítico-sintético, fue aplicado por filósofos y juristas con el objeto de sustituir el camino prescrito por la teología escolástica y protestante, y, como señala muy bien Dufour en su magnífica obra *Droits de l'Homme, Droit Naturel et Historie*, también se dio un desarrollo de la ciencias históricas con su propia y peculiar forma de ver el fenómeno histórico, como fue el caso específico de Grocio.

De esta forma, la revolución intelectual del siglo XVII poseyó un doble frente, fue una revolución científica y también una filosófica. Esta revolución tuvo como punto de partida un cambio en la metodología de las ciencias, es decir, el reemplazo de la autoridad del pensamiento religioso y teológico como regla en el descubrimiento e interpretación del mundo físico por la evidencia racional y la experiencia. La nueva filosofía aceptó la tarea de adoptar el modelo de las matemáticas para plantear y resolver sus propios cuestionamientos.

Alfred Dufour afirma: "...asignar como fundamento y como método a la filosofía en general, al derecho y al Estado en particular, los datos y la manera de proceder de las ciencias físicas y matemáticas en la abstracción de verdades reveladas, va a consagrar el nacimiento de un pensamiento libre respecto a un pensamiento dogmático, de un pensamiento que se apoya en la experiencia del sujeto antes que en la autoridad de una revelación. Es exactamente este pensamiento libre, con sus nuevos paradigmas mecanicistas o sistemáticos, el que origina toda una corriente de la filosofía del derecho natural del siglo XVII¹⁷⁰. Los paradigmas mecanicistas y sistemáticos provenientes de las matemáticas dirigieron la corriente racionalista del derecho natural moderno en este siglo que centró el nuevo fundamento del Derecho natural en la naturaleza humana, concebida a partir de los datos de la razón y la experiencia .

"Descartes, Bacon y Galileo dan los fundamentos de la ciencia moderna de la naturaleza, por otro lado, en la esfera de las doctrinas éticas, jurídicas y políticas, la así llamada escuela del derecho natural genera la crítica de las concepciones tradicionales y la elaboración de las nuevas ideas, desde las cuales o, a partir de las cuales, la sociedad moderna tiene que ser construida".¹⁷¹

Es cierto también que la doctrina iusnaturalista no nació sólo de un deseo teórico de desvincular el pensamiento humano de la autoridad y de la tradición. Como señala Guido Fassó: "Derrumbada la autoridad de los grandes poderes universalistas de la Edad Media, es decir, la Iglesia y el Imperio, desde el siglo XV en adelante, los grandes Estados nacionales surgen y se afirman, frecuentemente, luchando los unos contra los otros; derrumbada la unión religiosa del gran mundo cristiano medieval, las guerras de religión surgen llenas de fanatismos; y además no hay ya una autoridad superior reconocida en todo el mundo occidental, capaz de asegurar un fundamento a la convivencia."¹⁷²

¹⁷⁰ Alfred Dufour, *Droits de L'Homme, Droit naturel et histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 54.

¹⁷¹ Guido Fassó, "Introduzione a" Ugo Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Morano Editore, Napoli, 1979, p.9.

¹⁷² *Op.cit.*, p. 10.

La tarea de la escuela del derecho natural consiste en establecer el nuevo fundamento de la sociedad. El iusnaturalismo moderno es quien brinda la posibilidad de sustituir el fundamento teológico derrumbado con el medievo y con la unidad religiosa, aunque revivido por la genialidad de la segunda escolástica, lo que no es decir poco, con una nueva base y una nueva salida teórica que da razón de la convivencia humana y de las normas particulares que regulan la política de diversos pueblos.

La nueva base que postula este iusnaturalismo es la identificación de la razón con la naturaleza humana. Ésta no requiere ya del aval teológico y asume a la razón como fundamento de las normas de conducta. El significado de este proceso para algunos expertos no significa una clara separación entre una concepción objetivista del hombre y una concepción subjetiva del individuo en estado de naturaleza, ya que hablar del individuo al modo de Hobbes y Locke es hablar de la libertad de un hombre aislado, con una naturaleza casi metafísica.¹⁷³ Decir que autores como Grocio, Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Locke y Kant son miembros de una corriente llamada iusnaturalismo moderno puede provocar el error de no precisar que son autores con propuestas muy diversas y que conducen a posturas políticas diferentes.

De esta forma, el estudioso de la escuela del iusnaturalismo moderno debe tener consciencia de que la componen autores muy distintos, que no siempre concuerdan sobre el significado e interpretación de los nombres que representan conceptos claves como: derecho natural, ley natural, democracia, libertad, igualdad, etc. Y que, innegablemente, en lo que sí coinciden es en la necesidad de crear un nuevo fundamento y método para las ciencias morales y jurídico-políticas.

En este capítulo analizo las filosofías políticas de los derechos naturales de tres pensadores que abrieron brecha en la cultura occidental de la modernidad y que

proviene de una situación cultural multifacética, clima que sus talentos aprovecharon para crear nuevos caminos y métodos de pensar las relaciones del hombre con su vida social y política. Estos pensadores son Hugo Grocio, Thomas Hobbes y John Locke.

La primera construcción teórica perteneciente a esta escuela iusnaturalista que tuvo como objetivo un tratamiento científico del derecho, lo que no significa que lo haya logrado, fue la de Hugo Grocio también conocido como el jurisconsulto o abogado de la humanidad.

La primera construcción en filosofía política que respondió y siguió sistemáticamente los nuevos cánones de las matemáticas fue la obra de Hobbes. Y el primer pensador que defendió las libertades del individuo frente al Estado fue Locke.

¹⁷³ Cf. L. Prieto Sanchis, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Editorial Debate, España, 1990.

2- Hugo Grocio: la defensa del derecho a la propiedad

2.1- Cuestiones preliminares

La fama que ha gozado Hugo Grocio¹⁷⁴ entre los estudiosos del derecho y la política tiene que ver con los comentarios que su obra ha merecido de importantes pensadores. Por ejemplo, Pufendorf se reconoció como su discípulo y le bautizó como el padre del derecho natural, opinión que también compartió Tomasio; Leibniz escribió *Los elementos del derecho natural* como una respuesta a los "Prolegómena" a *De Jure Belli ac Pacis* ; Hume se inscribió en la misma línea de interpretación grociana del origen de la propiedad en su obra *Investigación sobre los Principios de la Moral*; Rousseau claramente se esforzó en su *Contrato social* por separarse de Grocio y lo calificó como defensor de la tiranía. En este siglo, tenemos opiniones como la de Finch,¹⁷⁵ quien ve en la doctrina de Grocio un abandono de la teología y de la escolástica, y cree que en su obra se encuentra el tránsito hacia un concepto secular del derecho natural. Por lu lado, Cassirer¹⁷⁶ piensa que Grocio fue un pensador profundamente religioso y que nunca tuvo la intención de separar la religión de la moral.

La positivación de los derechos del hombre está relacionada con una estructura jurídica que se desarrolla en tiempos de Grocio y en la que tuvo incidencia. Pero esto no significa que el contenido de esta parte legal y jurídica ya incluyera en su totalidad el pensamiento político y social de los derechos fundamentales a modo del siglo XVIII. Lo que queremos subrayar es que en la creación de los derechos del hombre, encontramos dos aspectos : el formal y el material. El primero se refiere a un cuerpo jurídico positivo que se construye a partir del nacimiento del Estado, un siglo antes.

¹⁷⁴ Huig van Groot nació en Delft Holanda en 1583 de una familia de origen francés y murió en Mecklenburgo el 28 de agosto de 1645.

¹⁷⁵ Cf. G.A. Finch, Preface in Grotius.H, *De iure praedae commentarius*, Vol 1, Tr. inglesa de G.L.Williams y W.H.Zeydel, Oxford.Londres, 1958, pp. IX-XXVI.

¹⁷⁶ Cf. Ernst.Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E, México, 1958, p. 267.

Sin embargo, la estructura jurídica plenamente moderna nacional e internacional provino de este momento histórico en el cual Grocio, desde su patria y fuera de ella contribuyó desempeñando cargos como embajador y abogado general de las provincias holandesas de Zelanda y Frisia,¹⁷⁷ así como reflexionando en torno a su realidad política como lo muestran algunas de sus obras, entre las que destaco las siguientes: *De Jure Praede Commentarius*, escrita en 1604-5 pero publicada completa hasta 1868, ya que sólo se publicó en tiempos de su autor una parte de ella conocida como *Mare liberum*¹⁷⁸. Y su obra más importante, *De jure belli ac pacis* publicada en 1625.¹⁷⁹

En relación con el aspecto material o el contenido de los derechos del hombre, se debe precisar que, si bien es cierto, para hacer valer su contenido de manera eficaz, se requiere de su positivación jurídica dentro del Estado moderno y que este proceso se desarrolla en el siglo XVII, también es verdad que el contenido de los derechos del hombre tiene una historia propia. El contenido de los derechos se refiere a una especial manera de percibir al hombre, es decir, como un ser poseedor de un derecho natural que es previo a la comunidad política y a la autoridad. Esta idea es una construcción que rebasa una época histórica perfectamente delimitada, de ahí que las tradiciones que se disputan la paternidad de los derechos del hombre estén imbricadas. Los derechos fundamentales pueden tener más de una tradición que de otra; innobjetablemente sí dependen para su defensa de su existencia positiva en el Estado; pero no hay pureza de

¹⁷⁷ También fue embajador del rey Gustavo Adolfo de Suecia en París en 1634. En esta época tuvo lugar la reunión entre el canciller sueco Oxenstierna y el cardenal Richelieu en la que Grocio participó * negoció allí la alianza con Francia, que estaba vitalmente interesada en la conservación de la libertad en el Sacro Imperio*. Gunter Barudío, *La Época del absolutismo y la ilustración 1648-1779*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 20.

¹⁷⁸ *De la libertad de los mares*, Prólogo de Luis García Arias. Traducción de V. Blanco García y L. García Arias, Centro de Estudios Constitucionales, España, 1959.

¹⁷⁹ Escribió su *Introducción al derecho holandés* publicado en la Haya en 1631, este escrito sirvió como libro de texto por más de 150 años y tuvo la fuerza de ley en Sudáfrica desde 1859 hasta 1901 en los casos no cubiertos o contemplados por su código. *De jure belli ac pacis* tuvo 5 ediciones en su latín original durante la vida de Grocio. Aquí utilizo las traducciones inglesa e italiana de los "Prolegómena" y solamente la inglesa para *De jure belli ac pacis*, Published by The Carnegie Endowment for International Peace in Conmeroration of The Tercentenary Celebration of the Publication of The Original Edition Edited by James Brown Scott, The Clarendon Press, Washington, USA, 1925. *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, Ugo Grozio, Traduzione, introduzione e note di Guido Fassó, Morano Editore, Napoli, 1979. "Prolegomena" to *The law of war and peace*, Edited by Edward Dumbauld, The liberal arts Press, USA, 1957.

una sola tradición en el contenido de los derechos del hombre de la primera generación, su contenido tiene, efectivamente, una nueva significación jurídica, pero asimismo recibe influencias religiosas desde el escolasticismo y el protestantismo.¹⁸⁰

Las circunstancias históricas que vivió Grocio, al igual que Hobbes, fueron de una Europa en conflictos y guerra. Tenía un año de edad cuando balearon en su patria a Guillermo de Orange, tenía seis cuando la daga de Clément extinguió la casa Valois, tenía treinta y cinco cuando la Guerra de los Treinta Años estaba en su clímax.¹⁸¹

Grocio "tuvo la ventaja de pertenecer a un país que en el siglo XVII fue en muchos sentidos la nación líder en Europa. El éxito de los holandeses en su guerra de liberación de los españoles en el siglo anterior, heraldó el comienzo de un moderno sistema estatal. Lo que fue un gran triunfo en la idea de la nacionalidad y del derecho de rebelión contra la monarquía universal. En el siglo XVII ellos fueron los líderes de la civilización europea, enseñando a otros países no sólo nuevos métodos de comercio sino nuevas concepciones de gobierno basadas sobre instituciones libres y algunas medidas de tolerancia religiosa."¹⁸²

Cuando se menciona a Hugo Grocio se puede pensar inmediatamente que es un iusnaturalista que está relacionado con las ideas de estado de naturaleza, de derecho innato, de contrato social y de una concepción ahistórica del hombre, en el sentido de proponer un estado previo a la sociedad y que ella devino exclusivamente por un contrato y que el hombre antes de la sociedad política vivía aislado. Sin embargo, algunos de estos conceptos no los encontramos en este pensador, por ejemplo, no se le puede achacar que proponga un paradigma individualista para explicar el origen de la sociedad

¹⁸⁰ No encuentro mayor prueba de que estas tradiciones están interrelacionadas que la realidad actual, en la que los derechos humanos todavía están cambiando, requieren la incorporación de nuevos derechos debido al reconocimiento por parte de la moralidad social de su necesidad e importancia, dicho en otras palabras, están sin resolver plenamente los derechos de los hombres y las mujeres de este planeta. Amplios sectores de la sociedad civil ofrecen y luchan porque sus respuestas católicas o-y neoliberales; protestantes o-y laicas, por mencionar algunas, en relativa coexistencia a través del marco jurídico que reglamenta la tolerancia, atiendan los requerimientos de grupos sociales y de individuos que no se contemplan en los derechos humanos. Existe un acuerdo jurídico, una aceptación de la estructura legal que se hace respetar para poder brindar un mínimo de seguridad y estabilidad políticas, pero en el fondo existen las grandes diferencias que posiblemente se contengan, o posiblemente estallen, o posiblemente se resuelvan, aspecto que depende de la capacidad política de las sociedades contemporáneas para "administrar" los derechos humanos.

¹⁸¹ Cf. Hearnshaw, *Thinkers of the sixteenth and the seventeenth centuries*, p. 131.

¹⁸² J. Bryce, *The holy roman Empire*, citado por Edward Dumbauld, Editor's Introduction Prolegomena to *The law of war and peace*, 1957, p. XV.

política. Además, algunos conceptos son desarrollados con una significación muy específica, pensemos que su concepto de estado de naturaleza no refiere una situación en la que los individuos se encuentren aislados, por lo que el padre del derecho natural no puede ser incluido en el iusnaturalismo moderno sin dar cuenta de estas peculiaridades.

El propósito de Hugo Grocio fue crear una herramienta sin equívocos que resolviera los conflictos jurídicos y políticos que se vivían entre las naciones europeas, es decir, crear un parámetro para dirimir los enfrentamientos bélicos y económicos entre los Estados nacionales. Es, de esta manera, innegable y profunda la influencia de Hugo Grocio en la estructura jurídica del Estado en los siglos venideros y, por ende, en la positivación de los derechos del hombre.

En esta investigación sobre el pensamiento político y jurídico de Hugo Grocio recurrí a varios especialistas en el tema entre los que destacan: Stephen Buckle, Guido Fassó y Alfred Dufour,¹⁸³ quienes insisten en que al holandés hay que comprenderlo reconsiderando, además de su visión iusnaturalista, su visión histórica del hombre.

Según la interpretación de Stephen Buckle, Grocio tuvo una visión histórica de la sociedad humana porque concibió a la propiedad como un producto del cambio y del desarrollo de la sociedad, y en su preocupación por salvaguardarla a través del derecho positivo se manifiesta su conexión con pensamientos antiabsolutistas, de ahí su profundo efecto sobre las teorías morales y políticas liberales de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y América del Norte.

También sostiene Buckle que la atención de Grocio al nacimiento de la propiedad es el conducto que lleva a separar a aquellos filósofos que a pesar de su dependencia con la

¹⁸³ Stephen Buckle, *Natural law and the theory of the property. Grotius to Hume.*, Clarendon Press-Oxford, Great Britain, 1991; *Droits de L'Homme, Droit naturel et histoire*, Alfred. Dufour, Presses Universitaires de France, Paris, 1991;

tradicción grociana no tienen lugar para una teoría de la propiedad. Hobbes es el miembro más notable, ya que no produjo una teoría de la propiedad pues no le era útil, la propiedad es, desde su punto de vista, lo que el gobernante decreta.¹⁸⁴ Para Richard Tuck¹⁸⁵ la obra de Grocio refleja, sobre todo en *De Jure Belli ac Pacis*, una cara de Jano y sus dos bocas hablan dos lenguajes: absolutismo y libertad.

Sin embargo, Buckle afirma que la obra de Grocio está más cerca de un antiabsolutismo que de un absolutismo, ya que existen dos aspectos de su pensamiento donde su antiabsolutismo es explícito, esto es, sus observaciones del derecho a la propiedad y del derecho a la resistencia, donde este último quedaría incluido en el primero, derechos asociados al pensamiento político de John Locke. Desde mi punto de vista, esta interpretación de Buckle es cuestionable, creo que Tuck es más fiel en la suya, por razones que expondré en lo que sigue.

2.2- Derecho inmutable y derecho histórico.

Grocio trata al derecho natural como innato e histórico, este tratamiento contiene implícitamente una discusión del origen y límites de la propiedad. Buckle señala correctamente que en escritos anteriores a su obra magna *De Jure Belli ac Pacis* como *Mare Liberum*, Grocio expone la idea de que el entendimiento histórico es el más apropiado para comprender a la sociedad, rasgo que será desarrollado por los escoceses y especialmente por Hume.

En *Mare Liberum*, Grocio se preocupa por criticar a los portugueses de ser opositores u oponentes al principio de la libertad de los mares. Apela a la ley natural como el máximo

Prolegomeni al diritto della guerra e della pace, Ugo Grozio, Traduzione, introduzione e note di Guido Fassó, Morano Editore, Napoli, 1979.

¹⁸⁴ Sin embargo, la postura de Hobbes es mucho más compleja y por lo tanto no puede ser tan fácilmente adjetivada, ver el apartado correspondiente en esta investigación.

¹⁸⁵ Cf. R. Tuck, *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge University Press, 1979.

tribunal de justicia, porque los principios de la justicia están fundados en la naturaleza. Siguiendo su argumentación, Grocio reconoce que la justicia no depende de la moda de opinión o de las costumbres de la humanidad. La justicia, por el contrario, está firmemente fincada en la naturaleza, por lo que no puede ser ni ignorada ni negada, incluso por las autoridades más poderosas. De esta forma, sostiene que el papa no tiene autoridad para mandar actos repugnantes a la ley de la naturaleza. Aquí mismo, Grocio determina que la ley de la naturaleza es una creación divina, procede de la Divina Providencia, pero no es un mero mandato ni el mandato de un gobernante arbitrario, la razón de ello es que la Divina Providencia está presente en la constitución interna de nuestra naturaleza. "Dios ha delineado o redactado ciertas leyes, dice Grocio, no en tablas de bronce o piedra pero si escritas en las mentes y sobre los corazones de cada individuo, donde incluso los refractarios o los indispuestos las deben leer."¹⁸⁶

Consecuentemente, el modelo para el derecho natural no es la ley positiva de cualquier clase, ni siquiera el Decálogo, sino que el derecho natural está asentado en ideas innatas.

La innatez del derecho natural garantiza su inmutabilidad y dice: "Pero lo que aquí proponemos, no necesita ninguna discusión difícil, ni depende de la explicación de las Sagradas Escrituras, de la cual muchos no comprenden muchas cosas... La ley por la cual nuestro caso debe ser decidido no es difícil encontrarla, viendo que es la misma entre todas las naciones, y es fácil entender viendo que es innata en cada individuo e implantada en su mente."¹⁸⁷

La fuente de la justicia positiva es la consulta que han hecho los hombres a través de todos los tiempos de la ley innata. También afirma que existen algunas reglamentaciones que no se han apegado a la ley innata, pero que en general lo que ha sucedido es que

¹⁸⁶ *De la libertad de los mares*, p. 54.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

“esas leyes de cada una de las naciones y ciudades dimanar de la fuente divina, y de esa fuente reciben su santidad y su majestuosidad.”¹⁸⁸

Grocio se pregunta cómo siendo el derecho natural inmutable y el derecho positivo mutable, mantienen una relación fundamental. Y piensa que la relación entre uno y otro tipo de derecho proviene del nacimiento de la propiedad.

Grocio cree que existió una Edad de Oro donde el derecho natural regía sin equívocos. En la Edad de Oro no había posesiones, pero después de la Caída ¹⁸⁹el hombre se vió obligado a crear la ley positiva, que tiene su origen en la ley natural. El concepto de propiedad fue el resultado no de una repentina transición, sino de un proceso gradual por el cual los pasos iniciales fueron guiados por la naturaleza misma. El reconocimiento de la existencia de la propiedad privada permitió el establecimiento de una ley sobre la materia. Al inventarse la propiedad o las posesiones, la ley de la propiedad se estableció por imitación natural. “Pero a esta distinción de dominios que ahora existe, dice Grocio, parece que se ha llegado, no por cierto impulso, sino poco a poco y marcando el comienzo la misma naturaleza...Cuando la propiedad fue dispuesta se emitió una ley imitando a la misma naturaleza...unas cosas quiso la naturaleza que fuesen comunes a todos, y otras que por la técnica y el trabajo las convirtiesen en propias.”¹⁹⁰

De esta manera, a partir de la primera etapa de la obra de Grocio se puede determinar lo siguiente: El derecho natural, *jus naturale*, tiene un origen divino, es decir, en la divina Providencia. El derecho natural es inmutable y está grabado en la naturaleza del hombre, en cambio el derecho positivo es mutable y humano, tiene su fuente en el derecho natural. La ley positiva de la propiedad es el vínculo entre derecho natural inmutable y derecho positivo mutable.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸⁹ Grocio acepta el gran suceso: la Caída del ser humano. Pero no concuerda con Calvino en su pesimismo antropológico. Siguió la doctrina de Arminio que se alejaba de las ideas calvinistas ortodoxas. Grocio sostuvo que la predestinación divina no es absoluta sino condicionada. “La justificación por la fe, según Grocio, tiene como consecuencia el descubrimiento de los valores humanos”. Cf. *Prolegomeni*, p. 21.

¹⁹⁰ *De la libertad de los mares*, pp. 87,88 y 55.

Los cuestionamientos que podemos hacerle a Grocio sobre la fundamentación filosófica que sustenta sus anteriores postulados, no tienen una clara respuesta sino hasta su famosa obra *De Jure Belli ac Pacis*,¹⁹¹ donde argumenta en favor de la guerra justa. Ahí sostiene que existe un derecho ya sea en tiempos de paz como en tiempos de guerra al que los soberanos deben apelar para resolver sus diferencias .

Se comprende, entonces, que el motivo principal al escribirla es explicar la "razón" de la guerra, para ello recurre a un nuevo método, con el que pretende crear un derecho natural válido para todas las naciones. Grocio fundamenta su derecho natural en una concepción de hombre, en una concepción histórica de la propiedad y de la sociedad y en un nuevo método científico. La parte más conocida de este libro son sus "Prolegómena", no sólo porque fue y es la más difundida, sino porque en ellos encontramos expuestos, en 61 párrafos, los conceptos que fundamentan su teoría del derecho natural.

Según Grocio, los conflictos de la guerra que en su tiempo sostenían las naciones europeas disputándose la propiedad de los mares y de las tierras descubiertas (también será el caso de los esclavos), no llegaban a la paz porque no poseían un canon de justicia y de derecho natural que les diera la pauta para resolver sus diferencias. Nadie, ningún filósofo o poeta ha podido tratar el derecho de manera adecuada y dice:"el bienestar de la humanidad demanda que esta tarea sea completada o efectuada."¹⁹²

Grocio acepta que ha habido intentos por hacer esta tarea, pero no han contado con un conocimiento sistemático del cuerpo del derecho, ésta es la causa por la cual Cicerón, que dio razón de lo que son los tratados, las alianzas, las convenciones y las diferentes ideas de derecho positivo y el derecho de la guerra de diversos pueblos, no proporciona

¹⁹¹ Es importante señalar que en *Mare liberum* utiliza los términos *ius* y *lex*, pero en esta obra sólo emplea *ius* para hablar de derecho natural .

¹⁹² Cr. Grocio, *Prolegomena*, párrafo 1.

elementos suficientes para fundamentar un derecho que verdaderamente resuelva los conflictos entre un Estado y otro. También señala Grocio que el valor asignado al conocimiento de la justicia es muy importante y cita a Eurípides diciendo: "Sería vergonzoso que tú, mientras sabes el presente y el futuro de los hombres y de los dioses, no conocieras lo que es justo." Pero el reconocimiento de la importancia de la justicia tampoco facilita la sistematicidad del derecho.

Para Grocio, no sólo el populacho ignorante cree que la guerra no tiene derecho o que en ella no hay justicia, sino que esto también es aceptado por grandes escritores . Por ejemplo, Eneo dice: " No a través del juicio, pero sí con las armas, se reivindican las propias cosas" ; Pompeyo: " Cuando estoy en armas ¿cómo podría pensar las leyes?; Tertuliano: "Crueldad, engaño e injusticia son las características de la guerra."¹⁹³

Se ha comentado mucho que Grocio más que original o creativo es ecléctico,¹⁹⁴ y él mismo lo afirma: "he aprovechado para mí mismo el testimonio de filósofos, poetas, historiadores y finalmente de oradores". Sin embargo, la originalidad de Grocio puede establecerse en los tres siguientes puntos: su intención de aplicar un nuevo método para conocer con exactitud la verdad de los primeros principios del derecho natural; su esfuerzo por crear un cuerpo jurídico nacional e internacional y, por último, su concepción histórica de la sociedad.

Grocio conoció algunos libros sobre el derecho de la guerra de teólogos como Francisco de Vitoria, Enrique de Gorkum, Guillermo de Mathaei, Francisco Suárez, Diego de Covarrubias y Fernando Vázquez de Menchaca; de doctores en derecho como John Lupus, Francisco Arias, Giovanni de Legnano, Martinus Laudensis; de historiadores como Baltazar Ayala y Alberto Gentili. Y menciona de manera especial a Aristóteles, Bodino y

¹⁹³ *Ibid.*, párrafo 3 .

¹⁹⁴ Hearnshaw, *ob.cit.*, p. 137.

Hotman¹⁹⁵. Al primero le critica que haya tratado solamente de la política y no de su relación con el derecho, a los otros dos les importa mezclar la política con el derecho y la historia.

2.3- Hombre y sociedad.

Las argumentaciones de Grocio sobre el derecho natural y positivo tienen como punto central una concepción de hombre. Su definición es la siguiente: "El hombre es, sin duda, un animal, pero un animal de clase superior",¹⁹⁶ que es impelido por un deseo social. Es lo que los estoicos llamaban *apetitus societatis*.

El *apetitus societatis* es la fuente primordial del derecho, y esta definición de hombre recuerda la aristotélica del hombre como "animal racional, social y político". Su relación con Aristóteles tiene que ser explicada, ya que como el mismo Grocio afirma tiene el mismo respeto y la misma libertad que Aristóteles tuvo, en su devoción por la verdad, al permitirse pensar por sí mismo.

Entre el pensamiento de Grocio y el de Aristóteles existen diferencias, la más sobresaliente consiste en que para el segundo la idea de hombre tiene, conforme al pensamiento clásico, un significado *predominantemente* objetivo, mientras que en el primero encontramos la influencia del subjetivismo del Renacimiento y de la Edad Moderna. Dicho de otra manera, según Aristóteles, el hombre está destinado a la sociedad por naturaleza, entendida en sentido objetivo. Para Grocio, la naturaleza fuente de la sociedad, es la naturaleza del hombre.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Los pensadores particularmente citados son: autores latinos: Santo Tomás, San Ambrosio, San Agustín, Cicerón, Marco Aurelio, Claudiano, San Jerónimo, Lactancio, Tito Livio, Cornelio Niponte y Séneca; autores hebreos: Flavio Josefo - estoico y hebreo; autores griegos: Platón, Aristóteles, Demóstenes, Diodoro, Eurípides, Filón, Plotino, Plutarco; autores juristas: Marciano y Ulpio Marcelo; y obras muy citadas: la Biblia -Viejo y Nuevo Testamentos- y el *Corpus Juris Civilis* y el *Digesto* de Justiniano.

¹⁹⁶ Grocio, *Prolegomena*, parágrafo 6.

¹⁹⁷ Guido Fassó, *ob.cit.*, p. 10.

El *apetitus societatis* de Grocio ha sido interpretado de muchas maneras, destaca aquella que sostiene que pertenece a la corriente positiva racionalista y por eso ve en el *apetitus societatis* un producto de la *recta razón*, fuente del derecho natural, del derecho positivo y de la sociedad. El *apetitus societatis* o deseo social¹⁹⁸ tiene como fuente y límites a la mejor característica del hombre: la razón, es decir, le es inmanente a esta racionalidad ser social y al *apetitus societatis* ser racional.

Otra interpretación es aquélla que afirma que la *recta ratio* tiene una sola tarea: investigar si una determinada acción está de acuerdo con la naturaleza sociable del hombre. La naturaleza sociable del hombre manifestada en ciertos hechos empíricos da la pauta para que la *recta razón* establezca su concordancia con un derecho objetivo y por lo tanto certifique su corrección.

Nuestra postura al respecto es que cada una de estas concepciones por separado son inadecuadas para comprender su pensamiento. Una lectura detenida de su obra confirma una vez más que el eclecticismo grociano no es un agregado de ideas, sino la plataforma de una concepción propia. En el caso de su concepto de *apetitus societatis* se dejan ver tanto la huella platónica y aristotélica como la estoica y moderna. La característica del hombre o su diferencia esencial: la razón, no tiene como implicación la negación de las pasiones, Grocio da mayor jerarquía a la capacidad intelectual, pero nunca afirma que haya que acabar con las pasiones sino saberlas dirigir. La sociedad humana tiene como origen un deseo, que no es un deseo rebelde, imposible de someter y que lleve al hombre a conducirse como un ser peligroso y malo, no concuerda con Hobbes. El deseo grociano es uno útil, "dócil" y, más específicamente, dispuesto a cooperar con la razón. En lo que sigue trataremos de mostrar lo que aquí afirmamos siguiendo las palabras de este autor.

¹⁹⁸ Para los estoicos significa instinto doméstico o sentimientos de sangre .

En los parágrafos 6 y 7 de sus "Prolegómena", Grocio sostiene que la conducta del hombre tiene una base epistemológica, es decir, en las facultades del conocimiento y de la acción, que están, a su vez, en conformidad con principios generales. Esta conformidad entre principios y facultades no es común entre todos los animales, sino peculiar de la naturaleza del hombre.

La naturaleza humana tiene como características específicas: racionalidad y sociabilidad, indisolubles la una de la otra y propiamente distinguibles por la abstracción. La razón no precede a la sociedad pero es intrínseca a ella, y la sociedad existe en tanto que es ordenada racionalmente. El derecho natural es aquello que necesariamente está conforme a tal naturaleza del hombre. Una de las implicaciones de esta naturaleza es el deseo de mantener el orden social; la inteligencia humana debe estar abocada a la seguridad, fuente del derecho a la propiedad.

En el pensamiento social de Grocio siempre encontramos la idea de que la sociedad humana es una constante. Sostiene que desde que el hombre salió de la Edad de Oro o desde la Caída para la escolástica (entre el estado de gracia y la comunidad perfecta o Estado se encuentra el estado de naturaleza para la escolástica, es decir, el estado en que los hombres se encontraron después de la caída y antes de formar su comunidad perfecta o unión voluntaria), se encuentra en relación con otros de su misma especie, nunca habla de un estado presocial, no apela a la antinomia estado de naturaleza-estado político, siempre se mueve dentro de un nivel social a partir del cual aborda el problema de la guerra y la paz.

La paz y la guerra son dos conceptos que Grocio analiza ubicándolos en un nivel real y en uno teórico. La guerra es una situación en la que no hay un acuerdo jurídico, no existe la fuerza del poder para aplicarlo. La paz es el efecto de un acuerdo voluntario para vivir

bajo ciertas reglas jurídicas,"es una concordia ordenada".¹⁹⁹ También son dos postulados lógicos que requieren la intermediación de un pacto o contrato para dar una justificación coherente a la obediencia que debe el ciudadano a su nación y el respeto que merece todo hombre más allá de su ciudadanía.

2.4- Pacto social y Estado

El concepto de pacto o contrato social tiene una significación importante a pesar de que en su descripción jurídica lo encontramos brevemente mencionado y en estrecha relación con el concepto de Estado, debido a ello, los trataremos en un mismo apartado.

A través del concepto de pacto, Grocio explica el nacimiento de las obligaciones jurídicas y morales que los hombres contraen voluntariamente. Así afirma : "la madre del derecho civil o positivo es la obligación, la cual nace del mutuo consentimiento; y desde esta obligación tiene su fuerza del derecho natural, la naturaleza puede ser considerada la gran abuela del derecho civil o positivo."²⁰⁰

A partir del pacto o contrato social nace el derecho voluntario humano y en él está el origen de la propiedad. Entonces, el pacto es un instrumento para explicar la existencia de la propiedad, colocando al derecho natural como inmanente al derecho positivo o lo que es lo mismo" la razón inmanente a la historia."²⁰¹

Grocio afirma el origen contractual del derecho positivo, entendiendo que el *pactum unions* y el *pactum subjectionis* se originaron al mismo tiempo. El pacto social es la base de las instituciones jurídicas y también de la propiedad. Pero esta idea no significa que el pacto sea el origen de la sociedad, porque ella tiene su fuente en la naturaleza racional y social del hombre. El uso que hace el pensador holandés del significado de pacto social

¹⁹⁹ *De la libertad de los mares*, p. 158.

²⁰⁰ Grocio, *Prolegomena*, parágrafo 16.

²⁰¹ Cf. Guido Fassó, *Introducción a Prolegomeni*, p. 15. También Buckle coincide con esta interpretación .

como un recurso lógico y como un supuesto fáctico es lo que genera la especulación sobre si la obra de Grocio es absolutista o antiabsolutista, a la que Richard Tuck y Buckle han aludido. Por su lado, Guido Fassó también se introduce en el tema y piensa que la descripción grociana del pacto social que da origen a las instituciones jurídicas, en específico a la reglamentación de la propiedad y al Estado, abre la polémica de si está inscrito en la tradición absolutista o no.

Si Grocio habla del pacto como un suceso empírico a partir del cual se constituyen el Estado y la propiedad, entonces, da la pauta para pensar que apoya la existencia omnipotente de la autoridad soberana del Estado y la justificación de la existencia de la propiedad bajo su determinación y, en consecuencia, se le inscribe en la corriente del absolutismo.

El pensamiento de Grocio no posee un desarrollo satisfactorio sobre estos temas, imposibilitándome para inscribirlo definitivamente dentro o fuera del absolutismo. Situación que tiene su origen en la obra misma del holandés, porque hace un uso de la idea de pacto en sentido lógico y empírico o histórico al mismo tiempo, la razón de ello es que expone la necesidad de una jurisdicción para la guerra y la paz desde la existencia del Estado político que él está viviendo y en la que está participando como funcionario y, además, está dando cuenta teóricamente de cómo se originan las obligaciones jurídicas en las relaciones sociales. De este modo se entiende por qué en las filosofías política y del derecho, como es el caso de algunos de los autores que ya he tratado, aparece el recurso al pacto social como un concepto necesario para explicar la legitimidad del poder.²⁰²

²⁰² Este recurso al pacto, según ya vimos con Suárez, no es exclusivo de autores modernos, aunque sí es nueva la manera en que este *fiat* se convierte en el foco de sus desarrollos teóricos.

Grocio es un autor que está justificando el desarrollo de la propiedad de la época que le tocó vivir, que en su plenitud requirió la existencia de un poder fuerte para garantizarla, favoreciendo la aparición del Estado centralizado que protegió y reglamentó los intercambios comerciales. Situación en la que sin duda se da la presencia de fuerzas históricas que no dependen de los estudios de un pensador, aun cuando éste sea Grocio, tampoco por ello los hombres de esta época iban necesariamente a defender esto o a tener conciencia de estas fuerzas históricas. Es necesario recordar que el seguimiento que Grocio hizo de los cambios en la sociedad con respecto a la propiedad le permitió tener conciencia de la historicidad de la misma y, por ende, no pensó que ella se originase únicamente en su presente, sino que la ve como una constante en todas las sociedades desde que el hombre se "independizó" de la Edad de Oro. Pero, también es necesario decir que, Grocio enalteció este tipo de propiedad como su ejemplo por excelencia, y no es gratuito que sea uno de los conceptos pilares de su construcción del derecho natural, que por cierto no es susceptible de ser cambiado ni por Dios ni por el hombre. Éstas son las razones por las que no adjetivamos a Grocio como un teórico al servicio de la burguesía incipiente, porque al decirlo-a pesar de que si es un pensador que ve su realidad política y jurídica con nuevos ojos y por ese mismo hecho ya es su teórico -podríamos caer en el riesgo de que se nos malinterprete adjudicándonos una visión economicista de esta teoría política, visión con la que no comulgamos por considerarla inadecuada para comprender un pensamiento tan ambiguo y a la vez tan sugerente como la del abogado de la humanidad, por ejemplo, para comprender la idea que a continuación sigue.

Grocio estuvo a favor de la independencia jurídica de las provincias holandesas y no del gobierno central, sostuvo que los asuntos religiosos eran asunto de las autoridades locales y no de los Estados Generales, actitud que le costó la cárcel y aspecto que le ha

valido se le vincule con los teóricos políticos liberales del siglo XVIII de los Estados Unidos de América. Por ello creemos que Richard Tuck no se equivoca al considerar la obra grociana como una cara de Jano en sus consecuencias políticas.

En el parágrafo 6 de los "Prolegómena", Grocio sostiene que vida social quiere decir una vida pacífica, organizada de acuerdo con la medida de la inteligencia humana, palabras que también han sugerido discusiones en torno a su interpretación correcta. "*Pro sui intellectus modo*" según Gronow²⁰³ no debe ser traducido como medida, regla o norma, como es el caso de la traducción inglesa, sino que la traducción correcta es "conformidad con los límites de su inteligencia", en cuanto se entiende *modus* en el sentido de límite. Esta interpretación y traducción están en conexión con el sentido que se le dé al *apetitus societatis*, ya mencionado atrás. Si la sociedad se construye sobre la base de la naturaleza humana, la discusión se centra en si esto significa que la sociedad se crea con independencia de la conciencia humana y entonces se encuentra viciada por las imperfecciones humanas. O bien, es una creación elegida voluntariamente donde se establecen los límites de la sociedad y donde el Estado es racional y sin contaminación de los vicios humanos. Sin embargo, creo que el preguntarse si la sociedad se construye con independencia de la conciencia humana no significa que esté viciada, porque para Grocio la sociedad es deseo y razón. El *apetitus societatis* no es la única característica del hombre, también es racional, la forma en que Grocio relaciona ambas características le dan un matiz muy específico a su pensamiento: el hombre no está contrapuesto a otro hombre, menciona que la simpatía innata del niño por otros de su misma especie ejemplifica la disposición del ser humano hacia los de su misma naturaleza -especie [la idea contraria es igualmente comprobable]. Pero según Grocio, el deseo social significa la necesidad del otro ser humano dentro de un marco racional, este deseo es susceptible

de ser orientado por la razón, es un deseo "inofensivo" en el sentido de que Grocio nunca plantea la antinomia deseo - razón.

Como podemos darnos cuenta, el derecho natural tiene la capacidad de dirigir y establecer las relaciones interhumanas de acuerdo con la voluntad de Dios que es perfecto e inmutable. Para Grocio el derecho natural es moralmente bueno en sí mismo y lo concibe así sin que haya desarrollado sus bases teológicas o metafísicas. Nunca se ocupó de crear una base metafísica para sus argumentaciones y en su preocupación por terminar con los conflictos religiosos no se permitió tener una disputa teológica más allá de las que le tocó padecer por no ser un calvinista ortodoxo. Así, Dios es el referente remoto que da garantía moral al derecho. En su obra están mezclados el sentido moral y jurídico del derecho natural sin el desarrollo de una teología que lo sustente. Guido Fassó insiste²⁰⁴ en que Grocio conoce la diferencia entre derecho y moral, porque en sus "Prolegómena" expone que el derecho tiene una faceta de coercibilidad que la moral no tiene, es decir, de obligar por la fuerza al hombre a acatar los preceptos jurídicos, independientemente de si este hombre quiere o no quiere internamente cumplirlos, aspecto que deja ver su conciencia de la relación entre poder y derecho que ya había apuntado Suárez en su oportunidad.

Asimismo, es importante señalar que Grocio emplea el término de calidad de la persona para referirse a aquellas que tienen "*facultas*" o sea la facultad para tener derechos legales y derechos contractuales, es decir, utiliza una supuesta cualidad moral para referirse a una jurídica. Lo notable de esta relación que hace el holandés es que esta *facultas* está determinada por nuevas cualidades morales que no son las que en la justicia distributiva se aceptaban para ejercer ciertos derechos, porque éstos estaban

²⁰³ Cf. Guido Fassó, Introducción a *Prolegomeni*, p. 34.

²⁰⁴ Cf. Guido Fassó, *op.cit.*, p. 19.

determinados por un esquema providencial que también era calificado moralmente. Ahora, Grocio habla de derecho a la propiedad en una forma novedosa porque ésta es peculiar, quien lo posee tiene una calidad moral para ejercerlo: el propietario. Aquí se presenta la oportunidad para preguntarse si Grocio desarrolla un concepto de igualdad jurídica de todos los hombres ante la ley, lo que llevaría a pensar que sí tuvo conciencia de la diferencia entre igualdad proporcional e igualdad ante la ley. Queremos señalar que se nos puede replicar que en sentido estricto la nueva igualdad ante la ley, que en el fondo se está refiriendo a la igualdad para hacer transacciones comerciales entre los propietarios, está más cerca de la justicia conmutativa que de la distributiva. Solamente queremos puntualizar que la gran característica de las sociedades medievales y todavía de las modernas, en sus inicios, es que están sujetas a una concepción jurídica de la justicia distributiva como una igualdad proporcional basada en unos parámetros ontológicos y teológicos tradicionales. En las teorías modernas, como la de Hobbes y Locke, la distribución de la riqueza guarda un esquema que la separa de las anteriores teorías políticas y jurídicas, por su concepto de igualdad de todos los hombres ante una ley que se aplica sin un sustento metafísico al modo escolástico y, como mencionamos en su oportunidad, el calvinismo no produce una plataforma política para incentivar y justificar las prácticas capitalistas, en este caso, las jurídicas, porque también se sustenta en la idea de que el universo se rige por un plan providencial que determina las distintas jerarquías ontológicas de los seres que lo componen, con Hobbes y Locke veremos que ya no se concibe esta jerarquía.

En este sentido, Grocio apela a la existencia de la jerarquía tradicional cuando afirma que a unos hombres se les debe respeto por su sabiduría, a otros por sus talentos; los pobres deben ser considerados también, pero el lugar que le corresponda a cada uno de ellos por sus méritos en la sociedad no es cuestión jurídica en sentido estricto. "Long ago-

afirma Grocio- the view came to be held by many that this discrimination allotment is a part of law, properly and strictly so called; nevertheless law, properly defined, has a far different nature, because its essence lies in leaving to another that which belongs to him, or in fulfilling our obligations to him. ²⁰⁵ Con esta advertencia quiere conscientemente separar la igualdad proporcional o de los privilegios estamentales que pertenecen a la tradición, y que en su realidad efectiva eran todavía parte de la vida social,²⁰⁶ para dedicar su atención a la igualdad en sentido jurídico y científico, sustentada en una nueva idea de igualdad:²⁰⁷ son capaces de ejercer sus derechos sobre tierras o establecer contratos sólo aquéllas personas que tengan la facultad moral para ello,²⁰⁸ es decir, son personas que gozan el derecho sobre cierta cosa que nadie más tiene. Aquí está el origen de la idea de que un conjunto de hombres, los propietarios, son los sujetos políticos y jurídicos considerados en pie de igualdad ante la ley, siendo la fuente del lema: "Todos los hombres son iguales ante la ley" y de su aplicación formal.

Las necesidades políticas de los Estados europeos y de los individuos propietarios, los primeros requiriendo una nueva administración y los segundos luchando por un aparato jurídico que les proteja, van a cristalizarse en la progresiva transformación del derecho natural en derechos naturales. La creación de una y otra necesidades es la lucha entre el Estado y las tradiciones estamentales y las nuevas exigencias de la burguesía. Lucha que en teoría tiene su punto de partida en el siglo XVII y su coronación en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII .

Grocio concibe al Estado como una entidad que tiene como referente a los hombres libres. "El Estado es una asociación completa de hombres libres, unidos para el disfrute

²⁰⁵ Grocio, *Prolegomena*, parágrafo 10.

²⁰⁶ Cf. P. Anderson, *El Estado absolutista*, Siglo XXI Editores, México, 1992 .

²⁰⁷ Grocio mezcla el sentido moral y jurídico, también lo hace con las ideas de ley jurídica y científica. Aunque sí hace, por momentos, la diferencia entre los sentidos moral y jurídico.

²⁰⁸ Cf. Grocio, *Jure belli ac pacis*, capítulo I, libro 1, p. 35.

de sus intereses comunes.²⁰⁹ Dicho de otro modo, el Estado tiene una función tan específica que se separa de la sociedad civil, ya no es concebido como en la escolástica con una visión orgánica.

Sin embargo, la obra de Grocio, por ser la instauradora de una nueva corriente, posee todavía rasgos poco definidos, situación que observamos en su concepción del hombre como un ser dependiente de la jerarquía tradicional-estamental y también la del hombre como individuo, con intereses particulares y privados. En otras palabras, dos concepciones del derecho están presentes en Grocio: la concepción del derecho como una serie de relaciones establecidas con independencia de las decisiones convencionales, derecho emparentado con la idea platónica de la existencia de la idea de justicia, independiente del mundo sensible. Aunque, también es cierto que, en Grocio la justicia es un paradigma con un contenido diferente al platónico pero que cumple una función semejante a la platónica en cuanto a la tarea reguladora de la vida concreta.

La concepción del derecho que contribuye a consolidar, es la idea del derecho natural como derechos subjetivos, con un peso y una significación muy claros puesto que están a punto de positivarse los derechos de los propietarios, convirtiéndose en un nuevo derecho natural: los derechos naturales, que proceden de la conciencia subjetiva de los hombres por excelencia y que se encumbrarán y se expresarán como los derechos de todos los hombres. Derechos que no se pueden cambiar por la voluntad divina o por la humana, son racionales y descubiertos con calidad fidedigna sólo por el método científico, el mismo que establece que dos más dos son cuatro.

El derecho objetivo en el pensamiento de Grocio está determinado por los requerimientos de su realidad, ya no por la teología o, mejor dicho, por la necesidad de paz y de sobrevivencia. Este iusnaturalismo apela a la validez de todos los credos cristianos, o de

²⁰⁹ *Op.cit.*, capítulo I, libro I, p. 44.

la tolerancia religiosa, por el hecho de que todas contienen algo de verdad: aceptan a un Dios único con características semejantes. La tolerancia religiosa para Grocio es una exigencia vital, puesto que acabar con las guerras de religión implica ya no imponer una unificación de creencias sino una nueva idea de Dios, el Dios justo. La justicia que cobra un significado objetivo para poder operar dentro de las exigencias de los derechos naturales y, como en este caso, del derecho a la propiedad.

Dicho con otras palabras, el iusnaturalismo moderno es el nuevo derecho natural de los individuos apela, igualmente que el escolástico y el protestante, a una validez que va más allá de las convenciones humanas, sólo que su fundamentación y su valoración moral descansan en su separación de la teología, en un nuevo método y en una nueva forma de establecer los vínculos entre gobernantes y gobernados.

2.5- La justicia.

Antes de introducimos en el análisis de la secularización del derecho natural y el nuevo método propuesto por Grocio, es necesario mencionar que propone una idea de justicia diferente a la aristotélica; las razones que expone son las siguientes: para Aristóteles la justicia es una conducta virtuosa, es el justo medio entre dos conductas extremas, de esta manera se considerará que en algunas ocasiones una determinada conducta será valentía, en otras temeridad y en otras cobardía. Para Grocio, tal parámetro no es útil para valorar una conducta justa en relación con alguien que se apropia de lo que no le pertenece o es de otra persona, ya que quien cometa estas acciones comete siempre un delito y su dictamen no proviene de una valoración entre dos extremos. Por ello, donde exista esta situación se tiene una acción injusta. En consecuencia, la justicia se determina a partir de la seguridad de la sociedad. La injusticia es cometer injuria contra la sociedad o atentar contra su seguridad. *A la esfera del derecho, afirma Grocio, pertenece la obligación de

abstenerse de lo que le pertenece a otro; la restauración de lo que tengamos y le pertenezca a otro y de la ganancia que hayamos recibido de lo que es de otro; la obligación de cumplir las promesas, reparar el mal si es que se cometió alguna falta; y la aplicación de castigos a que se haya hecho merecedor según el caso."²¹⁰

Por lo tanto, el concepto de justicia está estrechamente vinculado con la concepción de seguridad social .

El concepto de justicia universal que sustituyó la idea de una creencia religiosa única propuesta por Vitoria y Suárez, entre los más destacados, adquiere una coloración plenamente moderna en el caso de Grocio, porque, para él, existe un camino por el cual se puede demostrar la validez de ciertos principios como la necesidad de la existencia de la propiedad, a través de la cual los hombres obtienen su seguridad en la sociedad, lo que nos lleva a conocer que es una constante en todas las sociedades humanas. La naturaleza tiene un orden normativo; las matemáticas o la geometría euclidea son las indicadas para introducir a quien se lo proponga en el conocimiento de los principios que deben regir las relaciones entre los hombres dentro de un Estado-de derecho-y obtener así las reglas que hacen coincidir el ser con el deber ser.

Es aquí, en estas ideas grocianas, donde las implicaciones de su pensamiento específicamente político pierden la duplicidad y mantienen un único rostro. Las implicaciones de su pensamiento jurídico son liberales. Aspectos que Buckle no sabe precisar, puesto que lo ambiguo del pensamiento de Grocio es identificable en el terreno de la política. En el terreno de lo jurídico comienza a perfilarse su autonomía y a asegurar una aplicación de los preceptos jurídicos frente al Estado, en este sentido es liberal, aunque no hay que olvidar que la filosofía política y la filosofía del derecho todavía están imbricadas.

²¹⁰ Grocio, *Prolegomena*, parágrafo 8.

2.6- La secularización del derecho natural .

Las palabras más famosas de Grocio debido que se las considera como la declaración de la secularización de derecho natural son las que pertenecen al párrafo 11 de su "Prolegomena" a *De iure belli ac pacis*:

"Todo lo que hemos dicho hasta ahora, podría continuar existiendo de cualquier manera, también, si admitiéramos, cosa que no se puede hacer sin gravísima impiedad, que Dios no existe o que Él no se ocupa de la humanidad; sin embargo, de una parte la razón y de otro lado una ininterrumpida tradición han generado en nosotros el convencimiento contrario, reforzado después por muchas pruebas y por milagros, dan testimonio en cada época; por lo tanto, tenemos que obedecer sin limitaciones propiamente a Dios, como el Creador y como a Aquél al cual somos deudores de nosotros y de cada cosa nuestra, sobre todo porque Él se reveló de muchas maneras sumamente bueno y potente, al punto que El puede compensar a quien le obedeció con los premios más grandes, y hasta el punto, en cuanto eterno Él mismo, con los premios eternos. Y tenemos que creer que El de esta manera quiso, sobre todo porque lo ha prometido con claras palabras: y nosotros cristianos lo creemos, convencidos por la indudable Verdad de los testimonios".²¹¹

Para valorar las palabras anteriores se requiere precisar lo que Grocio quiso realmente decir y, por lo tanto, no desligarlas del cuerpo entero de su obra. La aceptación sin más de la tradicional idea de que Grocio seculariza el derecho natural a partir de estas afirmaciones, compromete un entendimiento serio que de cuenta de su novedad y de su significación teórica e histórica para la jurisprudencia moderna.

Es difícil emitir un juicio desfavorable sobre la calidad de la filosofía del "Abogado de la Humanidad", a pesar de que su principal obra no sigue ni posee una lógica rigurosa. Sin embargo, su falta de rigor metodológico y su cuerpo filosófico endeble no afectan su importancia histórica. Tampoco, desde nuestro punto de vista, se le debe negar la paternidad de una nueva forma de ver el derecho natural. Su influencia en la cultura

²¹¹ *Op.cit.*, párrafo 11.

jurídica es la mejor manifestación de la huella de su obra y ella es la vía de la positivación de los derechos del hombre y del ciudadano.

La separación entre derecho natural y derecho divino positivo que se suscita con Grocio, significa su desvinculación de la fundamentación teológica al modo de la escolástica y del protestantismo ortodoxo. Afirmamos lo anterior, porque la palabra Dios seguirá apareciendo en este autor y en general en toda la escuela del derecho natural moderno.

Comparando este mundo que surge y que Grocio interpreta en este texto de manera tan evidente, con el mundo medieval que declinaba, Bobbio dice: "La Edad Media tenía una concepción del mundo menos árida y más dramática. El mundo no era una máquina, imposible en su propio movimiento, sino un cuerpo en continua comunicación con el espíritu divino que lo había creado y no lo había nunca abandonado del todo. El hombre, en segundo lugar, no era sólo un ser racional, sino también un alma en contacto con Dios, y su razón debía subordinarse a los principios de la fe que le daban el conocimiento genuino del mundo y de Dios y le permitían alcanzar la verdad."²¹²

Por consiguiente, los principios del derecho natural son válidos aun cuando Dios no existiese, porque son independientes de la religión positiva. El derecho natural tiene su origen en la voluntad divina, pero es determinado por la recta voluntad humana. La característica peculiar de la naturaleza humana es una tendencia hacia el orden y su mantenimiento, en otras palabras, hacia una vida segura.

La unión entre los hombres en el Estado tiene como finalidad la seguridad de la propiedad, porque todos los individuos desean que su derecho a la propiedad sea respetado. "Mas esta conservación de la sociedad que ya hemos indicado, el entendimiento humano es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno y si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la obligación de

²¹² Citado por G. Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, Editorial Debate, Madrid, España, 1983, p. 224.

restituirlo, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres."²¹³

Grocio define al derecho²¹⁴ natural así: " es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y por consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza."²¹⁵

A Francisco Suárez sólo se le menciona cuatro veces en esta obra, personaje en el que indudable se inspiró. Si los comparamos, vemos que efectivamente están cercanos por la idea de que el derecho natural es reconocido sin la revelación de la fe; coinciden en aceptar que el derecho natural se finca en las mismas necesidades humanas a las que se sienten obligados poner a salvo a través del derecho natural y en su prolongación en el derecho positivo.

La secularización del derecho natural originada con Grocio ha sido puesta en tela de juicio, se dice que en sentido estricto es Hobbes quien la realiza. Otros dicen que si recurre a la idea de Dios como justificación a su planteamiento es por las misma razón que otros pensadores tuvieron para no verse en situaciones comprometedoras. Lo indudable e indiscutible es su paternidad de la secularización del modelo de propiedad de los individuos del siglo XVII .

Grocio introduce a Dios como creador del universo y de sus leyes, en última instancia, como su responsable. Pero él "trabaja " con una idea de derecho sin recurrir a la fe y sin apelar a una teología para sustentar su pensamiento político y jurídico. Por lo dicho aquí, coincido con Finch cuando dice:"en *De iure belli ac pacis* hay un abandono de la

²¹³ Grocio, *De iure belli ac pacis*, Capítulo 1 libro 1, p. 11

²¹⁴ Grocio emplea el término *IUS* y no *lex* para referirse al derecho natural.

²¹⁵ Grocio, *De iure belli ac pacis*, capítulo 1 libro, p.14.

conciencia escolástica y es un pasadizo del concepto teológico del derecho a la secularización plena y el positivismo moderno."²¹⁶

2.7- Los derechos del ciudadano y del hombre .

Grocio emplea los términos de ciudadanía y nación para esclarecer su concepción del derecho en la guerra y la paz . En tiempos de paz el ciudadano no debe hacerse justicia por su propia mano, porque comete injusticia. Opina que el Estado tiene todos los "elementos" necesarios para la protección de la vida de sus ciudadanos. La justicia se imparte por el Estado en apego al derecho.

Como Grocio es un buen miembro del iusnaturalismo moderno, afirma que el derecho no está fundado en el Estado, porque en tiempos de guerra, cuando el Estado ha declinado (o en el caso de la guerra entre naciones cuando no existe una autoridad superior a todas ellas que imponga justicia) hay todavía la posibilidad de conocer y aplicar la justicia.

La justicia no se reduce a existir dentro del Estado-Nación. Los bandidos y los Estados en conflicto deben reglamentarse con el derecho que obliga al género humano: el derecho natural.

El Estado tiene la bondad del derecho positivo, en él se vive la justicia pacífica. El Estado beligerante puede apelar al derecho natural y sus hombres serán guiados por la justicia. Esta idea recuerda la estoica, que postulaba la diferencia entre un hombre valiente y uno que no lo era, el valiente pertenece a la parte en conflicto que tiene la justicia de su lado. Lo interesante en esta consideración es quién determina dónde o en cuál de los dos bandos se encuentra la justicia. La respuesta es que los Estados más civilizados son los que poseen la justicia de su parte, en este caso Holanda y sus defensores intelectuales, como Grocio.

²¹⁶ Cf. Finch., Preface in Grotius.H, *De iure praedae commentarius*, Vol I, p XX.

El gobernante que se encuentra al frente de la parte beligerante justa, tiene la finalidad de reglamentar no únicamente para sus ciudadanos sino también debe tener en mente al total de la raza humana, es "amigo de la humanidad" y cita a Temistio: "Los reyes quienes reglamentan las normas de sabiduría hacen una prescripción no solamente de la nación encomendada a ellos, sino tomando en cuenta al total de la raza humana."²¹⁷

Puede pensarse que el Abogado de la Humanidad al emplear el término ciudadano, dándole esta connotación, ya no emplea el término súbdito. Sin embargo, no es así, emplea el término súbdito para negar el derecho de rebelión; piensa que cuando el Estado queda establecido se ha aceptado el derecho positivo y los súbditos tienen la obligación de obedecer al gobernante. El orden, según Grocio, es una necesidad imponderable que debe ser resguardado a través de la negación de este derecho.

Existe otra cuestión paradójica que es la siguiente: por un lado, acepta la existencia de la esclavitud, la piensa como la manera en que el prisionero de guerra admite someterse a al vencedor, en todo caso la esclavitud es el derecho del vencedor. Con esta declaración niega lo que arriba afirmado sobre la actitud del gobernante justo: amigo de la humanidad y de la aplicación del derecho natural a los hombres sin ciudadanía. El cambio de actitud ante los esclavos como seres que no tienen la simpatía del gobernante también aparecerá en el primer pensamiento político de Locke. Estas tres formas de ser: hombre, ciudadano y esclavo tienen una fisura, porque los dos primeros conceptos se complementan, pero el tercero no se ajusta a ellos. La aceptación de la esclavitud en el pensamiento de Grocio es una prolongación de su concepción de propiedad y un anticipo de su presencia y reglamentación en las concepciones liberales en la línea inglesa y norteamericana,²¹⁸ y que, sin duda, refleja las inconsistencias no sólo lógicas del

²¹⁷ H. Grocio, "*Prolegomena*", parágrafo 24.

²¹⁸ Cf. *The Fundamental Constitution of Carolina*, en *John Locke, Political Writings*, Edited with an introduction by David Woolton, Penguin Books, Great Britain, 1993, article 107.

pensamiento liberal sino, además, la complejidad de la relación entre los conceptos de igualdad y libertad que toda la tradición liberal y comunista-socialista va a heredar. Por ello es que se decía que el derecho natural de la escolástica tiene mayores alcances que el perteneciente al iusnaturalismo moderno, puesto que incorpora a todos los varones de los distintos estamentos con un lugar dentro del plano social.

Pero volviendo a la argumentación grociana en relación a la condición de guerra entre los Estados, no la conduce por el derecho de gentes, ni por las convenciones, ni por el derecho positivo, sino por el derecho natural inmutable e invariable.

Sólo el derecho natural puede dar las respuestas necesarias en una situación de guerra. Y esta búsqueda del derecho natural tiene un camino específico: hacer lo que el matemático, olvidarse de las cosas particulares y remontarse a lo general .

2.8- El método grociano como fundamento del derecho natural y de la guerra justa.

Este rubro deliberadamente lo he dejado para el final por dos razones. La primera porque Grocio no lo emplea en su obra, lo que hace es enunciarlo. La importancia de este acto radica en que es el primero que lo hace y con ello inaugura una nueva mentalidad dentro de los teóricos del derecho natural. Las características de su pensamiento vertido en *De jure belli ac pacis* rebasan la intención de este escritor de aplicar un método matemático en la determinación del derecho natural, así que si exponía su idea de método, que no está implementada ni desarrollada, no se permitiría al lector de este análisis apreciar la riqueza de las concepciones grocianas, que son superiores a las aspiraciones metodológicas, por ejemplo, su concepción de la historicidad de las sociedades humanas y su gran apreciación por el aprendizaje que brinda el conocimiento del pasado para aplicarlo al presente, aspecto que refleja una confianza en el progreso de las sociedades

humanas a través del conocimiento, rasgos que tuvieron una influencia decisiva en la idea de progreso y de confianza en la razón humana del siglo XVIII.

La segunda razón tiene que ver con el filósofo que a continuación abordaré: Tomás Hobbes. El contraste entre ellos salta a la vista, lo que uno enuncia como una nueva manera de ver el problema político y jurídico, el otro lo aplica en su obra. Grocio es el punto de partida y Hobbes su desarrollo y culminación.

Según Grocio, la obtención precisa de los principios del derecho natural se facilita porque son siempre los mismos, de ellos se puede hacer un tratado sistemático, cosa que no pasa con el derecho positivo. "Obtener respuestas fundamentales que estén más allá de la duda y no se haga violencia a sí mismo...que son ellos mismo manifiestos, claros y evidentes como las cosas percibidas por los sentidos y los sentidos no violentan o provocan el error, si los órganos de los sentidos están propiamente formados, y si otras condiciones requeridas para la percepción están presentes no hay error".²¹⁹

La importancia del parágrafo 39 se centra en mostrar que la razón no vale más que la experiencia. Los principios del derecho tienen una evidencia racional, pero también una sensible. Otro planteamiento paradójico que aquí se manifiesta y que tampoco tiene una respuesta definitiva, Cassirer lo plantea muy bien al decir: "¿Cómo es posible conciliar esta concepción con la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento; cómo puede concordar la necesidad e inmutabilidad de la idea del Derecho con la proposición de que toda idea procede de los sentidos y que, por consiguiente, no puede poseer otra significación mayor que las eventuales experiencias sensibles, en qué aventura se apoya?".²²⁰

Grocio propone dos maneras de conocer el derecho natural ²²¹una *a priori*: "cuando se demuestra la absoluta conformidad o bien la discordancia de cualquier cosa con la naturaleza racional y social del hombre." Y otra *a posteriori*: si no con certeza absoluta, al

²¹⁹ Grocio, *Prolegomena*, parágrafo 39.

²²⁰ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México 1950, p. 267.

²²¹ El método que emplea Grocio en su aspecto *a posteriori* es mencionado y criticado por Hobbes en el *Leviatán* sin hacer referencia a Grocio, Cf. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, capítulo 5 y 26.

menos con seguridad probable obtiene su concordancia con el derecho natural, la cual es sostenida entre todas las naciones, o entre aquellas más avanzadas en la civilización.²²²

La primera manera es superior a la segunda porque "para un efecto universal se requiere una causa universal, y la causa de una simple convención no parece tener otra que el sentido que usa el común de la gente."²²³ Y comparándose con el matemático afirma : "considero las figuras haciendo abstracción de los cuerpos, en el tratamiento del derecho yo he quitado de mi mente todo caso particular."²²⁴

De esta forma, es obvio que las aportaciones de Hugo Grocio en la gestación de los derechos humanos está fincada en sus aportaciones sobre la relación entre la propiedad y el derecho positivo. La estructura jurídica moderna tiene en este personaje a unos de sus arquitectos, sin embargo, la fama que goza se ha debido a otra razón, que para nuestro parecer es menor, el de ser quien propuso un derecho fincado en la geometría. Finalizamos con las palabras de Gierke que reflejan la importancia de Grocio en la historia de la jurisprudencia y la política modernas: "Grocio y su escuela: La idea de derechos naturales e inalienables del individuo, los cuales no deben ser infringidos por el Estado."²²⁵

²²² Cf. *De Jure belli ac pacis*, capítulo I libro I, p. 42.

²²³ *Ibid.*, p 42.

²²⁴ *Prolegomena*, parágrafo 58.

²²⁵ O.Gierke, *The development of political theory*, p. 107

3-Tomás Hobbes : derecho a la vida y la seguridad del individuo o la defensa del poder absoluto.

3.1- Cuestiones preliminares

3.1.1- Circunstancias históricas.

Las circunstancias históricas de Inglaterra en el siglo XVII, que son pertinentes para enmarcar el pensamiento político del gran filósofo de Malmesbury,²²⁶ pueden centrarse en la crisis de los años cuarenta. De acuerdo con L.Stone²²⁷ tal crisis se explica principalmente por tres causas. Primera, endeudamiento del poder monárquico. Segunda, la incapacidad de la Iglesia anglicana de reunir en su propio seno a todas las tendencias religiosas. Como tercer motivo, la guerra civil, es decir, la falta de capacidad hegemónica de la élite hereditaria, en un momento en que crece y se consolida, articula y burocratiza el Estado moderno.

Quizá entre todos los acontecimientos ingleses el más traumático en su vida política fue la ejecución del rey Carlos I, y que para el estudio del pensamiento político de Tomás Hobbes es pertinente tener presente.

“ La transformación política radical en la Gran Bretaña empieza con las palabras del Lord Presidente de la Alta Corte de Justicia durante el proceso contra Carlos I (27 de enero de 1649) : “Señor, esta Corte tiene la convicción ,y yo espero que todos los ciudadanos de este Estado tengan la misma convicción, que la ley es superior a Vosotros, y que Vosotros habréis tenido que reinar siguiendo los preceptos de la ley. Este, Señor, fue vuestro deber ...Y además, el autor, el creador de la ley es el pueblo inglés. Éste, al principio, eligió (que igual que muchas otras naciones) esta forma de gobierno; quiso que fuera administrada la justicia y que reinara la paz. Por esto, Señor, el pueblo siempre había tenido el poder, reservado para sí mismo, de modificar la ley cuando le pareciera oportuno. Algunos de vuestra parte, Señor, han dicho : *Rex non habet parem in regno*; esta Corte puede decir lo mismo, es decir, mientras que vosotros

²²⁶ Thomas Hobbes nació el 5 de abril de 1588 y murió en Hardwick en diciembre de 1679.

²²⁷ L.Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, The Clarendon Press, Oxford 1965, pp. xxxvi.

seáis rey no existe nadie que sea vuestro igual en algunos respectos, porque Vosotros sois *maior singulis*, pero añade que sois *minor universis*." ²²⁸

Desde 1648 Oliverio Cromwell tiene el poder en Inglaterra, abolió la monarquía y proclamó la república. Se opuso a los anglicanos y a los presbiterianos ingleses, también a los católicos irlandeses. En 1660 los anglicanos visceralmente opuestos al puritanismo llamaron al trono a Carlos II. Este rey no tuvo descendencia y gobernó hasta 1685, subió al trono Jacobo II, hermano suyo, duque de York, convertido al catolicismo.

El año en que muere Hobbes, 1679, se inhabilitó a los católicos para reinar, a través del *Habeas corpus* y el *Bill* de exclusión. En esta época nacieron los dos grupos políticos más famosos en la historia de este país: los *tories* partidarios del hermano del rey, y los *whigs* partidarios de su hijo natural. La pugna entre ambos estableció los lineamientos en la vida política inglesa.²²⁹ Asimismo, el Parlamento Largo tuvo lugar de 1661 hasta 1679.

Hasta aquí que los acontecimientos históricos de Inglaterra tuvieron influencia en Hobbes, ya que su obra política más importante fue escrita antes de la década de los 50. El *Behemoth*²³⁰ fue escrito para explicar las causas de la guerra civil y dedicada a Henry Bennet secretario de Estado de Carlos II. (Los siguientes acontecimientos políticos de Inglaterra tendrán que ver con el pensamiento de John Locke).

Ahora bien, en cuanto a la situación económica específica que a Hobbes le tocó vivir, es relevante mencionar la activa destrucción de la propiedad feudal y la creación de la moderna distribución y transmisión de la propiedad de la tierra. Después de la Reforma se confiscaron las iglesias y se vendieron sus tierras. "En la última época de los Tudor y

²²⁸ Citado por W. Abbondanti - R. Ghiringhelli, *Appunti sul Pensiero Politico Inglese da Bacone alla Rivoluzione Industriale*, Cisalpino-Goliardica, Milano, 1978. pp 17-18.

²²⁹ El partido *Tory* tiene un origen irlandés católico, anglicano y agrario. Fuerte en la provincia porque representa el partido de los propietarios terratenientes. El partido *Whig* tiene un origen escocés, puritano, de clase media mercantil, fuerte en la ciudad aunque presente en la provincia. Manifiesta la causa protestante y el interés por la expansión comercial y la presencia en el ámbito internacional de Inglaterra.

²³⁰ T.Hobbes, *Behemoth*, Editorial Tecnos, Madrid.España, 1992.

en la primera de los Estuardos, las tierras fueron distribuidas con nuevos lineamientos que no correspondieron a las relaciones de propiedad feudal, dióse así una de las causas por las que la propiedad burguesa se creó en Inglaterra.²³¹

Por su parte, Stone señala que 382 familias conformaron un grupo social y de élite en la corte, porque detentó la mayoría de la propiedad feudal de la tierra hasta que, en este periodo, perdió el control de la nación.

3.1.2- Panorámica cultural.

Con esta panorámica política y económica no es difícil comprender que quien escribiera sobre política podría caer fácilmente en desgracia.

Tomás Hobbes no solamente escribió sobre política, sino lo hizo desde el riesgoso lugar del filósofo, no concedió certeza ni validez al gobierno en turno como lo haría un político por hallarse involucrado en él, de ahí que su compromiso con la verdad le haya hecho todavía más peligroso. No fue llevado a la hoguera como Giordano Bruno pero, en su representación, sus libros fueron quemados en Oxford. No escapó de ninguna cárcel como lo hizo Grocio, pero tuvo que salir de su país para proteger su bienestar. Su obra fue marginada y no fue objeto de estudios serios y profundos por parte de sus contemporáneos; su nombre representó una amenaza para quienes se reconocieran como sus seguidores.

La filosofía política de Hobbes constituye uno de los sistemas filosóficos más destacados en la historia de la filosofía, aunque no por ello exento de contradicciones y limitantes. Según Bobbio²³² es el filósofo moderno más importante antes de Hegel. Además, ha

²³¹ Cf. I.Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge University Press, London, 1990, p. 32.

²³² Cf.N.Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, F.C.E, México, 1991, p 95.

despertado profundas pasiones en quienes, escandalizados por sus propuestas religiosas y políticas, le han odiado e incomprendido terriblemente.

Hobbes fue un filósofo que sí desarrolló ampliamente su pensamiento; no tiene el rostro de Jano, su obra perfila nítidamente el rostro de un iusnaturalismo "modelo" y un pensamiento político a favor del absolutismo monárquico, hecho con lo que se ganó ser señalado como enemigo de todos aquellos que luchan por aspiraciones liberales y democráticas. Por otro lado, Hobbes, siendo el iusnaturalista más sistemático, es también el iniciador del positivismo jurídico, corriente que se opone a la validez del derecho natural. De ahí que su obra constituya un pensamiento complejo y con una riqueza difícil de igualar. Pero, no se olvide que su absolutismo monárquico no se opone, como lo deja ver en los capítulos 15 y 21 del *Leviatán*, a una actividad mercantil que tendría ciertas libertades económicas reconocidas como liberales.

Hobbes se hizo acreedor a calificativos que le costaron no ser aceptado como miembro de la Royal Society, entre los que se destacan los siguientes: ateo y hereje; defensor y educador de tiranos²³³ y, por ende, partidario de la monarquía católica; traidor y simpatizante del cesarismo de Cromwell.

Como bien señala Leo Strauss,²³⁴ los horrores de las guerras mundiales del siglo XX la aparición de gobiernos totalitarios y las masacres ejecutadas por verdaderos tiranos, llevaron a que la filosofía política de Hobbes dejara de ser temida y sancionada por atreverse a presentar las virtudes de un gobierno absoluto.

Por fin comprendido, Hobbes ha sido objeto de análisis muy interesantes con interpretaciones diversas y por parte de pensadores de gran talla, lo que plantea la

²³³ En 1646 enseñó matemáticas al pequeño Carlos, príncipe de Gales y futuro rey de Inglaterra exiliado en París. También es muy conocida la acusación de que el *Leviatán* fue escrito para acercarse a Cromwell, lo que es totalmente falso; lo que no es así es el parecido del rostro del monstruo del *Leviatán* al de Cromwell.

²³⁴ Leo Strauss, "On the basis of Hobbes's Political Philosophy", en *What is Political Philosophy? and other studies*, The University of Chicago Press, USA, 1988.

pregunta si hay algo nuevo que decir sobre su obra. Las versiones e interpretaciones de su pensamiento por Ferdinand Tönnies, Leo Strauss, Crawford Brough Macpherson, Richard Tuck, Norberto Bobbio, D.D.Raphael, Alan Ryan, David Gauthier, Quentin Skinner, Howard Warrender, G.A. Rogers, Raino Malnes y Ian Shapiro,²³⁵ entre los más destacados, alientan a pesar de su profundidad a emprender nuevos análisis del pensamiento político del filósofo inglés. Para el estudio que a continuación presento, he considerado básicamente la última versión de su pensamiento político, es decir, el *Leviatán*²³⁶ y acorde con las intenciones generales de la investigación sobre los orígenes filosóficos de los derechos humanos, me aboco a esclarecer sus conceptos de derecho a la vida y la seguridad de los individuos; ideas centrales en la nueva forma de pensar los derechos de los individuos en la modernidad del siglo XVII y XVIII.

Como hasta el momento se ha podido observar a través de este rastreo de los orígenes intelectuales de los derechos humanos, que éstos no tuvieron una única matriz que pueda señalarse como la raíz de todos ellos, el andamiaje que los sustentó proviene de una compleja amalgama de filosofías políticas, razón por la cual es indispensable la consideración de la filosofía política de Tomás Hobbes. En este pensamiento se halla la propuesta del derecho a la vida, la conservación propia o la autodefensa, como derecho irrenunciable y como el derecho primigenio.

²³⁵ F.Tönnies, *Hobbes: Vida y Doctrina*, Madrid, Alianza, 1988.; C.B. Macpherson, *La Teoría del Individualismo Posesivo: De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella; R.Tuck, *Hobbes en Great Political Thinkers*, Oxford University Press, Great Britain, 1992; N.Bobbio, *Origen y Fundamentos del Poder Político*, Grijalbo, México, 1984.- *El Tiempo de los Derechos*, Editorial Sistema, Madrid, 1991, -Thomas Hobbes, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991.- *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, España, 1991.- *La Teoría de las Formas de Gobierno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988; G.A.J.Rogers and Alan Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988; D.D.Raphael, *Political Theory and The Rights of Man*, Macmillan, London, 1967; Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge University Press, London, 1991; Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1962; Raino Malnes, *The Hobbesian Theory of International Conflict*, Scandinavian University Press, Oslo, Norway, 1993.

²³⁶ Las obras de Hobbes que consultamos son: *Elementos de derecho natural y político*, Prólogo de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979; *De Cive, Del ciudadano*, Edición de Enrique Lynch, Ediciones Península, Barcelona, 1987; *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992; *Behemoth*, Estudio preliminar de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, España 1992; *Libertad y necesidad y otros escritos*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

Hobbes evitó caminar sobre la brecha de los derechos divinos del monarca y decididamente se opuso a apoyarse en una teología compuesta de conceptos trascendentes para fincar su filosofía civil.

“La doctrina de Hobbes constituye una teoría mundana de la salvaciónsalvarse en este mundo constituye su primera obligación, por lo tanto, el deber elemental del hombre es conservar su vida, su poder, que es participación del poder divino.”²³⁷

Se dice bien que su pensamiento es secular, porque el significado de la secularización de la filosofía política no consistió, al menos en este periodo, en la desaparición del concepto de Dios del discurso científico y filosófico, sino en el cambio del papel asignado a este concepto dentro de él. Dicho de otra forma, en el movimiento intelectual en relación con la ciencia y la política del siglo XVII, aun con sus significativas variables (piénsese en las diferencias entre los conceptos de movimiento y naturaleza en Descartes y Newton), existió un espíritu común: la verdad de las Santas Escrituras es avalada por la ciencia.y no al revés como en tiempos de Belarmino, cuando éste se opuso a los descubrimientos de Galileo que contradecían la verdad de las *Santas Escrituras*.²³⁸

El lugar que Hobbes ocupa en la historia de la filosofía y de la cultura occidental por sus aportaciones a la ideología de los derechos individuales, se debe, en parte, al empleo del rigor racionalista del procedimiento deductivo para explicar y legitimar el poder político. Y, en parte, a Hobbes es el artífice de la idea del poder absoluto y omnipotente del gobernante, donde el individuo le está subordinado “absolutamente” y, además, aunque suene discordante, es el defensor por antonomasia de los derechos a la vida y la seguridad de los individuos. Sin embargo, es así y ambas situaciones están

²³⁷ Dalmacio Negro Pavón en “Prólogo” a *Elementos de derecho natural y político*, Thomas Hobbes. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid ,1979, p. 40.

²³⁸ Cf.R.S. Westfall, “The scientific revolution of the seventeenth century: the construction of a new world view” en *The concept of nature*, Edited by Torrance. J, Great Britain, 1992, p.90.ss.

estrechamente vinculadas: El poder absoluto y el derecho a la vida y la seguridad se implican mutuamente.

La idea que ha sido directriz en este "acercamiento" a Hobbes es que los dos grandes derechos: a la vida y la seguridad son la causa, según mi opinión, que explica la creación de la estructura argumentativa del *Leviatán*, es decir, el método geométrico es el medio para revelar el contenido de unos nuevos derechos, siendo su aplicación una característica importante, pero la más distintiva no es ella, sino el contenido ético-político de tales derechos.

El abordaje al discurso filosófico del *Leviatán* puede iniciarse tanto por el concepto de hombre artificial como por el de hombre natural, ya que ambos conceptos están pensados *ad hoc*. Por consiguiente, Hobbes crea una concepción ético-política para dar cuenta del hombre: su filosofía civil. Para decirlo con otras palabras, la filosofía civil en Hobbes es, al mismo tiempo, una percepción ética y política del hombre como individuo natural y como poder absoluto. La concepción que tiene del hombre como un mecanismo autorregulado no es la que sustenta a su filosofía civil, ya que si fuera así no podría responder a preguntas como las siguientes: ¿cómo puede el hombre, en su condición natural, ser capaz de "transformarse" en un hombre con "compromisos morales y políticos"?, o bien, ¿cómo el Soberano, que no se encuentra ligado o comprometido con las leyes positivas, si tiene obligación moral con las leyes naturales? . Si en el estado de naturaleza los hombres no saben absolutamente nada de compromisos o relaciones no podrán funcionar nunca dentro de la sociedad política, porque si no hay un sustento ético en la misma naturaleza humana, éstos al encontrarse en sociedad no podrían mantener una sociedad ni siquiera por la fuerza. Debe haber en Hobbes una idea de que el hombre mantiene lazos o vínculos éticos, aunque sean muy frágiles o poco duraderos, el caso es que los haya, de lo contrario el sistema hobbesiano mostraría cimientos muy endeblados y

creemos que no es su situación. Es, entonces, la asunción de su pensamiento filosófico de los derechos a la vida y la seguridad como uno ético- político que se obtienen mayores posibilidades para comprenderlo.

Así, también, proporciona la movilidad requerida para explorar su argumentación general sin ocultar los cabos sueltos o, en todo caso, las limitaciones de esta filosofía de los derechos a la vida y la seguridad.²³⁹ Por consiguiente, para mis propósitos es imposible sustraerme del contenido de los conceptos primordiales del *Leviatán*, a los que abordaré con este orden: método, ciencia o filosofía, hombre y Dios, condición natural o estado de naturaleza, libertad natural, derecho natural o el derecho a la vida, leyes naturales, leyes positivas y libertad civil, derecho a la seguridad, contrato y pacto social, soberano, soberanía y poder absoluto.

3.2- El método hobbesiano.

La visión de Hobbes del universo y su concepción acerca del único método correcto para conocerlo van de la mano. Sostiene que el universo es material: cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del universo. Y como el universo lo es todo, lo que no forma parte de él es nada, no existe en ningún lugar. Para conocerlo no hay mejor manera que el método geométrico, por medio de él pueden explicarse todas sus partes, ya sean naturales o artificiales como el Estado.

La geometría, desde el punto de vista de Hobbes, es la "única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano". La característica más importante de esta ciencia es su afán por determinar el significado de las palabras que emplea y "esta fijación de significados se denomina definición, y se coloca en el comienzo de todas sus

²³⁹ Warrender en su libro, puso de manifiesto la necesidad de considerar que el compromiso moral y la responsabilidad moral son aptitudes del individuo en estado de naturaleza, sólo así se comprende la cohesión política que propone Hobbes.

investigaciones.”²⁴⁰ Las definiciones conforman un lenguaje especial porque es preciso.

Los sabios las utilizan en sus meditaciones para realizar cálculos y razonar con ellas.

Hobbes comprende por ciencia, “llámese también filosofía”, el conocimiento de las consecuencias. “Por filosofía se entiende el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades; o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere . Así por ejemplo, con base en la construcción de figuras geométricas determina el geómetra las diversas propiedades de éstas, y de las propiedades, nuevos procedimientos de construcción de las figuras, mediante razonamientos, para poder medir la tierra y el agua , y para otros numerosos usos ...Y asimismo ocurre, también, con otras ciencias.”²⁴¹

Hobbes establece que los diferentes campos del conocimiento científico sólo se distinguen por sus objetos específicos, no por su método ni por su finalidad, puesto que concibe a la ciencia como una unidad. Dentro de la ciencia, como lo muestra en su gráfica de las divisiones de la ciencia, se bifurca primariamente en: filosofía natural y filosofía civil.²⁴² Su división de la filosofía nunca se refiere a aquella que se proponía desde la filosofía griega entre filosofía práctica y teórica. El fin u objeto de la filosofía, para Hobbes, es que podamos hacer uso de de los efectos previstos para nuestro provecho, o que, “gracias a los efectos concebidos por la mente, mediante la aplicación de los cuerpos a los cuerpos, se produzcan, para uso de la vida humana y de la industria de los hombres, efectos similares hasta donde lo permita la fuerza humana y la materia de las cosas.”²⁴³

La filosofía es teórica y práctica en sí misma.

Hobbes se propuso crear un sistema de filosofía que abarcara al mundo natural y artificial, pero debido a sus intereses y requerimientos intelectuales comenzó con la

²⁴⁰ El *Leviatán*, capítulo 4, pp. 26 y 27.

²⁴¹ *Op. cit.*, capítulo 46, p. 547.

²⁴² Cf. El *Leviatán*, capítulo 9, p. 67.

²⁴³ *Op. cit.*, capítulo 46, 547.

publicación de los temas políticos o el mundo artificial'.²⁴⁴ Lo que da sustento a la interpretación de que su filosofía civil o política se entiende por sí misma . El método que Hobbes valora como el correcto es el siguiente: el geométrico-deductivo lo aplica en toda su obra. Sin embargo, también recurre al conocimiento adquirido por la prudencia o la experiencia, que en definitiva es el conocimiento de acontecimientos de épocas pasadas, que aleccionan para no volver a cometer los mismos errores, es decir, confía en un progreso humano dependiente de la razón científica e histórica, detalle común con Bacon, Grocio y Locke, ejemplo de ello es su *Behemoth* y sus traducciones de grandes pensadores griegos.²⁴⁵ Hobbes sostuvo que la filosofía civil es tan joven como la aparición de su obra *De Cive*, consideró que no había existido una ciencia genuina de la moral y la política antes de sus propios escritos.²⁴⁶

Se ha dicho que la científicidad de su filosofía civil está determinada por su estrecha relación, exactamente de sumisión, a las ciencias naturales o, en todo caso, que es un subdepartamento de la física.²⁴⁷ Opinión incorrecta porque en el *Leviatán* está muy claro que la ciencia que él admira sin timidez es la geometría y no la física. Pero, además, la filosofía civil tiene su propio objeto de estudio independientemente de las ciencias naturales; considera que sin perder el vínculo que tiene con el resto de las ciencias, ésta posee su propia aplicación del método deductivo.²⁴⁸

En este sentido, la filosofía civil de Hobbes tiene las limitantes de su método y sus alcances se establecen por su capacidad para explicar la realidad política en coherencia

²⁴⁴ Me refiero al plan de su trilogía: *sobre los Cuerpos, sobre el Hombre y sobre el Ciudadano*, a la que llamó *Elementos de Filosofía*.

²⁴⁵ Su primer trabajo publicado es la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides en 1629 y su último trabajo lo constituyó las traducciones de la *Odisea* y la *Iliada* de Homero al inglés en 1674 , porque "no tenía otra cosa mejor que hacer."

²⁴⁶ Este interés por crear y separar los estudios científicos de los no científicos con respecto a la moral y la política ha sido una preocupación constante de la filosofía inglesa . Desde Tomas Hobbes, David Hume, Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill.

²⁴⁷ Cf.A. Ryan ,*The Philosophy of Social Science*, Oxford University Press, Great Britain, 1970.

con sus propios requisitos. Es importante precisar que, si bien es cierto que reconoce el método geométrico como el mejor, sus definiciones y conclusiones contienen posturas psicológicas y valorativas que hacen la diferencia entre un pensamiento filosófico político y uno que hoy se reconocería dentro del espíritu de la ciencia política. Es decir, Hobbes no deja en momento alguno el terreno de la filosofía, nunca separa la moral de la política, como Maquiavelo, y ésta puede ser una de las razones por las que la ciencia política aclama a éste como su progenitor y no al filósofo inglés. Hobbes no niega que sigue a Platón, al que considera el mejor filósofo griego, en la intención de apoyar en la construcción de la mejor república, dándole a este concepto una significación moral.

La filosofía política de Hobbes es la primera de la modernidad en emplear el método de las matemáticas, geometría, al objeto de estudio de la filosofía política; es el primero que teoriza sistemáticamente sobre el Estado moderno y centralizado; es el primero que plasma la necesidad histórica de un poder absoluto como un bien moral; es el primero que rompe tajantemente con la idea aristotélica del hombre como animal racional y político por naturaleza; es el primero que tiene en su propia teoría los elementos para una postura antitética, esto es, para el positivismo jurídico.

Es un lugar común la idea que afirma que el pensamiento de Hobbes es superado por las filosofías que, siguiendo las necesidades políticas de un Estado liberal, menguaron su novedad teórica, tildándole de reaccionario e imposibilitado para comprender la libertad de los nuevos tiempos revolucionarios del siglo XVIII

Sin embargo, el pensamiento político de Hobbes tiene por objetivo, a diferencia del liberal, explicar el fenómeno de la centralización del poder y su legitimidad. Las sociedades modernas cuyos orígenes están marcados por el nacimiento de una nueva forma de

²⁴⁸ Tom. Sorel señala que se comete un error al interpretar a la filosofía civil de Hobbes como seguidora del método de la física ²⁴⁹ Cf. T. Sorell, "The Science in Hobbes's Politics" en *Perspectives on Thomas Hobbes*. Edited by G.A.J.Rogers and Alan Ryan. Oxford University Press, New York, 1990.

poder político, poseen desde su base la posibilidad de experimentar tanto un Estado limitado, dividido, constitucional, es decir, liberal, como aquel que se convierte en absoluto e indivisible y donde el gobernante es la justicia y la ley. No hablo aquí de los regímenes totalitarios y fascistas, porque Hobbes no los tuvo en mente, considerar a Hobbes como un antecedente de aquéllos es excesivo. Sin embargo, creo que en Hobbes tenemos ciertos rasgos del poder que no apoya la libertad de pensamiento, hecho que se ha padecido en los regímenes que no necesariamente han sido antidemocráticos como se puede constatar en la historia de la democracia. La misma historia de la democracia ha sido hobbesiana en el sentido de que ha incurrido en la represión de la libertad de pensamiento.

Concentrándonos en las características del método de Hobbes, hay dos que son las esenciales: en primer lugar, su comprensión de la realidad natural como un mecanismo; en segundo, a este mecanismo se le impone un proceso de resolución para conocer sus elementos primordiales y posteriormente se compone el mecanismo, teniendo como resultado un conocimiento de sus movimientos y engranajes.

Como el filósofo político no tiene laboratorios ni puede descomponer al Estado en sus partes como un reloj, las guerras le sirven como medios estupendos para observar al Estado desarticulado y a los hombres tal como son. Hobbes une sus observaciones de la guerra civil con una hipótesis lógica o ficción metodológica del hombre en estado de naturaleza para construir su filosofía civil.²⁴⁹

²⁴⁹ El estudio e interpretación del pensamiento por Raino Maines es muy sugerente e interesante. Por ejemplo, opina que el pensamiento de Hobbes es muy útil para crear una metodología aplicada a la relaciones internacionales, puesto que encuentra elementos suficientes para construir una teoría general de las relaciones políticas internacionales. En su libro hizo una valoración empírica de los supuestos hobbesianos y encuentra que proporcionan explicaciones a los acontecimientos y sus desarrollos. También afirma que la teoría política de Hobbes contiene rasgos cuantitativos que apoyan la predicción de hechos de forma concreta y que la estructura de sus postulados encaja bien con los requerimientos de un método hipotético-deductivo. *The Hobbesian Theory of International Conflict*, Scandinavian University Press, Printed in Norway, 1993.

3.3- Concepto de hombre .

La concepción del hombre en Hobbes está constituida por lo menos de cuatro elementos. 1- por una descripción de sus movimientos o esfuerzos; 2- por una consideración ético-jurídica natural; 3- por una gnoseología idealista; y 4- por un ideal ético-político .

La idea de hombre de Hobbes es el primer concepto escandaloso de su obra. Es diferente de la idea escolástica que ve en el hombre una huella de la bondad divina por su sentido natural del bien y el mal; el alma es su lazo con Dios. Por consiguiente, el hombre es un ser espiritual no únicamente carnal, en el espíritu o alma residen los sentimientos más nobles y sublimes; Dios se refleja en ella como muestra de que somos sus criaturas. La recta razón no puede ir contra los principios naturales que Dios ha puesto en los corazones y en el alma humanos. Santo Tomás ya dijo que el hombre es un ser que refleja su parte noble y buena en la sociedad siguiendo el plan providencial .

Calvino, por su lado, concibe al hombre como un ser caído irremediamente, pero también piensa que el hombre posee un alma inmortal incorpórea, que según la predestinación divina será acogida en el reino de Dios o será condenada al infierno .

Parece ser que Hobbes está más cerca de esta idea calvinista de hombre, en el sentido de que a diferencia de la visión escolástica no tiene confianza en la naturaleza humana. Pero, Hobbes no se sustenta en una teología trascendente, es un materialista que no niega la existencia de Dios, pues es un concepto muy importante y útil para los planteamientos de la política humana.

Para Hobbes en la creación de la sociedad política o civil, todos los hombres intervienen en igualdad total, es decir, del mismo modo, con la misma intensidad y con la misma finalidad y, asimismo, padecerán los mismos resultados. Hobbes ha enlazado la lógica de todos sus conceptos, porque el tratamiento que hace de los hombres como iguales en

su condición natural responde a las necesidades de unas leyes de la naturaleza que propone unos capítulos después. De esta forma, reconoce que “La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles. Yo sé que Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, para fundamentar su doctrina, considera que los hombres son, por naturaleza, unos más aptos para mandar, a saber, los más sabios (entre los cuales se considera él mismo por su filosofía); otros, para servir (refiriéndose a aquellos que tienen cuerpos robustos, pero que no son filósofos como él) : como si la condición de dueño y de criado no fueran establecidas por consentimiento entre los hombres, sino por diferencias de talento, lo cual no va solamente contra la razón sino contra la experiencia.”²⁵⁰

Para Hobbes, los hombres son iguales y libres en su condición natural o en el estado de naturaleza. Igualdad y libertad son conceptos connotados de manera novedosa. En relación con el de igualdad, tengamos presente que en la tradición escolástica está vinculada a la impartición de la justicia distributiva, cuya tarea principal es la repartición entre todos sus miembros de los beneficios de ciertos derechos y en esa participación se incluye a todas las personas en que se manifiesta la igualdad. La igualdad es proporcional, y se impone tomando en cuenta las cualidades morales y sociales innatas de cada grupo social y otorgadas por Dios.

Creo que en Hobbes se encuentra una de las aportaciones a la teoría política moderna por su nuevo concepto de justicia distributiva, porque sustituye la vieja noción por otra nueva; para este autor, la desigualdad entre los hombres es posterior al estado de naturaleza y es contractual no ontológica, es decir, tiene un origen político, no natural. Hobbes no propone una desigualdad en sí misma sino, por decirlo de algún modo, “móvil” y que, sin decirlo o reconocerlo, hará que algunas veces ciertos hombres sean más iguales que otros o más desiguales, esta desigualdad posterior no les quita “nada” a los hombres en su humanidad originaria -igualitaria.

²⁵⁰ El *Leviatán*, capítulo 15, p. 126.

Así pues, el Estado tiene un origen humano y las acciones de los hombres al crear las partes de un cuerpo político mediante convenios que se combinan y unen entre sí, "aseméjense a aquel *fiat*, o hagamos al hombre pronunciado por Dios en la Creación."²⁵¹ Hobbes establece el origen humano del Estado, tan es así que por esta causa va a sostener que el poder político tiene que ejercerse de manera absoluta e indivisible. Además, las reglas de gobierno o las leyes positivas son decisión del gobernante que tiene frente de sí las leyes naturales producto de un cálculo racional y acordes con la voluntad divina. Sin olvidar que, a pesar de todo, son convenciones ya que no existe, según Hobbes, lo bueno y lo malo en sí mismos. Estos "detalles" marcan la diferencia entre esta teoría y la de los jesuitas como la de Suárez que también establecía un origen humano del Estado.

¿Cómo es este hombre que es genial al construir el Estado y al mismo tiempo tan temible que debe quedar sometido absolutamente a él para sobrevivir civilizadamente?

El hombre padece ciertos movimientos o mociones que se llaman esfuerzos. Estos esfuerzos son dos: apetito o deseo que es el movimiento de aproximación a algo y de aversión que es el movimiento de apartamiento o alejamiento de algo.

"Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión malo ... estas palabras de bueno y malo siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo."²⁵²

La pasión que mayor incidencia tiene en los conflictos entre los hombres es el afán de poder que se desglosa en : deseo de riquezas, conocimientos y honores. En mayor o

²⁵¹ El *Leviatán*, introducción, p. 3.

²⁵² *Op.cit.* ., capítulo 6, p. 42.

menor medida todo hombre desea, su vida implica el deseo : "no tener deseos es estar muerto."²⁵³

En efecto, el hombre no se conforma con desear una vez o descansar de la conquista de objetos deseados, el afán de poder cesa solamente con la muerte. Por consiguiente, un hombre feliz es quien obtiene constantemente todo aquello que desea, y para obtenerlo debe tener poder.

El poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. "La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que no pueda reclamar con base en ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él...el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte."²⁵⁴ No hay mejor prueba de que todos los hombre son iguales que su tendencia a pensarse cada uno mejor que el resto de la humanidad. Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable como que el hombre se proteja a sí mismo anticipándose, es decir, si no domina por la fuerza será por la astucia.

Hay en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia, impulsa a los hombres a atacarse para lograr su beneficio, hace uso de la violencia para adueñarse de las personas; segunda, la desconfianza y proviene de su intención de obtener seguridad; tercera, la gloria o la fama.

²⁵³ El *Leviatán*, capítulo 8, p. 59 . Son notorias las semejanzas entre los planteamientos de Hobbes y Freud. Por ejemplo, compárense sus definiciones de felicidad, placer y, sobre todo, la concepción del hombre como un ser eternamente deseante. También llama la atención la forma en que Hobbes explica el talento, porque Freud sostuvo que el talento artístico tiene que ver con la constitución del hombre, lo que llama las sustancias bioquímicas del organismo que explican porqué unos tiene más talento o son capaces de sublimar sus pulsiones y otros no, o en el caso de los padecimientos mentales. Hobbes, por su parte, remite a la constitución de los cuerpos para explicar las diferencias de talento.

²⁵⁴ El *Leviatán*, capítulo 13, p. 100.

Todos los hombres experimentan: "deseo, temor y esperanza".²⁵⁵ Hobbes no sólo define al hombre por su parte concupiscible, destaca también que el hombre supera a "todos los demás animales en la facultad de que, cuando concibe una cosa cualquiera, es apto para inquirir las consecuencias de ella y los efectos que pueda producir. Añado ahora otro grado de la misma excelencia, el de que, mediante las palabras, puede reducir las consecuencias advertidas a reglas generales, llamadas teoremas o aforismos; es decir, que él puede razonar o calcular no solamente en números, sino en todas las demás cosas que pueden ser sumadas o restadas de otras."²⁵⁶

La razón no es algo innato en los hombres" como el sentido y la memoria, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo... La verdad no la tiene el hombre desde su nacimiento, porque entonces no posee sino sensaciones."²⁵⁷

La palabra razón como facultad mental "no es sino cómputo" (es decir suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos.

La invención más noble que el hombre ha hecho es el lenguaje, a través de nombres y apelaciones se registran los pensamientos. " Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz."²⁵⁸ Siguiendo esta idea, para Hobbes no existen los universales únicamente los nombres, "nada existe verdaderamente en el mundo fuera de los cuerpos singulares e individuales según leyes, reglas y formas, siguiendo un orden o sucesión".²⁵⁹ De este modo, Hobbes está inscrito en la corriente

²⁵⁵ *Ibid.*, introducción, p. 4.

²⁵⁶ *Ibid.*, capítulo 5., 35.

²⁵⁷ *Ibid.* capítulos 5 y 8, pp. 36 y 55.

²⁵⁸ El *Leviatán*, capítulo 4, p. 22.

²⁵⁹ "Los principios del conocimiento y de la acción", Tomás Hobbes en *Libertad y necesidad y otros escritos*, *ob.cit.*, p.64.

nominalista y voluntarista de Occam²⁶⁰, incluso se ha dicho que el occamismo en su esplendor es Hobbes. Shapiro se refiere a este asunto con las palabras siguientes:

"Es importante reconocer que en la clasificación de la actividad científica, no hay distinción entre diferentes tipos de consecuencias. Similarmente, aunque todo conocimiento fáctico es reducible a datos sensibles, no existen o no hay diferencias ontológicas entre objetos de la experiencia sensible que tengan un referente dentro de la mente y aquellos que existen afuera de ella."²⁶¹

La postura gnoseológica de Hobbes puede explicarse de otro modo si retomamos su punto de vista sobre los objetos del conocimiento, es decir, los que pueden conocerse en sentido estricto. Hobbes afirma que la razón conoce aquello que es su propia creación o su producto, recuérdese que por ello privilegia a la geometría y a la filosofía civil con respecto a la física. Por lo tanto, no se debe a un esencialismo la causa por la que no distingue el establecimiento de las consecuencias provenientes de objetos sensibles que son su producto de los que no lo son, ya que lo que es importante está dado por la mente humana, Hobbes muestra un interés por obtener consecuencias apegadas al método correcto, porque la ciencia es uniforme, aplica el camino adecuado para obtener mayores conocimientos, pero no podemos obtener un conocimiento tan claro y fidedigno en todos los casos: "La ciencia de cada cosa deriva de un conocimiento previo de las causas, generación y construcción de las mismas; y en consecuencia hay lugar para la demostración allí donde se conocen las causas, pero no donde hay que buscarlas. Por tanto, la geometría es demostrable, pues las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos las trazamos y describimos nosotros mismos; y la filosofía política es demostrable, porque somos nosotros mismos quienes hacemos la república."²⁶² Es aquí donde se deja ver el idealismo gnoseológico de Hobbes.

Aun cuando los hombres poseen capacidad racional, si se encuentran viviendo "sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una

²⁶⁰ Occam nació en 1285 y murió en 1347. Occam insistió en que los universales como hombre, animal, árbol etc, son términos o nombres no cosas. Hobbes coincide al afirmar que no existen los conceptos de bueno y malo en sí mismos son convenciones.

²⁶¹ I. Shapiro, *op.cit.*, p.44.

guerra tal que es la de todos contra todos, la guerra no es solo batallar o el acto de luchar, sino que se da durante el tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente... la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario... En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar.²⁶³

Como vemos, Hobbes se apoya y utiliza una gnoseología que no se refiere a conceptos trascendentes. La manera en que Hobbes piensa al hombre en el estado de naturaleza y en el Estado no involucra una presencia de Dios, es decir, si el hombre en el estado de naturaleza vive como un lobo, no significa que Dios no esté ahí y en el estado político sí. Lo que Hobbes dice es que a Dios no lo podemos negar, pero tampoco lo podemos concebir, la razón de ello es todo lo que podemos percibir es lo que podemos conocer, a Dios no lo podemos percibir por su grandiosidad inaprehensible a los sentidos humanos. Todo lo ha creado Dios, por eso si el mal existe en sí mismo es creación de Dios. Pero para Hobbes el mal y el bien son nombres que se refieren a aquello que respectivamente se considera inconveniente o conveniente, según sea el caso, para la vida y seguridad humanas.

3.4- Dios

Es pertinente señalar que su teoría política requiere una elucidación de la idea de Dios, aunque sea de forma general. "Así, dice Hobbes, es imposible hacer una investigación profunda en las leyes naturales, sin propender a la creencia de que existe un Dios Eterno, aun cuando en la mente humana no puede haber ninguna idea de Él, que responda a su naturaleza".²⁶⁴

²⁶² Tomás Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, EW, Vol 7, p.183.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 102-3

²⁶⁴ *El Leviatán*, capítulo 11, p. 85.

El deseo de conocer a un Dios Eterno, Infinito y Omnipotente se deriva de la necesidad de los hombres por conocer las causas de las cosas, para los filósofos es la causa primera.

Hobbes razona siguiendo la fórmula arsitotélica de que nada puede ser producido por sí mismo y que cada cosa que se mueve lo hace por un primer motor externo que es Dios. Sin embargo, esta idea contiene varios postulados muy específicos, por ejemplo, sostiene que no existe lo incorpóreo; que no existe algo fuera del universo, y que todo en él es corpóreo, así, no hay manera cognitiva y racional de demostrar la existencia de Dios. " Además, Hobbes separa dos cuestiones: la existencia de Dios y sus atributos; su existencia no puede conocerse pero sus atributos pueden inferirse. También, hace la diferencia entre conocer a Dios y pensar en Él.²⁶⁵ A Dios no se le puede conocer por las imperfecciones de los sentidos humanos pero como el universo es corpóreo con un movimiento necesario no casual sino causal, entonces, tiene que haber un primer motor que mueva al universo y que es la razón última de todas las causas del movimiento.

Mediante la razón sólo podemos conocer que Dios es, no quién es, y la certeza de su existencia proviene en Hobbes de la visión de un universo que se muestra como efecto de un poder; Dios no es externo al universo ni se confunde con él, sino que es una parte integrante de esta agregación de cuerpos; y este ser corporal se manifiesta como poder y se le honra mediante la fe.²⁶⁶

Las implicaciones políticas y éticas de esta forma de pensar a Dios están relacionadas con la idea de un Soberano poderoso, absoluto, autoritario, fuerte e indivisible, fuera del contrato político, de un Estado que se sustenta en convenciones y vigilado por las leyes

²⁶⁵ Cf. A. Pacchi, "Hobbes and the problem of God" by Arralgo Pacchi, en *Perspectives on Thomas Hobbes*, Edited by G.A.J. Rogers and Alan Ryan, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, 1990.

²⁶⁶ Cf.-Bartomeu Forteza Pujol, Introducción, edición y traducción de Thomas Hobbes, *Libertad y necesidad y otros escritos*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 27.

naturales (por estas ideas sigue siendo iusnaturalista pero es, además, el iniciador del positivismo jurídico).

"...en el reino de Dios la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y por ello no tiene lugar alguno la distinción de dominio temporal y espiritual. Ciertamente es Dios el rey de toda la Tierra, pero aun así puede ser, también, rey de una nación particular y elegida . En ello no puede haber incongruencia, como no la hay tampoco en quien tiene el mando de todo un ejército, tenga, a la vez, el de un regimiento o hueste particular suya. Dios es rey de toda la tierra por su poder, pero de su pueblo escogido es rey en virtud de un pacto."²⁶⁷

Con la claridad de las palabras anteriores, Hobbes se distingue de la tradición una vez más. No invoca derechos divinos de los reyes en su apoyo a la monarquía absoluta; une los dos poderes en un solo hombre, yendo más allá de las prudencias de Calvino y Santo Tomás.

3.5- El estado de naturaleza o la condición natural del hombre.

El concepto de estado de naturaleza es uno de los conceptos de la iusfilosofía más famosos y más discutidos. Con Hobbes se inaugura la hipótesis del hombre en condición natural que no puede ser encontrado en parte alguna de la historia. Se ha dicho innumerables veces que su argumentación es una construcción lógica sin respaldo real, condicionada por las variables previstas de su discurso racional. También se ha dicho que el individuo al que se refiere en su obra, como agresivo y posesivo, es el hombre que está observando en su época y al que postula como el hombre abstracto que, según Macpherson, no es más que el hombre de un periodo muy concreto: el hombre de la burguesía en ascenso, el hombre que tiende al individualismo posesivo.

Ahora bien, creo que estas dos interpretaciones no permiten apreciar que en la pintura hobbesiana del hombre en su condición natural o de guerra, hay algo más que esas

observaciones.²⁶⁸ El pensamiento de Hobbes no crea una condición diabólica²⁶⁹ para luego encerrarse en un teorema geométrico. Tampoco ejemplifica al hombre puramente burgués de la época mercantilista para asustar de noche a los gobernantes tibios y a los rebeldes sediciosos. Hobbes aspira a captar las características de la conducta humana que pertenecen a su condición natural. Dicho de otro modo, Hobbes pretende explicar la necesidad del Estado a partir de un supuesto: el hombre en estado de naturaleza o en su condición natural. Ahora bien, sus limitantes son otras: las que tienen todas aquellas teorías del hombre que determinan un perfil eterno, sin considerarlo como accidental o, como hoy se diría, cultural. Para Hobbes, el hombre es el lobo del hombre sólo cuando no hay un poder absoluto que lo someta, después de sometido debe ser "cuidadosamente" controlado para que no regrese a aquel estado natural, la razón de ello es que el individuo no deja de ser un hombre con deseos a los que hay que saber "controlar". En este sentido, Hobbes no cambia nunca su concepción del hombre, siempre es la misma, en estado de naturaleza y en el estado político.

Las posturas que califican a Hobbes como un teórico del individualismo posesivo o como el primer pensador que la burguesía puede reclamar como suyo tienen que ser matizadas. Su obra no es una construcción teórica para la defensa exclusiva de un nuevo sistema económico, son tales sus paradojas, como ya señalaremos, que difícilmente su pensamiento queda encuadrado dentro de un llano individualismo posesivo.²⁷⁰

Hobbes no es un filósofo que prescindiera de la historia. La causa de un discurso que plantee la situación ahistórica del hombre en un estado de naturaleza hipotético no se

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁶⁸ G. Karka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, pp. 83-124.

²⁶⁹ Esta idea es semejante a, en todo caso es el antecedente, la idea de Rawls expuesta en su libro *Teoría de la Justicia* del supuesto de que los hombres para ponerse de acuerdo sobre sus preceptos deben suponer un velo de la ignorancia y así garantizar su objetividad.

²⁷⁰ Cf. Shapiro, *op.cit.*, p.60.

debe a la ignorancia del pasado de las sociedades humanas. Tampoco el concepto de estado de naturaleza, como el lugar o el espacio hipotético que se abre cuando al hombre le falta seguridad, significa que no sepa del papel de la familia en la vida de los hombres, pero, ha eclipsado las ideas que Hobbes expone en su *Leviatán* sobre su reconocimiento a la existencia de la familia, de la unión de familias que constituyen una ciudad y en la que obviamente puntualiza que no concibe al hombre sin relaciones con otros hombres en su condición natural. La reflexión de Hobbes se centra en la capacidad del hombre para atomizarse, para separarse de los demás lo que tiene un significado distinto a lo que puede pensarse, esto es, de un hombre sin relaciones humanas. La cuestión es que para Hobbes el individuo sin un poder soberano actúa como si su vecino fuese su enemigo.

En el capítulo 13 del *Leviatán* se expone su concepción del estado de naturaleza.²⁷¹ La frase "estado de naturaleza" contrasta con la de "estado artificial". Sin embargo, el hombre natural de Hobbes parece, como bien señala Tricaud,²⁷² que tiene ropas, casas y ciertamente armas. Por esto mismo, Hobbes admite que acaso el estado de naturaleza como el lugar donde el hombre se halle totalmente desprovisto de cultura o de vínculos con los demás jamás existió, "aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro."²⁷³

Hobbes habla del estado de naturaleza no en el sentido del hombre carente de casas, ropa, comercio, familia, etc, sino en el sentido de que es la situación que carece de pactos o contratos duraderos; son las relaciones de los hombres sin la regulación de su

²⁷¹ Quien quiera comparar las tres versiones de este concepto, es decir lo que Hobbes dice en el capítulo 14 de la 1ª parte de los *Elementos*, el capítulo 1 del *De Cive* y el 13 del *Leviatán* conocidos como los capítulos del estado de naturaleza pueden consultar el artículo F. Tricaud, "Hobbes's Conception of the State from 1640-1651: Evolution and ambiguities", en A. Ryan., *op.cit.*

conducta por una organización política fundada en acuerdos y apoyados por una fuerza unificadora.

Es necesario puntualizar que Hobbes no habla tampoco del hombre prehistórico, el lenguaje que emplea en su descripción del hombre en este estado de naturaleza está en un presente atemporal, únicamente cuando se refiere a los pobladores de América ²⁷⁴ habla en un presente real.

La concepción del estado de naturaleza es un concepto abstracto, sólo una vez se refiere a una circunstancia sociológica, y engloba las circunstancias bélicas de un individuo que aunque conozca relaciones familiares no cuenta con una vida segura.

Existe una causa de tipo jurídico que agrega un elemento candente a las consecuencias del postulado del estado de naturaleza: el derecho natural . El hombre en estado de naturaleza puede hacer legítimamente lo que sea necesario para la defensa de su vida.

El derecho a la autodefensa y sus tendencias naturales, no uno ni otro sino ambos, son las causas de la guerra . La guerra impone derechos, la guerra está engendrada por derecho y el camino para parar la guerra es renunciar a ese derecho . Tricaud²⁷⁵ apunta que Hobbes mezcla el derecho de autodefensa al que llama derecho natural con la parte concupiscible del hombre que le empuja a apropiarse el uso de todas las cosas que otros tienen interés en disfrutar, no distingue, pues, entre estos dos problemas.²⁷⁶ El derecho natural tiene, además, un significado ético, es decir, como libertad natural.

²⁷² *Ibid.*, p. 108.

²⁷³ El *Leviatán*, capítulo 13, p. 104.

²⁷⁴ Por cierto, la ignorancia de Hobbes sobre las culturas de las poblaciones de América es enorme, sostiene que las chozas que habitan son causa de sus nulos conocimientos matemáticos. Cfr. *Leviatán*, capítulo. 46.

²⁷⁵ Tricaud, *op.cit.*, p. 116.

²⁷⁶ En cada uno de estos textos reduce a tres los deseos y aversiones. En los *Elementos* : la vanidad, la competencia y el apetito; en el *De Cive* : la gloria, la competencia de inteligencia o ingenios y el deseo de la misma cosa; en el *Leviatán* : la competencia, la difidencia o timidez o desconfianza y la gloria .

3.6- La libertad natural.

Hobbes maneja dos conceptos de libertad en su obra: 1- En sentido estricto se refiere a la libertad natural; 2- En sentido propio a la libertad de los súbditos. Como no he tratado todavía las leyes naturales y positivas no me referiré en este momento a la segunda acepción.

"El derecho natural es la libertad ²⁷⁷ que cada hombre tiene (como individuo no como grupo) 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 consideren como los medios más aptos para lograr ese fin...Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio dicte."²⁷⁸

Esta idea de libertad tiene que ver con la nueva concepción de la relación entre *ius* y *lex* que Hobbes efectúa en este mismo capítulo 13 de su *Leviatán*. Según él, en la tradición filosófica se han confundido los significados de estos dos términos ya que *jus* significa libertad de hacer o de omitir; *lex* significa una serie de obligaciones para hacer u omitir.

Alan Ryan señala que, en efecto, en las teorías de la ley natural antiguas y medievales se observa una mayor preocupación por la fundación de los deberes morales, políticos y legales que por fundar los derechos. Sin embargo, piensa que esa distinción entre *jus* y *lex* es conocida por la tradición filosófica, que no se origina con Hobbes. Lo que nace con el filósofo de Malmesbury es un nuevo contenido de los términos *jus* y *lex*. En la lengua inglesa no se emplea el término latino *jus*, es decir, *right* para aplicarse como sinónimo de ley en el sentido de un sistema legal, para tal significado se emplea el término *law*. En

²⁷⁷ Definición de libertad: "libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente" definición tomada de *Mi opinión sobre la libertad y la necesidad*. "Pues es libre de hacer algo quien puede hacerlo si tiene la voluntad de hacerlo, y puede abstenerse si tiene la voluntad de abstenerse. Pero si se da la necesidad de que tenga la voluntad de hacerlo, la acción se seguirá necesariamente; y si se

otros idiomas, incluido el castellano, el término latino *jus naturale* puede ser traducido por sistema de deberes y derechos sin que desaparezca la traducción del término *lex* - ley para referirse a un sistema legal.

Hobbes rompe con la tradición no por detectar esta discordancia entre el latín y su lengua, que por cierto Hobbes desarrolla con un estilo propio, abriendo camino a sus compatriotas en el uso de su propia lengua para escribir filosofía, sino por la forma en que los va a pensar y a postular.

Hobbes concibe al derecho natural como un derecho para hacer "cualquier cosa", como matar y robar, este derecho no involucra a nadie más cuando se origina, en este sentido no es un derecho enlazado a otros, sino que únicamente está referido a la voluntad del mismo hombre y sus deseos. Es el derecho que al llevarlo a la práctica sólo se ha partido de la voluntad del individuo, tiene su origen en los deseos humanos. Este derecho para actuar o para hacer (*right to*) y que es nuevo en la filosofía política tiene como única fuente al individuo.

Este concepto dejó una gran huella en la filosofía inglesa, por ejemplo, piénsese en John Stuart Mill cuando en su obra *Sobre la Libertad*, sostuvo que hay decisiones morales que sólo involucran al individuo, a nadie más; ahí está un eco hobbesiano llevado a los terrenos liberales porque este "derecho para hacer" es visto como un derecho que no perjudica a nadie, pues no es ya el derecho para matar o robar, sino que tiene como fin reivindicar la esfera privada dentro de una sociedad de masas. En la época de Mill, el proceso que comenzó en los tiempos de Hobbes con relación a la integración de la esfera privada como parte de las relaciones públicas está siendo reducida a un estándar, dependiendo de una opinión pública aplastante, situación que hace peligrar la tolerancia

da la necesidad de que tenga la voluntad de abstenerse, la abstención también será necesaria", definición tomada de *Al señor marqués de Newcastle*. Ambos textos incluidos en el apartado de *Libertad y Necesidad*. pp.165 y 132-133.

²⁷⁸ El *Leviatán*, capítulo 13, p. 106.

a la disidencia, de ahí que Mill piense que la esfera privada y el derecho a decidir sin intervención de nadie sea respetado y protegido.

En la teoría de Hobbes, el derecho de los individuos para actuar o para hacer existe únicamente en la condición natural, porque en el Estado la esfera privada ha dado paso a las relaciones públicas, en las que se viven los vínculos entre el soberano y los súbditos, y donde el plano privado ha quedado integrado dentro de los márgenes legales del soberano. De ahí que el poder del individuo tenga su fuente en el derecho natural; el poder del Estado tiene su fuente en el control del derecho natural.

¿Cómo es posible que un individuo como el que hasta aquí se ha descrito, carente del estoico *apetito societatis* y que no se reconoce en el aristotélico animal social y político por naturaleza sea capaz de vincularse a otro, a otros y al soberano?

La respuesta, que nos parece plausible, la hemos considerado después del análisis de dos interpretaciones del pensamiento de Hobbes, las de Richard Tuck y Howard Warrender.

Este último ²⁷⁰ señala que en la filosofía de Hobbes hay una teoría de la obligación, sin que Hobbes la llame así, que se encuentra desplegada en su descripción de hombre, tanto en la consideración natural como política o civil. Warrender sostiene que si la obligación a obedecer las leyes civiles es una obligación moral, los hombres deben tener también una obligación moral en el estado de naturaleza, porque de lo contrario no podrían estar capacitados para vivir en una sociedad civil.

Las ideas que este escritor trata de rebatir son las que interpretan el pensamiento de Hobbes de forma parcial. Destaco una que no menciona Warrender pero que apunta hacia lo que quiere resolver y es la de MacIntyre que dice: "Hobbes exige dos cosas incompatibles del contrato social: quiere que sea fundamento de todas las normas y reglas compartidas y

²⁷⁰ Cfr. Warrender, *op.cit.*

comunes de un tipo que, según él, no puede presentarse con anterioridad al contrato. Por eso el concepto de un contrato original se derrumba por una contradicción interna y no puede ser usado ni siquiera para componer una metáfora coherente.²⁸⁰ Warrender quiere hacer ver que la obligación moral no tiene como inicio la sociedad civil, porque el estado de naturaleza, como ya vimos, no significa la naturaleza de los vegetales, sino las condiciones donde las relaciones entre los individuos son caóticas o de guerra constante.

El problema es otro y en consecuencia la pregunta es: ¿cómo explicar la posibilidad de que el individuo pueda establecer vínculos, tanto en su condición natural, que sabemos no son duraderos, como política, si la primera tendencia humana es actuar con plena libertad, con un derecho para hacer, que dicho con mayor claridad es la libertad de la obligación moral de toda relación con los demás?

Coincidimos con Warrender cuando afirma que el estado de naturaleza no es el lugar carente de obligaciones, ya que éstas sí se experimentan allí, lo que no tiene éxito es su mantenimiento porque las circunstancias no favorecen la presencia de las obligaciones. Asimismo, considero el señalamiento que hace hincapié en que si el hombre en estado de naturaleza no es capaz de hacer convenios tampoco lo sería en la sociedad civil, interpretación que tiene como base la definición de Hobbes del estado de guerra como ya lo he señalado y pasajes de su obra como la siguiente: "la obediencia no nace de lo dispuesto en el pacto, sino que es previa a la constitución del Estado, el vínculo entre obediencia y protección tiene rasgos propios."²⁸¹

Y, ahora, asumiendo la idea de que el hombre tanto natural como artificial sabe de la obligación, porque he de señalar que no comparto las conclusiones finales de la

²⁸⁰ Alasdair MacIntyre, *op.cit.*, p. 136.

²⁸¹ *De Cive*, Thomas Hobbes, Introducción y Edición de Lynch, p. 35.

interpretación de Warrender,²⁸² consideraremos algunas de las reflexiones de Richard Tuck.

Richard Tuck se interesa por mostrar la influencia de Grocio sobre Hobbes, creo que es obvia la razón por la que la mención del holandés me parece relevante, pero, además, creo que proporciona un elemento adicional para construir una respuesta en coherencia con todo el esquema hobbesiano a la pregunta que presenté arriba y útil para explicar la posibilidad de un pacto social.

Tuck menciona que una de las concepciones grocianas que tuvo influencia en el pensamiento de Hobbes, es la que propone el esfuerzo por sobrevivir o por defender la vida como un principio moral y que ambos pensadores lo traducen en un lenguaje jurídico y, como vimos en su momento, Grocio propone el camino del método calculístico geométrico para hacer del derecho una ciencia, esto es como derecho a conservar la vida. Para Hobbes, al igual que Grocio, este impulso es conocido y reconocido universalmente, todos los hombres quieren preservarse a sí mismos, es la obligación básica de todo ser humano.

De tal modo, la primera obligación es la conservación de la vida, por eso cuando a un individuo se le ordena matarse y no cumple la orden no comete injusticia.²⁸³ Este derecho es el verdadero enlace entre la ética y la política, y su transformación en derecho a la seguridad da pie a la justificación de una propuesta absolutista al modo hobbesiano.

El derecho a la vida es un derecho para evitar todo obstáculo, personas y cosas, que impida la sobrevivencia. La libertad natural no hace diferencia entre cosas y personas y no tiene una obligación con los demás. Sin embargo, sí hay una obligación, la obligación

²⁸² Para Warrender las leyes de la naturaleza no tienen carácter obligatorio por el hecho de ser racionales, sino porque son mandamientos de Dios. Con esta conclusión, Warrender finca el edificio teórico de Hobbes en la idea de Dios como una idea regulativa con anticipaciones kantianas, pero, además, separando las ideas éticas y políticas de las científicas y del espíritu secular de Hobbes.

²⁸³ Tuck señala que Hobbes sólo en un caso acepta la excepción, en el del mártir por causas religiosas, *op.cit.*, p. 175.

con uno mismo, porque el hombre no tiene vocación para la amoralidad sino para la inmoralidad-moralidad, y porque la estructura del cuerpo político que Hobbes va a construir lógicamente así lo requiere.

Ahora bien, Richard Tuck señala que el trecho que Hobbes y Grocio caminan juntos se separa cuando el filósofo de Malmesbury propone que cada hombre tiene el derecho de juzgar por sí mismo lo que es correcto y la magnitud del peligro en el estado de naturaleza, es decir, le da un sentido moral al estado de naturaleza fincado en la consideración de cada individuo. Dicho de manera distinta, el estado de naturaleza tiene un derecho que el individuo juzga cómo emplearlo, ejercerlo y determinarlo con base en el principio grociano de que la autopreservación es el valor supremo que, a su vez, implica la existencia de una obligación originaria. El armazón que mantiene erguido el discurso político de Hobbes es la consideración de un hombre que vive una vida poco segura, porque cada hombre es la medida del deber y Hobbes trata de ajustar su propuesta política a esta concepción de libertad y de derecho natural .

Nos parece oportuno mencionar otra opinión de MacIntyre sobre Hobbes, que nos permitirá conectar este tema con el de las leyes naturales y las cuestiones políticas y que tiene el sentido de poner en evidencia la falta de coherencia de la argumentación de Hobbes, y que creemos el mismo Hobbes tiene elementos para dar respuesta a esta observación. MacIntyre señala que, si para Hobbes el hombre es un ser con deseos y éstos se dirigen sucesiva e inevitablemente a distintos objetos individuales, ya que no puede hacerlo de otro modo puesto que sólo existen los objetos individuales, ¿cómo se puede aspirar a cierto estilo de vida o "que nuestros deseos sean de cierto tipo",²⁸⁴ si no hay ideales preestablecidos?

²⁸⁴ MacIntyre, *op.cit.*, p. 138.

La implicación más fuerte que se desliga de ese señalamiento es que la propuesta de Hobbes de un gobierno absoluto no conlleva ninguna necesidad y ninguna conexión con el concepto de hombre, porque los deseos y la razón humanos no tienen paradigmas del bien y mal, no hay razón para que Hobbes proponga al poder absoluto como el poder necesario y por tanto su filosofía no tiene la coherencia pretendida.

Para Hobbes, el principio que rige a la vida en condición natural es el derecho a la auto-preservación, con la ayuda de la razón como cálculo, que es la razón que Dios otorgó al hombre y que le deja ver el universo de acuerdo a su forma de conocer, puede determinar las leyes de la naturaleza que son válidas para todos los individuos porque todos las pueden llegar a establecer por su propia capacidad de cálculo y siguen el principio director de la autopreservación.

Sobre el derecho a la vida se erige el derecho a la seguridad. Este derecho se vive dentro de la sociedad civil y Hobbes piensa que para lograr la unión o coexistencia entre el derecho a la seguridad y una forma civil se requiere un gobierno absoluto.

Finalmente, con esta propuesta no sigue el distingo tradicional entre gobiernos buenos o malos con base en la división tripartita, democracia, aristocracia y monarquía, y sus degeneraciones, porque para Hobbes el gobierno es bueno cuando proporciona seguridad a sus súbditos, cuando no lo proporciona es malo independientemente de que se hable de una democracia, una aristocracia o una monarquía.

Las pasiones humanas que inclinan al hombre a su defensa propia, tienen la posibilidad de no ser dañinas si son dirigidas por la razón, que naturalmente crea unas normas y reglas para la paz y con esta afirmación no entra en contradicción con sus argumentaciones anteriores, puesto que la razón es, según Hobbes, un medio que utiliza el hombre para calcular cómo salir de un estado en donde no puede vivir y le dirige a uno en el que prolonga su existencia con seguridad: el poder absoluto. De esta forma, Hobbes

sin apelar a la existencia de conceptos universales propone un ideal de gobierno para un hombre que sólo conoce individualidades y que además tiene como motor principal la tendencia a satisfacer sus deseos y el derecho de preservar su vida.

3.7- Contrato, pacto social y leyes naturales.

La vigencia del derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas no mantiene ninguna seguridad para nadie, "de aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no 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, defendemos a nosotros mismos, por todos los medios posibles."²⁸⁵

Del precepto anterior se deriva la segunda ley de naturaleza: "que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".²⁸⁶

El fin de la renuncia y transferencia del derecho natural es la seguridad de la persona humana. La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato. El contrato que aquí se describe es uno que se llama pacto, porque tiene la singularidad de que parte de la confianza de que se ha de cumplir una obligación en un tiempo venidero. El pacto es un contrato que involucra una obligación y una promesa, por ello el pacto del que habla Hobbes es uno ético-político. Además, este pacto no es con Dios, es con el derecho a la vida y seguridad de los contratantes, razón por la cual ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho a protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento.

²⁸⁵ El *Leviatán*, capítulo 14, p. 106

²⁸⁶ *Ob.cit.*, capítulo 14, p 107.

Son 19 leyes de naturaleza que son inteligibles para todos los hombres y pueden reducirse a : "No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti".

Las leyes de naturaleza obligan *in foro* interno, lo que no asegura su aplicación en foro externo porque no son propiamente leyes, son conclusiones o teoremas que proponen cómo y cuál es el camino para la conservación y defensa de la vida de todos los hombres.

Según Hobbes, la ley en sentido estricto es aquella que puede imponerse por la fuerza por quien tiene el poder de promulgarla, entonces las leyes de naturaleza y los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre . "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" no son más que buenas intenciones. Los hombres obtienen la paz y seguridad artificialmente, se requiere algo más que un pacto de buena fe, es decir, se requiere elegir a un hombre o asamblea de hombres que tengan el poder para reducir la voluntad de todos a una sola. La institución por pacto que diga: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferáis a él vuestro derecho, y autorizéis todos sus actos de la misma manera." A partir de este hecho se crea al Estado o *civitas* o dios mortal.

El pacto social conlleva una promesa de quien, sin formar parte de este pacto, tiene un compromiso: cumplir con ciertas expectativas que van a limitar los resultados de un poder que se ha dado de manera absoluta. Esta precisión me parece muy importante, porque hacerla evidente me permite no salirme de una explicación ético-política y no ser incongruente con una visión de su pensamiento allegada a una interpretación secular y conectada con su misma visión mecanicista del universo, es decir, sin separar sus

concepciones científicas de las políticas-que es lo que hace Warrender y, tiene la ventaja de que esta asunción, o punto de referencia para entender el discurso hobbesiano, deja abierta la posibilidad para ver sus propias carencias como teoría política. En este sentido se puede responder a aquella pregunta sobre ¿Cómo puede mantener el soberano una responsabilidad con los súbditos si no ha pactado con ellos?. En términos puramente éticos y políticos el pacto social en Hobbes está relacionado con un concepto introducido en la literatura política de manera seria por él mismo, me refiero al concepto de representación, con el que se dejan ver las fisuras de su argumentación y con el que se obtienen "indicios" favorables a esta interpretación de Hobbes.

3.8-El poder absoluto o la defensa del derecho a la seguridad.

La seguridad aparece, entonces, como el ideal social que resume todas las aspiraciones civilizadas y se eleva a *conditio sine qua non* de la comunidad de individuos constituida como Estado. La seguridad explica la doble renuncia y el advenimiento de la obligación.²⁸⁷

El Estado se define como una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituída 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 suyo. Existen dos maneras para obtener el poder soberano: por adquisición y por institución.

El Estado por institución es el efecto de la elección de una multitud de hombres que pactan de uno a otro y no del soberano con cada uno de ellos, después de este acuerdo se trasfiere a una persona o asamblea de hombres el derecho de representar la persona

de todos. De aquí se generan los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano.

Ya instituido el Estado, los súbditos no tienen derecho a rebelarse, por el contrario, tienen la obligación de obedecer al soberano. Ahora bien, no puede existir quebrantamiento del pacto por parte del soberano, porque él no forma parte del pacto, y el súbdito no puede ser liberado de su sumisión. En el Estado de Hobbes una de las partes aparece como absolutamente libre y la otra como absolutamente obligada.

El fin del Estado es la paz y la defensa de todos los hombres. El soberano decide qué medios emplear para mantener la paz; es juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; tiene "el poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad."²⁸⁶

El soberano elige a todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios; decide a quien estimular con honores y riquezas o castigar con penas corporales o pecuniarias; el poder de acuñar moneda, de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos.

Como puede observarse los conceptos de gobierno y soberanía se confunden, las funciones de soberanía se exponen como tareas de gobierno: nombramiento de magistrados y ministros, leva de impuestos y aranceles, control de la fuerza pública y gestión absoluta de la propiedad.

Así también, el poder del soberano es indivisible, los reyes con poder limitado no son soberanos, el titular de la soberanía es un gobernante absoluto. Y aunque, respecto a tan ilimitado poder, los hombres pueden imaginar muchas desfavorables consecuencias de la falta de él, que es

²⁸⁷ Introducción a *De Cive* por Enrique Lynch, p. 31.

la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores...en ningún gobierno existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos".²⁸⁹

Incumbe al soberano el cuidado de promulgar buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? "No entiendo por buena ley una ley justa", dice Hobbes, ya que ninguna ley puede ser injusta. La ley se hace por el poder del soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo; y lo que cada uno quiere tener como tal, nadie puede decir que sea injusto. Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos. Una buena ley es aquello que resulta necesario y, por añadidura, evidente para el bien del pueblo.

Las palabras anteriores reflejan la vía de entrada en el pensamiento de Hobbes a una concepción positivista del derecho y que le hicieron más actual en el siglo XIX que los pensadores liberales posteriores a su filosofía. Sin embargo, no obstante de encontrarse en su filosofía las raíces de un positivismo jurídico continúa siendo iusnaturalista, esto es así porque su aceptación de las siguientes ideas las mantuvo siempre, afirma: la misión del soberano consiste en el fin para el que 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.

Las leyes civiles son el medio donde se ejerce la libertad de los súbditos. El medio que evita el ejercicio del derecho natural, de este modo, representan la vida dentro del Estado, rigen las relaciones civilizadas de los individuos bajo un poder común fuerte y seguro.

"Las leyes de naturaleza, que difieren de las civiles, entre otras cosas, porque "asisten" a la generación del Estado mientras que las segundas son el Estado, permiten que sea superado el estado de naturaleza."²⁹⁰

²⁸⁹ El *Leviatán*, capítulo 18, p. 146.

La libertad de los súbditos significa hacer todo aquello que la ley no reglamenta, es una definición negativa de libertad como fue el caso de la libertad natural. Hobbes hace una diferencia entre libertad y necesidad. La libertad no es la aceptación o comprensión de lo imponderable, sino la posibilidad de hacer lo que no está determinado por una voluntad poderosa ya sea positiva o divina.

La ley civil, o positiva, comprende, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.²⁹¹

El absolutismo hobbesiano se ejerce por medio de un soberano-legislador, su presencia es omnipotente en la vida política. Es obvio que el soberano de Hobbes no es el rey de Suárez, y que el súbdito del primero no tiene el derecho de deponer a su soberano como el segundo sí lo tiene con respecto a su rey. Pero hay un caso en el que el súbdito del soberano tiene toda la razón y el derecho para no seguir obedeciéndolo: la incapacidad del dios mortal para proporcionar paz y seguridad.

Aquí se requiere hacer una precisión muy interesante, la ligazón ética entre soberano y súbditos no proviene del contrato social ya que este es el resultado del acuerdo de los individuos, uno con cada uno, y donde el soberano no interviene.

El estudio de Hanna Pitkin Fenichel intitulado *The Concept of Representation* y que en su capítulo dos "The Problem of Thomas Hobbes" expone con distinción inconsistencias en la teoría política de Hobbes a través del concepto de *representation*, me han brindado un apoyo argumentativo para seguir sosteniendo que la teoría hobbesiana es secular y encuentra su propia fundamentación en conceptos immanentes y no en la idea de Dios

²⁹⁰ El *Leviatán*, capítulo 20, p. 169.

²⁹⁰ Introducción a *De Cive*, por Enrique Lynch, pp. 18 y 19.

²⁹¹ El *Leviatán*, capítulo 26, p. 217.

como el único medio para obligar o crear una relación de compromiso entre el soberano y los súbditos, que es la opinión de Warrender.

Tengamos presente que desde la óptica de Hobbes la autorización que los súbditos otorgan al soberano es ilimitada, todo lo que él haga es como si los súbditos lo hicieran, no hay en esta postura una vía para justificar acciones beligerantes de los súbditos contra el soberano porque la seguridad básica y elemental de la vida civilizada se pondría en peligro.

El soberano tiene efectivamente deberes, pero no son deberes con sus súbditos, él es el beneficiario de un convenio en el que no participó. La figura del soberano es posterior al convenio. Si el soberano no tiene deberes con respecto a sus súbditos y éstos no deben rebelarse, ¿cómo mantiene Hobbes la idea de que el soberano tiene obligaciones? esto es contradictorio, ¿tiene obligaciones o no tiene obligaciones? Hanna Pitkin Fenichel agudamente señala que el concepto que aquí está en juego es el de representación. El soberano no es cualquier cosa, es el representante de los súbditos. Y con esta encomienda el soberano no puede hacer nada más que procurar la seguridad de todos sus súbditos. Y a partir de estos datos establece que la definición de representación hobbesiana, dada en el capítulo 16 del *Leviatán*, es parcial, defectuosa y tramposa.

1- Al soberano se le otorga un poder en perpetuidad, sin obligación para consultar los deseos de sus súbditos y los súbditos no tienen el derecho para pedirle cuentas al soberano.

2- Un lector versado se da cuenta que aquí pasa algo, el concepto de representación no es suficientemente planteado porque o es una definición persuasiva y de buena fe o hay un propósito intelectual detrás de ella.

3- Si tiene una función persuasiva entonces es una definición parcial, porque si el soberano es representante entonces tiene una función que ejerce considerando a los

súbditos o, en todo caso, consultándolos. El uso del término representante tiene un empleo incompleto en la teoría de Hobbes. Decir que el soberano es el representante de los súbditos quiere decir que tiene obligaciones con esa representación, representa la seguridad política o civil, recuérdese que Hobbes no hace el distingo entre sociedad civil y Estado, por lo tanto no es libre de hacer todo lo que le plazca, sino lo que considere debe hacerse para realizar su representación.

4- En esta teoría el término representante desempeña una función jurídica, por ejemplo, es claro que el representante de un individuo es el agente legal para actuar en beneficio de su representado. Pero el significado jurídico no es plenamente desarrollado, por ejemplo, no muestra Hobbes que la representación es una función jurídica que no implica que el soberano se oponga a la participación política de sus súbditos.

5- El tratamiento formal de este concepto tiene un sustento en la realidad efectiva: el problema del consenso político, la paz y seguridad y el desarrollo de la comunidad.²⁹² Es decir, detrás del planteamiento formal de este concepto se encuentra la necesidad real de los ciudadanos de exigir no sólo "tolerancia", por la que dicho sea de paso Hobbes abogó antes que Locke, sino también participación política, que es el aspecto al que un absolutismo del tipo de Hobbes no podía dar entrada. Y por otro lado, el requerimiento histórico de estimular al súbdito para obedecer y cooperar con el gobierno. En esta última tarea está inscrito Hobbes.

Consecuentemente, la definición de Hobbes es parcialmente incorrecta y parcialmente correcta. Es incorrecta e incompleta porque no destaca que el representante tiene la encomienda de actuar de acuerdo con la consulta de su representado, Hobbes deja ver una parte de las implicaciones de la representación como tal. Asimismo, con el manejo

²⁹² Cf. Hanna Pitkin Fenichel, *The Concept of Representation*, University of California Press, Los Angeles, USA, 1967, pp. 33, 34 y 35.

que se le da a este concepto, presenta la siguiente fisura: nunca hay lugar para plantearse la participación política de los ciudadanos a la que no puede negarse el representante, en este caso el gobernante, porque no tiene la fuerza lógica ni jurídica para impedir que las aspiraciones participativas de los ciudadanos, ya que desde el momento en que es su representante su status proviene de un acuerdo, la representación y la participación del participado son dos conceptos que están ligados, pero no sólo su semántica les une sino también la acción del representante tiene como base el acuerdo del representado para actuar en su nombre.

El acomodo de la noción de representación a un esquema absolutista en la filosofía de Hobbes manifiesta dos cosas que son relevantes para este estudio de los derechos humanos, en este caso, a la vida y seguridad de los individuos.

Primera, que la obligación ético-política del soberano con respecto a sus súbditos descansa en la finalidad intrínseca que tiene todo representante, que en la postura política de este soberano significa cumplir con la seguridad de los individuos en la sociedad civil. Segundo, la capacidad para hacer leyes tiene un apoyo incondicional si va por el camino de dar seguridad, pero en ningún momento afirma Hobbes una actuación del soberano hacia otro camino o de otro tipo. Las leyes de naturaleza cuyo origen humano y con la venia de un Dios cuyas características salientes ya expuse, son el paradigma que controla la legislación de un soberano omnipotente, en el que se unen los poderes legislativo, político y económico. Sin embargo, no puede sostenerse este poderío indistinto porque su mantenimiento requeriría que los factores políticos y jurídicos que se están teorizando fuesen plenamente compatibles. Pero, como vemos, no sólo la realidad los va evidenciar como partes de una teoría que no se ajusta a las necesidades de un contrato político cuyo soberano es un representante de ciertos intereses que debe cumplir, sino que además la estructura jurídica fundamentada en el individuo y ya no en el

grupo estamental, va a dar la pauta para que aun con abusos de poder se pueda exigir el respeto a un derecho que el soberano está representando. Es aquí donde Hobbes es tan complejo, ya que su filosofía está hecha de nuevos destinatarios políticos y jurídicos: los individuos con derechos y obligaciones y con un soberano que los representa, pero no representa los intereses de Dios ni de ninguna divinidad, tiene obligaciones con la encomienda que aceptó voluntariamente.

Los derechos a la vida y a la seguridad se convierten así en los conceptos centrales de esta filosofía, en nombre de los cuales se propone una obra como el *Leviatán* para dirigir la actividad política. "Yo recobro cierta esperanza, dice Hobbes, de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo (ya que son cortos y a juicio mío claros)...convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica." Los derechos de los individuos, que en este momento los identificamos como los derechos a la vida y la seguridad, son embutidos en un saco absolutista que no logra contener las implicaciones jurídicas de un gobierno que reconoce, a pesar de todo, ser el representante de los intereses, a la vida y la seguridad, de los individuos.

A partir de estas consideraciones se me presenta muy sugerente la siguiente cuestión: ¿Estos derechos a la vida y la seguridad son derechos feudales-estamentales, burgueses y-o liberales?

Para contestarla tiene que hacerse todavía otra consideración puesto que el poder político del que habla nuestro filósofo está contemplando su fuerza en la vida económica, por tanto veamos qué dice sobre la propiedad.

En el capítulo 24 del *Leviatán* Hobbes dice lo siguiente: "Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la propiedad es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que

nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder... Esto lo sabían perfectamente los antiguos cuando llamaban *nomos*, es decir, distribución, a lo que nosotros llamamos ley ; y definían la justicia como el acto de distribuir a cada uno lo que es suyo ...En esta distribución, la primera ley se refiere a la división del país mismo: en ella el soberano asigna a cada uno una porción, según lo que él mismo, y no un súbdito cualquiera o un cierto número de ellos, juzgue conforme a la equidad y al bien común".

Hobbes no es liberal en el sentido de que se rehúsa a conceder derechos de propiedad a los individuos independientemente del Estado. El derecho a la propiedad es considerado como postcontractual, distribuidos por el Estado. En la condición natural los individuos tienen derecho sobre todas las cosas, lo que equivale a decir que no tienen derecho a nada²⁹³. En otras palabras: únicamente el Estado puede asegurar la propiedad privada.

La propuesta de Hobbes de que la distribución de la tierra que hace el soberano arbitrariamente entre los súbditos, creando los derechos de propiedad, efectivamente ya no es feudal sino burguesa. Con todo, se deben tomar en cuenta otros detalles de la teoría de la propiedad de Hobbes para hacer un juicio más preciso.

La propiedad de la tierra, dice Hobbes, la da el Estado, con lo cual está en coherencia con una concepción absolutista del poder político y en contraposición con una concepción liberal de la propiedad. Sin embargo, la distribución de la tierra que Hobbes apoya no tiene una base feudal, ni tampoco está contemplando la autoridad de la justicia distributiva (recuérdese que ya mencionamos esta situación anteriormente). La distribución que Hobbes describe en su obra es la "inicial", la que hace el soberano después del contrato social. No se refiere a una distribución de la tierra que tenga que hacerse constantemente .

Es conveniente tener presente que su postura política es aliberal cuando afirma que corresponde al soberano determinar de qué modo deben llevarse a cabo todas las

²⁹³ Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 96 .

especies de contratos entre súbditos (como los actos de comprar, vender, cambiar, prestar, tomar prestado, arrendar y tomar en arrendamiento).

Hobbes escribe el *Leviathan* en el periodo en que se redefine la naturaleza legal de la propiedad, en la época en que el Estado redistribuye la riqueza feudal como una propiedad transmisible y sustentada en una nueva idea de justicia distributiva. La justicia distributiva, ahora, proviene de una combinación de las acciones voluntarias de los contratantes, que se refiere a todos aquellos que venden su trabajo y a quienes lo compran, y a los requerimientos del mercado, con lo que se justifican las nuevas desigualdades que se reflejan en los lugares que ocupan los trabajadores de acuerdo a la división del trabajo. La novedad en Hobbes es que reconociendo la existencia de esta esfera económica y de estas nuevas desigualdades sociales que sustituyen a las feudales, los derechos de los individuos se confieren independientemente del lugar que estén ocupando en la división del trabajo.

La igualdad originaria queda resguardada y brinda un sustento a los posibles cambios de lugar entre los contratantes, es decir, comienza una conciencia, por pequeña que sea, de la movilidad social de los hombres en una sociedad de mercado sin que por ello se transformen los derechos como sucedía en la tradición; cambia únicamente el lugar desde el que se reclaman los derechos, como vendedor o como comprador.

La obra de Macpherson: *La teoría del individualismo posesivo : de Hobbes a Locke*, tuvo una fuerte acogida en los años sesenta, y que novedosamente dio una interpretación del pensamiento de Hobbes en relación con una visión económica de su teoría. De este modo, Macpherson sostiene que el modelo de una sociedad posesiva de mercado corresponde esencialmente a las sociedades de mercado competitivo o moderno, y cree que solamente este modelo satisface las exigencias de la sociedad de Hobbes. Naturalmente, de esto no puede inferirse que Hobbes tuviera claramente en la mente un

modelo de mercado semejante. Dice Macpherson que Hobbes "trabajaba con modelos : un modelo mecánico del hombre, un modelo de las relaciones sociales en el que no existe la coerción jurídica, y un modelo de sociedad civilizada... Los postulados de la sociedad de mercado posesivo son los siguientes: a- No hay una asignación autoritaria del trabajo; b- No existe una asignación autoritaria de compensaciones de su ejercicio por parte de la autoridad del trabajo; c- Hay una definición de los contratos y una imposición de su ejecución por parte de la autoridad; d- Todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias; e-La capacidad para trabajar de cada individuo es propiedad alienable suya; f- La tierra y los recursos son propiedad alienable de los individuos;g-Algunos individuos desean un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen; h- Algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros".²⁹⁴

En relación con este punto de vista, Bobbio señala que "Se ha convertido en lugar común en la historiografía del iusnaturalismo, la idea de que la formación, perpetuación y el perfeccionamiento del modelo iusnaturalista, basado en la contraposición entre estado de naturaleza y estado civil, acompaña al nacimiento y al desarrollo de la sociedad burguesa, de la que sería a un nivel teórico su representación implícita o explícita...La interpretación de G.B.Macpherson ve ya en el estado de naturaleza de Hobbes, más que la descripción de la guerra civil, como siempre se ha visto, la descripción de la sociedad de mercado, que el autor llama posesiva para distinguirla de la sociedad de mercado simple."²⁹⁵

Sin embargo, creo que la descripción realizada por Hobbes de la vida en su condición natural y del papel de Estado es paradójica y lo suficientemente compleja, por lo que debe ser explicado por qué se le llama burgés, absolutista o aliberal.

La concepción política de Hobbes engloba una visión de los deseos humanos como insaciables y de los que no nos proporciona una clasificación de los deseos y una diferenciación entre esenciales o inesenciales, a no ser que los deseos esenciales sean los que se manifiestan en los derechos a la autopreservación, paz y seguridad. El ideal político que Hobbes propone como el adecuado para cumplirlos es un gobierno absoluto con un contenido jurídico que como derecho positivo se origina en el soberano o gobernante, pero que se ajusta a una estructura jurídica que identifica al soberano como

²⁹⁴ Macpherson, *op.cit.*, p. 56-7.

el representante de los derechos de los individuos que son transformados en súbditos en la sociedad civil, la cual esta fincada en los derechos a la vida y la seguridad, además, el soberano tiene en las leyes de naturaleza el mayor de sus consejeros.

En el capítulo 21 del *Leviatán* Hobbes se refiere a la libertad que los súbditos pueden ejercer dentro de la sociedad civil, y dice: " La libertad de un un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que, al regular sus acciones, el soberano ha omitido: así acontece con la libertad de comprar de vender, y con la de contratar; elegir la propia morada, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a los hijos como se considere oportuno y cosas semejantes."²⁹⁶

El perímetro que abarca la libertad está conformado por la vida económica, doméstica y religiosa. Hobbes es un autor muy complejo, Shapiro se pregunta "¿Cómo podemos reconciliar este minimalismo económico con su absolutismo político, este aspecto no ha sido francamente enfrentado en toda la literatura sobre Hobbes?"²⁹⁷

Para este estudioso de Hobbes, el filósofo de Malmesbury no percibió las conexiones necesarias entre la política y la economía, es decir, no se dio cuenta de que los intereses y riquezas de los comerciantes no coinciden con los del monarca o gobierno. Los conocimientos sobre economía que Hobbes poseyó no fueron poca cosa, como amigo íntimo de William Petty supo de sus esfuerzos por responder a ¿Cómo el trabajo y la demanda interactúan en la determinación del valor o el precio? Petty centró su respuesta en el cálculo de los precios relativos en términos de comparar los tiempos de trabajo, desarrolló la noción de trabajo simple al que todo trabajo puede ser reducido. Según Shapiro, es muy posible que Hobbes haya influenciado a Petty en la elaboración de su teoría del valor, es importante considerar que no apoyó la idea de que la guerra era el mejor modo de acumular riqueza, por el contrario apreció la idea más avanzada de que el trabajo es la fuente de la riqueza. "Por ello no debe sorprendernos que no criticara la actividad

²⁹⁶ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991, p. 28.

económica de los comerciantes...Hobbes favorece lo que hoy en día llamaríamos *laissez faire* en la vida económica interna de una sociedad, lo que significó una postura extremadamente avanzada en su periodo histórico y el más obvio elemento burgués de su pensamiento. Si Hobbes pensó las relaciones entre comerciantes y monarquía en términos de compatibilidad es un rasgo ingenuo. Pero la asunción general de su teoría sobre la que descansa, no es ingenua, y fue radicalmente innovadora y de gran importancia histórica. Su punto de vista sobre la libertad negativa de la vida social en relación a la producción, el intercambio y el consumo de la riqueza en un nivel particular, tuvieron grandes consecuencias en la ideología del liberalismo de los derechos individuales.²⁹⁶

Los derechos a la vida y la seguridad en Hobbes, como antecedente de los derechos humanos del siglo XVIII, están fincados en la idea de que nadie, excepto el soberano, tiene derecho a invadir la propiedad de cada individuo, la esfera privada y la propiedad privada son el centro de la defensa a la seguridad en la vida política o civil.

El absolutismo político de Hobbes está caracterizado porque no apela a los derechos divinos de los reyes ni a una estructura patriarcal heredada de Adán. A diferencia de Suárez, quien concibe el bien y el mal en sí mismos y también establece un plan providencial jerárquico e inmóvil.²⁹⁹

Ahora Bien, la esfera pública que Hobbes enaltece en su obra, tiene como razón de ser estar al servicio de la esfera privada y por la que además es legitimada. Si el individuo no obtiene paz, seguridad y bienestar se puede rebelar contra el soberano y queda justificada la rebelión. Pero, en esta teoría la libertad del individuo jamás podrá avanzar

²⁹⁶ Hobbes, *el Leviatán*, capítulo 29, p. 264.

²⁹⁷ Shapiro, *op.cit.*, p. 35.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁹⁹ Hobbes plantea una estructura social en la que no sería imposible o negada la participación de la mujer, porque considera que los conceptos de bien y mal son convenciones. Por ejemplo, dice en distintos lugares del *Leviathan*: "Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra. En los Estados, esta controversia es decidida por la ley civil: en la mayor parte de los casos, aunque no siempre, la sentencia recae en favor del padre, porque la mayor parte de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de familia...En la historia encontramos que las Amazonas contrataron con los hombres de los países vecinos, a los cuales recurrieron para tener descendencia, que los descendientes masculinos serían devueltos, mientras que los femeninos permanecerían con ellas; de este modo el dominio sobre las hembras correspondía a la madre...y si el padre es súbdito de la madre el hijo queda sujeto a la madre, porque también el padre es súbdito de ella." Cf. *El Leviatán*, Capít 19 y 20.

más allá de una concesión del soberano, si éste le proporciona una vida segura y pacífica. Ahora bien, Hobbes es declaradamente antifeudal, es burgués en sentido económico e interno y, por otro lado, tiene rasgos que prefiguran una vida que se adjetiva como liberal, porque hay dos derechos que nadie, ni el soberano puede trastocar: los derechos a la vida y a la seguridad. Se puede decir que Hobbes brega en la defensa de los derechos de los individuos, pero son derechos que no limitan el poder del soberano cuando éste cumple con darle una vida segura, con Locke los derechos de los individuos serán el límite del poder del soberano.

Hobbes no percibió las íntimas vinculaciones entre la política y economía; por ejemplo, nunca se percató de que la forma de gobierno absoluto no coincide con los intereses de los comerciantes y ricos burgueses, es decir, no pudo tener conciencia de que llegarían a ser incompatibles.³⁰⁰ El pensamiento de Hobbes es muy complejo, en primer lugar, se observa cómo el método que emplea no le obstaculiza en la expresión de su riqueza conceptual, al contrario no le evita mostrar su incompletud y sus paradojas. Hobbes es un absolutista con tintes que dibujan a todo acérrimo defensor de las libertades que caracterizan a los modernos liberales, como sucede en la defensa de la crianza de los hijos por sus padres con plena libertad; la libertad para escoger dónde vivir y cómo y en dónde trabajar, y que no embonan fácilmente con un gobierno absolutista en sentido político. También, la interpretación del significado de que no haya formulado una defensa de la guerra para obtener o acrecentar las riquezas del rey, sino que ve con confianza la actividad del comercio, refleja su confianza en el modo de proceder de la nueva generación de ricos propietarios y las razones por las cuales nunca haya criticado al comerciante, éste le parece un personaje que apoya la paz social. Por todo ello, la

³⁰⁰ Cf. Shapiro, *op.cit.*, p. 36.

complejidad de su pensamiento jurídico político es imposible de determinar en una sola interpretación.

Es cierto que Hobbes no postuló la diferencia entre sociedad civil y Estado, aunque cuando habla de que la libertad del súbdito depende del silencio de la ley, está aceptando una carencia de reglamentación para la vida personal e íntima, está dando pie al respeto de ciertas actividades que se manifiestan como un comportamiento social en el que no interviene el Estado, con tal situación encontramos un espacio social que será interpretado por Locke como la *commonwealth*.

Con Hobbes tenemos la concepción del Estado como fuerza, poder y protección para los individuos de una sociedad que ya no son medidos con una igualdad proporcional. Por otro lado, Hobbes jamás pudo imaginarse la vida política sin la regulación de una autoridad, la idea de que la sociedad podía ser bien llevada sin la intervención avasalladora del Estado no podía ser concebida en este momento.

Tenemos aquí la primera filosofía política en defensa de dos derechos fundamentales: a la vida y la seguridad del individuo, que sólo podrán ser parte del cuerpo jurídico de un Estado moderno que se caracteriza por proteger los derechos de los individuos, en oposición al Estado Absoluto que los vio nacer.

4- John Locke: derecho a la libertad del individuo o la defensa del poder limitado.

4.1- Cuestiones preliminares

¿Cuáles son las fuentes del poder político? A través de esta investigación hemos visto que la respuesta a esta pregunta constituye la filosofía política de la gestación de los derechos humanos, que interpretamos como un proceso que comenzó con el resquebrajamiento de la idea de que las relaciones entre las autoridades y los súbditos son armónicas. A partir del rompimiento de la unidad cristiana en Europa, aparecen los esfuerzos de las distintas disidencias religiosas y de las filosofías políticas que van a apoyarlas, dando como resultado esa gestación de los derechos humanos. Además, quiero mencionar que no la concibo como un movimiento histórico e intelectual en ascenso y lineal, sino, por el contrario, como un proceso intrincado que no tiene una dirección ascendente en el sentido positivista. Los antecedentes de los derechos humanos tienen que ver con el inicio de una conciencia muy específica de la disidencia religiosa y política y con el apremio de defender las nuevas relaciones que se van estableciendo entre el poder y los súbditos o ciudadanos.

El lugar que ocupa el pensamiento político de John Locke en la gestación de los conceptos de los derechos humanos es muy peculiar, ya que en su obra política existe una influencia de los pensadores de la Reforma y Contrarreforma, y tiene al gran Hobbes como su precedente más significativo y poderoso. Dicho con otras palabras, la filosofía política de Locke es culminación, no porque sea mejor o más sistemática que sus antecesoras, sino porque es el punto de reunión de concepciones muy distintas. Asimismo, su filosofía es punto de partida, su pensamiento político es la referencia obligada en los dos grandes movimientos revolucionarios del siglo XVIII.

Es un lugar común la idea de que todo pensamiento filosófico propicia variadas interpretaciones, lo cual por otra parte es saludable e inevitable, asimismo, implica tomar

una postura para dar razón de ese mismo pensamiento. En esta oportunidad he considerado las opiniones de algunos expertos³⁰¹ en la obra de Locke que me han brindado la posibilidad de conformar una perspectiva propia en la investigación de los antecedentes filosóficos de los derechos humanos. En una primera línea ubico a autores, que no obstante ser estudiosos de su pensamiento político, han tratado de establecer los vínculos entre los distintos escritos que constituyen su obra y opinan que es un filósofo asistemático, es decir, con una obra filosófica muy variada e importante pero carente de sistematicidad; entre ellos destaco a George Sabine y Peter Laslett. En la segunda línea están los estudiosos que le conceden un cierto grado de coherencia interna porque se preocupan más por su pensamiento político sin cuestionar sus vínculos con la teoría del conocimiento, como Harold Laski y C.B. Macpherson. En la tercera línea se encuentran quienes, como Stuan Jacobs y John Dunn se interesan en las relaciones entre sus ideas políticas, científicas y teológicas con la finalidad de dar razón de su pensamiento en conjunto. Por último, están quienes se han quedado en un análisis interno de la obra política, por ejemplo, del *Second Treatise of Government*, sin preocuparse de sus relaciones y conexiones con el resto de su producción filosófica; un ejemplo destacado es el de Robert Goldwin.

Ahora bien, en el análisis que a continuación presento de los derechos naturales en John Locke, he tomado como núcleo de su pensamiento político la obra ***Second Treatise of Government***, puesto que es la versión más acabada de sus ideas políticas. Esta obra

³⁰¹ *Second Treatise of Government*, John Locke, Edited, with an Introduction, by C.B. Macpherson. Hackett Publishing Company, Inc. United States of America, 1980. *Two Treatise of Government*, John Locke, A critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960. *Political Writings*, John Locke, Edited and with Introduction by David Wootton, Penguin Books, Great Britain, 1993. *A Locke Dictionary*, John W. Yolton, Blackwell Publishers, Great Britain, 1993; *Science and British Liberalism, Locke, Bentham, Mill and Popper*, Struan Jacobs, Avebury Publishers, 1990. *Locke*, John Dunn, Oxford University Press, Great Britain, 1984. *John Locke's Moral Philosophy*, John Colman, Edinburgh University Press, 1988. *John Locke and The Theory of Sovereignty*, Julian Franklin, Cambridge University Press, Great Britain, 1978; "John Locke" por Robert A. Goldwin, en *Historia de la Filosofía*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Laski, Harold, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Thomson Butterworth Limited, London 1965, Sabine, George, *Historia de la Teoría Política*. F.C.E. México, 1984.

comienza con una recapitulación del tema expuesto en su *First Treatise of Government*, en el que Locke se enfrentó a las ideas políticas que defienden los derechos divinos de los reyes, expuestas por Sir Robert Filmer³⁰² en su *Patriarcha*.³⁰³ El *Patriarcha* fue una obra escrita pensando la realidad política que también a Hobbes le preocupó, es decir, la década de los 40 en Inglaterra, ambos autores justificaron el poder absoluto, pero cada uno con bases muy diferentes, así pues, un libro escrito en esta época es publicado hasta 1680 y 1685, cuando su autor ya tenía más de treinta años muerto y los personajes que él defiende y ataca también ya habían desaparecido, tengamos presente que esta discusión remite a la publicación de *Defense of the Oath of Allegiance against Catholic Criticisms* de Jacobo I, rey de Inglaterra, en 1608, quien recibe respuesta de los católicos como el cardenal Belarmino y el jesuita Francisco Suárez en 1613 con su *Defensa Fidei Catholicae*, de quien ya nos encargamos anteriormente, parece pues, que el alegato de Locke contra este escrito es anacrónica. Locke en sus *Two Treatises of Government* discute un libro y unos personajes ya fallecidos, pero cuya temática sigue viva, por ejemplo aquellas cuestiones que le preocuparon a Suárez se vuelven a presentar y sus respuestas, recuérdese lo que dijo sobre las fuentes democráticas del poder político, tienen presencia en Locke y en general en el pensamiento inglés del siglo XVII. De este modo, es conveniente tener presente las circunstancias históricas de este gran pensador, antes de internarnos en su pensamiento político.

4.2.1- Circunstancias históricas.

La época en que John Locke vivió corresponde a la historia del nuevo parlamentarismo inglés, al igual que su compatriota Thomas Hobbes tiene como referencia a la monarquía

³⁰² Sir Robert Filmer nació en 1588 y murió en 1653.

³⁰³ Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Great Britain, 1991.

de los Estuardo, y en su caso específico observamos como momento culminante la subida al poder de la monarquía constitucional de Guillermo de Orange.

El entorno en el que está inscrito John Locke se refiere al tercer periodo del parlamentarismo inglés, que se inicia con el gobierno de Carlos II en 1660, con la aparición del Parlamento Largo de 1661 a 1679 y de los dos partidos Tory y Whig.

John Locke vio con buenos ojos la restauración de la monarquía de los Estuardo en 1660, porque en aquel momento la interpretó como un alivio en las tensiones políticas. Sin embargo, la crisis de 1678 que significó la nueva ruptura entre el Parlamento y la corte llevó a Inglaterra a una crisis semejante a la de los años 40. Con la muerte de Carlos II en 1685 y la sucesión en el trono de su hermano Jacobo II, los dos partidos ingleses hicieron causa común en contra de la corona por su intención de regresar a Inglaterra al catolicismo romano. Crece la imperiosa necesidad de crear un frente intelectual que contenga los intentos de un poder absoluto y arbitrario, reviviéndose así las viejas querellas del periodo anterior de los años 20 y 40. La oposición a la monarquía, en tiempos de Locke, necesita nuevamente justificar el derrocamiento del rey que se ha vuelto contra su pueblo.

El desarrollo del comercio internacional y el incremento de las nuevas relaciones sociales en el campo, propician en Inglaterra la vanguardia en la creación de riqueza y propiedad que ya no es la feudal: se ha dado paso a un capitalismo agrario. En tanto, el comercio mercantil ya no se lleva bien con una reglamentación y cobro de impuestos que merman los intereses de los nuevos propietarios nacionales y coloniales. Además, no sólo la situación económica no es ajustable ya con las reglamentaciones administrativas del rey, también las aspiraciones políticas de reivindicar el origen divino de su poder y establecer una alianza con los enemigos económicos de la nueva clase revolucionaria, las

monarquías francesa y española, provocando un malestar que se concibe como un atentado contra el bienestar y la seguridad nacionales de los propietarios y ricos ingleses. Por todo ello, la situación de la monarquía de los Estuardo se convierte en inadecuada y en peligrosa a los intereses de su pueblo. La filosofía política viene a ser una necesidad teórica y moral para la oposición y derrocamiento del *rey rebelde*, de ahí que no sea gratuita la publicación de una variedad de obras que piensan y proponen respuestas políticas a esta grave situación histórica, por ejemplo, el pensamiento de George Lawson, los whigs William Atwood y James Tyrrel.³⁰⁴

4.2.2- Circunstancias culturales. Ambiente político.

Locke mostró interés por el ambiente político desde su juventud y antes de su contacto con el primer conde de Shaftesbury escribió *Two Tracts on Government* en 1660 y los *Essays on the Law of Nature*, 1664.³⁰⁵ Para darnos una idea de los temas vertidos en esa primera obra quiero entresacar dos de las preguntas que configuran su contenido: ***Whether the civil magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to religious worship? Answer: Yes; Can the civil magistrate specify indifferent things to be included within the order of divine worship, and impose them upon the people? Answer: Yes.*** En estos tratados Locke tuvo una postura autoritaria y conservadora, muy lejana de la época en que participa como colaborador de Shaftesbury y los whigs y cerca de la postura hobbesiana.

En sus *Essays on the Law of Nature*, Locke niega por primera vez la existencia de las ideas innatas y sostiene que la ley de la naturaleza se conoce de manera racional y a través de la experiencia, en este sentido es un antecedente de su gran obra el *Essay on*

³⁰⁴ Sobre la relación entre Lawson y Locke ver a J. Franklin, *op.cit.*, Apendix 1.

Human Understanding, y no, como podría esperarse, de su obra política más importante **Second Treatise of Government**.

La relación que entabló John Locke con el primer conde de Shaftesbury a partir de 1666, le brindó la oportunidad de conocer cercanamente el ejercicio del poder político, pero también el ser aceptado en la Royal Society en 1668, ya que no lo obtuvo a través de la universidad de Oxford sino de la Exeter House y gracias a Sir Paul Niele, amigo de Shaftesbury.

El primer conde de Shaftesbury fue un hombre de poder, que encabezó en 1681 y 1682 la oposición contra Carlos II, razón por la cual tuvo que partir hacia a Holanda donde murió en 1683 y donde Locke también se autoexilió hasta 1689. El primer conde de Shaftesbury fue un rico propietario, por ejemplo, en Carolina del Norte en América tuvo la titularidad de grandes porciones de tierra, esta situación privilegiada más su destacada presencia política fueron las razones por las que se le encargó la redacción de la **Constitución**³⁰⁶ de esa colonia inglesa. Documento que se publicó anónimamente en 1669, y que sin duda fue escrito por lo menos en colaboración con Locke, si es que no fue redactado en su totalidad por el filósofo inglés. En esta Constitución se acepta la existencia de la esclavitud y la obediencia al monarca inglés.³⁰⁷

³⁰⁶ *First Tract on Government* fue escrito en 1660 y *Second Tract on Government* fue escrito en 1661, ambos fueron publicados hasta 1961. *Essays on The Natural Law* fue escrito en 1664 y publicado hasta 1954. Ambos están reunidos en *Political Writings* of John Locke, Introduction by David Wootton, Penguin Books, Great Britain, 1993.

³⁰⁶ *The Fundamental Constitutions of Carolina* in *Political Writings* of John Locke, Edited with an Introduction by David Wootton, Penguin Books, England, 1993, pp. 210-231.

³⁰⁷ Cito algunos artículos de esta Constitución que me parecen muy representativos de aquel momento intelectual de Locke:

"22-En todos los señoríos, baronazgos y feudos todos los súbditos estarán bajo la jurisdicción de sus respectivos señores. Ningún súbdito podrá salir libremente del territorio de su señor y vivir en cualquier parte, sin obtener licencia firmada y sellada por su señor.

72-Ningún hombre será elegido miembro del Parlamento si tiene menos de 500 acres de propiedad, dentro del distrito por el cual es elegido, y ninguna persona tendrá voto para elegir a dichos miembros si tiene menos de 50 acres de propiedad dentro del referido distrito.

107- Aunque la caridad nos obliga a desear el bien de las almas de todos los hombres, y la religión no permite alterar el estado civil y los derechos de ningún hombre, *los esclavos* podrán, como los demás, pertenecer a la iglesia o confesión que consideren mejor y, por esta razón, ser miembros plenos de ellas como cualquier hombre libre. Pero por el presente documento ningún esclavo estará exento del dominio civil que su amo tiene sobre él, sino que permanecerá en el mismo estado civil y condición que tenía antes." Normas Fundamentales de Carolina 1669-1670 en *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*, Gregorio Peces-Barba, Editorial Debate, Madrid, 1987, pp. 76-79.

La evolución de las ideas políticas de Locke es muy significativa, desde los **Two Tracts on Government** pasando por **The Fundamental Constitutions of Carolina** y los **Essays on the Law of Nature** hasta llegar al **Second Treatise of Government**, podemos observar que tiene como punto de partida un pensamiento acomodado a la autoridad, de respeto al monarca y de aceptación a su figura fuerte y absoluta. Posteriormente, ya en los **Two Treatises of Government** pondera la importancia del respeto a la propiedad de los individuos y su derecho a la libertad.

En la última versión de su pensamiento político, esto es en el **Second Treatise of Government**, Locke propone claramente la propiedad como una manifestación del derecho más importante que el individuo tiene: el derecho a la libertad. El derecho a la libertad es la piedra angular de su visión política. Sus conceptos de propiedad, tolerancia y revolución son formas de este derecho natural.

En 1690 se publicaron las tres obras máximas de este filósofo **Essay Concerning Human Understanding**,³⁰⁸ **A Letter Concerning Toleration** y **Two Treatises of Government (First and Second Treatises)**, las dos últimas aparecieron anónimamente.³⁰⁹

Second Treatise of Government³¹⁰ es la obra nuclear del pensamiento político de John Locke, por ejemplo, su obra **A Letter Concerning Toleration** es un escrito que se puede entender por sí mismo, pero requiere la referencia a aquel tratado para ubicar el

³⁰⁸ Consultamos las siguientes ediciones en español: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción directa de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1956. *Carta sobre la tolerancia*, Edición a cargo de Pedro Bravo, Editorial Tecnos, Madrid, 1988. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Traducción del inglés por Amando Lazaro Ros, Introducción de Luis Rodríguez Aranda, Editorial Aguilar, Madrid, 1976.

³⁰⁹ Su obra sobre educación apareció en 1694; en 1695 se publicaron sus trabajos sobre dinero y *Reasonableness of Christianity* y sus *Vindications* se publicaron en 1695 y 1697.

³¹⁰ Los *Two Treatise of Civil Governmente*, fueron publicado en inglés como un solo libro, en su traducción francesa se separaron y aparecieron con los nombres de *Firts Treatise of Government* y *Second Treatise of Government*. Aquí he utilizado tres ediciones en inglés de esta obra: *Political Writings* of John Locke, Introduction by David Wootton, Penguin Books, Great Britain, 1993; *Second Treatise of Government*, Edited by Macpherson, Hackett Publishing Company, the United States of America, 1980; *Two Treatise of Government*, Introducción by Peter Laslett, Cambridge University Press 1960, Great Britain . 2 Vol. pag 105 Vol I.

derecho a la tolerancia como fincado sobre el derecho a la libertad. En Locke la tolerancia significa libertad de religión, y sólo puede tener realidad y efectividad después de la aceptación de ciertas condiciones que propone en el *Second Treatise*, indispensables para llevarla a efecto. Por ejemplo, Locke reconoce que la tolerancia jamás florecerá o será un postulado político ahí donde exista un poder absoluto y donde estén unidos la Iglesia y el Estado.

4.2.3- Ambiente científico

Es reconocido el hecho de que en este siglo se dio una revolución científica y que se desarrolló la secularización del pensamiento científico. También, es ampliamente aceptada la idea de que los científicos ingleses del siglo XVII eran creyentes.

Efectivamente, la revolución científica del siglo XVII socavó la autoridad de la escolástica y de la física aristotélica; se creó una teoría mecánica del universo que se enfrentó al modelo jerárquico de Aristóteles. Las teorías sobre la conformación del universo para los físicos del siglo XVII (desde Descartes y su teoría de las vórtices hasta Newton, quien construyó una nueva visión sobre la estructura del universo distinta a la cartesiana, explicando el movimiento de los cuerpos a través de fuerzas de gravedad) proponen unas leyes del universo aplicables tanto para explicar a los planetas como para dar razón del mundo físico de nuestro entorno. Locke extrapólo tal concepción y la ajustó al terreno de la vida política, por ejemplo, en la afirmación de que las leyes se aplican sin privilegiar a ningún hombre, ya que las leyes de naturaleza no se cumplen distinta o jerárquicamente, no son selectivas. La ley no hace justicia a un hombre de un modo y a otro de otro, los hombres son concebidos como iguales y libres por naturaleza.

Locke valoró el uso del conocimiento y tuvo confianza en el poder de la ciencia sobre la naturaleza, herencia que recibió de Bacon, Descartes y Gassendi. Asimismo, siguiendo

a estos ilustres pensadores, sostuvo que el contenido de la nueva ciencia representó un decisivo avance en relación a la pedantería y aridez del pensamiento escolástico.³¹¹

Por otro lado, Locke sostuvo, como también lo hizo Newton, que los estudios científicos son capaces de testificar la creación de Dios; conocer el universo es conocer su grandiosidad y su gloria. "Para Robert Boyle las leyes de la naturaleza son impresiones de Dios en los objetos, produciendo sus movimientos característicos."³¹² Según Boyle estudiar las leyes naturales significa tratar dos tipos de leyes: las físicas y las éticas.

La particularidad más destacadas de la revolución científica del siglo XVII es que la naturaleza fue cuantificada; la geometrización de la naturaleza facilitó la creación de medidas prácticas para dar cuenta de ella.³¹³

La otra característica de la revolución científica de este siglo es la secularización del conocimiento. Sin embargo, como ya afirmamos, los científicos ingleses del siglo XVII tuvieron una gran inclinación por la religión, pero rompieron con la concepción jerárquica del universo perteneciente a la escolástica.

Según Westfall, el que Issac Newton en plena culminación de la revolución científica afirmara convencido que Dios está activamente presente en cada fenómeno de la naturaleza, asignándole el papel de regulador de las operaciones o eventos naturales, no impide que se finque la secularización del conocimiento científico durante este siglo.

"Compárese la asunción de Newton y Belarmino, 70 años antes, ellos tuvieron una actitud contraria. En vez de usar las Escrituras para decidir qué es verdad en las ciencias,

³¹¹ S.Jacobs, *op.cit.*, p. 8.

³¹² *Ibid.*, p. 46.

³¹³ "Desde esta perspectiva es relevante el uso de metales preciosos para medir la riqueza económica; el invento del microscopio permitió en esta época medir las creaturas que se observaban; el telescopio brindó ahora la periodicidad de las curvaturas om los ángulos que se describían al observar la bóveda celeste; el lenguaje del científico habla ahora de que la aceleración de la gravedad es 150 veces más grande que la aceleración centrífuga desde la rotación de la tierra". Cfr. R.S. Westfall, "The scientific revolution of the seventeenth century: the construction of a new world view" en *The concept of nature*, Edited by Torrance. J. Great Britain, 1992, p. 80..ss.

los científicos del siglo XVII se valieron de la ciencia concebida a partir de los datos de la experiencia para juzgar lo que es verdad en las Santas Escrituras.”³¹⁴

Con Locke la teoría del conocimiento se convierte por primera vez en el problema central de la filosofía. Según su postura gnoseológica, el conocimiento tiene como fuente la experiencia y la observación, lo define en términos de relaciones entre ideas, especialmente la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas entre sí. Para Locke existe una esencia desconocida de las cosas, incluso la idea de Dios es limitada e incorrecta, porque es posible que su esencia sea diferente a nuestra idea de Él. Pero Locke nunca duda de la existencia de Dios, sino que piensa que su existencia es una verdad fundamental.

Es ampliamente conocido el hecho de que Locke niega la existencia de las ideas innatas, aunque ya Santo Tomás había afirmado que no existen las ideas innatas y que en la mente no hay nada que no provenga de los sentidos. Pero en Locke esta tradición cobra un matiz distinto, no es desconocido para nadie que su negativa a la existencia de las ideas innatas tiene motivos políticos y religiosos. Por esto mismo, la influencia del *Essay Concerning Human Understanding* en *Second Treatise* no es clara, puesto que puede decirse que la influencia es a la inversa. Sin embargo, también opinamos que cualquier reduccionismo de una obra a otra incapacita para dar razón de pensamiento en general, aunque debe tomarse en cuenta que su formación científica no tuvo relación con sus ideas políticas, en el sentido de que sus prácticas médicas no fueron avaladas por ninguna idea política, y que sus ideas religiosas no le obtaculizaron el camino para experimentar y desarrollar sus conocimientos científicos. Es cierto, por otro lado, que esta concepción de la secularización está considerando la diferencia que hace Locke entre

³¹⁴ Cf. R.S. Westfall, "The scientific revolution of the seventeenth century: the construction of a new world view", en *The concept of nature*, Edited by Torrance. John, Oxford University Press, Great Britain, 1992, p. 86.

religión natural y revelada, que también Santo Tomás elaboró, y está suponiendo que para él siempre es superior la religión natural, se llega a Dios por el ejercicio de la razón. Pero en el *Essay Concerning Human Understanding*, también dice que hay verdades que sólo se obtienen por la revelación, donde la razón no tiene nada que hacer. Por todo ello, opino que el pensamiento político y epistemológico de Locke tiene en el concepto de Dios al garante de un movimiento mecánico. Dicho de otro modo, el papel que desempeña el Ser Supremo es el de una figura regulativa y su aceptación de la revelación como una fuente de conocimiento más allá de la razón, no le impiden estar en un sitio distinto al de santo Tomás. Además, cuenta con otros dos postulados que le diferencian de la tradición: su separación de la Iglesia y el Estado y su idea de que el origen y el sentido de la autoridad política son comprensibles solamente como defensa de los derechos naturales, dentro de ellos encontramos al derecho a la libertad como el derecho más importante y fundamental en todo su edificio teórico.

A partir de esta introducción que atendió a los aspectos generales de la ciencia en la época de Locke, voy a continuar con el análisis de los conceptos relevantes para su filosofía de los derechos naturales.

4.3- Razón y ley natural.

Para Locke la razón es una revelación natural, por la cual Dios comunica a la humanidad la porción de verdad que por sus capacidades naturales puede obtener. Locke sostiene que existen dos métodos de la razón: la intuición y la demostración.

En su *Essay Concerning on Human Understanding* divide a la ciencia en tres, filosofía natural, semiótica y ética, donde queda incluida la política. La ciencia ético-política es para él un campo importante, lo asombroso es que en *Second Treatise* parece tener poco efecto la construcción de una política con base en aquel ideal de ciencia.

Ahora bien, en *Second Treatise* hay definiciones y argumentaciones pero nunca un desarrollo demostrativo matemático de la ética y la política, la ley de la naturaleza no se conoce matemáticamente ni se demuestra racionalmente. Locke negó en su *Essay* la existencia de las ideas innatas tanto como principios racionales como afectivos, sólo acepta que son disposiciones del género humano. Y, sin embargo, en *Second Treatise* afirma que la ley de la naturaleza está inscrita en los corazones de los hombres.

Por lo tanto, coincido con el juicio de Struan Jacobs, cuando afirma que “la ley de la naturaleza en el pensamiento político liberal de Locke evidencia no una influencia científica sino una presuposición religiosa. El liberalismo de Locke descansa sobre una específica teología. El providencialismo de Locke abarca dos esferas: el orden natural y el orden social.”³¹⁵ Con las características de que niega la jerarquía tradicional del universo, de las ideas innatas y afirma que al hombre le es imposible penetrar en la esencia de los objetos, es decir, existe una esencia desconocida.

Establecer el contenido de la ley natural y su significado son de primera importancia para entender la filosofía política de John Locke, pero su determinación requiere señalar que nuestro filósofo no se preocupó, por desarrollar las implicaciones de las concepciones epistemológicas sobre la ley natural en el terreno político.

Esta situación genera una serie de preguntas que rebasan un estudio que no tiene como finalidad dar cuenta de las interconexiones de la totalidad de la obra de Locke.³¹⁶ Por lo que dejo esta problemática a quienes se interesen en un estudio de esta índole.

En el *Second Treatise of the Civil Government*, la ley de la naturaleza es identificada como la recta razón y cada ser humano puede llegar a reclamarla como suya. La razón

³¹⁵ S. Jacobs, *op.cit.*, p. 47.

³¹⁶ En el *Essay*, Locke ataca la existencia de un Innatismo Ingenuo, por ejemplo, señala que no existe un acuerdo universal del contenido de principios universales. Tampoco hay costumbres iguales ni actitudes iguales. La idea de Dios tampoco es concebida en todas las sociedades de igual modo. Los niños nacen sin saber los principios morales y sin tener conocimientos innatos. Locke no se opone a la idea de que en la mente se hallan impresos ciertos conocimientos, puesto

en este contexto, no es una facultad, sino se convierte en principios definitivos de acción desde los cuales se moldea a la moral, son los decretos de la voluntad divina discernibles por la luz de la naturaleza e indican lo que es y no es conforme a la naturaleza racional; la razón es la voz de Dios en el hombre y es un lazo u obligación común dentro de la sociedad política. Como se puede ver, Locke usa el mismo lenguaje empleado por los defensores de las ideas innatas, dándoles una nueva significación.

Locke en los *Two Treatises* le asigna a la ley natural el gobierno de la propiedad y sus límites en el estado natural, idea con la que le da a la propiedad la fuerza de un derecho que no puede violarse sin violentar a la ley natural que da sustento al poder político.

4.4- Estado de naturaleza y estado de guerra.

Thomas Hobbes rompió con la tradición cuando propuso que el hombre no tiene la inclinación a la vida en sociedad que la escolástica le había adjudicado. Locke regresa a ella cuando sostiene que el hombre en el estado de naturaleza es capaz de vivir pacíficamente con los demás. También, Locke sigue a Richard Hooker,³¹⁷ quien es el primero en introducir estos temas en Inglaterra y quien pertenece a la tradición protestante calvinista, pero que disiente de las ideas como la predestinación y el hombre caído incapaz de conocer la ley natural por sí mismo. Hooker perteneció a un periodo anterior a Suárez y Belarmino, de esta forma vemos que el pensamiento de John Locke está influido por un mosaico de pensadores. El juicioso Hooker es ejemplo del intelectual que está asesorando al gobernante en cuestiones teológicas para darle salida a las decisiones políticas del monarca. Su figura intelectual me recuerda las palabras de

que este concepto de impresión significa que la mente lo ha recibido de una sensación provocada por una experiencia sensible.

³¹⁷ Nació en Exeter en abril de 1554, con su obra se inicia en Inglaterra la tradición iusnaturalista, gran conocedor del pensamiento calvinista y con el que tuvo sus diferencias en cuanto a la idea de la predestinación, su libro *Of the Law of Ecclesiastical polity* fue publicado por partes, el libro I y IV en 1593, hasta el año de 1660 se publicaron las demás partes.

Macpherson³¹⁸ que afirman que cada teoría política justifica o defiende un particular sistema de gobierno y que necesitan para su finalidad, descansar sobre una teoría de la naturaleza humana; en el siglo XVII³¹⁹ el lugar común fue utilizar el postulado de la existencia de una natural condición humana o estado de naturaleza.

La estructura del *Second Treatise* refleja su pertenencia a la problemática política de su tiempo como ideólogo de la Revolución gloriosa. Esta obra es su máxima contribución teórica a la pregunta por las fuentes del poder político y su herencia en la tradición liberal de los derechos humanos.

Ya he señalado en varias ocasiones que la filosofía política de Locke recuerda en muchos detalles la de Francisco Suárez. Por ejemplo, ambos tienen como punto de partida para establecer las fuentes del poder la distinción entre el poder patriarcal y el político; atacan a los defensores de los derechos divinos de los reyes y proponen al pueblo como una entidad separada de sus representantes y con la responsabilidad de erigir un nuevo gobierno.

La gran diferencia de Locke con respecto al jesuita no consiste solamente en que tiene en mente unas circunstancias muy distintas, como son las de la Revolución gloriosa, sino la forma en que comprende las relaciones dentro de la condición natural de los hombres. Para Locke, todos los seres humanos, hombres y mujeres, son propietarios de sus propias personas, es decir, sus vidas, sus pertenencias y sus sentimientos son partes de ellos mismos. Los hombres nacen con derecho a la propiedad porque sin ella no pueden

³¹⁸ Cf. Introducción a *Second Treatise of Government*, by Petter Laslett, p. x.

³¹⁹ En esta ocasión no tengo la oportunidad de introducirme en el pensamiento de Filmer, es un autor que no participó en el movimiento iusnaturalista, pero que lo conoció muy bien, sus escritos donde ataca a Hobbes y Grocio son de gran calidad, por otro lado, estas críticas son muy semejantes a las que en el siglo XIX le hicieron al iusnaturalismo. Cf. Filmer, *Patriarcha, Observations Concerning The Original of Government, upon Mr Hobs "Leviathan", Mr Milton against Salmasius, H. Grotius "De Jure Belli"*, Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Great Britain, 1993.

llevar a cabo la primigenia ley de la naturaleza, a saber: "buscar la preservación de la propia vida."³²⁰

Con respecto al ataque a la teoría de los derechos divinos de los reyes, tanto Locke como Suárez proponen un origen humano para las sociedades políticas y, además, determinan que el pueblo tiene la responsabilidad de dar legitimidad al poder, acordar a quién se da el poder de representarlo y de gobernarlo. Pero la figura del rey que Locke ataca, pertenece a una tradición parlamentaria muy específica y con una Cámara de los Comunes compuesta de personajes con un carácter propio que Suárez no conoció.

Por último, las opiniones sobre la disolución del gobierno fueron las más peligrosas de todo este libro y las que le valieron que los Whigs propusieran las suyas para deslindarse del radicalismo político de Locke, y en estos asuntos se acercó más a las ideas de George Lawson que a las de cualquier otra herencia teórica como en su oportunidad abordaremos.

El hombre, en su condición natural, y el hombre, en su condición civil, están pensados por Locke de tal manera que requieren una ley natural y un derecho natural con un significado específico para que a su vez apoyen su concepción de Estado, esto es, el Estado con poder limitado.

Para Locke, el hombre en estado de naturaleza es un ser con relaciones sociales estables en donde se conocen las relaciones de propiedad; cada hombre se sabe dueño de su persona, experimenta que no hay ningún ser humano que valga más o tenga más poder por naturaleza que otro hombre. El hombre en el estado de naturaleza está en una

³²⁰ En el pensamiento político de Suárez se establecía que en la familia ya había una preeminencia natural de los varones con respecto a las mujeres, ellas no tenían posibilidades de participación política puesto que no eran cabeza de familia, sus impedimentos políticos tenían un carácter natural. Para Locke, ya en el estado natural la mujer comparte con el varón el poder patriarcal y cuando forma parte de la sociedad civil tiene el derecho de exigir el respeto a su propiedad en sentido amplio. Existen profundas críticas para una reivindicación de la mujer desde los esquemas patriarcales, como es este caso, porque se dice que el gobierno de las mujeres, si se diera el caso que ella lo detentara, se guía por los lineamientos que el varón ha impuesto. No vamos a discutir el tema, pero sí queremos señalar que cuando ella es incorporada como sujeto jurídico ya puede tener acceso una inconformidad jurídica y no únicamente moral.

condición de igualdad. El concepto de igualdad se desarrolla en un sentido jurídico, ningún hombre tiene mayor presencia ante la ley natural que otro. "Los hombres son nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades."³²¹

La libertad en el estado de naturaleza tiene como límites la obligación de preservar la vida propia y la de los demás. La ley natural que gobierna el comportamiento de los hombres en su condición natural, y que coincide con la razón, "enseña a todos los seres humanos que siendo iguales e independientes nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones...porque siendo los hombres propiedad del Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras les plazca a El y no a otro."³²²

La ley de la naturaleza de Locke se finca en la obligación de los hombres de conservar su vida, y con ello evita atropellar los derechos de libertad, salud y de bienes de cada uno de los otros. La igualdad natural entre todos los hombres es un ejemplo de que Dios no hizo a ninguno más o por encima de otro. La desigualdad económica que los hombres van a experimentar dentro de la vida civil no es una desigualdad que provenga de la naturaleza, sino el trabajo del hombre que es una capacidad que Dios le dio para su sobrevivencia, y esta desigualdad no es la que Locke ve como peligrosa sino la desigualdad ante la ley, es decir, la que considera al pobre con una medida y al rico con otra.

Así para Locke la ley natural, vista a través de la serena razón, es equidad, porque cumplir con la medida establecida por Dios para la seguridad de los hombres es actuar conforme a lo promulgado por la voluntad divina. Cuando un hombre cumple con las

³²¹ *Second Treatise*, parágrafo 4.

³²² *Op.cit.*, parágrafo 6.

medidas de la ley natural es justo; la bondad de un acto político y moral radica en su apego al cumplimiento de la ley.

El hombre al tener la obligación de defender su vida tiene el derecho de defenderse del agresor y castigarlo o matarlo. El criminal ha renunciado a la razón o regla y medida que Dios dio al género humano para relacionarse entre sí. En esta parte de la obra, la ley de la naturaleza es un sentimiento y no un conocimiento, porque dice: "Caín se sintió tan plenamente convencido de que cualquier persona tenía derecho a matarle como a un criminal, que, después del asesinato de su hermano, exclama en voz alta: Cualquiera que me encuentre me matará. De forma tan clara estaba escrita esa ley en los corazones de todos los hombres."³²³

Unos párrafos adelante afirma: "La ley natural o la ley de naturaleza es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como son las leyes positivas de los Estados. Estas sólo son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas."³²⁴

A pesar de que Locke no concibe al hombre como el lobo del hombre sostiene que el poder civil es el remedio para superar los inconvenientes de la condición natural.

El estado de naturaleza para Locke es una hipótesis que explica el origen del poder político, pero también una posibilidad que pueden experimentar los Estados y los hombres en el caso de que el poder político se disuelva, por ejemplo, en la guerra. El estado de naturaleza no se termina por un pacto cualquiera, sabemos que para Locke ese estado incluye muchas relaciones entre los hombres, como pueden ser las promesas, las estipulaciones para el trueque y todas aquellas conductas que les impliquen como hombres y no como ciudadanos o miembros de una comunidad política.

³²³ *Op.cit.*, párrafo 10.

³²⁴ *Op.cit.*, párrafo 11.

Consecuentemente, el estado natural puede aparecer en cualquier momento en que se rompan las reglas del pacto político, también es un estado que se pueda observar en los pueblos no civilizados o en los inicios de la civilización.

Para Locke el estado natural no es de guerra como para Hobbes. En la condición natural no necesariamente se vive en conflicto, porque en ella hay lugar para las promesas y relaciones afectivas, hasta económicas, porque la propiedad para Locke es un derecho anterior al establecimiento de la sociedad civil.

La diferencia entre Locke y Grocio es aquí muy clara, mientras que para el holandés la propiedad y el derecho positivo van de la mano, para Locke la propiedad es anterior al derecho positivo y existe y puede subsistir sin él. Para Grocio la propiedad y el derecho positivo se implican.³²⁵

Cuando un hombre quiere someter a otro comienza la guerra, ya que es antinatural que alguien se imponga por su voluntad a todos los demás. La violación del derecho de igualdad atenta contra el derecho de libertad de los hombres, ya que quien somete a alguien lo quiere hacer su esclavo, y eso es quitarle su libertad. "Y la libertad es la base de todo", por lo tanto, quien se coloca como un agresor está imponiendo un clima de guerra. "Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de naturaleza...la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un **estado de guerra**, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común."³²⁶

³²⁵ Cf. Buckle, *op. cit.*

³²⁶ *Second Treatise*, parágrafo 16.

4.5.- Libertad e igualdad.

La libertad tiene dos formas de ser. Una natural, que consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la naturaleza. La otra libertad es "la civil, que consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que el establecido por el consentimiento de los individuos dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado."³²⁷

Como el hombre es una propiedad de Dios, ninguno puede ceder mediante un acuerdo a otro aquello que él no lleva en sí mismo, es decir, el poder de disponer su propia vida. Locke se opone y ataca al gobernante que se adueña del poder absoluto sobre la vida de los hombres, porque hace la guerra y mantiene una relación de esclavitud con sus súbditos.

En donde existe un juez común que ha sobrepasado los límites establecidos por la ley natural y por lo pactado por los hombres para salvaguardia del género humano, encontramos a un gobernante arbitrario y absoluto. La mejor manera de conocer a un gobernante absoluto es por su capacidad para violar la libertad del individuo.

El hombre posee por naturaleza el derecho de propiedad y la primera propiedad que tiene es su persona. El derecho a la propiedad es una manifestación del derecho a la libertad. Ser libre significa ser libre como hombre y como persona, es decir, tanto para pensar, bailar, cantar, etc, o para controlar los deseos y obedecer las obligaciones de la ley natural, esto es, las diversas creencias cristianas y propiciar el cumplimiento de las promesas. El concepto de persona involucra una forma de ser del hombre que le hace comportarse en sentido moral y político; por medio de la educación se le enseña al

individuo la dimensión de su libertad como persona. Este concepto es distinto al de la escolástica en el sentido de que la persona tiene como primer referente para la defensa de sus derechos a **la propiedad de sí mismo**, de su libertad, posesiones y acciones.³²⁸

Dios entregó al género humano en común el mundo, además le dio la razón como medida y regla para sobrevivir en un mundo dado en común, y establece por ello mismo que el trabajo es una obligación para mantener su vida y que el producto del trabajo es un derecho que él tiene. "Dios lo dio-el mundo- para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión); no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores...(avaricia que) anhela aprovecharse de los esfuerzos ajenos, esfuerzos a los que no tiene derecho."³²⁹

Es muy notable, tanto en Hobbes como en Locke a quienes se reconoce como creadores de los conceptos modernos del estado de naturaleza, que, para sorpresa de quienes no conozcan bien sus ideas políticas, no niegan ni desconocen ni descartan de su percepción las posturas gradualistas del nacimiento de la sociedad política, esto es, la idea de que la sociedad política proviene de la unión de familias y no de un convenio y pacto donde mágicamente se da nacimiento a las relaciones humanas. Para ellos, ese concepto es un recurso metodológico para sus explicaciones del origen del Estado, es decir, que Locke ubique (como Hobbes) al individuo en una condición natural y al contrato social como elementos imposibles de eludir para dar cuenta de la creación de la comunidad política es un asunto de método y no de una visión *naïve* de las relaciones políticas o sólo tener como finalidad la justificación de las relaciones sociales capitalistas. Ya vimos que los iusnaturalistas modernos no dejan de considerar el papel de la familia dentro de la condición natural, sino que **a pesar de ella y de su reconocimiento**, se

³²⁷ *Op. cit.*, parágrafo 19.

³²⁸ Aquí se está implicando el derecho a la tolerancia religiosa, aspecto que en esta obra no desarrolla. Sólo menciona que la intolerancia en una actitud irracional.

piensa al hombre como un individuo, es decir, con la responsabilidad en sí mismo de la defensa de su igualdad y libertad. El hombre no está concebido dentro de un grupo o estamento, sino que se piensa que en él mismo está la responsabilidad, obligación y derecho de reclamar la regla y medida con la que enfrenta al mundo. Por ello dice: "Pero a medida que se multiplicaron las familias y que la laboriosidad amplió las cantidades necesarias para su subsistencia, ampliáronse las propiedades al aumentar las necesidades de aquéllas; sin embargo, lo corriente fue que no estableciesen la propiedad de las tierras de que se servían hasta que dichas familias se reunieron, se asentaron juntas, y construyeron ciudades; entonces por mutuo acuerdo, llegaron a fijar los límites de sus distintos territorios."³³⁰

El valor de las cosas se las da el trabajo que es anterior al pacto social, pero el respeto a ese valor con seguridad y paz proviene del pacto.

El hombre para Locke es el hombre propietario de su persona, de sus actos y del producto de su trabajo. "lleva dentro de sí la gran base de la propiedad."³³¹ No entraré en el análisis económico de su visión del hombre y de la sociedad, pero sí debo señalar que no estoy totalmente de acuerdo con la interpretación de Macpherson cuando afirma que la teoría política de Locke es una defensa de las relaciones sociales capitalistas. Sin duda, la obra de Locke tiene una justificación de estas nuevas relaciones sociales y económicas, por ejemplo, cuando dice que la igualdad de los hombres no consiste en una igualdad de condiciones económicas, sino que es una igualdad para recibir una mismo trato ante la ley. De aquí que diga astutamente: "Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independiente de sociedad y de pacto; (recuérdese que para Locke en el estado

³²⁹ *Second Treatise*, parágrafo 27.

³³⁰ *Op.cit.*, parágrafo 31.

³³¹ *Op.cit.*, parágrafo 35.

de naturaleza es posible la existencia de acuerdos, sólo el pacto político y el contrato social es quien marca la diferencia, ya que éste es el que crea a la sociedad política o civil). Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor...Así fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera.³³²

Una diferencia entre Locke y la escolástica en relación a sus desacuerdos con las implicaciones políticas del *Patriarcha* de Robert Filmer, es la no aceptación del primero de la inferioridad política natural de las mujeres, y que menciona cuando dice que la terminología del poder no tiene solamente como sujetos a una persona -al padre - sino a dos: madre y padre. La madre tiene los mismos derechos que el *pater familia*.³³³

Locke utiliza el término "igualdad" con una connotación específica. Quiere significar una igualdad ante la ley que termine con la desigualdad de las sociedades jerárquicas que aplicaban la ley en proporción al valor asignado a cada individuo, que según la tradición era dado por la naturaleza. "El derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre."³³⁴

Para estar sometido a la ley, ésta debe ser suficientemente conocida y suficientemente promulgada. Dios creó la ley y le dio facultades al hombre para que rigiera su conducta sin violar sus mandatos. La ley es una dirección hacia el propio interés sin que por ello tenga que afectar el interés general del bien público. Por lo tanto, "la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario; protegerla y ampliarla..ahí donde no hay ley no pueden los

³³² *Op.cit.*, parágrafo 38.

³³³ Cuando la tradición liberal aceptó el derecho de "todos los hombres" a participar políticamente, da la pauta para que en un futuro las mujeres exijan este derecho.

hombres librarse de la presión y de la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad...De lo que se trata es que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajo las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia".³³⁵

Pero, en esta defensa de la propiedad, lo que observamos primariamente es un derecho a la libertad de obrar dentro de los márgenes de la ley y de la igualdad, como la posibilidad de experimentar, sin jerarquías, las obligaciones y los derechos que la ley determine. Dicho con otras palabras, el compromiso de Locke es defender unas relaciones políticas que estén enmarcadas dentro de un respeto a la libertad e igualdad de todos los individuos para evitar que el poder absoluto tenga lugar entre ellas.

También encontramos que en *Second Treatise* se afirma que la libertad y la razón son cualidades que nacen con el hombre, pero de los que no se disponen de inmediato, hay que desarrollarlas para ejercerlas. Cuando un hombre y una mujer están preparados para proteger a otro ser humano y a la especie en general están en condiciones para ejercer su libertad con respecto a sus padres, "los poderes político y paternal son completamente distintos, se apoyan en bases diferentes", el segundo dura hasta que el hombre llega a la edad que puede pensar por sí mismo, el primero dura todo el tiempo que el hombre viva en la sociedad civil.

En el pensamiento de Locke, la igualdad ante la ley aparece con un gran esplendor y suple o sustituye a la idea de la ley de una igualdad proporcional de los hombres de la escolástica. Aquí, la igualdad entre todos los hombres está acomodada a nuevos parámetros de la sociedad. La igualdad está al servicio del concepto de libertad que tiene preeminencia sobre cualquier otro concepto.

³³⁴ *Second Treatise*, parágrafo 54.

³³⁵ *Op.cit.*, parágrafo 58.

4.6- Contrato y pacto social.

Los conceptos políticos como gobierno y Estado, en Locke, son satélites que están girando alrededor del concepto de libertad. La seguridad de todos los hombres no está en la sobrevivencia como en Hobbes, ya que como vimos, sus ideas sobre el estado de Naturaleza son distintos. Para Locke el hombre en su condición natural vive bien, tiene relaciones estables. De ahí que el problema no sea pensar cómo mantener la sobrevivencia y la seguridad, que para el filósofo de Malmesbury eran los aspectos fundamentales, sino que ahora el interés básico se dirige a proteger al hombre para que su libertad no se vea disminuída sino mantenida, ampliada y fortalecida.

A partir de este momento, veremos cómo la filosofía política de Locke va a dar un giro, ya que sus implicaciones para la práctica política han sido muy útiles en la historia moderna de Occidente. Sus conceptos de Estado, derecho a la revolución, derecho a un credo cristiano, derecho a la propiedad son, en última instancia, implicaciones de su concepto del derecho a la libertad que poseen todos los hombres y teniendo como contrapartida las obligaciones siguientes : respeto a la propiedad ajena, respeto de libertad de culto (cristiano protestante), respeto a la autoridad que cumple con sus obligaciones, obligación de defender la libertad de cada uno de los miembros de la sociedad, obligación de defender la libertad individual.

El Estado se constituye a través del contrato social, con el que se compromete a no invadir la esfera de la libertad del individuo para ejercer la propiedad de sí mismo dentro de la comunidad política. Por lo tanto, a los ojos de Locke el poder de la monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil, porque no existe seguridad ni protección contra los atropellos y la opresión del monarca absoluto. Al abandonar el estado de

naturaleza no debe quedar ningún hombre fuera de la ley o sobre la ley: "En la sociedad civil no puede nadie ser exceptuado del cumplimiento de las leyes."³³⁶

Los hombres son iguales, libres e independientes unos de otros por naturaleza, de ahí que el pacto social sea un lazo con sentido moral cuya finalidad es evitar que se violen sus características naturales. El pacto se traduce también en la confianza que tienen los hombres en que el Estado no utilizará su fuerza para obstaculizar los derechos naturales, sino que esperan prolongar las bondades del estado natural.

"Todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría , y dejarse guiar por ella; de otro modo, nada significaría el pacto inicial por el que cada uno de los miembros se integra con los demás dentro de la sociedad."³³⁷

Locke se cuestiona si es que acaso en la historia hay ejemplos de hombres independientes e iguales entre sí que se hayan unido y establecido un gobierno.

Responde que el amor y la necesidad unieron a los hombres en familias, pero que la explicación del nacimiento de una sociedad política no está en esos datos sino en la voluntad de quienes se unieron para elegir a sus gobernantes y a sus formas de gobierno.

"El comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad. Una vez integrados esos individuos, pueden establecer la forma de gobierno que juzguen más apropiada."³³⁸ El consenso es cualitativamente un aspecto muy importante para Locke, de ahí que sea la mayoría quien detente la posibilidad de justificar el nacimiento de la sociedad civil y, como veremos, la disolución del gobierno. Por lo tanto, puede haber un gran número de hombres unidos, pero no

³³⁶ *Op.cit.*, párrafo 94.

³³⁷ *Op.cit.*, párrafo 72.

³³⁸ *Op.cit.*, párrafo 108.

necesariamente son una sociedad civil. Lo serán hasta que sometan su voluntad a la de un gobernante a través del consenso.

El poder político o el Estado es definido como la capacidad para hacer leyes y emplear las fuerzas para hacerlas cumplir o castigar a quien las transgreda. A través del pacto social el hombre renuncia a defenderse a sí mismo y admite que la fuerza se concentre en el Estado, pero no renuncia a recuperar el derecho de defenderse a sí mismo si no se cumple con las promesas políticas, ya que es un pacto de confianza pero no es de sujeción o de pérdida de libertad.

Para atacar con efectividad una postura político-teológica como la defensa de los derechos divinos de los reyes y proponer una filosofía del poder político limitado, Locke tenía que apelar a principios que se enfrentaran en el mismo nivel, razón por la cual le era innecesario echar mano del método científico y de las nuevas posturas sobre el conocimiento y la ciencia expuestas en su *Essay* para aplicarlas a su *Second Treatise*. En la forma de hacer sus reflexiones Locke no sigue a Hobbes. Peter Laslett afirma que el filósofo del *Leviatán* cambió la forma de hacer filosofía política y Locke la forma en que se practicaron las relaciones políticas. Sin embargo, creo que no es justa del todo esta aseveración, ya que Hobbes fue y es fuente de inspiración para muchos autores políticos e internacionalistas.³³⁹

4.7- Estado y sociedad civil (commonwealth)

La "mayoría" de los miembros de la sociedad política tiene un papel importantísimo en la filosofía política de Locke, porque es el sujeto responsable de dirigir el destino de la comunidad . En esta tradición que inaugura Locke no se presenta el problema ético sobre el derecho de las minorías a conservar sus decisiones y elecciones. Es un proceso que

se inicia desde la lucha por el voto universal y, posteriormente, ya que se logró esta meta, se luchará por el respeto a los derechos de las minorías, aspectos que aún no vemos en este pensador.

La diferencia que establece Locke entre los conceptos de Estado y gobierno es muy importante, esta diferencia es la que marca la concepción liberal de la sociedad civil con respecto a la tradición escolástica y hobbesiana. La sociedad civil no es una comunidad a secas, es una comunidad independiente en el sentido de que ella no mantiene los mismo intereses y funciones que tiene el gobierno. La comunidad civil o sociedad civil - *commonwealth* - posee un ámbito que es suyo exclusivamente, su peculiaridad frente a cualquier otro tipo de comunidad consiste en que el gobierno no puede invadir su esfera sin convertirse en un abuso del poder, porque para Locke los derechos naturales de los individuos son los cimientos de la sociedad civil, por lo que no se pierden o disminuyen sino que forman parte del edificio social y se protegen para el bien público. Por estas razones, Locke afirma: "...la alta finalidad de los hombres al entrar en sociedad es el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad, y constituyendo las leyes establecidas en esa sociedad el magno instrumento y medio para conseguirla, la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo, al igual que la ley primera y básica natural, que debe regir incluso al poder de legislar, es la salvaguardia de la sociedad y de cada uno de sus miembros...El poder legislativo supremo, igual cuando es ejercido por una sola persona que cuando lo es por muchas, permanece, a pesar de que sea el supremo poder de cualquier Estado, sometido a las restricciones siguientes: En primer lugar no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas. No siendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, que se ha otorgado a la persona o asamblea que

³³⁰ Cf.R. Malnes, *op.cit.*

legisla, no puede ser superior al que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza, antes de entrar en sociedad, poder que renunciaron en favor de la comunidad política. Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee...No puede, pues, el legislador sobrepasar ese poder que le entregan. El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad."³⁴⁰

El bien público de la sociedad a diferencia del bien común, concepto perteneciente a la tradición escolástica, se puede medir con los parámetros de la capacidad del gobierno para la salvaguardia de la paz dentro de la conservación de las propiedades de los individuos poseedores de una igualdad jurídica, no una igualdad económica, puesto que en ellos no existen diferencias naturales.

4.8- El poder dividido.

La división tripartita del poder que Locke establece en el capítulo XII del *Second Treatise* tiene una importancia sin igual para la filosofía política de la Ilustración del siglo XVIII en sus vertientes escocesa y francesa. Una vez más, Locke deja en claro que sus reflexiones están básicamente centradas en cómo evitar el poder absoluto y en fundamentar la defensa contra los peligros de la institución de un poder absoluto y arbitrario.

El pensamiento político de Locke interpreta las relaciones políticas entre gobierno y gobernados como una relación que debe regirse por reglas morales y jurídicas. Su creencia en una ley natural que valida moralmente el derecho positivo, está admitiendo que este tipo de derecho debe apegarse a una norma que está fuera de su ámbito y que por ella tiene su aceptación para formar parte del código positivo. En este sentido, Locke es un iusnaturalista en toda la extensión de la palabra, nunca da pie, como lo hizo

³⁴⁰ *Second Treatise*, parágrafo 134

Hobbes, a la interpretación de su pensamiento como uno que abre brecha al positivismo jurídico.

Con su teoría de la división de los poderes, Locke también deja ver su conciencia de los peligros de aceptar, a través del contrato social, que la fuerza-violencia- se concentre en el Estado para poner fin a los inconvenientes del estado natural de los hombres. Sin embargo, Locke no sólo es un pensador con una confianza en el poder dividido sino que, además, es un pensador que cree que el Estado puede ser el aliado de los derechos naturales del individuo .

El poder dividido tiene la capacidad de recordarle al representante del ejecutivo que él no es el poder, sino que su tarea, eso sí excelente, es poner en marcha la maquinaria del poder y cuyo lineamiento básico es el reconocimiento de la libertad de todos los individuos que la constituyen. Aunque en el caso de la constitución mixta que se vivía efectivamente en tiempos de Locke, hacía del representante del ejecutivo el Soberano con el máximo poder.

Los poderes que Locke establece son: legislativo, federativo y ejecutivo. El poder legislativo se instituye por la elección de la mayoría del pueblo, quien lo encomienda a una o muchas manos, y para Locke lo más apremiante al delimitar a cada uno de estos poderes es el establecimiento de las relaciones entre el poder ejecutivo y la sociedad, así como también los vínculos que deben tener entre sí los poderes. El poder legislativo es el poder más importante porque crea y promulga las leyes positivas con base en la ley fundamental de la naturaleza y cuya finalidad es la conservación del género humano. Dividir el poder político no es sólo una manera de evitar la erección de un poder arbitrario y absoluto, se requiere que cada uno tenga sus propias restricciones. En lo que respecta al legislativo "no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas...Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo

posee...No puede el legislador -o asamblea- sobrepasar ese poder que le entregan. El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad... Las reglas que los legisladores dictan deben conformarse a la ley natural."³⁴¹

Aquí es conveniente volver a señalar las diferencias entre Grocio y Locke. En el Abogado de la Humanidad la propiedad requiere el establecimiento de las reglas jurídicas positivas y no tiene conciencia de la posibilidad del surgimiento de conflictos entre ambos. En Locke la propiedad existe y es llevadera en el estado natural, el derecho positivo se crea para facilitar su disfrute, pero también puede convertirse en su enemigo si es que el legislador o el gobernante sólo la ejercitan para su beneficio. Todos estos asuntos son las novedosas previsiones que Locke introduce dentro la defensa de la propiedad en la filosofía política.

Ahora bien, una vez promulgadas las leyes positivas, los legisladores quedan sujetos a ellas. Cuando sus miembros dejan de pertenecer a la asamblea legislativa para la que fueron electos por el pueblo, regresan a la situación de súbditos. Para elegir a los legisladores, el poder ejecutivo tiene que convocar al pueblo en ciertas épocas, es decir, tiene la facultad de reunir o disolver la legislatura.

El representante del poder ejecutivo tiene la facultad de poder actuar por su cuenta cuando así lo requieran las situaciones. Pero que el soberano actúe por su cuenta significa que va a tener el bien público como su límite de acción y esta acción se llama prerrogativa. "La prerrogativa no es sino el poder de realizar el bien público sin norma previa."³⁴²

El poder federativo es el poder que conlleva el derecho de hacer la guerra o la paz; de hacer alianzas con otras sociedades y Estados. El poder ejecutivo y el federativo pueden

³⁴¹ *Op.cit.*, parágrafo 136.

³⁴² *Op.cit.*, parágrafo 164.

estar y es conveniente que así sea ,según Locke, en las mismas manos, aunque no por ello se diluyen sus diferencias.

Estos dos poderes tienen sus restricciones, pero para esclarecerlas hay que considerar que si bien es cierto que el poder legislativo es el poder más importante, también es cierto que el representante del ejecutivo es el poder supremo, en el sentido de que sin él no se dictaminan las leyes y, además, es parte integrante del poder legislativo, con lo que se convierte en poder supremo ejecutor. Pero, cuando el supremo ejecutor viola la ley ,no tiene derecho a ser obedecido, sólo es obedecido si, en su condición de persona pública, aplica la ley y el derecho prescrito por el legislativo y en acuerdo con el bien público.

¿Quién hará de juez para decidir si se hace buen uso de semejante derecho?. La respuesta de Locke es: el pueblo y ¿el pueblo cómo sabrá que el poder no cumple con la ley natural? Cuando el gobernante no cumple con la ley natural y no hace caso de que "todos los hombres nacen con un doble derecho. El primero es el de la libertad de su propia persona, y ningún otro tiene autoridad sobre ella, porque en cada hombre reside la libre disposición de la misma . El segundo es el derecho de heredar con sus hermanos los bienes de su padre antes que ninguna otra persona."³⁴³Entonces el pueblo **siente** que debe poner remedio a las faltas del gobernante.

El pueblo solamente puede volver a ejercer el poder de establecer un nuevo gobierno si el poder vigente es en verdad una tiranía, o dicho de otra manera, el poder establecido puede disolverse y regresar a las manos del pueblo si y sólo si es una tiranía y ha faltado a la ley natural.

La postura de Locke ante el problema de la disolución del gobierno tiene que ver con su deducción de las consecuencias del concepto de representación, las que Hobbes no

desarrolló, puesto que si el representante no cumple con su parte del pacto social, queda descalificado moral y jurídicamente para ser obedecido, es decir, el pueblo tiene el derecho de resistir al poder del tirano.

Locke manifiesta aquí la herencia de distintas tradiciones, tanto la católica como la protestante; entre los autores más significativos de esas tradiciones están Buchanan³⁴⁴ y Suárez, más la forma peculiar de su punto de vista y de su propio tiempo. En segundo lugar, porque en ella encontramos uno de las posturas políticas de mayor influencia en la vida política de su tiempo y en los teóricos posteriores, con lo cual rebasa las limitaciones de la inconsistencia teórica de sus argumentaciones en favor de una incidencia en la práctica política.

4.9- El derecho a la revolución .

El pueblo actuando justamente tiene el poder **no solamente** de cambiar a sus gobernantes, sino **también de cambiar la forma de gobierno** mismo. Con esta aseveración, Locke no quiere decir que el parlamento tenga ese poder, ni siquiera la cámara de los comunes , sino el pueblo como una entidad separada del parlamento, lo cual es una proposición sumamente fuerte y extrema para su época, cuando los poderes consituídos rebasaban los intereses de la monarquía y que no se reducían a los del pueblo, conformado por grandes y pequeños propietarios y por la masa trabajadora. Por ello, Locke, cuando habla del pueblo, no se refiere al conjunto de grandes propietarios, ya que de otro modo no se estaría refiriendo a la mayoría.

³⁴³ *Op.cit.*, parágrafo 190.

³⁴⁴ George Buchanan (1506- 1582) escribió *El Derecho del Reino en Escocia* en el año de 1567, fue un gran humanista de origen escocés y tuvo una formación escolástica. Se convirtió al calvinismo y defendió el origen del poder político en el consentimiento del pueblo y que al rey se le prescribe la forma de su *Imperium*. Q. Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político* valora la postura de Buchanan para la tradición protestante y sus diferencias con la escolástica.

La idea de disolver el gobierno desde el interior, significa que el pueblo tiene la obligación de volverlo a construir, pero cuando existen intereses que se oponen a esta lógica, su defensor, en este caso Locke, tiene que demostrar su valor y su razón.

En la tradición escolástica y protestante ya hemos visto que el derecho de resistir se había aceptado si el que protestaba era una autoridad inferior, evitándose así que la multitud o cada hombre común se levantara contra la persona que detentara la autoridad. Calvino, por la experiencia de las masacres que sufrieron los hugonotes, tuvo necesidad de pensar la justificación a la resistencia activa que, como ya vimos en su momento, no es muy clara ni rotunda al declarar que todos los hombres tienen ese derecho a resistir, puesto que en este momento hay un miedo a que la muchedumbre enardecida y rebelde se convierta en una masa incontrolable, ya que la autoridad, piensa Calvino, es una necesidad que requiere el hombre mismo.

Por otro lado, Suárez sostiene que el pueblo nunca deja de poseer, aun dentro de la comunidad perfecta, el derecho de resistir al gobernante tirano, y que en él recae el origen del poder político y otorgar legitimidad a la comunidad política. Y Buchanan acepta que el pueblo no son los representantes de éste en el parlamento, es decir, el parlamento y el pueblo no son lo mismo.³⁴⁵

En relación a la panorámica política efectiva o histórica, las necesidades de los monarcómanos del siglo XVI y comienzos del XVII, es decir de los opositores protestantes al poder absoluto del rey, no son las mismas que aparecen en los opositores al rey en la época de la Revolución gloriosa, puesto que aquí el problema es cómo enfrentar una monarquía que a su lado tiene al parlamento.

³⁴⁵ Cf. J.H. Franklin, *John Locke and Theory of Sovereignty - Mixed Monarchy and The Right of Resistance in The Political Thought of The English Revolution*. Cambridge University Press, Great Britain, 1978.

El rey de este periodo Jacobo II no es criticado de la misma manera que Carlos I, porque el derecho de deposición del que se echó mano en aquel caso no se puede aplicar a una monarquía limitada o mixta como es ésta.

En la época anterior, el derecho de deponer al rey estaba en manos de los representantes legales del pueblo. Postura que en general mantienen todos los constitucionalistas a excepción, como ya mencioné, de Buchanan, para quien el pueblo es una corporación distinta de los tres estados. Ahora, en este periodo, el derecho de deposición es técnicamente incompatible con una monarquía en donde el rey es independiente y el parlamento no es superior a él; en tal situación no se puede apelar a la misma salida de antaño: la superioridad del parlamento sobre el rey. (Recuérdese las palabras con las que abrimos la discusión de la teoría política de Hobbes en donde citamos el juicio a Carlos I).

Todos estos aspectos teóricos fueron la herencia que Locke recibió, más la específica situación de la monarquía a la que se enfrentaba. Sin embargo, según Franklin, la estructura básica del *Second Treatise* corresponde más que a otra influencia a los puntos de vista de George Lawson, puesto que este pensador inglés tuvo una postura sobre la disolución del gobierno y de la soberanía que se hace presente en esta obra.³⁴⁶

En el capítulo XIII del libro referido titulado "La subordinación de los poderes de la comunidad política", Locke admite que el soberano o el representante del poder ejecutivo puede ser llamado "Supremo" dentro de la constitución. Con esta aceptación, y como ocurrió en la constitución inglesa, no se podían poner límites al rey a través de la tradicional doctrina de la resistencia, puesto que ahora el rey es independiente y a la vez parte de ese cuerpo legal. Es aquí donde, según se dice, Locke apeló a la doctrina de George Lawson.

Lawson afirma que la comunidad es una entidad legal con independencia de los poderes constantemente supuestos y que cuando el poder es un poder absoluto, el pueblo puede exigir que éste se revierta a la comunidad en general. Efectivamente, vemos que Locke no acude en los últimos capítulos de su *Second Treatise* a la autoridad del parlamento como un poder superior al soberano o al representante del ejecutivo.

Los *Whigs*, como William Atwood, quien en su obra *The Fundamental Constitution of The English Government* 1690, defiende al Parlamento como el suplente en caso de una monarquía vacante, y James Tyrrel, quien en su *Bibliotheca Politica* defiende la postura de declarar vacante la monarquía, no aceptaron los juicios de Locke acerca de la disolución del gobierno y del regreso del poder a la comunidad, ya que peligraban los poderes establecidos del parlamento y, por ende, los de los *Whigs* en específico.

Los *Whigs* se enfrentaron con mayores problemas que los *Tories* ante el peligro de la disolución del gobierno, porque si declaraban vacante, como lo quisieron hacer, el lugar del monarca, podrían atraer una revolución o una anarquía. Los *Tories* decidieron no ir más allá del sentido común y declararon a Jacobo II incompetente mentalmente, con la finalidad de salvar la continuidad dinástica a favor de Guillermo de Orange, esposo de su hija María, declarándolo rey de Inglaterra.

"Los *Tories* previnieron a los *Whigs* del peligro que se corría al declarar vacante en sentido total el sitio del monarca, ya que eso significaría dejarte el poder al pueblo, situación que significaría abrir brecha a una democracia radical e incluso a una revolución. En cambio, declarar una abdicación es una concepción estrecha y conveniente de un poder vacante".³⁴⁷

Locke no propuso con su idea de "disolución del gobierno" un regreso al estado de naturaleza, incluso hace la diferencia entre los conceptos de revolución y de rebelión. Admite muy claramente que el pueblo, ante el gobernante que no cumple con su papel y

³⁴⁶ Cf. J. Franklin, *op.cit.*, p. 89.

³⁴⁷ Franklin, *op.cit.*, p. 100.

con la ley, puede justamente resistirle. En cambio, no dice lo mismo de la rebelión, porque la define como un enfrentamiento u oposición a la autoridad como autoridad. En ningún momento de su obra propone un estado de anarquía o de regreso al estado natural, su finalidad es introducir cambios en la constitución de un gobierno mixto y justificar la resistencia a la persona del monarca tirano. Y, además, apeló a la distinción entre poder ordinario y constituyente para destacar las fuentes legítimas del poder político. Con esta distinción tuvo una enorme influencia en las tradiciones republicanas y democráticas posteriores .

En cuanto a su relación con los derechos naturales, el derecho a la revolución queda establecido dentro de las posibilidades legales que el hombre tiene para enfrentar a un gobernante que atenta contra su libertad. En este sentido, para Locke el derecho a la revolución es un derecho que los hombres poseen porque el pueblo es la fuente del poder político y porque ningún hombre se despoja del derecho a la libertad que la ley de la naturaleza otorgó a todos los hombres sin distinción alguna.

Por otro lado, en sentido estricto, Locke no es un teórico de la democracia ya que su creencia en que la mayoría es el sujeto que dirige la comunidad, no le lleva nunca a fijarse en minorías ni se involucra nunca a favor de una pluralidad de opiniones. También, el derecho a la tolerancia religiosa que propone en su *Letter Concerning Tolleration* no es un derecho que signifique respeto a la disidencia moral y política, ni siquiera religiosa. En este momento, no se pensó en la tolerancia por razones éticas sino por cuestiones racionales, para Locke era irracional la intolerancia. Ahora bien, la tolerancia significa aceptación para aquél que tiene una diferencia específica de credo religioso, es decir, se toleran las variantes del cristianismo, no se habla de los no cristianos y de los ateos, pues éstos no son merecedores de tolerancia, no son sujetos dignos de confianza para incorporarlos a la sociedad. Su idea de tolerancia es muy limitada y se restringe a rasgos

religiosos y de necesidad para la paz, no arriba a una idea de la tolerancia sustentada en la idea del respeto a la autonomía moral de la persona.

Sin embargo, Locke debe ser valorado más que por si es o no democrático, en el sentido de promover una pluralidad de opiniones políticas, morales y religiosas, por la trascendencia de su enérgica exigencia de que los derechos naturales son límites que no deben ser rebasados por ningún gobierno. En tiempos de Locke, la tolerancia comprendida como el respeto a la dignidad de las personas, con las que no se coincide y que de alguna forma no son de fácil aceptación en cuestiones políticas, religiosas o morales, no pudo hacerse presente. La intolerancia es adjetivada como irracional, pero no es el respeto a la dignidad de las personas en sentido kantiano. A lo más que se llegó es a una tolerancia religiosa para las distintas sectas cristianas por una necesidad política, pero no por una conciencia ética.

Finalizar esta investigación sobre la filosofía política de John Locke tiene un significado específico, ya que en la filosofía política de este personaje se encuentran los elementos filosóficos y doctrinarios útiles para las concepciones revolucionarias del siglo XVIII. El pensamiento de Locke representa la asimilación de todo un proceso de gestación de la forma de vida valorada por la modernidad como la mejor, la más civilizada y más humana. De esta filosofía se van a hacer dos desarrollos revolucionarios: el americano y el francés, movimientos que son sellados por la búsqueda de un poder político que no rebase ciertos límites que el individuo posee por naturaleza y que nadie tiene el derecho de quitárselos sin merecer una sanción jurídica y moral. Locke es la culminación de un proceso lento e imbricado y, al mismo tiempo, es el punto de partida de las teorías políticas que definen la conceptualización de las relaciones entre el poder y los gobernados en el siglo XVIII.

CONCLUSIONES

El estudio y el análisis de los antecedentes filosóficos de los derechos humanos de la primera generación que aquí hemos presentado, tuvo el propósito de demostrar que en esos antecedentes intervinieron teorías políticas de diversa filiación religiosa y política y, que además, son teorías que pertenecen a un periodo anterior al siglo de las Luces. Esta última afirmación no es la aceptación ingenua de que todo tiene un pasado y que los derechos humanos no nacieron espontáneamente. Ya hemos señalado en la Introducción que hay diferentes posturas fuera de la filosofía que señalan a factores religiosos o económicos como los verdaderos causantes de los derechos humanos, así como también dentro de ella hay diversas opiniones. Por ejemplo, la que sostiene que hay un hilo conductor desde el derecho natural de los estoicos, conservando su influencia en la Edad Media y llegando a la época moderna a través de Grocio y convirtiéndose en derechos humanos en el siglo XVIII. Otras posturas afirman que los derechos humanos no tienen un origen que se remonte más allá de la plena modernidad, entendiendo por ello, no más lejos de la segunda mitad del siglo XVII. Por nuestra parte, elegimos demostrar la hipótesis de que los orígenes filosóficos e ideológicos de los derechos humanos de la primera generación están vinculados con un periodo que tiene como punto de partida la caída de la unión cristiana, es decir, con la aparición de nuevas relaciones políticas afectadas por la inestabilidad proveniente de la división del mundo cristiano, porque pensamos que desde ese momento se generó la necesidad de la petición de nuevos deberes a los súbditos y las exigencias de nuevos deberes a las autoridades y, que paulatinamente, se transformaron de deberes en derechos. El periodo que hemos elegido abordar no puede ser explicado a través de un modelo armónico u orgánico, y para entender los cambios que aquí se dieron sobre la percepción de las relaciones políticas, consideramos necesario contrastarlos con aquél modelo que ya no puede explicar la nueva situación de

inestabilidad política y que es el camino que lleva a la aparición de los conceptos de individuo y ciudadano, en sustitución a los de súbdito y grupo estamental de la sociedad tradicional medieval.

De esta forma, tomamos como representante del modelo de explicación perteneciente a la tradición, la elaborada por Santo Tomás. Esta teoría nos sirvió como la teoría ejemplar frente a la cual se distinguen los comienzos de una nueva visión de las relaciones políticas. Para apoyar lo que hemos afirmado, tengamos presente que para Santo Tomás la historia humana debe ser la historia de la distribución del bien común, es decir, del reparto de las funciones y actividades adecuadas para cada particular; el que cada hombre se considere a sí mismo como miembro de un grupo social es fuente de felicidad, ya que recibe lo que le corresponde del bien común. La idea de justicia, para este pensador, es la adecuada repartición del bien común que se distribuye según una analogía proporcional, lo que significa la aceptación de la desigualdad entre los hombres provenientes de un mismo origen, porque todos los hombres son iguales en el sentido de tener a Dios como su creador. Tal idea es central para esta teoría, ya que sin la desigualdad natural los hombres no pueden sobrevivir justamente. Para Santo Tomás, una sociedad justa es aquella en la que la repartición del bien común es su medida y regla, que conduce a la concepción de que la autoridad que es instituida con este objetivo siempre es un beneficio para todos sus miembros. De ahí que ella sea la garantía moral de la repartición del bien común.

En la explicación de la comunidad que el tomismo proporciona, el individuo no aparece con una función propia dentro de ella, ni tampoco acepta los derechos como derechos naturales subjetivos, es decir, que valgan como facultades que el mismo individuo tiene y que puede ejercer para reclamar o rechazar el ejercicio de ciertas actividades, cosas o valores. El derecho natural en Santo Tomás es objetivo, está formado de normas que

significan relaciones que en sí mismas tienen validez. El iusnaturalismo tomista asienta la verdad de las proposiciones del derecho natural en la idea de que ellas reflejan relaciones justas que funcionan como paradigmas, dirigiendo los acuerdos o convenciones humanos. Para Santo Tomás, la naturaleza humana tiene un papel preponderante en el establecimiento de la vida política, pero no es ella su última medida. Ella, la naturaleza humana, a través de la recta razón descubre los preceptos del derecho natural, es decir, no los inventa o los construye como su último fundamento, sino sólo es un medio. La huella aristotélica en Santo Tomás se manifiesta en la relevancia que le otorga al ejercicio de la razón humana, puesto que le asigna un papel importante y positivo en el establecimiento del derecho natural.

En cuanto al problema de la limitación del poder, no es una cuestión que en Santo Tomás tenga una fundamentación exclusiva en aspectos jurídicos y políticos, sino en morales y teológicos. Para el Aquinatense, si el gobernante no cumple con el bien común, entonces se justifica la resistencia, pero no desarrolla esta preocupación de manera sistemática. La razón de ello es que poseyó una confianza plena en una jerarquía social correspondiente a la idea de que su estructura persigue el bien común de toda la sociedad. Es decir, no cuestiona la estructura del poder, ya que es una estructura armónica que asume las relaciones políticas como la búsqueda del bien común y que preserva una jerarquía social fundamentada en una igualdad proporcional. Santo Tomás acepta la separación de los poderes terreno y espiritual, pero aún así, nunca piensa que son poderes totalmente separados, sino que, a pesar de ser distintos están supeditados a una jerarquía donde el poder espiritual es el más alto e importante.

La filosofía política de Santo Tomás es la cima o la superficie, según la figura que se escoja, desde la que se desgranar o construyen las teorías políticas de los siglos venideros. Pero, con tal afirmación no estamos queriendo decir que concebimos la Edad

Media como un espacio histórico plano en el que no existieron pugnas por el poder. Lo que queremos señalar es que en esta concepción política de Santo Tomás y en la realidad efectiva que lo enmarca, el papel preponderante lo tuvieron las obligaciones y no los derechos. De ahí que no haya habido margen para que el pueblo reclame y sus intelectuales construyan una teoría de los derechos de los hombres frente a la autoridad.

Ahora bien, según nuestro punto de vista, la petición de derechos del pueblo frente a la autoridad, solamente puede provenir desde el descontento con su legitimidad o su procedencia y ante la cual surge la lucha, la guerra y la resistencia al poder político.

En este sentido, la ética protestante de manufactura calvinista ha sido señalada por numerosos autores, como la fuente de un modo de ser que rompe con la tradición y con el surgimiento de la ideología de los derechos humanos de la primera generación. Y, en congruencia con nuestra hipótesis nos dimos a la tarea de acercarnos al pensamiento político de Juan Calvino para saber cómo contribuyó en los antecedentes de los derechos humanos.

El pensamiento político de Juan Calvino tiene, como el tomista, una aceptación de la existencia de un orden jerárquico plasmado en el universo. Pero en este caso, Calvino propone una visión pesimista de las capacidades del hombre, tanto intelectuales como afectivas, puesto que el hombre es un ser caído, su salvación depende exclusivamente de la voluntad de Dios. La idea de la predestinación obliga al hombre a esforzarse para obtener una señal de que pertenece a los elegidos. Esta es la idea que se ha interpretado como la raíz de la ética protestante, en el sentido de que la laboriosidad o el éxito material puede ser un aviso de las preferencias de Dios. Sin embargo, creemos que de aquí no se puede desprender la idea de que Calvino apoye una lucha en el ámbito político. El derecho que tiene un hombre caído y corrompido, es el de amar a Dios. Si este derecho es negado, entonces puede resistirse a obedecer al gobernante tirano y hereje.

La exigencia calvinista dirigida a los hombres para que se esfuercen para ser bien vistos por Dios, aunque afirma que tal esfuerzo no es garantía de salvación, tuvo consecuencias sociales muy importantes y distintas a las que se llegó en la confesión católica. Por ejemplo, los protestantes que se dedicaron al comercio pidieron valorar sus productos como bienes favorables para la humanidad. De esta forma tiene origen la idea tan aceptada de que los calvinistas, desde el principio, fueron revolucionarios en sentido económico. Pero nuestra postura sigue siendo mucho más cautelosa. Sostenemos que las implicaciones políticas de la resistencia que ellos propusieron, consistió en apoyar la resistencia al gobernante hereje, justificada como una obligación o un deber moral hacia Dios; la resistencia consiste en un deber moral y no aparece desde el primer momento como un derecho político.

La relevancia de la Reforma en la exigencia de los derechos del hombre frente a la autoridad no es cosa de fácil determinación. El movimiento que desembocó en la causa luterana no tuvo las consecuencias que su promotor imaginó, en el sentido de que no tuvo la intención de crear una nueva religión sino renovarla con base en un regreso a sus fuentes originarias, es decir a las *Santas Escrituras* y a los *Padres de la Iglesia*. Lo mismo le pasó a Calvino. Él tampoco quiso crear una teoría de la resistencia civil pero, ante las circunstancias que vivieron sus seguidores, tuvo que pensar cómo enfrentar a quienes obligaban a los calvinistas a actuar en desacuerdo con sus creencias religiosas. Las implicaciones políticas de este movimiento religioso fueron de una fuerza extraordinaria. Dejaron a Europa hundida en la inarmonía, las relaciones entre gobierno y súbditos se vieron fuertemente afectadas; las relaciones de los hombres con sus gobiernos seculares y con el representante de sus creencias religiosas se trastocaron; el reacomodo de los nuevos agentes religiosos y políticos se envolvió en fanáticos debates y en sangrientas batallas.

Los movimientos del Renacimiento, la Reforma protestante y de la Contrarreforma son muy complejos en sí mismos y sus interrelaciones los hacen todavía mucho más difíciles de comprender. Sus influencias en la gestación de los derechos humanos son un material imprescindible. Por ejemplo, la tendencia a la secularización del conocimiento dada por el Renacimiento tiene su repercusión en el campo de la jurisprudencia, y la forma en que percibe las relaciones entre gobernantes y gobernados. De ahí que la filosofía del derecho y la política de este momento no aparezcan separadas sino en intersección continua.

La Reforma protestante fue en muchos sentidos una forma de pensar opuesta a las ideas renacentistas que hicieron del hombre el centro de la cultura. Las ideas renacentistas no se oponen, sino al contrario, apuestan en general a las capacidades intelectuales y afectivas del hombre, éstas son avivadas, exaltadas, perseguidas. Para la Reforma protestante, el hombre no es una criatura confiable, su mente está completamente apartada de Dios y del Bien, pero cercana a lo más bajo, impuro, abominable y perverso; con respecto a su corazón, piensa también que está infectado de pecado, por lo que el hombre está incapacitado para producir sentimientos nobles. Tanto para Lutero como para Calvino, Dios ha elegido a los hombres que forman parte de su pueblo, esta idea es la que sella la perspectiva protestante sobre las relaciones políticas. Calvino propone no tener confianza en los hombres y, por lo mismo, no es a ellos a quienes se les pide legitimar el gobierno, ni tampoco avalarlo, la autoridad siempre viene de Dios tanto para las tareas espirituales como para las seculares. Entonces, la concepción de las relaciones políticas y de los derechos de los hombres no está, en un primer momento, contemplada en el marco de las preocupaciones de los protestantes. El derecho de los hombres para ejercer adecuadamente el culto religioso es, para los reformadores, una situación que no involucra una rebelión. Sólo a partir de las experiencias de violencia y masacre que

sufieron en Escocia y en Francia se enfrentaron los calvinistas al problema de la desobediencia civil.

La influencia de Calvino en las formas de enfrentar a la autoridad y en la exigencia del derecho a la resistencia y la tolerancia es muy discutida. Según nuestro parecer, desde el momento en que se enfrenta a la Iglesia católica, Calvino se involucra con cuestiones políticas y desde que concibe el origen de las comunidades políticas no en los hombres sino en Dios también está moviéndose en un campo no sólo teológico, sino indefectiblemente político. Ahora bien, la cuestión es qué significado tiene esta situación para la gestación de los derechos humanos, Jellinek tuvo a bien señalar a este personaje como el iniciador de todo el proceso que lleva directamente a la elaboración de la Carta de Derechos de América. Su contrincante francés, Boutmy, opinó que de lo que fueron responsables Calvino y sus seguidores es no de una libertad de conciencia sino de una fé más profunda y aferrada que aquella que intentaban reemplazar.

No pretendemos siquiera dar una solución a estas disputas, pero sí creemos que con la Reforma y con sus posiciones poco flexibles contribuyó en la creación del irresistible clima de intolerancia; tanto el catolicismo como el protestantismo endurecieron sus creencias y sus capacidades para aceptar convivir con el creyente disidente, hasta el grado de llegar a un clima extremo de intolerancia y donde la tolerancia comenzó por aparecer como una actitud no ética sino vital. En cierto sentido, la Reforma protestante es responsable de que apareciera la tolerancia y el derecho de todos los hombres a la resistencia, pero no porque Calvino haya peleado y se haya rebelado por ello, como ya analicé en su momento, las ideas políticas de este reformador apelan a una modestia de los hombres en asuntos públicos.

Cuando Calvino se vale de los mensajes de San Pedro en las Escrituras para justificar la desobediencia al gobernante hereje que ordena alejarse de la palabra de Dios, admite por

primera y única vez que los hombres tienen un compromiso con Dios más que con un gobernante que no deja de ser un hombre.

Los presbiterios de la comunidad calvinista reflejan la estructura autoritaria y disciplinada que atendía los avatares morales de sus habitantes, evitando con ello el desarrollo de un individualismo religioso, moral y político. Por todo esto, sostenemos que en el calvinismo mismo no tenemos las fuentes de los derechos de los hombres, tenemos solamente el terreno, la base, pero no la construcción.

Lo que nosotros encontramos en ese pensamiento es que los hombres tienen la obligación de obedecer a la autoridad cuando no les impide sus creencias religiosas. En ningún momento Calvino establece el origen de la autoridad en el pueblo reunido, ni tampoco se preocupa de la legitimidad dada desde el terreno humano, puesto que la autoridad proviene de Dios por sus intermediarios que han sido escogidos o elegidos para desempeñar tal tarea. Esta idea contrasta con la de Francisco Suárez, para quien la autoridad secular tiene un origen en Dios, pero con la mediación del pueblo, en el Doctor Eximio existe una mayor confianza en los hombres, en la razón y en el corazón humanos, no duda al proponer el conjunto de hombres reunidos por su voluntad, es decir, el pueblo, como garante de la legitimidad del poder político. Para Calvino sólo una minoría está llamada a la salvación, el ser humano está predestinado a ser dirigido por el elegido para poder vivir bajo la palabra de Dios. Cuando revisamos la retórica de Calvino, inevitablemente pensamos en dos ideas que están en la filosofía moderna: el hombre como lobo del hombre incapaz de vivir bien sin autoridad y en la desconfianza en el conocimiento humano que los escépticos modernos van a sostener.

Pero volviendo a la Reforma protestante, sostenemos que su papel es importantísimo para los derechos humanos como corte, como motivo, como suceso, pero no como creación, porque de ella se encargarán sus sucesores tanto católicos como protestantes,

impidiendo la conservación intacta de sus raíces puesto que las circunstancias políticas reclamaron de ellos un ajuste a las necesidades reales. A esta necesidad responde el nacimiento de la tolerancia con los matices propios de esta época. Recordemos que en la Edad Media hubo grupos o pequeñas sociedades que no pertenecían a la población católica y que eran soportados en las afueras de las ciudades medievales, como algunos grupos de judíos y comerciantes, no eran grupos pertenecientes al seno de la población. Pero, el asunto de la tolerancia que apareció en el siglo XVI y principios del XVII es un caso muy diferente al medieval, puesto que en aquél periodo aparecieron por primera vez en la historia, grupos de inconformes que, en muchos casos, fueron gentes pertenecientes al núcleo mismo de la población y, además, otros tantos poseían riquezas, y otros más eran parte de la nobleza o reyes. Por lo tanto, la tolerancia se convirtió en un problema muy serio y apremiante para los gobernantes y los gobernados. La respuesta que ofrece la Contrarreforma usa mayores argumentaciones, ya que sus representantes intelectuales tuvieron una mayor capacidad que los protestantes para defender un modo de ser que ya no contaba con las fuerzas de la evolución histórica, pero que dio, a pesar de ello, una gran batalla e innegablemente trascendió sus adherencias religiosas y políticas. Por ejemplo, el pensamiento de Suárez tuvo alcances más allá de su finalidad de servir al Imperio español y la Contrarreforma, puesto que su influencia rebasó su tiempo e influyó en el pensamiento de autores tan importantes como John Locke.

Las aportaciones de Francisco Suárez en la gestación de los derechos humanos son mucho más precisas y creativas, puesto que ya encontramos en él una necesidad de resolver los problemas de la inarmonía entre Iglesia, Estado, gobierno y gobernados con argumentaciones que tendrán profundas consecuencias en la filosofía política y jurídica de los siglos XVII y XVIII.

Suárez establece un origen humano para el Estado y, en consecuencia, para la soberanía o capacidad de legitimar el poder. Este jesuita piensa que las fuentes del poder son plebiscitarias o, dicho de otra forma, las fuentes del poder residen en la voluntad de la comunidad.

Suárez jamás imaginó la existencia de un poder monárquico, al que apoyaba, como absoluto, y tampoco pensó en un súbdito desposeído de poder. Tal idea es crucial para la modernidad, puesto que su significado se traduce en que el pueblo mantiene en hábito el derecho a resistir a un gobernante. Este derecho, que acepta Suárez, no aparece en circunstancias especiales, es un derecho que los hombres tienen siempre, que no dejan, que no olvidan, que no se regatean, es un derecho que todos los hombres poseen. Con la aceptación de este derecho, deja ver su confianza en el juicio de los hombres diferenciándose del pesimismo protestante. Ahora bien, este derecho pertenece a todos los hombres, pero sólo se ejerce colectiva no individualmente. La razón de ello es que Suárez piensa que el ejercicio de este derecho requiere la aceptación de la comunidad en su totalidad. Con otras palabras, es un poder de la naturaleza humana reunida en la comunidad.

El mundo de Suárez ya no pertenece a la religión universal, sino a uno que está en pugna por establecer una justicia universal y un derecho internacional para sustituir a la religión única del mundo de la cristiandad. El postulado de la justicia universal que pretende regir las relaciones entre los Estados está vinculado a la aceptación de un orden jerárquico de herencia tomista que le impide acceder a los nuevos requerimientos de una concepción no jerárquica. En este sentido, Suárez se enfrenta a un mundo que aún posee una jerarquía tradicional, pero que está en descomposición y, no obstante, es un mundo que defiende y reivindica.

Creemos que las aportaciones más fuertes e importantes de Suárez las encontramos en el desarrollo de la idea de justicia conmutativa como una facultad que cada uno tiene sobre sus pertenencias, pues es ahí donde está presente una nueva forma de pensar el derecho, ya no solamente como un derecho objetivo, sino como una capacidad moral que los hombres tienen como sujetos. Entonces, la justicia conmutativa es la facultad o poder de cada hombre sobre sus pertenencias, elemento imprescindible en la defensa de la propiedad como un derecho subjetivo, dándose así en Suárez una contribución muy importante para el iusnaturalismo moderno y liberal.

Además, si el derecho a la propiedad o a los bienes está dado por la justicia natural en su parte conmutativa, el establecimiento de la propiedad está sancionado por el derecho de gentes que Suárez diferencia del natural, porque aquél es variable o, por decirlo de algún modo, histórico y con ello se abre la discusión sobre si la propiedad puede ser cambiada sin violentar el derecho natural y, en consecuencia, desde estos parámetros católicos se acepta la aparición de una propiedad con nuevos caracteres. Pero, los alcances políticos o las implicaciones en el terreno político de la idea del hombre como dueño de su propia persona, será desarrollada por Locke y no por Suárez..

El esquema metafísico al que está incorporado Suárez es el delimitado por Santo Tomás. Por ello mismo, el concepto de hombre en Suárez comprende tanto un esquema de relaciones jurídicas objetivas como, innovadoramente, también subjetivas, a través de la herencia que recibió de Occam. El hombre tiene siempre derecho sobre sus pertenencias, derecho a resistir a los herejes, pero también tiene la obligación moral de salvarse en este mundo y en el eterno. Suárez defiende así el derecho a conservar la vida propia como un derecho que no le abandona jamás, que tampoco aparece en algunos momentos y en otros no, mejor dicho, está latente, está en hábito, nunca desaparece.

Suárez se encuentra escindido entre dos mundos, anhela el orden medieval sujeto a un credo universal con su correspondiente orden jerárquico y, por otro lado, atisba un mundo que se rige por otros contenidos y en los que contribuye a perfilar. Una de esas ideas es la del hombre como un ser habilitado para ejercer sus derechos, entre ellos encontramos los siguientes: a la vida, la felicidad eterna, la terrena, a resistir al hereje, a poseer bienes personales y a consentir en la formación del Estado o su derecho a otorgar legitimidad al poder.

La idea por la que Suárez es más conocido en la historia de la filosofía política, es por su defensa de las fuentes democráticas del poder, que erróneamente se han interpretado como la defensa de la democracia moderna, lo que impide una comprensión fiel de su verdadera posición. Suárez quiso fehacientemente atacar los derechos divinos de los reyes oponiendo la tesis de que Dios no dio naturalmente a ningún hombre preeminencia sobre los demás.

Las contribuciones más importantes de Suárez son las siguientes: determina que las fuentes del poder están en el plebiscito, pero ello no significa una forma de gobierno, ésta se obtiene sobre la base de aquél, pero no son equivalentes; la monarquía le parece el mejor tipo de gobierno, entendiendo por ella una electiva y limitada por la exigencia de gobernar de acuerdo a la ley natural.

Sin embargo, la presencia en la obra de Suárez del concepto tomista de igualdad proporcional, le pone en contacto con el mantenimiento de un esquema político tradicional como Estado orgánico, cuya finalidad moral es establecida por Dios, quien ha dado tal proporción. Si pensáramos que la obra de Suárez fuese un árbol, la raíz sería medieval y escolástica; el tronco es un armazón formado por un pensamiento congruente con la escolástica tomista, pero, que ya no es un tomismo puro, pues cuenta con aportaciones

muy importantes que sostienen frutos que van a ser recogidos por autores que si harán la separación entre la teología y el derecho natural.

Suárez, que sin duda reconoce que el derecho natural tiene validez sin la autoridad de la revelación, presenta los rasgos intelectuales de quien todavía no pertenece a la búsqueda de un sentido del universo a través de la razón geométrica y de un movimiento científico, que, sin dejar de entrometer a Dios en todos sus postulados y descubrimientos, va a avalarlos por la razón y la experiencia y no por lo que digan las Santas Escrituras como lo exige otro eminente jesuita, el cardenal Belarmino y los miembros de la Santa Inquisición. El entorno político que de esta situación proviene, tiene necesidad de encontrar un nuevo fundamento para la explicación del origen de la sociedad y de su legitimidad. Con Suárez la legitimidad se finca en la comunidad, en los hombres. Planteamiento que encontramos asumido por los grandes pensadores del siglo XVII, que se oponen, al igual que Suárez, al origen divino de los reyes, pero con la incorporación de un nuevo método para determinar y conocer las relaciones entre gobernante y gobernados.

La búsqueda de los nuevos fundamentos no fue unívoca. La herencia que Europa recibió del derrumbe de la unión religiosa no fue precisamente brindar la posibilidad de proporcionar respuestas satisfactorias a las múltiples exigencias políticas. El problema político no consistió en la carencia de proposiciones teóricas, sino en la falta de una sola que diera razón de las relaciones políticas, capaz de satisfacer a todos los bandos religiosos o políticos de aquellas circunstancias históricas. La función coercitiva del Estado resultaba una muy buena posibilidad para obligar a obedecer las reglas mínimas de convivencia. Sin embargo, los requerimientos históricos señalaban que eran insuficientes para imponer la paz; mientras la autoridad no incorporara los intereses de las nuevas fuerzas religioso-políticas y económicas, la paz seguiría siendo una quimera. Este fue el proceso vivido en los siglos XVI y XVII. Dentro de este proceso, apareció la

tendencia a someter el pensamiento político a nuevos cánones, es decir, apareció la búsqueda de nuevas bases que dieran seguridad a las propuestas de una teoría que explicara la situación política, como el pensamiento científico lo estaba logrando a través del método geométrico, el político se propuso seguirle los pasos para obtener un conocimiento seguro y aplicable a las circunstancias de desajuste. Creemos que el lugar de Hugo Grocio en esta búsqueda justifica su fama como el padre del iusnaturalismo moderno. Sus contribuciones se centran en dos niveles: el formal y el material de los derechos humanos.

Grocio contribuyó en el nuevo fundamento del derecho natural porque tuvo conciencia de que se requiere de la coerción del Estado para hacer valer y cumplir, al ya no ser eficaz la coerción moral de una sola Iglesia, la normatividad jurídica. Aquí, aparece de nuevo la influencia de Suárez y se deja ver con precisión en varios niveles: en el nivel político, por su percepción de la necesidad que tiene el ámbito jurídico del poder estatal para hacer valer su normatividad y por la prefiguración de un derecho natural separado de la teología.

El pensamiento jurídico-político de Grocio asimila las observaciones de Suárez y tiene la complejidad que posee el que inaugura, el que pone las bases, es decir, el que incorpora nuevas inquietudes con una importancia destacada tanto para su tiempo específico como para su influencia futura.

Con respecto al contenido de los derechos del hombre, nos parece de suma importancia hacer hincapié en la idea de que el proceso de gestación de los derechos humanos sí manifiesta una manera especial de percibir al hombre, que se va perfilando con la contribución de estos pensadores. En Grocio encontramos la preocupación por proteger la propiedad, lo que le motivó para una teorización muy interesante acerca de su nacimiento y desarrollo. Así, afirma que, el derecho a la propiedad está fincado en la

naturaleza humana, porque la divina Providencia está presente en la constitución interna del hombre; en su corazón y en su mente están escritas las leyes de Dios. Esta aseveración de la existencia de las ideas innatas, cumple un papel destacado en la intención de separar una búsqueda científica y sistemática de aquellas que no estaban inscritas en esta línea, como la escolástica. Aunque para otros autores la aceptación de las ideas innatas implica aceptar la tradición inmóvil, tanto en el exterior humano como dentro de él. Pero en Grocio va a ayudarlo a construir el puente entre derecho inmutable, derecho natural, y el derecho mutable, o histórico. Lo inmutable, como las ideas innatas, está dentro de un ser que es mutable, si acaso la situación de este ser cambia, queda asegurada la forma en que se conoce el derecho natural. Este planteamiento es distinto al de Locke, que también tuvo como finalidad responder a situaciones muy apremiantes en las relaciones políticas, pero en su caso negando las ideas innatas.

La propuesta de Suárez de una justicia universal aparece en el pensamiento de Grocio como el derecho natural científico, válido para todas las naciones. Aspiración que inaugura una forma de ser de los filósofos modernos al querer proporcionar conocimientos útiles y cimentados en un nuevo método, esto es, el de las matemáticas.

Para llevar a cabo esta nueva fundamentación de las ciencias se requirió conjuntamente, la intromisión de la fuente del derecho en la naturaleza del hombre, cuya característica más sobresaliente es poseer razón y a la que le es inmanente ser sociable.

La aparición de una concepción del hombre como la grociana tiene algunos tintes semejantes a la de Hobbes, tampoco se olvide que ambos vivieron en tiempos de guerra. Por ejemplo, antes de que el filósofo inglés, Grocio acepta que el hombre no sólo es razón sino también deseo, pero no un deseo ciego y difícil, sino contribuyente en la seguridad del hombre, porque tiende al orden. El orden tiene que provenir de una autoridad que proporcione paz que sólo puede surgir de la seguridad de la propiedad.

Como vemos, en Grocio encontramos una teoría con la argumentación suficiente para apoyar el derecho a la propiedad de todos los hombres a través de los cambios sociales que puedan surgir. Hay una incorporación de los requisitos formales y materiales jurídicos que los derechos naturales requieren para convertirse en positivos. Además, también hay en Grocio una destacada conciencia de los cambios sociales, incorpora en su teoría la idea de la evolución de las sociedades, lo que hace muy peculiar su iusnaturalismo.

¿Es Grocio un defensor del absolutismo o no? Grocio tiene una teoría de la propiedad como un derecho del hombre, este derecho sólo es seguro si está sancionado y apoyado por una autoridad como la del Estado. Además, piensa que este derecho le pertenece al individuo independiente del Estado porque le es connatural, en este sentido no es defensor de un poder absoluto. Los derechos que él propone son: conservar la vida, construirla de acuerdo a la razón que es medida y regla y con ello aparece la propiedad como un bien que proporciona paz y tranquilidad, y como un derecho. El concepto de pacto tiene una significación importante en su pensamiento, pero no deja caer en él la responsabilidad del cambio cualitativo entre una comunidad natural y una política. Siempre hay en Grocio un reconocimiento del nivel social racional, nunca habla de un antes o estado de naturaleza y un después de la formación de la sociedad política, como Hobbes lo hace en su momento.

Entonces, ¿es Grocio un defensor de los derechos naturales frente al Estado en sentido claramente liberal?, es decir, ¿advierte los peligros que corre el hombre frente a una autoridad centralizada y absoluta? No lo expresa así nunca, sólo tiende a la creación del derecho positivo para asegurar el respeto del disfrute de la propiedad, que es un derecho natural.

Las aportaciones de Grocio en el proceso de gestación de los derechos naturales no tienen que estar inscritas en una corriente de pensamiento que todavía no aparece en la

historia política, pero sin duda se van perfilando algunas de las nociones en contra de un Estado centralizado. Sin embargo, interpretamos las ideas de Grocio como una teoría política que está "integrando" características muy precisas, que darán como resultado una forma de pensar las relaciones políticas. Así pues, en Grocio encontramos una aportación decisiva para la incorporación de una estructura jurídica para la protección de la propiedad y, al mismo tiempo, para asegurar su disfrute de los individuos en la sociedad política.

Nos parece de suma importancia mencionar que en este pensador concurren las contradicciones que se harán presentes en la tradición liberal. Por un lado, observamos su aceptación de la igualdad entre todos los hombres a partir del derecho natural, el que los hermana a todos. Por ejemplo, Grocio sostiene que, en tiempos de guerra existe un derecho natural que dirige las acciones de los hombres contra otros hombres sin el amparo de la autoridad, lo que según Grocio demuestra que existe un derecho aún en la guerra y que todos los hombres poseen. Y por otro lado, acepta que el derecho positivo es restrictivo, sólo vale para los miembros de una nación, no aplicándose a los esclavos presas de guerra y botín de los vencedores. Aquí, Grocio da un salto para justificar una propiedad y un dominio político que responden a los intereses de su patria y que sin duda son transferibles a las demás naciones esclavistas y colonizadoras. Por su parte, la corriente o tradición católica a favor del Imperio español tiene a su vez una justificación jurídica de la conquista americana. Las tradiciones católica y protestante no sólo desarrollan una propuesta de derechos, sino a la par una propuesta de dominación, lo cual no debe olvidarse, puesto que la determinación de sus propias limitaciones debe partir de la conciencia de a quién o a quiénes dejan fuera de su esquema social, como efectivamente lo vemos en la tradición protestante, vinculado con el desarrollo del capitalismo. O como también lo hace la tradición católica, pues el pensamiento

escolástico es más bien integradora. Tanto en una tradición como en otra se defiende un esquema social y político. Coincidentes en algunos conceptos y divergentes en otros, tanto política como económicamente. Las diferencias entre ambas tradiciones se manifestaron en dos proyectos de modernidad, una que desembocó en el mundo protestante capitalista y otro en el católico con sus consecuencias en la América española. Pero que en aspectos políticos presentan coincidencias, como es la negativa de ambas corrientes a la existencia de un poder secular absoluto.

En el momento histórico de Grocio, los hombres viven la tendencia a igualarse unos a otros sin la idea de una igualdad proporcional. Con este autor observamos la tendencia a emplear el término igualdad sin sustento en la tradición estamental y que apunta a una igualdad en sentido moderno, tanto en el terreno jurídico como político, aunque todavía sobreviven en este momento las diferencias entre los hombres apegadas a la tradición. Este hecho da origen a las dos historias: la defensa de la igualdad formal y el dominio sobre los "otros", a los que se deja fuera de la protección del derecho.

Otro concepto importante que queremos comentar es el de justicia, que va a ser entendida como seguridad social, porque un atentado contra la propiedad es un peligro para la sociedad. En Grocio no hay, pues, una defensa del derecho del individuo para resistir a la autoridad, piensa que una vez instaurada ésta no debe ser arriesgada la paz. El gran jurista holandés defendió siempre el derecho positivo como la mejor vía para asegurar la paz, los cambios sociales deben darse exclusivamente a través de este camino: el jurídico. Aunque, también es importante considerar que su rechazo a un derecho a la rebelión pudo tener razones psicológicas, como el miedo a la guerra y el deseo de paz.

A pesar de estas novedades jurídicas y políticas en el pensamiento de Grocio, aún se encuentran en él los dos tipos de derecho: el objetivo y el subjetivo. Todavía no vemos a

los derechos naturales despojarse por completo de la sombra de un derecho natural en sentido objetivo. Es con Hobbes con quién nítidamente aparecen los derechos naturales de los individuos sin la intermediación de un derecho natural objetivo, porque Hobbes considera el derecho natural como una capacidad del hombre o, dicho con otras palabras, una facultad del individuo. Esta capacidad y facultad son previas al establecimiento de la sociedad política y son quienes en última instancia conducen la creación del derecho positivo.

La filosofía política de los derechos naturales en Thomas Hobbes es un acontecimiento en la cultura política Occidental. Desde el primer momento de la publicación del *Leviatán* se dieron opiniones en su contra, con lo que paradójicamente influye en los intelectuales de la época sin reconocimiento académico. La obra de Hobbes es muy peculiar, por un lado, teóricamente revoluciona el método de la filosofía política y, por otro, políticamente es fuertemente rechazada.

La ejecución de Carlos I de Inglaterra es el marco más claro para mostrar cómo estaban las posiciones políticas en tiempos de Hobbes. El rey fue recriminado por no haberse guiado a través de los preceptos de la ley que es superior a él y creada por el pueblo inglés, esto es un hecho que refleja la herencia de una filosofía política. Evidentemente, con la ejecución del rey se negó la existencia de los derechos divinos de los reyes y se aceptó que la legitimidad del poder es dada por el pueblo.

Hobbes no se involucra con su realidad política como lo haría un político, sino como un científico, la observa, la analiza, para interpretarla le impone un método y, después, propone cómo adecuarla a las necesidades humanas y sociales. Que sus propuestas no hayan sido para su país viables, no le restaron importancia a su pensamiento. Hobbes realiza la obra que responde a la necesidad de un poder fuerte y centralizado, gobernado con un poder mayor que ningún otro sobre la tierra, perfila el rostro de un gobernante que

a Maquiavelo seguramente no le hubiera disgustado. La diferencia entre uno y otro gran pensador es que Hobbes introduce un sentido moral en la estructura del monstruo Leviatán, sin ocultamiento ni menoscabo de ningún tipo.

Para Hobbes, los individuos, en su condición natural, no poseen leyes de la naturaleza, pero sí un derecho a defenderse a sí mismos con la libertad para elegir cualquier medio para lograrlo o hacer lo necesario para sobrevivir. Ahora bien, si para Hobbes no existen los valores de bueno y malo en sí mismos, sino que sólo son acuerdos o convenciones, en la condición natural ningún hombre es bueno para todos, sino sólo para sí mismo en relación a que es capaz de cualquier cosa para mantenerse con vida. El derecho natural, que es una libertad "para hacer" sin tomar en cuenta a los demás, aun así implica una situación moral con uno mismo en el sentido de que la conservación de la vida es valiosa. En Hobbes, el solipsismo moral del individuo aislado del estado de naturaleza no se mantiene por mucho tiempo, y él mismo reconoce la necesidad de incorporar el compromiso de sobrevivencia del individuo con el compromiso de la preservación de los otros. La concepción hobbesiana dejó su huella en la filosofía inglesa, es muy clara su presencia en la filosofía de John Stuart Mill cuando en su *On Liberty* expone su preocupación por la pérdida de la dimensión humana libre en la que nadie interviene y a nadie afecta más que a la libertad de cada individuo, la preocupación de Mill por conservar la libertad del hombre, tiene como finalidad defender la capacidad del individuo para trascender el estándar de vida, al que Mill, en el siglo pasado, empieza a percibir como una tendencia de las sociedades modernas que incorporan la tiranía de las mayorías como la medida del bien social.

Una valoración de las aportaciones de Hobbes en el proceso o en la gestación de los derechos humanos es de una complejidad poco común, ya que la obra hobbesiana es muy controvertida. Creemos que en su obra existen elementos que contribuyeron a ese

proceso, puesto que no son las teorías que defendieron con decisión al individuo frente al Estado las únicas importantes para rastrear las contribuciones en la formación de los derechos humanos. Con Hobbes tenemos el ejemplo de un pensamiento a favor de una autoridad política muy fuerte, centralizada y absoluta frente al individuo, donde éste lo que no pierde jamás es su derecho a defenderse a sí mismo o su derecho a vivir. Como en el estado de naturaleza no hay reglas morales y jurídicas, entonces, la razón humana tiene la facultad de calcular cuáles son los medios adecuados para la vida, seguridad y paz, Hobbes da la pauta para que se le considere el padre del positivismo jurídico y, siguiendo esta idea, es oportuno mencionar que él considera que no hay ley injusta, porque si ella proviene de una decisión colectiva, entonces tiene que contemplar el beneficio y la seguridad de la sociedad política o civil. Luego, no hay ley injusta, con lo cual tenemos suficientes evidencias de sus matices positivistas.

Pero, si bien es cierto lo anterior, jamás podrá violentarse el derecho natural de los hombres a proteger su vida, que es el factor que determina su iusnaturalismo y su adherencia a esta corriente, porque es un derecho previo a la sociedad.

Cuando presentamos a Hobbes, nos preocupamos por abordar los conceptos más importantes relacionados con los derechos de los individuos. En esta parte, nos centraremos en su concepción de "soberano" como representante de los individuos, para exponer algunas reflexiones en torno a los derechos humanos.

Las ideas más sobresalientes con respecto a las características del soberano son las siguientes: él recibe una autorización ilimitada de los súbditos, no tiene deberes con ellos porque no participó como un contratante, es el beneficiario de un contrato que él como soberano no convino. De esta forma, Hobbes astutamente trata de evitar el derecho a resistir de los súbditos. Ya mencionamos, en su oportunidad, las agudas observaciones de Hanna Pitkin Fenichel en relación a las contradicciones en que concurre una

concepción tan parcial o incompleta como la de Hobbes del término *representación*. Ahora, quiero destacar que Hobbes pertenece a la corriente iusnaturalista de la modernidad en la que no existe más la idea de un Estado orgánico con una jerarquía inmóvil dentro de los cánones de igualdad proporcional que concibe al hombre como miembro de un grupo social. El hombre en el esquema orgánico nunca es considerado como individuo en el sentido de referirse al conjunto de características psicológicas, impulsos, deseos, etc, que determinan su forma de ser, que con Hobbes son el punto de partida para la exposición de su pensamiento político.

Hobbes es un pensador burgués porque no se opone a los nuevos agentes activos de la sociedad como son los comerciantes, y si por liberal vamos a entender aquí la defensa del individuo frente al Estado y la aceptación de que el poder estatal debe estar dividido y no ser omnipotente, entonces, Hobbes no es liberal. Sin embargo, al no oponerse a prácticas como la libertad de los padres para educar a sus hijos como lo consideren conveniente; la libertad de los comerciantes para decidir con quién quieren realizar transacciones comerciales y, aceptar que, no es la guerra la mejor forma de obtener riqueza, está apoyando una forma de vida perteneciente a las nuevas relaciones mercantilistas. Sin duda, Hobbes es un autor muy complejo, porque al proponer que el Estado es quien inaugura la propiedad y la distribuye le separa, una vez más, de una postura liberal. Pero, la distribución de la propiedad a la que Hobbes se refiere, es la efectuada al comienzo del nacimiento de la sociedad civil. Posteriormente, no se efectuará o al menos no dice Hobbes que se tenga que hacer continuamente distribuciones de tierra. Por lo tanto, el uso de la propiedad dependerá de quien la ha recibido y no del soberano. Lo que éste puede hacer es recogerse la cuando considere que es útil o necesaria para el bienestar de la sociedad. Pero sí es claro que Hobbes acepta la propiedad privada de esa época.

La cuestión central es que las conductas políticas y económicas que Hobbes defiende, no las concibe como antagónicas, no advierte que las prácticas económicas de su tiempo no tienen los mismos intereses del soberano, o en todo caso, que los ciudadanos no siempre tienen los mismos intereses que sus gobernantes. Creemos que Hobbes nos dibuja una sociedad en la que el gobernante acapara el control político, dejando sueltas las manos de los comerciantes y de las prácticas económicas de una sociedad que ha incorporado la riqueza de metales preciosos y el comercio a una forma de vida. Hobbes no tiene los elementos teóricos para saber que el control del lobo que el hombre lleva dentro de sí no puede tenerse únicamente a través de reglamentaciones políticas. Por otro lado, sus reflexiones sobre las relaciones políticas hacen evidente, por primera vez en la modernidad, que en aras de la persecución de una vida social segura y estable, se pide el sacrificio de la libertad. Las reglamentaciones jurídicas que piensa Hobbes, están hechas para someter a los individuos a un orden absoluto. Pero, Hobbes no logra ver que ningún orden jurídico puede sobrevivir para reglamentar una forma de vida que no es capaz de ordenar, puesto que si ella escapa o va más allá de ese cuerpo jurídico, éste no puede sancionarla eficazmente o pacíficamente.

Los derechos a la vida y la seguridad son derechos básicos para la primera generación de derechos humanos, pero no como derechos exclusivos, sino como los contribuyentes básicos para una específica forma de vida o un tipo de vida, la cual Hobbes promovió sin ser consciente de ello, apoyó una economía que sólo momentáneamente podía ser conjugable con el gobierno que defendió. Ya hemos dicho en varias ocasiones que los derechos humanos son valoraciones de formas de vida, con Hobbes estamos en un nivel donde el no vivir en guerra es ganancia, por ello, hace de la paz y la seguridad los derechos naturales que el hombre no puede dejar de exigir. Con Hobbes, la valoración útil y benéfica es la vida segura y pacífica .

Con Locke encontramos una correspondencia distinta entre la defensa de un derecho a la vida pero, enclavado en otro ideal de forma de vida. La obra de Locke responde más a necesidades reales que a definiciones teóricas o a congruencias conceptuales. De ahí, que sea explicable que no le haya interesado mantener una lógica sistemática entre sus distintas obras, aunque sí tuvo la preocupación de dar cuenta y justificar ideológicamente una guerra como la Revolución gloriosa. Con este señalamiento, no queremos decir que un alto grado de sistematicidad de una obra filosófica contribuya a su poca o nula influencia en la vida efectiva y vicesa, sólo quiero matizar la especificidad de la obra de Locke.

Para Locke, el sentido de la autoridad política sólo es comprensible como defensa de los derechos naturales, y el derecho a la libertad es postulado como el más importante y fundamental en su *Second Treatise*. Desarrolla la idea hobbesiana de que la esfera pública está al servicio de la esfera privada, defiende claramente a la sociedad civil en sus intereses particulares que son diferentes a los del Estado y a los que éste no debe obstaculizar sino proteger adecuadamente, con un poder dividido y no omnipotente o absoluto.

La filosofía política de Locke contiene la mayor parte de los conceptos que van a estar presentes en los documentos de los derechos de los hombres del siglo XVIII. Aunque le es extraña la idea de una república o de una forma de gobierno republicana, nunca habla de luchar por un gobierno sin rey o sin monarquía, su principal objetivo fue exterminar las pretensiones del rey a un poder que no respetase los derechos naturales de los individuos.

El camino recorrido desde la concepción del derecho natural objetivo hasta el derecho subjetivo es el tránsito de la idea de que la medida y la regla del derecho natural no está fuera del hombre sino en su misma naturaleza. Para Locke, la voz de Dios está en la

razón humana, no fuera de ella, puesto que del mundo exterior no se puede decir que se conozca tal como es en sí mismo, ya que llega a postular la existencia de una esencia desconocida de las cosas. En Locke no hay un pesimismo sobre el hombre correspondiente a la calvinista, porque para el inglés, los hombres son capaces de vivir en paz en el estado natural, supuesto que ni Calvino ni Hobbes coincidirían, pero no tiene una confianza plena en el conocimiento humano sobre la naturaleza exterior, el desarrollo de los temas gnoseológicos es uno de sus distintivos.

Por otro lado, la influencia de Suárez en su pensamiento es, desde nuestro punto de vista, un factor que lo diferencia de manera muy especial, ya que Locke regresa a las ideas tradicionales que afirman que el hombre es un animal social por naturaleza y que el derecho natural es un derecho ligado a los demás desde el primer momento, y no como en el caso de Hobbes, libre de los demás. Locke señala claramente que las fuentes de legitimidad del poder están en manos de la mayoría del pueblo y que los miembros de esa mayoría o el pueblo no entrega todos sus derechos al convenir en sociedad, ideas que provienen de una herencia suareciana.

Locke concibe la propiedad como una forma de ser del hombre mismo y, por lo tanto, como un derecho al que no puede renunciar, es decir, la libertad le es inherente. La libertad para ser dueño de sí mismo y de sus pertenencias jamás abandona al individuo tanto fuera como dentro del Estado.

Para Locke, todos los hombres son iguales y libres por naturaleza, dejándolo atrás, como también lo hizo Hobbes, la idea de la igualdad proporcional de la escolástica. La desigualdad que es vivida en la sociedad no proviene de la naturaleza, con lo que coincide con Hobbes, sino que proviene del trabajo, unos son más laboriosos que otros y eso les otorga una mayor apropiación de bienes materiales. Este discurso de Locke, según Macpherson, justifica la apropiación ilimitada de la propiedad privada, pero,

creemos que no es exactamente así, ya que el mismo Locke reconoce que sólo es justificable en tiempos de abundancia. Por otro lado, lo que sí creemos es que su postura justifica la apropiación, por parte de los europeos, de las tierras americanas y del exterminio de que fueron objeto las poblaciones autóctonas de América.

Para Locke, la libertad del individuo es el derecho máximo, el cual consiste en la carencia de obstáculos para el disfrute de la propiedad de sí mismo, de sus posesiones y de sus acciones o creencias religiosas. El hombre lleva dentro de sí la base de la propiedad, como una forma de ser y una facultad, por eso mismo en el estado de naturaleza ya existen acuerdos económicos aunque no políticos. El concepto de igualdad en Locke, significa igualdad ante la ley y la posibilidad de experimentar, sin jerarquías, los derechos ante la ley. El concepto de igualdad está al servicio del concepto de libertad, la igualdad significa el no reconocimiento de jerarquías provenientes de la tradición para ejercer la libertad. La igualdad es la posibilidad de ejercer la propiedad de sí mismo, es decir, de sus creencias, de sus contratos comerciales, de su religión, de sus decisiones personales que no atenten contra el bienestar de los demás. Locke tiene claro que los intereses de la sociedad civil y del gobierno no coinciden, como tampoco coinciden los intereses del Estado (como el conjunto de los tres poderes políticos) y del gobierno, porque éste es una forma del poder, no todo el poder. La división del poder que Locke expone en su *Second Treatise* tuvo una influencia decisiva en el pensamiento revolucionario del siglo XVIII, tanto en Francia como en América. Como ideólogo de la Revolución gloriosa tuvo un papel muy destacado pero no sin críticas, puesto que propuso el derecho a la revolución y el derecho a cambiar el gobierno mismo a través del retorno de la capacidad del pueblo para elegir su gobierno y para legitimar al poder, ya que en él recae la soberanía, por lo que se hizo acreedor a duras críticas.

Al no concebir el parlamento como un poder absoluto, Locke sostiene que el poder debe regresar al pueblo, pero no para que retorne a la condición natural, sino para volver a establecer un gobierno.

El derecho a la libertad que Locke defiende no sólo es traducible en un derecho a la propiedad en sentido económico, sino que también involucra libertades como de pensamiento y de creencias religiosas, las cuales no implican todavía la tolerancia hacia los no cristianos o ateos, básicamente la libertad de la que se habla aquí es una civil, la libertad de los individuos frente al Estado.

Occam sostuvo que los hombres tienen un derecho a renunciar a la propiedad porque se tiene un derecho a ella, ese derecho a la propiedad que el hombre tiene, permite que el hombre pueda renunciar a él en nombre de la caridad y la pobreza, como lo profesan los frailes. Con Locke se defiende también la existencia de ese derecho a la propiedad, pero concebido como uno que el hombre ejerce en dirección de sí mismo, es decir, la libertad para la posesión de sí mismo es irrenunciable.

Se ha dicho hasta el cansancio que Locke es el teórico de la propiedad privada y de los derechos naturales como relaciones de mercado. Creemos que, efectivamente, en este gran pensador está la fuente de las posiciones liberales del mundo moderno, esas que van a alimentar a todas las demás corrientes políticas de la modernidad, pero, también pensamos que es incorrecto reducir su pensamiento a uno que no rebasa la defensa de ciertas relaciones económicas. Si nos relacionamos con el pensamiento de Locke desde una visión distinta como, por ejemplo, el proceso de gestación de los derechos humanos, se puede apreciar que en él se encuentra el derecho a la libertad individual como símbolo de emancipación social de los gobiernos modernos. Para nosotros, la contribución de la filosofía política Occidental más importante es la idea de la libertad individual y ella es una invención que tiene que ver con los pensamientos políticos de los autores que aquí

estudiamos, porque su construcción tiene raíces profundas, no es el efecto de un autor ni de una década. Como tratamos de mostrar, la aparición de los derechos humanos del siglo XVIII requirieron de la incorporación paulatina de la aportación de diversas teorías políticas, entre ellas las de Calvino, Suárez, Grocio, Hobbes y Locke.

En cuanto a este último, su pensamiento político es conocido como el liberalismo original o primigenio, que evolucionó en dos liberalismos, uno conocido como el liberalismo inglés y otro como el continental o francés. El liberalismo lockeano se convierte, a través de su influencia en los pensadores más importantes del siglo XVIII, en la fuente de las propuestas políticas de la modernidad que se bifurcarán en senderos incompatibles, por ejemplo, en un proyecto político que centró la preeminencia de la libertad sobre la igualdad; y en otro, que promovió la igualdad como el derecho más importante y al que le quedaría supeditado el derecho a la libertad.

La evolución de la relación entre los conceptos de igualdad y libertad modernos está relacionada con la historia de los derechos humanos y su desarrollo posterior al siglo XVIII, porque los derechos de la segunda generación integran los derechos sociales que tienen una relación con la tradición política igualitaria y las teorías que propusieron un cambio cualitativo de la sociedad en materia económica para superar el formalismo de un derecho a la igualdad proclamado por los derechos humanos de la primera generación, y convertirlo en un derecho efectivo. Sin embargo, esta tendencia no logró desaparecer la idea de que el derecho a la libertad es el derecho más importante al que no debe renunciar ningún hombre ni siquiera en aras de la igualdad, de ahí que los derechos de la primera generación, aún cuando ya se vive la cuarta o tal vez quinta generación de los derechos humanos, siguen vigentes.

Este estudio lo hemos concebido como un paso dentro de un interés más amplio por comprender las relaciones políticas modernas. Pensamos que el escenario que hemos

escogimos, es decir, las relaciones entre el poder y los derechos humanos es una vía entre otras para comprender cómo han sido y son los procesos de los vínculos políticos en la modernidad y que tiene a su favor la peculiaridad de introducirnos de manera más clara en las razones que explican la necesidad de un poder para que los vínculos sociales puedan mantenerse pacíficamente, a través de las nuevas invenciones de dignidad humana que se generan y renuevan, o bien, para comprender cómo el poder obstaculiza, impide o reprime sus relaciones con los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Abbondanti. W- Ghiringhelli.R, *Appunti sul pensiero politico inglese da Bacone alla Rivoluzione Industriale*, Cisalpino-Goliardica, Milano, 1978.

Agustine, *On free Choice of the will*, translated with introduction and notes by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Indianapolis. United States of America, 1993.

Agustín, *Ideario*, selección y estudio de Agustín Martínez, Espasa Calpe, Argentina, 1996.

Allen Rutland. Robert, *The bird of the bill of rigths. 1776-1791*, Collier Books, New York, 1962.

Anderson.P, *El estado absolutista*, Siglo XXI Editores, México, 1974.

Apel.K.O y otros, *Razón, ética y política*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

Arancón. Ana María. estudio preliminar y notas de, *La Revolución francesa en sus textos*, Editorial Tecnos, España, 1989.

Arendt. Hanna, *La condición humana*, Ediciones Paidós, España, 1993.

Aristóteles, *La Política*, Espasa Calpe, España, 1974,

Artola. Miguel, *Los derechos del hombre*, Alianza Editorial, España, 1986.

Barret-Kriegel. B, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Presses Universitaires de France, France, 1989.

Barudio. Gunter, *La época del absolutismo y la Ilustración. 1648-1779*, Siglo XXI, Editores, México, 1986.

Beard. Ch, *An economic interpretation of the constitution of the United States*, Macmillan Company, New York, USA, 1941.

Bedeschi. G, *Storia del pensiero liberale*, Editori Laterza, Roma. Italia, 1990.

Béjar.Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Alianza Editorial, España, 1988.

Bensadon. N, *Los derechos de la mujer*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Berlin.I, Arendt .H, Hayek.F, Skinner.Q y otros, *Liberty*, Oxford University Press, Great Britain, 1991.

Berjak.M, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978.

Beuchot.M, *Los principios de la filosofía social de santo Tomás de Aquino*, IMDOSOC, México, 1989.

- ,*Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992.
- ,*Filosofía social de los pensadores novohispanos*, IMDOSOC, México, 1992.
- ,*Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, México, 1993.
- ,*Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995.
- ,*Ética y derechos humano en Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1997.

Bidart Campos. Germán, *Teoría general de los derechos humanos*, UANM, México, 1989.

Biet.Ch selección de, *Les droits de l'homme. Imprimerie nationale Éditions*, France, 1989.

Bobbio.N Y Bobbero.M, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1984.

- ,y Bobbero.M, *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- ,*El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, España, 1991.
- ,*El problema de la guerra y las vías de la paz*, Editorial Gedisa, España, 1992.
- ,*Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, España, 1991.
- ,*La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- ,*Igualdad y libertad*, introducción de Gregorio Peces-Barba, Paidós-I.C.E.-UAB, España, 1993.
- ,*Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991.
- ,*Los obstáculos de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- ,*Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- ,*Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

- Bockle.Franz y otros, *El derecho natural*, Editorial Herder, Barcelona, 1971.
- Bosanquet.B, *The philosophical theory of the state*, Macmillan and Co., London, 1932.
- Bowle.John, *Hobbes and his critics: a study in the Seventeenth century constitutionalism*, New York, Oxford University Press, 1952.
- Brennan.R, *Ensayos sobre el tomismo*, Ediciones Morata, España, 1963.
- Breton.S, *Santo Tomás de Aquino*, EDAF, España, 1976.
- Buckle Stephen, *Natural law and the theory of the property. Grotius to Hume.*, Clarendon Press-Oxford, Great Britain, 1991
- Burke. Peter, *Venecia y Amsterdam. Estudio de las élites en el siglo XVII*, Editorial Gedisa, España, 1996.
- Burns. J.H, *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, Great Britain, 1991.
- Calvillo. Manuel, *Francisco Suárez, La filosofía jurídica . El derecho de propiedad*. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, México, D.F. 1945.
- Calvino.Juan,*Institución de la Religión Cristina*, traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597,Reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858, Nueva Edición revisada en 1967, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Paises Bajos,1977.2vols.
- Calvino.John y Sadoleto. Jacopo, *A reformation debate*, Baker Book House, the United States of America,1991.
- Camacho Ildefonso, *Doctrina social de la Iglesia.Una aproximación histórica*, Ediciones Paulinas, España, 1991.
- Camps Victoria, *La imaginación ética*, Editorial Ariel, España,1991.
- ,*Virtudes públicas*, Espasa Calpe, España,1990.
- Cappelletti. Angel.J, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Editorial Laia, Barcelona.España,1986.
- Carr.E.H., y otros, *Los Derechos del Hombre*, Ediciones de Bolsillo. Laia, Barcelona, 1975.
- Carrion.R, *Los derechos humanos en Latinoamérica*, Anales de la Cátedra Francisco.Suárez. No26/27, España,1986-87.
- Cortina Adela, *Etica sin moral*, Editorial Tecnos, España, 1990.

- , *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Epílogo de K.O.Apel, Ediciones Sígueme, España, 1988.

Cassirer.Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Colman.John, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Great Britain, 1988.

Condorcet., y otros, *Droits de l'homme et philosophie*, Agora Presses Pocket, France, 1993.

- , y otros, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Edición de Alicia Puleo, Presentación de Celia Amorós, Editorial Anthropos, España, 1993.

Copleston.F, *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, España, 1979. Vols 3 y 5.

Crawford. J, Edited by , *The rights of peoples*, Oxford University Press, Great Britain, 1992.

Crossman.R.H.S, *Biografía del estado moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Chesterton.G.K, *Sto Tomás de Aquino*, Espasa Calpe, Madrid, 1934.

Dahl Robert, *A preface to democratic theory*, The University of Chicago Press, the United States of America, 1990.

Del Corral Díaz Luis, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, España, 1956.

Diderot. D y d' Alembert. J, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Selección, traducción y estudio preliminar de Ramón Soriano y Antonio Porras, Editorial Tecnos, España, 1986.

Dilthey. W, *Hombre y mundo en el siglo XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Donnelly.J, *Universal human rights in theory and practice*, Cornell University Press, USA, 1992.

D'Onorio J, y otros, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Editions Tequi, Paris, 1988.

Didier.E, *Sto Tomás de Aquino*, Proton Doncel, Madrid, 1971.

Dufour.Alfred, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

Dunn.John, *John Locke*, Oxford University Press, Great Britain, 1989.

- , *The political thought of John Locke: An historical account of the argument of the Two treatises of government*, Cambridge University Press, Great Britain, 1969.

Du Pont López.J.M, "Hugo Grocio y el derecho internacional", Tesis inédita para obtener el grado de licenciado en Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947.

Dworkin.R, *El Imperio de la Justicia*, Editorial Gedisa, España, 1992.

Ebenstein. William, *Los grandes pensadores políticos*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid ,1965.

Fauré.Christine, selección de, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Éditions Payot, France, 1992.

Fernández.Clemente, *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Imprenta del Colegio Máximo de Oña, Madrid, 1954.

Fernández -Santamaría.J.A., *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político del Siglo de Oro*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

Fernández Santillán.J.F, *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica,México,1992.

Ferry. Luc y Renaut A., *Filosofía política. De los derechos del hombre a la idea republicana*, Fondo de Cultura Económica, México ,D.F., 1997. Vol III.

Figgis. J.N, *El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

- ,*Studies of political thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge University Press, Great Britain, 1916.

Filmer.Sir Robert, *Patriarcha and other writings*, Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Great Britain, 1991.

Finch. G.A, *Preface*, en Grotius.H, *De jure praedae commentarius*, tr. inglesa de G.L.Williams y W.H.Zeydel, Oxford University Press, Great Britain, 1950.Vol 1.

Forsythe.David, *Human rights and world politics*, University of Nebraska Press,USA,1989.

Franklin. Julian H, *John Locke and theory of sovereignty - Mixed monarchy and the right of resistance in the political thought of the english revolution*. Cambridge University Press, Great Britain,1978.

Friedrich.C.J, *La filosofía del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México,1993.

Gallegos Rocaful. J.M, *La doctrina política del P.Francisco Suárez*, Editorial Jus, México 1948.

- ,*El orden social*, Editorial Jus, México,1947.

García López.J, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.España, 1979.

Gauchet.M, *La revolutions des droit de l'homme*, Editions Gallimard, France,1992.

Gierke. Otto,*The development of political theory*. Edited by Allen and Unwin, London,1936.

- ,*Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995

Gómez Robledo. Antonio," El concepto de justicia en Santo tomás de Aquino" en *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, octubre-diciembre de 1950, No 18, Tomo III

Gómez Robledo. Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Editorial Jus, México 1948.

Gough,J.W. *The social contract . A critical study of its development*, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain,1967.

Gramann.M, *Sto Tomás de Aquino*, Editorial Labor, España,1952.

Gunn. J.A.W, *Politics and the public interest in the seventeenth century*, Routledge and Kegan Paul, London .Great Britain, 1969.

Gunther. H, *Historia de la filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, España, 1950.

Guriévich.A, *Las categorías de la cultura medieval*,Taurus,Madrid,1984.

Grimal .P, *Los extravíos de la libertad*, Editorial Gedisa, España,1990.

Grocio.Hugo, *De la libertad de los mares*, Prólogo de Luis García Arias . Traducción de V. Blanco García y L.García Arias, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1959.

- ,*Prolegomena a De jure belli ac pacis*, Published by The Carnegie Endowment for International Peace in Conmeroration of The Tercentenary Celebration of the Publication of The Original Edition Edited by James Brown Scott, The Clarendon Press, Washington,USA,1925.

- ,*Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di Guido Fassó, Morano Editore, Napoli, 1979.

- ,*Prolegomena to The law and peace*, Edited by Edward Dumbauld, The liberal arts Press, New York, USA, 1957.

- *De iure praedae commentarius*, Vol 1, Tr.inglesa de G.L. Williams y W.H. Zeydel, Oxford Great Britain, 1958.

Groffier Ethel and Paradis Michel. Edited by, *The Notion of tolerance and human rights. Essay in honour of Raymond Klibansky*, Carleton University Press, Canada, 1991.

Haarscher. G, *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Universite de Bruxelles, Belgique, 1991.

Habermas.J, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós-C.E.U.B.A., España, 1991.

Hamilton. Vreeland, *Hugo Grocio:the father of the modern science of international law*, Published by W.D.Gray, New York, 1917.

Harrington.J, *La República de Océana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Hearnshaw.F.J.C, *Social and political ideas of some great thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries*, Hoffer and son., Cambridge University Press, Great Britain, 1949

Heller.Hermann, *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Hirschberger. Johannes, *Historia de la filosofía*. Editorial Herder, Bracelona, 1994.2Vols.

Hobbes.Tomás, *Leviatan*, Fondo de Cultura Económica, México,D.F, 1992.

- *Libertad y necesidad*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

- *Elementos de derecho natural y político*, prólogo de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979

- *De Cive*, Edición de Enrique Lynch, Ediciones Península, Barcelona, 1987

- *Behemoth*, Estudio preliminar de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, España 1992

Hoffe. Otfried, *Principes du droit*, préface par Paul Ricoeur, Les Éditios du Cerf, Paris.France, 1993.

Hooker.Richard, *Of the law of ecclesiastical polity*, Cambridge University Press, Great Britain, 1989.

Hutchinson.Marjorie Grice, selección de, *Economic thought in Spain*, Edward Elgar Publishing Limited, Great Britain, 1993.

Hsia.R.Po-Chia, *Social discipline in the central Europe 1550-1750*, Routledge, Great Britain, 1989.

Jacobs. Struan, *Science and british liberalism*, Locke, Bentham, Mill and Popper, Avebury Publishers, Great Britain, 1990.

Jefferson Thomas, *Autobiografía y otros escritos*, Editorial Tecnos, España, 1987.

Jellinek.G, y otros, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

Karlsberg Gregory, *Hobbesian moral and political theory*, Princeton University Press, New Jersey, USA, 1986.

Kelsen.Hans, *¿Qué es justicia?*, Editorial Ariel, Barcelona, 1992.

Kern.L y Muller, *La justicia discurso o mercado*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

King. Preston, *The ideology of order*, George Allen and Unwin, Oxford, Great Britain, 1974.

Kymlicka .Will, *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, New York, 1990.

Lafer.Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Laski.Harold, *Political thought in England from Locke to Bentham*, Thornton Butterworth Limited, London, 1965.

- , *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Latapí. P, y otros, *La Universidad y los derechos humanos en América Latina*, Unión de Universidades de América Latina, México, 1992.

Leclercq Claude, *Libertes Publiques*, Editions Litec, France, 1991.

Le Goff.J, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Editorial Gedisa, España, 1987.

Leibniz.G.W, *Los elementos del derecho natural*, Editorial Tecnos, España, 1991.

Locke.John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción directa de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

- , *Carta sobre la Tolerancia*, Edición a cargo de Pedro Bravo, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

- , *Ensayo sobre el gobierno civil*, Traducción del inglés por Amando Lazaro Ros, Introducción de Luis Rodríguez Aranda, Editorial Aguilar, Madrid 1976.

- . . . , *Political writings of John Locke*, Introduction by David Wootton, Penguin Books, England, 1993.

- . . . , *Second treatise of government*, Edited by Macpherson, Hackett Publishing Company , United States of América, 1980.

- . . . , *Two treatises of government*, A critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett , Cambridge University Press,1960.

-Locke. J, Hume.D, Rousseau J, *Social Contract*, with an Introduction by Sir E.Baker, Oxford University Press,USA ,1990.

López Azpitarte Eduardo, *Ética y vida*. Ediciones Paulinas, España, 1991.

López Valdiá. R, *El fundamento filosófico del derecho natural*, Editorial Tradición, México,1982.

Lucas. Henry, *The Renaissance and the Reformation*, Harper and Brothers Publishers, the United States of America, 933.

Lukes. S, *El individualismo*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

Lutero and Calvin, *On secular authority*, Edited by Harro Hopfl, Cambridge University Press, Great Britain, 1993

Luypen.W, *Fenomenología del derecho natural*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968.

Maciá Manso, Ramón. *Doctrinas modernas iusfilosóficas*. Editorial Tecnos, Madrid 1992.

MacIntyre. Alasdair, *Historia de la ética* , Ediciones Paidós, España, 1991.

Macpherson,B, *La teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Editorial Fontanella,Barcelona,1980.

Maestre Agapito, *Modernidad,historia y política*,Editorial Verbo Divino, España, 1992.

Malnes.Raino,*The Hobbesian theory of international conflict*, Scandinavian University Press, Norway, 1993.

Maquiavelo Nicolás, *El arte de la guerra*, Editorial Tecnos, España, 1988.

- . . . , *El príncipe*, Editorial Sopena, Buenos Aires, 1955.

Maritain.J, *El Doctor Angélico*, Club de Lectores,Buenos Aires,1942.

- . . . , *Tres reformadores*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1986.

Márquez Piñeiro, *Filosofía del derecho*, Editorial Trillas,1990.

Mayer.J.P, *Trayectoria del pensamiento político*,Fondo de Cultura Económica,México,1976.

Melden.A.I, *Los derechos y las personas*,Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Méndez Baiges Víctor, *El discurso revolucionario 1789-1793*, Sendai Ediciones, España, 1989.

Mendus. Susan, *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Edited by, Cambridge University Press, Great Britain, 1988.

Merquior.J.G, *Liberalism old and new*, Twayne Publishers,.Boston,USA,1990.

Mill John Stuart, *Utilitarianism*,Hackett Publishing, the United States of America,1979.

- ,*On Liberty* ,MacMillan,the United States of America,1992.

Muguerza J, y Otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Editorial Debate, España,1987.

Mullett.Michael, *Calvin*, Routledge, Great Britain, 1989.

Murray. R.H, *The political consequences of the Reformation*, Ernst Benn Limited, London, Great Britain, 1926.

Nozik. R, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica,México,1990.

Ockham.W of, *A short dicourse o tyrannical government*, Edited by Arthur Stephen McGrade, translated by John Kilcullen, Cambridge University Press, Great Britain,1992.

Oppenheim.Felix, *Ética y filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México 1976.

Orozco. José Luis, *Filosofía norteamericana del poder*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México,1995.

Paine.T, *Common sense*, Penguin Classics, the United States of America,1986.

- , *Los derechos del hombres*, Fondo de Cultura Económica, México,1986.

Parry. J H, *Europa y la expansión del mundo, 1415-1715*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Peces-Barba. G., *Introducción a la filosofía del derecho*, Editorial Debate, Madrid. España, 1983,

- ,Peces- Barba.G, Hierro Liborio y Otros, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Editorial Debate, España, 1987.

Perelman. Chaim, *Ethique et droit*, Editions de l'Université de Bruxelles, Belgique,1990.

Perez Duart S, Martínez Bulle, *Bicentenario de la revolución francesa*, U.N.A.M. México, 1991.

Pirenne.H, *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

- , *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza Editorial, España, 1980.

- , *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Pitkin.Hanna Fenichel, *The concept of representation*, University of California Press , Berkley. the United States of America, 1967.

Ponton. Lionel, *Philosophie et droits de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, France, 1990.

Plamenatz.J.P, *Consent, freedom and political obligation*, Oxford University Press, 1938.

Preston. King, *The ideology of order*, George Allen and Anwin, Oxford, 1974.

Prieto.Sanchis.Luis, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Editorial Debate. Madrid.España, 1990.

Pufendorf. Samuel, *On the duty of man and citizen according to natural law*, Edited by James Tully, Cambridge University Press, Great Britain, 1991.

Puleo. Alicia.H, Edición de, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Presentación de Celia Amorós, Anthropos, Madrid, 1993.

Rapaczynski.Andrzej, *Nature and politics: liberalism in the philosophie of Hobbes, Locke and Rousseau*, Cornell University Press, 1987

Raphael.D D, *Political theory and the rights of man*, Macmillan, Great Britain, 1967.

Ralston Saul. John, *Voltare´s bastards*, MacMillan, the United States of America, 1992.

Rassam.J, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Rialp, España, 1980.

Rawls.John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.

- , *Sobre las libertades*, Paidós - .C.E.U.A.B., España, 1990.

Recasens Siches. Luis, *La filosofía del derecho*, Editorial Jus, México, 1947.

- , "Historia de las doctrinas sobre el contrato social" en *Revista de la*

Escuela Nacional de Jurisprudencia, octubre-diciembre de 1941, No 12, Tomo III.

Reimann.E y Rivas S, *Derechos Humanos: ficción y realidad*, España, 1980.

Remond .R, *Les droites en France*, Editions Aubier, France,.,992.

Renaut A, *L'ere de l'individuo*, Editions Gallimard, France, 1989.

- y Sosoe L, *Philosophie du droit*, Presses Universitaires de France, France, 1991.

Rogers.G.A. J and Alan Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988

Ryan.Alan, *The philosophy of social science*, Oxford University Press, Great Britain, 1970.

Sabine.G, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1987. VOL VIII, X, XI Y XVII.

- , *Aquinas selected political writings*. Edited with and Introduction by A.P. D'Entreves, Translated by J.G.Dawson . Basil Blackwell, Oxford, 1959.

- , *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, Editorial Porrúa. Colección "Sepan Cuantos", México, 1975.

- , *La Monarquía*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

- , *De los principios de la naturaleza*, Prólogo y traducción de José Antonio Miguez, Argentina, 1954.

Sartori.Giovanni, *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

- , *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*, Alianza Editorial, México, 1991

Shapiro.Ian, *The evolution of rights in liberal theory*, Cambridge University Press, London, 1991

Saliger .M, *Liberal politics of John Locke*, Allen and Unwin, Great Britain, 1968.

Shapiro.Ian, *The evolution of rigths in liberal theory*, Cambridge University Press, Lgreat Britain, 1990.

Sériaux. Alain, *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, France, 1993.

Skinner.Q, y otros, *Great political thinkers*, Oxford University Press, Great Britain, 1992.

- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 2Vols.

- "The science in Hobbes's politics" in *Perspectives on Thomas Hobbes*. Edited by G.A.J.Rogers and Alan Ryan . Oxford University Press, New York , 1990.

Stoetzer.C, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación(1789-1825)*, Instituto de Estudios Políticos, España, 1966.

- , "Raíces escolásticas de la constitución norteamericana" en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, No 99. (enero-junio México, 1985.)

Stone.L, *The crisis of the aristocracy*, The Clarendon Press, Oxford. Great Britain, 1965.

Struan Jacobs, *Science and british liberalism, Locke, Bentham, Mill and Popper*, Avebury Publishers, 1990.

Strauss. Leo, *What is political philosophy?*, The University of Chicago Press, the United States of America, 1988.

- , *Historia de la filosofía* , Fondo de Cultura Económica, México, 1993,

- , *The political philosophie of Hobbes, its basis and its genesis*, Oxford Clarendon Press, Great Britain, 1936

Summer.L.W, *The moral foundation of rigths*, Oxford University Press, Great Britain, 1990.

Suárez.Francisco, *Guerra. Intervención. Paz Internacional*, Estudio, traducción y notas de Luciano Pereña Vicente, Espasa Calpe, España, 1956.

- , *Defensa de la fe católica contra los errores del anglicanismo*, reproducción anastásica de la edición príncipe de Coimbra 1613, Intituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

- , *De Legibus ac Deo Legislatore*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.

- , *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, Tr.de J. Torrubias Ripoll, Editorial Reud, España, 1918.

Sosa Álvarez Ignacio, *Ensayo sobre el discurso político mexicano*, Coordinación de Humanidades-Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, México, 1994.

Sweezy.Paul y Dobb.Maurice, *La transición del feudalismo al capitalismo*, Editorial THF, Colombia , 1983.

Tonnies. F, *Hobbes: vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988.

Torrance. J, Edited by, *The concept of nature*, Oxford University Press, Great Britain, 1992.

Troeltsch. Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Touchard. Jean, *Historia de la ideas politicas*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990

Tuck. Richard, *Natural rigths theories: their origin and development*, Cambridge University Press, Great Britain, 1979.

- , "Historia del pensamiento político" en *Formas de hacer historia* , Alianza Universidad, Madrid, 1993.

- , "Hobbes" en *Great political thinkers*, Oxford University Press, Great Britain, 1992

Tully. James, *An approach to political philosophy. Locke in context*, Cambridge University Press, Great Britain, 1993.

Velázquez Delgado, Jorge, "¿Qué es el Renacimiento italiano? Cuatro tesis para su interpretación histórica: Buckhard-Huizinga-Gentile-Gramsci", Tesis inédita para obtener el grado de maestro en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Villegas .Abelardo, *Violencia y racionalidad*, Universidad autónoma Metropolitana, México, 1985.

- , *Arar en el mar: La democracia en América Latina*, Coordinación de Humanidades UANM y Miguel Ángel Porrúa, México, 1994.

- , y otros, *Democracia y derechos humanos*, Coordinación de Humanidades UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editor, México 1994.

- , y otros, *Laberintos del liberalismo*, Coordinación de Humanidades UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editor, México, 1995.

Villoro. Luis, *El pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Walley. D, *Las ciudades-república italianas*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Warrender. Howard, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1962

Weber. M, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editora, México, 1991.

Weckmann.L, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Wienberg.J, *Breve historia de la filosofía medieval*, Ediciones Cátedra, España, 1987.

Worms.Frédéric, selección de, *Droits de l'homme et pilosophie.Une anthologie (1789-1914)*, Presses Pocket, Anglaterra, 1993.

Yolton. J.W., *A Locke dictionary*, Blackwell Publishers, Great Britain, 1993.

Zweig.Stefan, *Erasmus de Rotterdam*, Editorial Diana, México, 1962.