

## El estado de naturaleza como fundamento del artificio político: Hobbes, Locke, Rousseau

Luca Moratal Roméu

Graduado en Derecho y Ciencias Políticas y de la Administración Pública por la Universidad Pontificia de Comillas

*A mis padres*

### Introducción

*El estado de naturaleza y el contrato social en la Historia del pensamiento político. Actualidad*

De cuantas inclinaciones han asumido quienes han pensado la política, acaso la que se decantara por su concepción como producto del acuerdo de las voluntades haya sido, tanto en el plano teórico como en lo que se refiere a la concreción en el devenir histórico, la más poderosamente determinante. Ello, por supuesto, ha de ser matizado en el sentido de que no todas las apelaciones al estado de naturaleza y su superación voluntarista han revestido la misma radicalidad. No es de hecho hasta Hobbes que nos encontramos con una teoría propia y complementemente desarrollada en torno a esta idea como criterio único de legitimación política. Sin embargo, es irreprimible el asombro al constatar su presencia en las más dispares corrientes desde los mismos albores del pensamiento occidental.

Su pujanza se extiende hasta nuestros días. Es muy revelador que tres de los teóricos políticos norteamericanos más influyentes del siglo XX sean definitivamente neocontractualistas: Rawls, Nozick, Buchanan. Pero no son, ni mucho menos, los únicos donde el contrato social ocupa una posición predominante; “los ejemplos de D. Bell y J. Habermas son bien significativos al respecto”<sup>1</sup>. En algunos casos -es el de Habermas- el recurso a la tradición contractualista opera como reconocimiento del relativismo ideológico y moral que define las complejas sociedades contemporáneas, y por lo tanto como resignación (bien a nuestra inaptitud para formular principios normativos comunes más allá del consenso,

<sup>1</sup> Fernández, E., “Neocontractualismo, legitimidad y derechos humanos”, *Anuario de derechos humanos*, núm. 3, Universidad Complutense, Madrid, 1985, p. 51.

bien a la evidencia aplastante de que nunca los compartiremos); en otros -así se entiende a Simone Goyard-Fabre cuando habla de la “significación humanista del nuevo contrato social”-, lo que se pretende es “constituir un principio de legitimidad universalizable, democrático e incluso igualitario”<sup>2</sup>. Sea como fuere, es cualidad de un tiempo donde lo que prima es la voluntad afirmada en igualdad, fuera de la cual difícilmente se justifica la obligación política; lo que naturalmente tiene reflejo positivo. En los procesos constituyentes contemporáneos, en la autoridad de la sociología sobre la decisión política, en la misma orientación de la cultura y la información a un público esencialmente consumidor, “cliente”, lo que subyace es el mismo dogma contractualista de que toda imperatividad *dipende dall'adesione, ossia dal riconoscimento (Anerkennung) che ne fanno coloro che ne sono soggetti*<sup>3</sup>.

Pero el estado de naturaleza y el contrato social como fundamentos de la organización política no monopolizan -nunca lo han hecho- la filosofía política. Alternativa a la explicación, siempre fabulesca -pues no puede eludir remontarse a un estado de naturaleza o, por lo menos, de convivencia social no coactiva-, del poder como resultado del consentimiento a la cesión de la propia libertad por parte de unos individuos que antes que políticos son racionales, es la aceptación de la naturaleza política del hombre. Entre los griegos, el concepto de naturaleza se opone al de convención: el primero, en tanto orden, equilibrio o armonía intrínseca de las cosas, implica en lo político la justicia; el segundo, en la medida en que volitivo y de procedencia meramente subjetiva, es susceptible de arbitrariedad y de injusticia. El ciudadano ateniense “se daba perfecta cuenta de que su sociedad tenía un lado turbio y estaba dispuesto a apelar al derecho natural y a la justicia en contra de las distinciones adventicias de la convención”<sup>4</sup>. La importancia del contraste es tal, que el transcurso de veinticinco siglos desde que el Antígona de Sófocles rechazase obedecer las leyes de los hombres mortales por contravenir éstas las de Zeus -las que “no son de hoy ni de ayer; no mueren; y nadie sabe de dónde salieron”<sup>5</sup>- no bastan para apaciguar la sempiterna controversia. Si lo que funda la sociedad, el Derecho o el Estado es el consentimiento de los sujetos, sólo éste modula y determina lícitamente la configuración que cada uno de ellos

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> Solari, G., “Contrattualismo”, traído de *Enciclopedia italiana*, 1931, disponibilidad en [http://www.treccani.it/enciclopedia/contrattualismo\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/contrattualismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/).

<sup>4</sup> Sabine, G.H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 50.

<sup>5</sup> Sófocles, *Antígona*, versos 456-457, trad. ingl. F. Storr, cit. en *Ibid.*, p. 50.

adopta, y aun su misma existencia; si, por el contrario, aquellos responden a un impulso innato a la organización política, entonces la voluntad subjetiva no la agota ni en su descripción, ni en la valoración de su contenido; es sólo un elemento más en la realidad compleja del comportamiento humano, y es la naturaleza, superior y anterior a ella, que lo normativiza en la pluralidad de sus dimensiones.

“Toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquéllas, y la naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza. [...] Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. [...] la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios”<sup>6</sup>.

No es por el contrato que existe la ciudad, sino por ésta que pueden existir los contratos, la noción de lo justo y lo injusto -que no descubrimos sino en el seno de la sociedad- y los mismos sujetos que la componen, los cuales no son ni bestias, ni dioses. No hay aquí ni necesidad, ni posibilidad de un acuerdo previo a la ciudad que la constituya: ésta seguiría siendo anterior a los contratantes. Siendo el todo superior a las partes, partir de éstas para la fundamentación de aquél pierde todo su sentido; a no ser que la finalidad de esta precedencia sea rigurosamente analítica, y así llega Aristóteles a la *polis* desde la asociación de familias en aldeas, para la agrupación definitiva de éstas en la ciudad como comunidad autosuficiente. Pero aun en este caso observamos que lo que se produce no es un remontamiento histórico, ni de fiscalización en sentido valorativo, sino una pura desmembración que, como tal, presupone el conjunto.

La normalidad, en todo caso, será la coexistencia, más o menos consciente y más o menos equilibrada, de ambas tendencias (la naturalista y la contractualista) en la teorización política, y muy señaladamente en la más reciente, tristemente deficitaria en originalidad. Incluso los grandes contractualistas que estudiaremos, por cuanto insistiesen en la derivación de la justicia a lo convenido, o de la naturaleza humana a un estado prepolítico, beben de asunciones supravolitivas que de un modo u otro repercuten en sus respectivos sistemas.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Política*, Altaya, Barcelona, 1993, pp. 43, 44.

“Todo positivismo, nota Zaffaroni, es también un jusnaturalismo”<sup>7</sup>. Y lo mismo ocurre a la inversa: rara es la negación del papel que juega y ha de jugar una conformidad racional mínima con el orden jurídico, para la admisión única de la naturaleza como criterio de justicia.

El contractualismo moderno se ha afirmado empero con más fuerza; la balanza de la Historia se ha desestabilizado en su favor. Al menos en el terreno de los hechos se evidencia cómo Hobbes, Locke y Rousseau han sido ampliamente más determinantes que Aristóteles o Santo Tomás. La fascinación por el contractualismo es en buena medida veneración, fidelidad irreflexiva a los únicos principios antropológicos que pueden adecuarse a las características de nuestro tiempo. Periódicamente, la experiencia pone de manifiesto su insuficiencia, o, en el peor de los casos, la anega el estallido infausto de la voluntad que triunfa; resurge entonces el derecho natural en su potestad intrínseca, autosuficiente, no convenida, y por algún tiempo los pueblos aseguran reconocer como prevalentes e intangibles unos pocos preceptos básicos. Pero aun las lecciones grabadas con sangre por la fatalidad se olvidan, las verdades más elementales se cuestionan, y una y otra vez, la incorregible soberbia de los hombres suplanta la objetividad de la justicia. Todavía hoy, impactante constatación, seguimos considerándonos sus artífices. No dejará, siendo así, de presentarse interesante volver la atención a quienes nos invistieron con tan elevada dignidad; aunque estudiados hasta la extenuación, nunca su revisión se cierra sin nuevas y provechosas aportaciones.

### ***Objeto e importancia del estudio***

El peso del contractualismo -y, sobre todo, del único contractualismo propiamente tal, el moderno- suscita una serie de interrogantes de primera importancia: ¿por qué sólo un estado de naturaleza podría dar base a la sociedad política y justificarla?; ¿por qué la recurrencia, desde Hobbes, de la actitud teórica especulativa en este sentido?; ¿cómo es posible que un mismo propósito legitimador del Estado desde las condiciones que lo anteceden se bifurque en variaciones sistémicas tan notables?; ¿o, por el contrario, la distancia entre Hobbes, Locke y Rousseau no es tan grande como pudiera parecernos en un primer momento? Es perspicaz Eusebio Fernández al estimar “curioso constatar cómo una teoría -la de los derechos- y una clase social -la burguesía-, tan comprometidas con lo concreto, echaran mano de planteamientos tan abstractos y discutibles desde el punto de vista filosófico, pero que habrían

<sup>7</sup> Zaffaroni, E., *Tratado de derecho penal, II*, Ediar, Buenos Aires, 1981, pp. 73, 74.

de transformarse en elementos de inspiración de los hombres de acción de los siglos XVII y XVIII”<sup>8</sup>.

Cuestión no menos importante es la referida a la multiplicidad de obstáculos que sobrevienen a la teorización en clave contractualista. Describir el estado de naturaleza, extraer del mismo principios y consecuencias empíricas y axiológicas, explicar su evolución hacia el estado civil, encerrará siempre el inconveniente de que semejante estado de naturaleza no ha existido jamás. Hobbes y Rousseau -no así Locke- lo saben perfectamente; *ce n'est pas une légère entreprise*, anuncia el segundo, *de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais*<sup>9</sup>. El trastorno no es, ni mucho menos, definitivo. Casi matemáticamente, Nozick ilustra cómo *a theory of a state of nature [...] will serve our explanatory purposes, even if no actual state ever arose that way*. Al tratarse de una explicación potencial fundamental válida, la del estado de naturaleza, aunque históricamente incorrecta, es embrión de limitaciones morales importantes. *We learn much by seeing how the state could have arisen, even if it didn't arise that way*<sup>10</sup>.

Sin embargo, la exigencia especulativa que entraña la determinación del contenido y dinámica de una situación puramente imaginaria no deja de hacer notoriamente complicado el cometido, dando lugar, obviamente, a interpretaciones al menos *prima facie* muy dispares. Por lo demás, la irrealidad del estado de naturaleza y el contrato social desencadena acto seguido la pregunta por la vinculación subjetiva de quien nunca ha prestado su consentimiento a este último. En efecto, si el presupuesto de que se parte es la soberanía originaria de cada individuo, a exaltar mediante la circunscripción celosa a ésta de la legitimidad de la organización política, parece cuando menos paradójico que la actuación de la misma autonomía de la voluntad se niegue a los nacidos con posterioridad a la suscripción del primer y único contrato, vale a decir a todos sin excepción. En tercer lugar, y por traer a colación sólo las dificultades principales, cabe replantearse si sólo la voluntad funda, aceptablemente desde un punto de vista moral, la obligación política; y si es así, hasta qué punto pueden estatuir la por cimiento quienes, curiosamente, son deterministas.

<sup>8</sup> Fernández, E., “La aportación de las teorías contractualistas”, en *La filosofía de los derechos humanos*, Vol. II, T. II, Siglo XVII, en *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 7, 8.

<sup>9</sup> Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. électronique de Académie Grenoble, propulsée par GuppY, 2012, p. 18.

<sup>10</sup> Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, p. 19.

Todos estos aspectos y contingencias serán abordados, si bien el interés nuclear lo será por el estado de naturaleza. A efectos estructurales, se profundizará separadamente en los fundamentos filosóficos que subyacen a cada uno de los contractualismos clásicos, para posibilitar la comprensión comparada del tratamiento, en cada uno de ellos, del estado de naturaleza y el artificio político que éste genera. A ello, sin embargo, justo es preceda la consideración de los anticipos de contractualismo en la historia del pensamiento.

## 1. Antecedencia del contractualismo moderno

En el estudio de los clásicos del contractualismo moderno veremos cómo el estado de naturaleza y el contrato social adquieren un significado muy claro: fundamentar el gobierno de los hombres en la voluntad subjetiva, presentando así la organización política como artificio, y no -en el sentido de la tradición aristotélico-tomista- como exigencia o incluso componente de la misma naturaleza humana. Por eso, y porque el contrato es más que cualquier otra figura jurídica la convergencia de las voluntades para el aseguramiento de la realización de su contenido, no puede hablarse con propiedad de contractualismo antes de Hobbes. La atención al estado de naturaleza, que es el contexto donde la razón, protagonista del proceso volitivo asociativo, se manifiesta más determinadamente, es hasta entonces insuficiente. Podrá hablarse aquí de legitimación democrática, de convencionalismo (contrapuesto al iusnaturalismo antiguo), de pactismos, más o menos míticos; pero no *stricto sensu*, podemos sentenciar, del contractualismo en que englobamos una orientación especulativa muy definida, y estrechamente ligada a la afirmación del Estado moderno.

Ello no empece para que encontremos teorías sobre el origen del poder notablemente afines, y que ciertamente inspirarán el contractualismo moderno. Sin embargo, también aquéllas aparentemente más distantes ejercerán su influencia; todas ellas, como antecedentes de Hobbes, Locke y Rousseau, son merecedoras de consideración, aunque ésta haya de ser breve y somera.

### 1.1. La intuición del estado de naturaleza y el contrato social en la Antigüedad

*Anche quando ebbero acquistato l'età della ragione (e nessuno l'ebbe mai più chiara e limpida di loro)*, los griegos, constata Montanelli, *seguitarono a credere nelle leggende*<sup>11</sup>. Los mitos son la base y el grueso de la cosmovisión griega. En su superación para el enfrentamiento de la pregunta por el ser situará Julián Marías el origen de la filosofía<sup>12</sup>; pero ésta, aunque diferenciada, no podrá nunca perder sus reminiscencias míticas en una civilización educada en los versos de Homero y Hesíodo. No es por tanto de extrañar que la *intuición* del contrato social en la Antigüedad griega, con perseguir la explicación de un plano político que se percibe como realidad, venga impregnada de un estilo que remite al de la mitología.

Algunos sofistas, al negar la objetividad de la justicia, querrán interpretarla como pura convención, resultado del acuerdo de los hombres; así Protágoras, que si no atribuirá origen divino a las leyes, sí lo hará respecto del consenso que permite su promulgación. Sus correligionarios posteriores (verbigracia Licofrón), de signo más individualista, fundarán la sociedad “en un simple pacto concertado en vistas a la utilidad”<sup>13</sup>. Pero no sólo el escepticismo aboca a esta suerte de positivismo primitivo: similar corolario podrá alcanzarse universalizando la aptitud para conocerla, y así sostendrán las primeras corrientes democráticas que, “porque Zeus había dotado a todos los hombres y no sólo algunos del sentimiento de justicia; para que hubiera armonía en las ciudades, deben todos ellos intervenir en la discusión de las leyes”. Para Hippias, en esta línea, la ley se definirá como “aquello que los ciudadanos han decretado de común acuerdo sobre lo que hay que hacer y lo que hay que abstenerse de hacer”<sup>14</sup>.

También en Platón se darán atisbos de contractualismo. Baste evocar el fragmento de “La República” en que sugiere:

“Una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron [...] que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Montanelli, I., *Storia dei Greci*, 8ª ed., Rizzoli, Milano, 1964, p. 28.

<sup>12</sup> Cf.: Marías, J., *Historia de la filosofía*, 14ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 11, 12.

<sup>13</sup> Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Volumen I: De los orígenes a la baja Edad Media*, 4ª ed., Alianza, Madrid, 2007, p. 96.

<sup>14</sup> Recaséns Siches, L., “Historia de las doctrinas sobre el contrato social”, *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, III (1941), p. 176.

<sup>15</sup> Platón, *La República*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 62.

Pero efectivamente es sólo una sugerencia. Estos convenios de renuncia a la injusticia no ocupan ni mucho menos una posición principal en la obra de Platón, que nunca los considera con gravedad. Sólo los epicúreos volverían a profundizar en esta idea, concibiendo el gobierno “no como producto natural, sino como creado por los hombres reflexivamente, para hallar en él ciertas ventajas. Nace de un contrato (*synzeke*) que celebran los individuos para no dañarse recíprocamente; y la formación del Estado es uno de los sucesos más importantes que han conducido al género humano desde la situación de salvajismo a la de civilización. Las leyes se fundan en el acuerdo sobre las ventajas y utilidades comunes (*symbolon ton symfersytos*)”<sup>16</sup>. La filosofía jurídica de Epicuro no podía escapar al atomismo egoísta en que descansa íntegramente su pensamiento. Respondiendo la justicia, la sociedad, el derecho, no a la naturaleza de las cosas, sino a la convención, estamos nuevamente ante un concepto relativo de la validez, en función únicamente de la utilidad<sup>17</sup>.

La jurisprudencia romana asumiría, entre otras tantas, la doctrina de la cesión del poder, por la que el pueblo cede al príncipe y a sus mandatos la autoridad que originariamente posee. El *Corpus Iuris Civilis* (*Inst.* I, II, 5; *Dig.* 1, 4, 1) recogerá la máxima de Ulpiano: “Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, puesto que con la ley regia, la cual ha sido dada acerca de su imperio, el pueblo confiere a éste y en este modo todo su imperio y potestad”. Roma, sin contribuir sustancialmente a la filosofía del Derecho y del Estado -más inclinada a la acción que a la reflexión-, sí que admitiría en su conciencia jurídica “la idea de un pacto social, entre el pueblo y el gobernante”, en que el primero, “como entidad colectiva (podríamos decir como persona moral) es el depositario del poder, y puede delegarlo en parte o en todo”<sup>18</sup>.

## 1.2. El pactismo medieval y la insuficiencia de la naturaleza

La fuerza con que arraigan las ideas helénicas en la filosofía medieval armonizará con la inspiración determinante del Cristianismo, cuya novedad radical, “la única novedad absoluta

<sup>16</sup> Recaséns Siches, L., *op. cit.*, p. 176.

<sup>17</sup> Cf.: Truyol y Serra, A., *op. cit.*, p. 146.

<sup>18</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 164.



que ha recibido el hombre después de su creación”<sup>19</sup>, no podía sino permear la filosofía hasta su misma osamenta. Las propuestas precontractualistas antiguas serán consideradas y en muchos casos asumidas por el pensamiento cristiano medieval, que, sobre todo en el seno de la escolástica, las sometería por primera vez a la rigurosidad del desarrollo teórico sistemático. Este desarrollo, ahora bien, reposaría en los presupuestos iusfilosóficos elementales de la tradición cristiana, y particularmente en la doctrina agustiniana de la insuficiencia de la naturaleza. La corrupción debida al pecado original, plantea San Agustín, alcanza a todos los ámbitos de la vida humana, y el político no es una excepción; la naturaleza social pervertida no se basta para el mantenimiento de una convivencia pacífica. “De ahí que San Agustín subraye la necesidad de su estrecha subsunción en la ley divina revelada, y también, en el mismo orden de ideas, que acentúe el papel coercitivo y represivo del derecho humano en la vida concreta de la sociedad”<sup>20</sup>.

Especialmente a partir del s. XI, importantes esfuerzos se acometen en aras de la conciliación del postulado de “la insuficiencia de la naturaleza humana, abandonada a sus solas fuerzas” y “su necesidad de perfección por la sobrenaturaleza, a la que está ordenada”<sup>21</sup>, con la pretitularidad comunitaria del poder, que, de origen divino, sería transferido por el pueblo al monarca (y no a éste directamente por Dios). En su *Liber ad Gebehardum* (1085), Manegold de Lautenbach justifica la desvinculación del gobernante que, “perturbando y confundiendo aquellas cosas para la corrección de las cuales fue puesto, [...] infringe el pacto con arreglo al cual fue escogido”, ya que: “Nadie puede hacerse emperador o rey por sí mismo; un pueblo pone sobre sí a un hombre con el fin de que gobierne y rija por razón del justo imperio”<sup>22</sup>. Si, frente a la cuestión de las investiduras, la idea de la resistencia al tirano comenzaba a imponerse entre los partidarios del Papa, entre los grandes aliados de esta idea tenía que contarse la del pacto social. La *res publica* de Juan de Salisbury también procede del pacto, “concebida a la manera de Cicerón como sociedad unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos”<sup>23</sup>. Aquí el fundamento de la cesión del poder abrazaría sus últimas consecuencias, ostentando el *Politicraticus* de Juan de Salisbury “el dudoso honor de

<sup>19</sup> Petit Sullá, J. M<sup>a</sup>., “La tradición: Su trascendencia de la historia”, en *Revolución; Conservadurismo; Tradición*, Actas de la XII Reunión de los Amigos de la Ciudad Católica, Speiro, Madrid, 1974, p. 113.

<sup>20</sup> Truyol y Serra, A., *op. cit.*, p. 218.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>22</sup> Sabine, G.H., *op. cit.*, p. 203.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 203.

presentar la primera defensa explícita del tiranicidio que se encuentra en la literatura política medieval”<sup>24</sup>.

También para Santo Tomás radica el poder, en un primer momento, en la comunidad, que lo delega en el uno, en los pocos o en los muchos. El pactismo tomista lleva impresa la gracia de la recuperación de Aristóteles. Siendo el fin de la política el bien común, y concerniendo una y otro a la comunidad toda, los medios que Dios provee para la satisfacción de este fin no son individualizables en miembro alguno del cuerpo social, atribuyéndose en un primer momento a todos por igual. Es por conveniencia que el pueblo acuerda, expresa o tácitamente, investir al gobernante del ejercicio del poder público, lo que no implica mayor renuncia que la de su administración en representación de todos. Por eso “en caso de que existiese un régimen injusto con una sola cabeza que buscara sólo su propio provecho y no el bien común, tal dirigente sería un ‘tirano’ [...], en cuanto priva por el poder, y no rige por la justicia”<sup>25</sup>. De que el pueblo conserve -de manera irrenunciable- la titularidad originaria de dicho poder se seguirá la admisión del derecho de resistencia en ciertos supuestos y bajo determinadas condiciones.

“Puede decirse que ya hacia finales del siglo XIII, la filosofía del Estado escolástica establecía, como un axioma generalmente admitido, que el fundamento jurídico de todo poder público ejercido por una o varias personas es la sumisión voluntaria, bajo forma contractual, de la comunidad a ellas; esto es, el *pactum subiectionis*”<sup>26</sup>.

308

JULIO  
2016

La controversia se centrará pues, durante los siglos XIV y XV, en la extensión de los efectos de dicho pacto. Fiel a las enseñanzas de Santo Tomás, parte de la doctrina restringirá la capacidad decisoria de la comunidad a los supuestos de corrupción del gobernante o, naturalmente, de usurpación del poder. Otros, sin embargo, la afirmarán en toda su plenitud y con carácter general. Ya en los aledaños del Renacimiento, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua o Nicolás de Cusa legitimarán el Estado por la voluntad del pueblo -único legislador-, no sólo originaria, sino renovada en modo periódico y permanente.

### 1.3. El enlace con la Modernidad

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>25</sup> Aquino, T., *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, lib. I, cap. I, *Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1990, p. 258.

<sup>26</sup> Recaséns Siches, L., *op. cit.*, p. 180.

Con Francisco de Vitoria, el presupuesto pactista penetra la Modernidad. No hay motivo para pensar que la institución del gobernante provenga de Dios; más razonable resulta la tesis de su carácter convencional. De derecho natural y divino es, eso sí, el poder público, cuyo ejercicio la voluntad de los hombres, formalizada en el pacto, encomendará al gobernante que libremente se designe. En este temprano s. XVI, el pactismo persevera en su configuración medieval: su significación no es la reconducción del Estado a la voluntad subjetiva en estado de naturaleza, sino el realce de la sociedad como anterior y superior al gobierno. De esta idea beberán los tratadistas de la Compañía de Jesús.

Suárez, en este sentido, recogerá las ideas de la libertad y la general igualdad por naturaleza, en tal manera que sólo el acuerdo pueda explicar la concentración del poder. Pero este acuerdo no puede tener lugar entre individuos aislados; previo al *pactum subiectionis* ha de ser el *pactum unionis*, que les dote de la vinculación social sin la cual no podrían determinar su forma de gobierno y concretar la atribución del poder. “Constituye una dimensión diferenciadora frente a Rousseau, indica Recaséns Siches, que, según Suárez, el poder político no se forma por la aportación que cada individuo hace de sus potencias, por la enajenación de las libertades individuales, sino que es algo que aparece como propiedad del todo social sin derivarse del individuo”<sup>27</sup>. La sociedad antecede al Estado, aunque esto es poco relevante en aquellos casos en que aquélla cedió al gobernante el poder absoluto; entonces, sólo el Derecho Natural lo limita, y únicamente si dicho poder deviniere tiránico, abusando de él el rey “en manifiesta ruina del Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa”<sup>28</sup>. De lo que nunca se priva en el pacto de sujeción el pueblo nacido del pacto de unión es del derecho a resistir la injusticia, incluso cuando renuncie a la legislación y al ordinario control del gobernante.

La obra de Suárez influiría notablemente en Grocio, con quien, enlace a su vez del pactismo tradicional con Hobbes, concluye la consideración de la precedencia del contractualismo clásico. Las pretensiones del análisis de Grocio son, ahora bien, eminentemente descriptivas, lo que no dejará de reflejarse en la teoría de Hobbes, de estilo manifiestamente empírico. Como en Suárez, las posibilidades constitucionales son tantas

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>28</sup> Suárez, F., *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo. (Defensio fidei)*, Libro III, Cap. III, 3, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, cit. de: Martínez-Sicluna, C., “Derecho de resistencia”, en *Guerra, Moral y Derecho*, Actas, Madrid, 1994, p. 197.

como Estados existen; pero, otra vez como en él, todos ellos obedecen a un pacto originario. Puede darse que el pueblo se reservase, en este momento constitutivo, determinados poderes a modo de contrapeso. Si, por el contrario, cedió su soberanía incondicionalmente, “no tiene el derecho a recuperarla unilateralmente, por sí y ante sí, porque *juris naturae est stare pactis*”<sup>29</sup>. El gran retroceso de la obra de Grocio respecto de la de Suárez será precisamente el desecho, ya íntegro, del bien común como elemento de legitimación, “al considerar el poder como un derecho privado del gobernante, que puede formar parte de otro patrimonio y poseerse en usufructo o temporalmente”<sup>30</sup>.

## 2. Fundamentos filosóficos del contractualismo clásico

Con revestir la especulación en torno al estado de naturaleza carácter propiamente filosófico, no puede de cierto afirmarse que constituya una filosofía autosuficiente. No estamos ante teorías que se expliquen plenamente por sí mismas. Son, antes bien y en gran medida, producto de filosofías primeras, incardinable al mismo tiempo en sistemas filosóficos comprensivos de los que son, después de todo, parte, aspecto, rama, derivación. Apremia pues, antes de abordar el objeto propio del trabajo, entrar a considerar aquellas asunciones, lenguajes, prejuicios, influencias (esta vez individualizadas), motivaciones, teleologías y matizaciones que informan y rodean el tratamiento del estado de naturaleza y el artificio político en Hobbes, Locke y Rousseau.

310

JULIO  
2016

Sin embargo, también en este caso será menester un notable esfuerzo de brevedad.

### 2.1. Los cimientos del contractualismo hobbesiano

Thomas Hobbes (Malmesbury, 1588 - Hardwicke, 1679) es el gran corolario del nominalismo anglosajón en la filosofía política. Es el de Hobbes, como el de Scoto o el de Ockham, un mundo en el que sólo existen individuos, fuera de los cuales carecen de entidad y de sentido ideas tales como la justicia, la verdad o el mismo mundo. Una teoría política no puede elaborarse, pues, más que desde ellos y para ellos; toda idea objetiva, abstracta, universal de justicia, desligada por tanto del interés de los sujetos que a ella apelan y de ella se benefician, debe desterrarse. No implicaría otra cosa que la servidumbre del vacío.

<sup>29</sup> Recaséns Siches, L., *op. cit.*, p. 193.

<sup>30</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 202.

Hobbes, por otro lado, “profesa un materialismo mecanicista y determinista que reduce la realidad a sus elementos últimos y simples para explicarla únicamente por el juego de sus movimientos”<sup>31</sup>. Materialismo y determinismo se retroalimentan en Hobbes: la composición puramente material del ser humano imprime en él patrones de actuación uniformes, reconocibles en la generalidad de la especie, patrones que el de Malmesbury resume y concreta en el egoísmo. Toda distinción entre la ley natural como inferencia de la observación de lo no humano y como norma de conducta grabada en el corazón de los hombres se desvanece en Hobbes. Ni siquiera el alma es inmaterial. El comportamiento y las relaciones humanas se explican mediante leyes físicas, que en nada necesitan del *libero arbitrio*. Hobbes podrá hablar, sí, de libertad, pero no será nunca una libertad concebida como *free will*, sino como *freedom of action* definida por la ausencia de coacción externa: somos libres cuando no es el egoísmo ajeno, sino el propio, el que mueve nuestro obrar. Sólo así se entiende la libertad subsistente en el estado civil, que equivale al silencio de la ley.

El método de conocimiento es, como vemos, empírico. También en esto es Hobbes fiel a su tradición filosófica. Eliminada la consideración de las causas finales, de las que también la política carece, no queda más que examinar y extraer de la experiencia -no sola y necesariamente de la experiencia de la Historia, sino también de la del mismo comportamiento humano en sociedad- las inclinaciones, correlaciones y normas que operan desde la singularidad aislada de los sujetos (que se constata como evidente por su misma configuración incluso en el momento actual) hasta su sometimiento al soberano en el marco de la organización política (que se demuestra lógicamente)<sup>32</sup>. El estilo de Hobbes será, de este modo, descriptivo de principio a fin; recordando de manera asombrosa al de los manuales de dogmática jurídica que actualmente manejamos.

Por los más, Hobbes es considerado el autor más desalentador de cuantos ha dado la filosofía política. No cabe duda de que, si no le corresponde tal dignidad, por lo menos se cuenta entre quienes ocupan el gran podio del pesimismo antropológico. Sin embargo, y contra la opinión corriente, no creemos que se deba esto a su afirmación de la necesidad del Estado, y el modo en que la plantea. Primero, porque es ciertamente la imperfección de la naturaleza humana (que Hobbes no hace más que resaltar en sus aspectos más crudos) lo

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>32</sup> “La naturaleza en general y la naturaleza humana en particular no eran para él sino sistemas de causas y efectos” (Sabine, G.H., *op. cit.*, p. 356).

único que justifica la organización política; la gravedad de la coacción que la constituye -el Derecho y el Estado no son otra cosa, sino fuerza- sería de otra manera inadmisibles, en nada distinta de la ejercida por cualquier cuadrilla de bandidos. Segundo, porque no hay un solo teórico político no anarquista que no parta de la misma base, aunque ofrecida normalmente en modo más amable o menos drástico. No. Lo que hace verdaderamente amarga y gris la teoría de Hobbes es su idea mecánica y materialista del ser humano, la negación de la libertad, la identificación de la justicia con los mandatos del soberano, y la reverencial idolatría de éste cuando, sabedores de nuestra intrínseca vileza, descubrimos que no podemos aspirar a más. Desde entonces, pesa sobre cada era la responsabilidad de evidenciar que Hobbes, después de todo, se equivocaba. La nuestra tiene todavía esta asignatura pendiente.

## 2.2. Locke: teología fundamental

De John Locke (Wrington, 1632 - Essex, 1704) dice Russell que sea el más afortunado de los filósofos<sup>33</sup>, y es verdad. Pero nadie podrá reprocharle que no fuera él quien se forjara su propia suerte. Su hegemonía imperecedera en los planos tanto teórico como práctico, reivindicado universalmente como pionero en los valores del liberalismo y la democracia, casi como fundador de la civilización occidental tal y como hoy día la conocemos, conciliador en un solo sistema del hombre y de la sociedad, de la propiedad y las obligaciones políticas, del interés individual y el consenso, de la igualdad y la libertad, de lo tradicional y lo moderno, no es ni mucho menos producto privativo del azar, sino principalmente fruto de la lucidez con que reconociera el advenimiento de una nueva mentalidad para un tiempo nuevo. El contrato sin Hobbes, la tradición sin Filmer, y todo ello, sin derivar -aparentemente- en una afirmación de la regla de la mayoría tan extrema como la de Rousseau; para la posteridad, Locke tenía que ser la voz suave y profética de la sensatez.

Que una de sus obras más célebres tenga por título *The Reasonableness of Christianity* nos dice mucho de la actitud intelectual de Locke: la ley divina y la ley natural son fuente directa de conocimiento, de ellas son extraíbles consecuencias físicas y morales directas, pero al mismo tiempo se trata de un conocimiento racional. El *First Treatise of Government* es una refutación teológica del absolutismo de Filmer, que deriva de la autoridad paterna el poder político, a ostentar y ejercer ilimitadamente por los herederos de Adán. No obstante, la

<sup>33</sup> C.f.: Russell, B., *The History of Western Philosophy*, A Touchstone Book, Simon & Schuster, New York, (s/f, aprox. 1945), p. 605.

utilidad de los postulados teológicos que Locke opone a Filmer no se agota en el descrédito de éste, como si la pretensión de Locke fuese vencerle con sus propias armas para, seguidamente, verse en grado de teorizar desde una base diferenciada. Lejos de ello, también en Locke es la ley natural contenida en la Escritura -si bien interpretada de forma muy distinta- donde han de buscarse los fundamentos del orden político, que en este caso no serán otros que los derechos del hombre.

“¿No ha ordenado Dios el deber para cada hombre, mediante la ley natural (y ello ha sido confirmado con ocasión de la Sagrada Escritura), de conservarse, crecer y multiplicarse? De ello se concluye que el hombre ha recibido los *medios* de crecer y prosperar, esto es, los derechos indispensables para el ejercicio de estos deberes”<sup>34</sup>.

Pero Locke tiene la extraordinaria capacidad de asumir principios de la más diversa índole, y la confianza en la razón no le impide ser tan empirista como puede esperarse de un filósofo inglés. Las ideas, tal y como desarrolla en su *Essay Concerning Human Understanding*, proceden de la experiencia, y su alcance es amplísimo: pueden referir a la percepción externa (sensación) o interna (reflexión), y se distinguen dos clases: ideas simples e ideas compuestas, resultado estas últimas de la actividad de la mente que asocia o combina aquéllas<sup>35</sup>. En cualquier caso, sobre esta apelación a la razón y a la experiencia, lo que prima en Locke es el recurso al sentido común, exagerado hasta el punto de poner en entredicho su rigor intelectual.

Locke, en fin, es determinista, aunque, a diferencia de Hobbes, “deja una cierta libertad de indiferencia, que permite al hombre decidir”<sup>36</sup>.

### 2.3. Rousseau y los primeros destellos del romanticismo

Jean-Jacques Rousseau (Ginebra, 1712 - Ermenonville, 1778) es, ante todo, el agotamiento de la razón ilustrada. Rousseau se descubre solo en medio de una sociedad que le es hostil, gobernada por una filosofía que no es sino ciencia moderna fría y racionalista, que reniega del sentimiento y de la naturaleza. A ellos, frente a “esos declamadores vanos y fútiles [los filósofos, que] sonríen desdeñosamente ante nombres antiguos como patriotismo y religión y

<sup>34</sup> Villey, M., *Filosofía del Derecho*, Tradere, Madrid, 2013, p. 105.

<sup>35</sup> Cf.: Marías, J., *op. cit.*, pp. 250, 251.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 251.

dedican sus talentos y su filosofía a destruir y difamar todo lo que los hombres consideran sagrado”<sup>37</sup>, se propondrá volver Rousseau, sea con su vida que con su obra.

A la sustitución de las convenciones modernas -contaminadas del nuevo rumbo de las artes y las ciencias- por las virtudes de la espontaneidad y la vida sencilla se une en Rousseau la vuelta a la comunidad, cuya relevancia decisiva se blande contra los ostentadores del poder político, económico y, sobre todo, intelectual. Es en esta afirmación de la comunidad no -supuestamente contra Locke- como cálculo racional de utilidad entre individuos aislados, sino como integración puramente instintiva, obediente a la sociabilidad natural de unos hombres que “por encima del egoísmo y más allá de él [...] sienten una reacción innata ante el sufrimiento”<sup>38</sup>, donde, paradójicamente, se reconoce con más claridad la influencia determinante del mejor de los racionalistas, Spinoza. El tránsito -racional en Spinoza, natural en Rousseau, pero similar en uno y en otro en tanto libre según su concepto compartido de libertad- de la naturaleza al gobierno democrático en el estado civil, opera en Rousseau de igual manera que en Spinoza el consenso.

Pero tan importante como la spinoziana será la influencia de Hobbes. La afirmación de la comunidad o de la bondad (vale a decir, piedad) natural del hombre operan claramente dirigidas a la refutación de su individualismo. Sin embargo, sería un error entender esta influencia en sentido exclusivamente negativo; antes al contrario, se verá cómo destacan, incluso más que los contrastes, las similitudes entre las atribuciones del soberano en Hobbes y Rousseau.

### 3. El estado de naturaleza

Cimentar la edificación del aparato político en el estado de naturaleza, como conjunto de condiciones de una vida humana supuestamente no política, pero desde luego preorganizativa, comporta necesariamente el respaldo de un esfuerzo indagador en las particularidades de dicha situación. Es ella, en su indeseabilidad o en su inviabilidad, que va a legitimar su sustitución por un estado organizativo de naturaleza civil; pero, tesoro a un tiempo de libertades inaptas por sí mismas para la subsistencia, va a ser también fuente de inspiración preeminente del nuevo estadio social. Si persistir en el estado de naturaleza es inviable, o

<sup>37</sup> Rousseau, J.-J., *Discurso sobre las artes y las ciencias*, trad. ingl. G.D.H. Cole, *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library), p. 142, cit. en Sabine, G. H., *op. cit.*, p. 441.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 445.



indeseable, presupuesto básico de todo contractualismo, apremia explicitar por qué motivos, y qué quedará del mismo una vez suscrito el contrato que estipule su clausura, decires, con qué finalidad -de cuantas en sí mismo encierra- es superado. Esfuerzo imaginativo exigente, esto no puede sino presentar un grandísimo interés. Al profundizarse en la consistencia del estado de naturaleza, habrán de detallarse las relaciones, si es que las hay, que en el mismo se produzcan; sus virtudes y deficiencias desde el prisma de la felicidad humana, después de todo, tan móvil de la práctica política en el contractualismo como en la visión de Aristóteles; el proceso de su declive, y desde luego, la enorme dificultad de su efectiva existencia histórica.

Hobbes, Locke y Rousseau pueden con autoridad sustentar sus respectivas construcciones en el estado de naturaleza porque acometen la investigación minuciosa de su consistencia y dinámica, previo a la propuesta del artificio civil. Y naturalmente (he aquí el atractivo de su contraste), sus estados de naturaleza difieren radicalmente. Fruto de fundamentos filosóficos -como vimos- también distintos, de necesidades explicativas y por supuesto legitimadoras propias, de contextos diferenciados... en fin, de orientaciones siempre únicas de la voracidad especulativa, se dará en cada caso con una conformación de la naturaleza humana preconvenida provista de rasgos autónomos y ciertamente merecedores de individualizada atención. Sólo así cabrá concluir en el sentido de una continuidad, mestiza y accidentada, entre los tres clásicos objeto de nuestro estudio.

315

JULIO  
2016

### 3.1. *Bellum omnium contra omnes*

En los capítulos I-IV de *De Cive* y XIII-XV de *Leviathan*, Hobbes describe el estado de naturaleza, que sin embargo no acostumbra a designar en estos términos. En la primera de las obras se refiere a *the state of men without Civill Society*, que se corresponderá con la *natural condition of mankind* que trata en la segunda. Estamos ante un mundo anterior a la organización política y en cierta medida presocial, siempre que se asuma lo social como convivencia más o menos armónica. En un marco arrasado por el impulso de autoconservación, auténtico propulsor del movimiento humano en el determinismo materialista hobbesiano, ésta se postula inconcebible.

Al caracterizar el estado de naturaleza, Hobbes parece terminante cuando, ya en el prefacio del *De Cive*, afirma:

“Immoto igitur quod jeci fundamento, ostendo primo, conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam *bellum omnium contra omnes*; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia”<sup>39</sup>.

No obstante, y pese a valerse repetidamente de la locución *bellum omnium contra omnes*<sup>40</sup>, no es fielmente acorde a la concepción que Hobbes desarrolla del estado de naturaleza no acompañarla de su necesaria matización, según se desprende de este mismo desarrollo. Así ha podido interpretar Truyol y Serra que, en puridad, Hobbes da noticia de un “estado de hostilidad latente”<sup>41</sup>; no es pues tanto un enfrentamiento directo cuanto una situación de tensión permanente, un frente abierto y omnipresente susceptible de explotar en cualquier momento, donde nada garantiza a nadie que su integridad, sus medios y su vida no serán asaltados cuando menos lo espere, blanco de la incansable búsqueda, por parte de sus semejantes, de la máxima prolongación de la propia existencia<sup>42</sup>. “El deseo de seguridad, necesidad verdaderamente fundamental de la naturaleza humana, es, para todo propósito práctico, inseparable del deseo de poder, medio actual de conseguir bienes futuros aparentes, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse aún más”<sup>43</sup>.

Sabedor de la importancia de disuadir las inclinaciones más levantiscas del alma humana de la atracción por el estado de naturaleza, Hobbes se preocupa en concretar e ilustrar la desolación de la perpetuidad del peligro. *In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain; and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man,*

<sup>39</sup> Hobbes, T., *Elementha Philosophica de Cive*, ed. latina de 1657, p.12. La cursiva es nuestra.

<sup>40</sup> Así lo haría en el Capítulo XIII de *Leviathan* (ed. electrónica de Edward White y David Widger).

<sup>41</sup> Truyol y Serra, A., *op. cit.*, p. 220.

<sup>42</sup> Así lo entiende también Julián Marías, al precisar a este respecto que “no se trata de unos actos de lucha, sino de un estado -un *tiempo*, dice Hobbes- en que se está, una disposición permanente en que no hay seguridad para el contrario” (*op. cit.*, p. 247).

<sup>43</sup> Sabine, G.H., *op. cit.*, p. 358.

*solitary, poore, nasty, brutish, and short*<sup>44</sup>. Ciertamente, el estado de naturaleza se nos presenta como un lóbrego delirio en que nadie que alcance a representárselo querría verse<sup>45</sup>.

Como se ha apuntado, es el instinto de autoconservación que a todos los hombres mueve el culpable de la discordia que anega la condición natural, mas éste no opera en soledad. Como intimidación para la serenidad del sujeto, dicho instinto es inseparable de su igualdad esencial. Contrapuestas a sus semejanzas fisiológico-elementales, el grueso de las diferencias entre los hombres es irrelevante; éstas son minúsculas. Que el más pequeño pueda asesinar, con relativa facilidad, al más grande, o que cada cual tienda a contentarse con las cualidades recibidas, estimándose valioso y potente, ¿qué son sino pruebas de una general igualdad? De ella se sigue la desconfianza, ya que *if any two men desire the same thing, which neverthelesse they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one an other*<sup>46</sup>. Desconfianza de que a su vez, y de manera inevitable, se sigue la guerra.

En el estado de naturaleza, “como no existe todavía ningún tipo de orden ni obligación social, todo les está permitido a todos los hombres”<sup>47</sup>. Ello no obsta, empero, para que existan determinadas leyes naturales -más allá de los patrones físico-materiales de actuación autoconservativa-, fundamentalmente las relativas al cumplimiento de los contratos, que, a la luz de la acertada explicación de Sabine, “significaban en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja en el caso de tener conciencia plena de todas las circunstancias en que actuaba y de no estar en absoluto afectado por el impulso momentáneo ni por ninguna clase de prejuicios”<sup>48</sup>. Contaminada de dicho impulso la humanidad en su natural condición, se yergue evidente que el principal problema de estas leyes naturales lo es el de su efectividad, que sólo el *civil covenant* posibilitará. Por lo demás, no manifestada por el momento la voluntad de los hombres en estado de naturaleza de revocarlo mediante la atribución del poder al soberano, nada es injusto en su seno.

---

<sup>44</sup> *Leviatán*, p. 194.

<sup>45</sup> Poco menos sombrío que el fragor de la batalla -pues su amenaza cierta sobrevuela a cada instante el deambular del hombre, condenado así al recelo indiscriminado y perenne, cuando no a la iniciativa ofensiva-, no es ajeno este panorama a la personalidad turbada de Hobbes. Nacido y criado bajo la sombra de la invasión española y las guerras civiles, parece que en alguna ocasión lamentase que el miedo y él eran hermanos gemelos.

<sup>46</sup> *Leviatán*, p. 191.

<sup>47</sup> Villey, M., *op. cit.*, p. 103.

<sup>48</sup> Sabine, G.H., *op. cit.*, p. 357.

“Nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice”<sup>49</sup>.

Hobbes no sintió nunca la necesidad de aportar suerte alguna de constatación empírica de la realidad de este *state of men without civil society*. No obstante, *though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another*<sup>50</sup>, esto no es excusa para no obrar como si verdaderamente hubiésemos suscrito, todos y cada uno de nosotros, el contrato social que da lugar al gobierno<sup>51</sup>; como si no fuésemos todos verdaderos fugitivos del *bellum omnium*. Y ello porque lo que interesa a Hobbes no es la historicidad del estado de naturaleza, que no es trastorno emplazar en un acronismo especulativo, sino su verosimilitud. A quienes pongan ésta en cuestión, invita a Hobbes a preguntarse si, al viajar, no se arman, y procuran ir bien acompañados; si antes de acostarse no cierran las puertas con llave; si no tienen sus arcas y cofres protegidos con candados, ¡y todo ello sabiendo que sobre quien osare ofenderle, felizmente instituida la *commonwealth*, caería todo el peso de la ley!<sup>52</sup> También las relaciones internacionales son límpido exponente de la lógica del estado de naturaleza. Ausentes las naciones de una instancia superior reguladora de sus conflictos, nada -allende la fuerza de las restantes naciones- limita su discreción. La idea de un derecho de gentes es enterrada por ilusoria.

### 3.2. El estado en que todos los hombres se encuentran por naturaleza

Al servicio de un mismo propósito legitimador del gobierno desde la voluntad subjetiva y bajo la inspiración de un modelo de sociedad similar, puede hacerse del estado de naturaleza, en palabras de Villey, “una imagen menos pesimista de la que nos describe Hobbes [...], un cuadro mucho menos sombrío”<sup>53</sup>. El mismo nominalismo, los mismos principios morales, la misma necesidad incipiente de diseñar una base teórica apta para la justificación del poder en un sentido individualista, moderno<sup>54</sup>, ya decadentes sus explicaciones tradicionales, puede

<sup>49</sup> *Leviatán*, p. 196.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>51</sup> Cf.: Williams, G., “Thomas Hobbes: Moral and Political Obligation”, Internet Encyclopedia of Philosophy, disponibilidad en <http://www.iep.utm.edu/hobmoral/#H5>.

<sup>52</sup> *Leviatán*, p. 194.

<sup>53</sup> Villey, M., *op. cit.*, p. 103.

<sup>54</sup> Acierta Sabine al puntualizar que “una teoría de la sociedad expuesta en términos de intereses individuales era, en los días de Locke, algo ineludible” (*op. cit.*, p. 404). Por otro lado, sin embargo, jóvenes aún la conciencia capitalista y una mentalidad individualista que no se desligaría de la herencia filosófica medieval más que lenta y paulatinamente; desbordante, en suma, el torrente hobbesiano para el siglo de Locke, urgía compaginar esta construcción desde el sujeto y para el sujeto con una recepción de las asunciones teológicas tradicionalmente

fructificar en la propuesta de un estado de naturaleza donde la primacía no lo sea, como en el de Malmesbury, de la hostilidad, sino de la cooperación. Así ocurre en el que diseña Locke a lo largo del *Second Treatise of Government*, y fundamentalmente en sus capítulos II a VI. Es ésta una condición propiamente social, oportunamente regida por las leyes de la naturaleza, escasas pero bastantes, cuya obediencia es la regla general; condición, por lo demás, evolutiva y próspera, donde el comercio y las relaciones humanas abundan, y la creatividad se cultiva.

No sin razón podrá ver Russell en esta orientación primera de la teoría de Locke *not a description of the life of savages, but of an imagined community of virtuous anarchists, who need no police or law-courts because they always obey "reason," which is the same as "natural law," which, in turn, consists of those laws of conduct that are held to have a divine origin*<sup>55</sup>. Es significativo que el *state of nature* sea contrapuesto al *state of war*. Uno y otro, confundidos por "algunos hombres" (léase Hobbes), *are as far distant, as a state of peace, good will, mutual assistance and preservation, and a state of enmity, malice, violence and mutual destruction, are one from another*<sup>56</sup>. No es natural la guerra, sino la cooperación. El principio activo del individuo no político no es ya el fortalecimiento que permite la subsistencia -la violencia animada de la competencia, de la desconfianza, de la gloria-, sino la razón, efectivamente coincidente con la ley natural. Su normal aceptación hace posible que no sólo exista convivencia, sino que ésta se desarrolle en un marco de libertad.

319

JULIO  
2016

"Men living together according to reason, without a common superior on earth, with authority to judge between them, is properly the state of nature"<sup>57</sup>.

Pero Locke no es anarquista, y tan optimista reformulación del estado de naturaleza no desconoce la realidad de la ofensa, que en la condición primitiva equivale a irracionalidad. En un mundo en que la ley natural es generalmente honrada, no faltan aquellos que, evidenciándose súbditos de otra ley que contraría aquélla, se declaran enemigos de la sociedad. Su proporción, sin embargo, no es lo suficientemente relevante como para suscitar

---

fundantes de la legitimidad. Locke lo hizo, *to the general satisfaction of his contemporary readers* (Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Toronto, 2011, p. 247). Por eso su lógica resulta tan cómoda, y a un tiempo, tan contradictoria y ambigua.

<sup>55</sup> Russell, B., *op. cit.*, p. 625.

<sup>56</sup> Locke, J., *Second Treatise of Government*, Dave Gowan's digitalization from the paperback edited by C.B. Macpherson, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1980, p. 13.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 14.

por sí la instauración del estado civil<sup>58</sup>. El inconveniente puede afrontarse desde el mismo estado de naturaleza, y por ello estipula Locke que *every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature*<sup>59</sup>; *for the law of nature would, as all other laws that concern men in this world 'be in vain, if there were no body that in the state of nature had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders*<sup>60</sup>. Lo que abocará a la suscripción del contrato será un obstáculo posterior, en realidad una dificultad de índole procesal. Pero esto lo veremos más adelante.

Aspecto particularmente interesante del estado de naturaleza lockeano es el relativo a la conformidad con la ley natural del derecho de propiedad, y su alcance. Para la irrupción del capitalismo en la sociedad europea esto era prioritario, máxime cuando en la teoría de Hobbes, donde el soberano legislador y manantial único de la justicia goza de potestades exorbitantes para la determinación -potencialmente arbitraria- de lo que sea de cada uno (del *suum cuique tribuere*), el derecho de propiedad no queda suficientemente tutelado. Es de esperar que el Estado nos proteja, al menos habitualmente, de tentativas de desposesión provenientes de particulares; pero nada, en realidad, obliga al poder público instituido a obrar así, asumido que es el mismo poder público a definir en cada caso el contenido y la misma existencia de la propiedad que a cada contratante corresponda. Esto no se da en Locke, donde el derecho de propiedad ya existe en el estado de naturaleza, cuyo estudio, de hecho, halla en la justificación de aquél buena parte de su sentido<sup>61</sup>. La propiedad y su vinculación al sujeto, que surge con anterioridad a la deriva política de la sociedad, y en esta misma anterioridad medra, llega impoluta a la etapa contractual, cuyo objeto es garantizarla.

En un primer momento, la legitimidad de la propiedad viene notablemente restringida por la ley natural, que exige el trabajo sobre la cosa y la limita a aquella cantidad que pueda

<sup>58</sup> Aunque sí para hacer del estado de naturaleza una condición *full of fears and continual dangers*, donde el disfrute de la propiedad es *very unsafe, very unsecure* (*ibid.*, p. 61). En realidad, el optimismo de los primeros capítulos del Second Treatise es difícilmente conciliable con las reminiscencias leviatánicas del Chapter IX, hasta el punto de que voces no poco autorizadas hablan de contradicción (así, v.gr., Horowitz, A., “Locke’s Contradictions and His Theory of Property”, York University, 2010-2011, disponibilidad en [http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/28\\_locke\\_theory\\_property.html](http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/28_locke_theory_property.html)). En el próximo capítulo se tratará la presente dificultad con mayor detalle.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>61</sup> *The great and chief end, therefore, of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property* (*ibid.*, p. 61). Locke, ahora bien, emplea la voz *property* ora en un sentido restringido, referido entonces al dominio sobre cosas materiales, ora en un sentido amplísimo, comprendiendo entonces el señorío sobre las propias facultades, la propia libertad y la propia vida. Es esta última la acepción que ha de leerse en la sentencia transcrita.

ser íntegramente aprovechada por el propietario y su familia sin experimentar degeneración o estropeo por falta de uso. *Whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others*. La razón proscribía el excedente; *nothing was made by God for man to spoil or destroy*<sup>62</sup>.

Sin embargo, y para alivio de la burguesía europea, el estado de naturaleza será testigo de una formidable transformación: la invención del dinero, por virtud de un acuerdo anterior al constitutivo del artificio político (todavía, una vez más, innecesario), abrirá las puertas a un ensanchamiento nada desdeñable del derecho de propiedad. Locke concebirá el dinero no sólo como medio de cambio, sino principalmente como capital, rango éste a que se subordinará aquella función. Nace de este modo un tipo de bien no sometido al desgaste, y por lo mismo susceptible de acumulación, que la moral ahora no condena. En cuanto a la propiedad inmobiliaria, se predicará de su expansión la misma ilicitud en la medida en que suponga el desuso de su rendimiento. Merced a la introducción del dinero, empero, deviene posible el intercambio del producto sobrante *for an asset which never spoils*; nada puede objetar entonces a la apropiación de la tierra que lo produzca, por extensa que ésta sea<sup>63</sup>.

“As different degrees of industry were apt to give men possessions in different proportions, so this invention of money gave them the opportunity to continue and enlarge them”<sup>64</sup>.

321

JULIO  
2016

Podría plantearse el problema, en el estado actual de las cosas, de que al amparo de los principios posesivos expuestos haya tenido lugar en determinadas naciones un proceso adquisitivo generalizado tal que apenas si queden tierras por ocupar, para labrar y explotar. El dinero, ciertamente, permite que no sea necesario ser terrateniente para subsistir; y así, quienes no posean tierras podrán siempre trabajarlas al servicio de sus señores. Pero Locke sabe que tan mísero destino, atendidas las condiciones laborales de su tiempo, no basta para el consuelo de los rezagados, y añade que, *in some inland, vacant places of America*<sup>65</sup>, ingentes superficies fértiles yacen todavía sin cultivar. Éstas claman por un propietario que las trabaje y posea.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>63</sup> Cf.: Macpherson, C.B., *op. cit.*, pp. 207, 208.

<sup>64</sup> *Second Treatise of Government*, p. 25.

<sup>65</sup> *Second Treatise of Government*, p. 20.

### 3.3. El estado de naturaleza en Rousseau

El recurso de Rousseau al estado de naturaleza como fundamento del artificio político es tan contradictorio como su vida y el resto de su obra. Es aquél *un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais*; del que, sin embargo -Rousseau dice "por tanto"- es necesario tener nociones precisas para juzgar correctamente nuestro estado presente<sup>66</sup>. Mas semejante contradicción, como todas las reconocibles en Rousseau, no carece de su debida explicación, que se remonta a las más hondas raíces de su pensamiento. En el ginebrino, en efecto, de ningún proceso que no parta de la naturaleza y se desenvuelva de acuerdo con ella podría predicarse legitimidad. Tal es la *grande différence entre soumettre une multitude et régir une société*<sup>67</sup>. Si el estado de naturaleza no es más que el conjunto de condiciones dadas de la naturaleza humana, sólo de él podría arrancar una lógica justificada y justificativa del Estado. En el capítulo I de *Du contrat social*, tras observar que *l'homme est né libre, et partout il est dans les fers*, se pregunta Rousseau cómo se haya producido este cambio. Admite ignorarlo. Pero respecto del interrogante que inmediatamente plantea, *Qu'est-ce qui peut le rendre légitime?*, anuncia poder aportar una solución<sup>68</sup>. Esta solución es el Libro I de la obra, que, junto a los restantes pronunciamientos en la materia -más o menos aislados y más o menos coherentes- dispersos por sus trabajos, contendrá la concepción de la naturaleza humana que fundamentará el orden civil en Rousseau.

322

JULIO  
2016

De todos es sabido que dicha concepción viene definida por la afirmación de la bondad natural del hombre. Que éste, en Rousseau, es bueno por naturaleza, es verdad, pero es importante precisar que no se trata de bondad en el sentido moral del término. No es el estado de naturaleza el lugar propio de la moral, que carece en este ámbito sea de cabida que de sentido. De forma parecida a como ocurre en Hobbes, y en pleno contraste con la figuración lockeana, la naturaleza es anterior a la sociedad y opuesta a esta última, que la corrompe. Los individuos, que puntual y limitadamente entran en relación unos con otros, practicando, en estos casos, espontáneamente la piedad, no se conocen sin embargo lo suficiente como para que pueda hablarse de sociedad, ni han estrechado lazos tales que pueda florecer y desarrollarse en ellos la virtud moral. La bondad es aquí, pues, sinónimo de

<sup>66</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 18.

<sup>67</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Feedbooks, ed. électronique, p. 14.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 7.



inocencia, como pureza respecto de la contaminación que necesariamente acompaña a la integración de la comunidad de manera permanente.

La piedad o compasión es, sí, criterio de actuación en el estado de naturaleza. Junto a él, ahora bien, otro principio de indubitables reminiscencias hobbesianas mueve la acción del hombre: *l'amour de soi-même*. De ninguno de los dos, reiterérese, se infiere valoración moral alguna; su “vigencia” es hecho no convenido, y por lo tanto naturaleza. Ambos contribuyen y se ordenan a la conservación. La diferencia estriba en que, mientras que el amor de sí mismo anima al cuidado de la propia persona, la *pitié*, sentimiento natural moderador en cada individuo de los efectos de aquél, *concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce*<sup>69</sup>.

Numerosas son las satisfacciones y las ventajas del estado de naturaleza, donde el hombre vive y se comporta según es. Semejante convicción inspira el obrar todo en Rousseau, desencadena la tragedia de su vida y de su teorización, inflama sus contradicciones, ¿y qué es su voz sino una constante, incombustible exhortación al redescubrimiento de nuestra esencia más primitiva? Su abandono por las artes y las ciencias es el responsable de la degeneración de las costumbres en el “Primer Discurso”; la *Nouvelle Héloïse* nos invita a liberarnos de toda carga exógena para guiarnos por el propio sentimiento; el *Émile*, frente a las normas sociales, nos conjura a prolongar la libertad natural del educando hasta los límites de lo posible. Todo esto, sin embargo, no es óbice para que el paso del estado de naturaleza al orden civil constituya un cambio *très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant*.

“C’est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l’impulsion physique et le droit à l’appétit, l’homme, qui jusque-là n’avait regardé que lui-même, se voit forcé d’agir sur d’autres principes, et de consulter sa raison avant d’écouter ses penchants. Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments s’ennoblissent, son âme tout entière s’élève à tel point que, *si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaiient souvent au-dessous de celle dont il est sorti*, il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme”<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, p. 53.

<sup>70</sup> *Du contrat social*, p. 19. La cursiva es nuestra.

Es de puntualizar que, para que esto sea así, y la integración del estado civil sea fuente de virtudes, ventajas y, en fin y de algún modo, perfeccionamiento humano, debe haber obedecido la transformación a las prescripciones de la misma naturaleza en este sentido. Nunca la fuerza podrá resultar en un estado civil legítimo, *puisque la force ne produit aucun droit*<sup>71</sup>. El contrato social y la soberanía que instituya serán justos en cuanto que la naturaleza perviva y se manifieste en ellos, de igual modo que la naturaleza autocausativa deviniera consenso en Spinoza<sup>72</sup>; o dicho de otro modo, en la medida en que el Estado no sólo no se sobreponga a la libertad natural, sino la recoja y consagre, aunque bajo una virtualidad nueva. De que esto sea viable dependerá la construcción de Rousseau. En su expresión: *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant*; tal es el problema de que el contrato social ofrece la solución.<sup>73</sup>

### 3.4. Visión de conjunto

En plena coherencia con la concentración que la Modernidad traería consigo del esfuerzo filosófico sobre el hombre y su libertad, o más bien sobre el individuo y la voluntariedad, y que la cultura occidental arrastra hasta nuestros días, se aventura Hobbes a la tarea de la fundamentación del Estado en base a tales predilecciones como punto de partida. Su tiempo lo exigía, y su propuesta de un estado originario donde sólo existen los individuos y sus pasiones, únicos -por únicamente autorizados- posibles fundadores del artificio político, representaría el arranque de una larga y rica tradición teórica del contrato social, tal vez la más fecunda e influyente en la historia del pensamiento político, que, bajo unos postulados esencialmente similares, razonaría en un mismo sentido la legitimidad del poder.

Los pronunciamientos de Locke y Rousseau, y con ellos de Montesquieu, Rawls, Nozick, etc., son, de un modo u otro y de manera más o menos explícita, correcciones o reformulaciones del estado de naturaleza hobbesiano según su misma inspiración primera: la naturaleza no política del animal humano, y su primitiva libertad. Sobre esta misma concepción apolítica del hombre -y de la sociedad-, ahora bien, la heterogeneidad es patente.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>72</sup> La observación de Tierno Galván (*Tratado Teológico-Político [selección]*, Tecnos, Madrid, 1966, p. XXIV) es certera: "Rousseau parece, incluso en sus intentos filosóficos, un Spinoza trivializado".

<sup>73</sup> *Du contrat social*, p. 15.

Escenario, por definición, indeterminado y ambiguo, el estado de naturaleza todo lo aguanta: desde el individualismo celoso y desengañado de Hobbes, hasta los más irrisorios optimismos antropológicos. Las derivaciones, así, serán también sobremanera dispares, cimentando cada visión de la naturaleza humana un orden político de características propias, y en muchos casos sustancialmente opuestas.

Mucho se ha estudiado el proceso de edificación y justificación del Estado según lo entendieron los clásicos del contractualismo. No obstante, un concreto aspecto de sus edificios teóricos respectivos parece presentárenos hoy necesitado y digno de especial atención. No puede obviarse que -pues, para decepción del racionalismo más inmanentista, no hay lógica producto de la pura razón, sino que se desenvuelve siempre en la realidad y a la luz de la misma, de suerte que *Vernunft [...] ist nicht ihrer selbst Herr, sondern bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt*<sup>74</sup>- el peso de las circunstancias en que Hobbes, Locke y Rousseau teorizan ejerce una influencia importantísima en su tratamiento de la naturaleza humana relacional, inspirándolo, condicionándolo, en cierta medida informándolo, y desde luego proporcionando en cada caso a la especulación las respuestas que la experiencia, a este respecto, no se halla en condiciones de revelar. Rousseau reprochó a Hobbes el haber trasladado a su estado de naturaleza las desoladoras contingencias de la sociedad que conociera, pero dicho esto cabe preguntarse si el de Ginebra es inmune a la presión de su contexto, prerrevolucionario y exhausto de la razón ilustrada, y en cualquier caso no menos poderoso que el de Hobbes. La contribución de Macpherson en esta línea, que es la que hay que seguir, en relación con Hobbes, los *Levellers*, Harrington y Locke, será altamente destacable<sup>75</sup>. Mas es importante no adelantar acontecimientos, y sólo en la conclusión de la obra se obsequiará con el debido detenimiento a la cuestión proyectada: a nuestro juicio, oportuna y prometedora.

#### 4. El contrato social

El estado de naturaleza inviable o indeseable desemboca, natural y artificiosamente, en la suscripción del contrato social en que se estipula el estado civil, y que lo constituye: naturalmente, porque es el propio funcionamiento espontáneo del estado de naturaleza, sus características y condiciones intrínsecas, a imposibilitar o desaconsejar su preservación;

<sup>74</sup> Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2011, p. 112.

<sup>75</sup> Macpherson, C.B., *op. cit.*, *passim*.

artificialmente, porque la libertad natural del hombre es sustituida por una libertad civil o convenida, que, por virtud de la coerción que la salvaguarda, presentará una configuración muy distinta. En todo caso, son individuos libres e iguales los que, interesada y racionalmente, expresa o tácitamente, sucumben a la evidencia de la necesidad del contrato, y prestan su consentimiento a la obediencia del soberano (y, en caso contrario, al padecimiento de las consecuencias punitivas pertinentes). Es así que queda fundado el Estado en el único principio elemental que, a partir del s. XVII, puede legitimarlo: la libre voluntad individual en este sentido.

En el contrato social puede desembocarse de muy distintas maneras, a raíz de las cuales presentará un contenido muy propio. Con todo, será sorprendente observar cómo, de concepciones del estado de naturaleza claramente diferenciadas, podrán seguirse exigencias políticas insoslayablemente afines en determinados aspectos. Nuevamente, la autoridad de Hobbes se erige decisiva, y los contratos de Locke y Rousseau no se entenderán sino en contraste con el que recetara aquél. En esta confrontación veremos cómo los contratantes devienen pueblo, el primer acto del cual es la renuncia parcial de su libertad, o su reordenación; pero al mismo tiempo, cómo lo que se afirmara valioso en el estado de naturaleza subsiste, aunque de manera distinta y en diversa medida, sin dejar de afectar la nueva vida política en el Estado. En la más honda autenticidad de su significación, todos ellos abrigan una reminiscencia de la naturaleza incólume.

#### 4.1. Un solo contrato: la sumisión

Sin perjuicio de lo apuntado, en Hobbes, más que hablarse de un pueblo cuyo primer acto es la cesión de su libertad, lo que propiamente se produce es un solo y único acto, un solo consentimiento por el cual los individuos se constituyen en sociedad bajo el dominio de un soberano; de tal forma que, en la medida en que no se concibe la sociedad sin atribución y concentración del poder político (en tal caso no hay más que agregado de individuos suspicaces, temerosos y vigilantes), ambas solemnidades se identifican. La doctrina clásica del doble pacto, la de Suárez, que afirma, como previo al consentimiento en cuanto a la sujeción política, “un pacto de asociación, que consiste en el consentimiento de las familias de vivir unidas para lograr el bien común”<sup>76</sup>, es desechada, dando con ello inicio una poderosa

<sup>76</sup> Cruz, J., “La *traslatio* del poder al soberano. Una teoría jurídico-política en el Siglo de Oro”, *Medievalia*, 16/2 (2013), p. 41 *bis*.

continuidad teórica que, fundando en lo jurídico lo social, en tanto único elemento definitorio de la vida comunitaria, confundirá sistemáticamente la sociedad y el Estado (y el Derecho), y cuya primacía en la actualidad fáctica -la era del Estado social- es manifiesta. Hobbes, igual que los colectivistas de hoy, parece incapaz de imaginar posibilidad alguna de relación humana constructiva deslindable de la coactividad.

“[La teoría contractualista] de Hobbes ofrece la peculiar característica de que en ella no se diseñan, como en tantas otras, dos contratos: el de asociación constitutivo de la comunidad civil y el de traslación del poder, sino un solo contrato: el de señorío o sumisión; esto es, el de designación del soberano, merced al cual se funda originariamente el Estado”<sup>77</sup>.

En pos de la propia conservación, cual objetivo permanente, Hobbes distingue “dos principios en la naturaleza humana, el deseo y la razón. El primero impulsa a los hombres a tomar para sí lo que otros hombres desean y por ello los pone en mutua contraposición [...]. Lo que la razón añade no es un móvil nuevo [que es siempre la prolongación de la propia vida], sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz”<sup>78</sup>. Es este egoísmo más calculador, la razón, característica y privativa del hombre, que le conduce a la sociedad; y por eso ésta -como dijimos, siempre política- es eminentemente artificial, porque es superación de las pasiones que rigen la acción del hombre en el estado de naturaleza, antes de que la prudencia le exhorte a la constitución del estado civil, para mejor garantía de su subsistencia. Puede ser confuso el hecho de que Hobbes maneje un doble concepto de naturaleza: ora como impulso defensivo -y por tanto ofensivo- espontáneo, ora como ejercicio de las aptitudes racionales, por supuesto animado del mismo egoísmo.<sup>79</sup> Empero cuando es esta segunda acepción la que maneja, no está hablando sino de artificialidad. Así equipara, en el Capítulo XXI de *Leviathan, Artificiall Bonds y Covenants* -y paradigmáticamente, el *unique covenant* que constituye el Estado-, explicando que los hombres, *for the atteyning of peace, and conservation of themselves thereby, have made an Artificiall Man, which we call a Common-wealth; so also have they made Artificiall Chains, called Civill Lawes*<sup>80</sup>. La *Common-wealth* es el artificio político, fruto de la propia

<sup>77</sup> Recaséns Siches, L., *op. cit.*, p. 193.

<sup>78</sup> Sabine, G.H., *op. cit.*, p. 359.

<sup>79</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 359.

<sup>80</sup> *Leviathan*, p. 346. En numerosas ocasiones a lo largo de *Leviathan* se referirá Hobbes al poder político como *an Artificiall Man*, o en términos similares.

conservación racional (auténtica grandeza de la especie humana, por lo demás no muy distinta de las bestias<sup>81</sup>), de que el estado de naturaleza ha sido fundamento.

Evidente para todos la necesidad del sometimiento, éste, resalta Hobbes, debe ser total. Sólo unos pocos límites seguidos del mismo significado de la asociación política restringirán la acción del soberano, y así en el Capítulo XXI antes citado (*Of the Liberty of Subjects*) se precisa que *Subjects Have Liberty To Defend Their Own Bodies, Even Against Them That Lawfully Invade Them*, súbditos que, asimismo, *Are Not Bound To Hurt Themselves*, y no pueden ser obligados a ir a la guerra, *Unless They Voluntarily Undertake It*<sup>82</sup>. Más allá de esto, no cabe la resistencia: el *ius in omnia* ha sido transferido al Estado, y éste concentra todos los poderes, o mejor, tiene derecho a concentrar todos los que libremente asuma, equivaliendo la libertad de los súbditos al silencio de la ley<sup>83</sup>. El monstruo mayestático compuesto de hombres que, bajo la leyenda bíblica *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (Job 41, 24), cetro y espada en mano, se erige implacable sobre las montañas y las ciudades en la portada de la edición original del *Leviathan* (1651)<sup>84</sup>, es formidablemente revelador.

“This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence. For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad”<sup>85</sup>.

En la línea de la teoría política precedente, Hobbes se pronuncia acerca de la mejor forma de gobierno, dignidad que como es de esperar atribuye a la monarquía. Si la más perfecta conservación de los individuos es consecuencia de la cesión del poder para su concentración, parece lógico que, cuanto mayor sea ésta, mejor sea la satisfacción de la finalidad del *unique covenant*. Además, y dado que donde más unidos se encuentran el interés privado del soberano y el interés público, mejor tutelado es éste, la monarquía, en la que *the private interest is the same with the publique*, es el mejor garante del gobierno ordenado al bien de los

<sup>81</sup> También otras criaturas, como las abejas o las hormigas, viven naturalmente en sociedad. La singularidad de las sociedades humanas a este respecto es que el acuerdo por el que conviven *is by Covenant only, which is Artificiall* (cf.: *Leviathan*, p. 286).

<sup>82</sup> *Leviathan*, pp. 352-354.

<sup>83</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 355.

<sup>84</sup> Autoría de Abraham Bosse.

<sup>85</sup> *Leviathan*, p. 288.

súbditos: *for no King can be rich, nor glorious, nor secure; whose Subjects are either poore, or contemptible, or too weak through want, or dissention, to maintain a war against their enemies*. La diferencia principal entre las tres formas clásicas de gobierno no consiste, dice Hobbes, en el ejercicio del poder, sino en la aptitud o conveniencia para producir la paz y la seguridad<sup>86</sup>. Con todo, cualquier modalidad capaz de garantizarlas será admisible.

#### 4.2. La garantía de los derechos: el estado civil

La consecuencia inmediata de replantear el estado de naturaleza en clave optimista antropológica, presentándolo ya no como “un estado de lucha, sino de cooperación bajo el signo de la razón”<sup>87</sup>, será coherentemente el apremio de justificar con detalle los motivos que puedan conducir axiológicamente a su reemplazo por la organización política, al revelarse ésta necesaria o, por lo menos, más ventajosa que un estado de naturaleza no poco atractivo. Hemos visto cómo a Hobbes basta poner brevemente de manifiesto la sombría acerbidad de la *natural condition of mankind* para disuadir al lector de la persistencia en ella, pues es su mismo contenido aciago lo que fundamenta su superación. Ello es así porque en el de Malmesbury, el sentido de partir de la naturaleza humana es evidenciar su vileza y la consiguiente necesidad del artificio político, en contraste con lo que ocurre en Locke, el objetivo primero de cuya profundización es reivindicar los derechos naturales del hombre que llevan a la implantación del gobierno. Así las cosas, junto a la descripción del funcionamiento del estado de naturaleza, que aunque no exento de dificultades no se nos postula destructivo, Locke deberá afrontar el proceso lógico-moral conducente al estado civil, un estado civil más provechoso y menos lesivo que una espontaneidad social definida por la libertad y los dictados de la ley natural.

Uno de los grandes problemas que suelen confundir al intérprete de Locke es la divergencia, en cuanto a la justificación de este tránsito, entre los primeros compases del *Second Treatise* y su *Chapter IX*. Esta divergencia existe, y se debe esencialmente a un traumático debilitamiento del optimismo de Locke en la Sección 123 (casi pudiérase decir un desengaño), que notoria e insoslayablemente discuerda respecto de las fabulaciones

<sup>86</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 317.

<sup>87</sup> Truyol y Serra, A., *op. cit.*, p. 248.

paradisiacas de los Capítulos II y ss<sup>88</sup>. A mi juicio -y considero esto válido para cualquier trabajo exegético-, dos posibles actitudes se nos ofrecen: una, intentar la solícita, condescendiente y en cierto modo paternalista, pero en cualquier caso tortuosa y desnaturalizadora, conciliación de las contradicciones que efectivamente existen en Locke para su adaptación, bien a la comprensión, bien a las exigencias de nuestro tiempo en materia de legitimación de las instituciones públicas; otra, aceptar dichas contradicciones tal y como constan, absteniéndonos de vanos maquillajes y descargos, captando así la realidad, aunque discrepante en la misma obra, de las inquietudes de Locke en cada caso. Apuntado lo cual observamos cómo en los primeros capítulos del “Segundo Tratado”, lo único que pueda objetarse al estado de naturaleza -pacífico, naturalmente reglado, próspero- es la parcialidad de cada uno de los sujetos a la hora de aplicar el que constituye uno de sus preceptos básicos: que todos pueden resarcirse de las ofensas sufridas a manos de otros. No parece que en este primer momento suponga un trastorno determinante el hecho de que se produzcan tales ofensas, por ser éstas escasas, y en cualquier caso reparables desde el mismo estado de naturaleza, sin necesidad de recurrirse a jueces provistos de poderes coercitivos designados por una *commonwealth* concentración de la soberanía. Con el Capítulo IX, sin embargo, vemos cómo el argumento en favor del estado civil gana toda su gravedad persuasiva -hasta entonces quizá insuficiente, ¡tan sugestiva era la sociedad no necesitada de organización política!, y de ahí que este capítulo arranque con el interrogante más básico, más decisivo de la teoría política: *why will he part with his freedom? why will he give up this empire, and subject himself to the dominion and controul of any other power?*- al añadir al anterior inconveniente del estado de naturaleza dos más: el clamor de la comunidad por *an established, settled, known law, received and allowed by common consent to be the standard of right and wrong, and the common measure to decide all controversies between them*, habida cuenta de que, de repente, la mayor parte de los hombres no son observadores estrictos de la equidad y de la justicia; y la ausencia en estado de naturaleza de un poder *to back and support the sentence when right, and to give it due execution*.

Los tres motivos que responden a la pregunta por el poder político comparten, en todo caso, un mismo fundamento: la garantía de los derechos y la libertad de los hombres,

---

<sup>88</sup> Éstas, con todo, no están exentas de avances de la explosión de realismo que ulteriormente sobrevendrá. En el ep. 13 (*Second Treatise of Government*, p. 11), se presiente que *it will be objected, that it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends...*



cualidades innatas y en esencia irrenunciables. *The great and chief end, therefore, of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property*<sup>89</sup>, entendida la propiedad en su más amplio sentido (como comprensiva no sólo de los propios bienes, sino también de la vida, las facultades, y el escaso resquicio que la contaminación mecanicista inglesa puede dejar a la libertad); a esta máxima puede reducirse la justificación del gobierno.

Instituida la *commonwealth*, ésta consiste en tres poderes claramente diferenciados: el legislativo, el ejecutivo y el confederativo. El legislativo, en cuanto delegado directo del pueblo, es el más importante, y en él reside la soberanía. Ningún edicto que no proceda de él puede, *in what form soever conceived, or by what power soever backed, have the force and obligation of a law, which has not its sanction from that legislative which the public has chosen and appointed*<sup>90</sup>. Acierta Truyol cuando apunta que “el optimismo antropológico de Locke consideraba como improbable cualquier antagonismo entre la voluntad colectiva, expresada por la mayoría, y las exigencias del respeto a los derechos naturales de los ciudadanos”<sup>91</sup>; que los delegados del pueblo legislen según la voluntad mayoritaria del mismo parece la mejor garantía de los derechos en aras de cuya salvaguarda se unen los hombres. Con todo, también sobre el legislativo pesan importantes limitaciones de derecho natural, que Locke concreta en no ser “absolutamente arbitrario” sobre las vidas y las fortunas de la gente, no asumir para sí el poder de gobernar por medio de *extemporary arbitrary decrees*<sup>92</sup>, no desposeer a hombre alguno sin su consentimiento (presumiéndose *iuris et de iure* que el hombre que se beneficia de la protección del Estado consiente al pago de los impuestos que la financian) y no transferir *the power of making laws to any other hands*<sup>93</sup>. Respecto al ejecutivo, adquiere su sentido en la medida en que *the laws, that are at once, and in a short time made, have a constant and lasting force, and need a perpetual execution, or an attendance thereunto*. La corrupción -la elusión de las cargas legales o el beneficio de un trato desigual- sería demasiado tentadora para quien reuniese en sí ambos poderes, cuya separación impone la fragilidad humana. Por último, menciona Locke un poder confederativo o natural, el ejercido por el Estado frente a las restantes naciones, con las se halla todavía en pleno

<sup>89</sup> Cf.: *Second Treatise of Government*, pp. 61, 62.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>91</sup> Truyol y Serra, A., *op. cit.*, p. 251.

<sup>92</sup> *Second Treatise of Government*, p. 66.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 69.

estado de naturaleza: *This therefore contains the power of war and peace, leagues and alliances, and all the transactions, with all persons and communities without the commonwealth*<sup>94</sup>.

El matrimonio, la familia o la sociedad natural de los capítulos II y VI son sociedades naturales. No provienen de un pacto o un proceso racional, aunque sean perfectamente razonables, sino que son dadas a los hombres directamente de Dios. En cambio, la introducción del dinero, por la que, como hemos visto, se ensanchan de manera extraordinaria los límites del derecho de propiedad, o -lo que aquí interesa- el contrato civil, *the only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society*<sup>95</sup>, son, fruto de la razón humana, construcciones artificiales en puridad; transformaciones que sólo pueden decirse naturales en un sentido indirecto, en segundo grado, como producto del juicio calculador que Dios concedió a los hombres de quienes quiso fueran señores del mundo. Por lo demás, cuando Locke se refiere al consentimiento como “la única manera” de acceder al estado civil, lo hace con rigor. Una monarquía absoluta, sostenida sólo por la fuerza, y donde no existe una autoridad común e independiente a la que apelar contra las ofensas del monarca, no es, propiamente, una forma de organización política<sup>96</sup>.

#### 4.3. La voluntad general y el contrato social

En Rousseau presenciamos el asombroso portento por el cual la suprema libertad natural del hombre es salvada, en su integridad, precisamente a través de su alienación absoluta. De suerte que cada uno de los sujetos resta, en el estado civil, tan libre como lo fuera antes de suscribir el contrato social.

El Estado democrático, fundado en la soberanía popular, es la única forma de organización política afín al estado de naturaleza, pues sólo ella permite que el hombre siga siendo dueño de sí mismo. Una sola cláusula basta al pacto social para que así sea, *savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*. De esta manera, en efecto, *chacun se donnant à tous ne se donne à personne*. La igualdad en la sujeción vendría a hacer posible esta extraña metamorfosis social en que, como por milagro, la protección de la vida y los bienes de los asociados se verifica sin que estos hayan debido

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 70, 71.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>96</sup> Cf.: *Ibid.*, pp. 44 y ss.

renunciar a su capacidad decisoria, siendo ésta la misma, al no individualizarse concretamente en nadie su cesión. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout*<sup>97</sup>.

Rousseau distingue la voluntad general de la voluntad de todos. Esta última, es verdad, es una suma de voluntades particulares, y por lo tanto, pese a su puesta en común, sigue apuntando al interés privado. Sin embargo, una vez es depurada la voluntad de todos de *les plus et les moins qui s'entre-détruisent*<sup>98</sup>, el resultado es la voluntad general, por virtud de cuyo imperio el cuerpo político y sus miembros pasan a identificarse. Dos grandes consecuencias se siguen: en primer lugar, *on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps, encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent*; por otro lado, *le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier*. La única explicación para que exista una voluntad particular contraria a la general, infalible esta última, es que la primera yerra. La persistencia en el error, que Rousseau contempla como posibilidad cierta, hará necesarios mecanismos encaminados a la efectividad de los dictados de la mayoría; es por ello que establece que *quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps*. Mas no se escandalice quien no olvida que la condición irrenunciable de la asociación política fue la conservación de la libertad: esto no significa otra cosa para el disidente, sino que se le forzarán a ser libre<sup>99</sup>.

La radicalidad de la legitimación del estado civil en Rousseau hace *prima facie* controvertible que en este caso estemos ante un artificio político iniciado en el estado de naturaleza. Pudiera parecer más bien que lo que se da es nada menos que una prolongación de este último, que adquiere por sí mismo una distinta configuración siempre obediente a su intrínseco movimiento, sin que la voluntad y la razón humanas jueguen papel alguno en una evolución de que el hombre no es tanto artífice como objeto. En este sentido, es la imperativa primacía de la voluntad general como criterio político de limitación lo que dota al estado civil

<sup>97</sup> Cf.: *Du contrat social*, pp. 15, 16.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>99</sup> Cf.: *Ibid.*, pp. 17, 18, 28.

del carácter artificial. Rousseau enfatiza esta dualidad en el *Chapitre 8*, contraponiendo lo que el hombre pierde por el contrato social, *sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre*, a lo que gana: *la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède*. La libertad natural, detalla inmediatamente, *n'a pour bornes que les forces de l'individu*, en claro contraste con la libertad civil, *qui est limitée par la volonté générale*. Esta última se define como la obediencia a la ley que él mismo se ha dado, y se traduce en que siga siendo, en la misma medida que en el *état de nature*, *vraiment maître de lui*<sup>100</sup>.

Cada individuo, dice Rousseau, debe su vida y sus posesiones al Estado, por el cual son en todo momento protegidas, lo que le dispensa de tener que hacerlo por sí mismo. Merecedor de nuestra veneración e integrador de todos los ciudadanos, no es extraño que sean escasos -y, sobre todo, ambiguos- los límites impuestos al legislativo, expresión de una soberanía indivisible, inalienable e intransferible; aquél no podrá imponer cargas inútiles a la comunidad, ni tampoco desiguales, *parce qu'alors, l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent*. Pero el poder soberano es absoluto, sagrado, inviolable<sup>101</sup>, y tan es así, que incluso se le reconoce perfecta legitimidad para el establecimiento de una religión civil, que, si no sustituye a la religión libremente asumida y practicada por cada uno, sí la complementa, espiritualizando la convivencia para hacerla tan compacta como la comunión mística de una iglesia.

334

JULIO  
2016

Tal y como explica Truyol, “el carácter, unas veces paradójico y otras contradictorio, de no pocas fórmulas de Rousseau ha permitido, más que en otros autores, diferentes lecturas de su obra”, de manera que, en función de que se enfatice preferentemente su concepción de la voluntad general o la primacía de la libertad como móvil y por tanto límite de la misma, ha podido sucederse una crítica del de Ginebra extremadamente dispar: desde su consideración como ideólogo del totalitarismo, hasta su encumbramiento como inspiración de las democracias occidentales<sup>102</sup>. En realidad, Rousseau constata con admirable precocidad la verificación de una transformación histórica, aquella por la cual el absolutismo monárquico deviene absolutismo democrático, y que no es más que un desplazamiento de la titularidad de la soberanía, ya que los pilares y fines esenciales del arte político, la justicia y la libertad, persisten anclados en su configuración, respectivamente, como declaración y obediencia de

---

<sup>100</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 19.

<sup>101</sup> Cf.: *Ibid.*, p. 32.

<sup>102</sup> Cf.: Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 352.

dicha soberanía. Desde su compromiso vinculador de la filosofía con la Historia, denuncia Russell que, en su tiempo, *Hitler is an outcome of Rousseau; Roosevelt and Churchill, of Locke*<sup>103</sup>. Movido por la sacralidad de los derechos del hombre, una parte del liberalismo que, tras la Revolución francesa, teoriza y se entrega a la acción política, no puede sino aborrecer el abandono del hombre a la fiera mayoritaria que verdaderamente implica la obra de Rousseau. Pero ese liberalismo, cabal, humanista y recio, terminará de sucumbir en la segunda mitad del s. XX, la del apogeo de los medios de comunicación y el declive de la cultura y el pensamiento propio, a la inclemencia del fanatismo colectivista. Hoy, en plena crisis de legitimación de las instituciones, es lamentable exponente de la fuerza persuasiva y destructora de ciertos embustes, por descabellados que sean, que sigamos bebiendo de la misma superstición absolutista, en la que el sufragio, ídolo y dogma de nuestros sistemas, tiene la virtud de revelarnos en cada instante, como los ritos animistas de los pueblos paganos, quiénes tienen derecho a vivir, en qué condiciones, en qué medida; si la verdad es verdad o no, y cuáles lo son; si la Patria debe existir o si es mejor que, en un momento dado, se suicide<sup>104</sup>.

#### 4.4. Visión de conjunto

De igual manera que ocurriera en relación con el estado de naturaleza, se nos evidencia, en lo concerniente al contrato social y el estado civil, el peso dominante de Hobbes por lo menos en tres aspectos nucleares: la dicotomía, siempre e inevitablemente paradójica, entre la libertad natural del hombre y su subyugación política (que se da también, y de hecho principalmente en Rousseau, aunque en este caso un enfermizo desprecio de la inteligencia la defina como libertad); el proceso por el que dicha transformación se predica legítima, y la elección de los problemas, en su mayor parte ya tratados de la filosofía política clásica, a replantear a partir de los mismos criterios de legitimación asumidos. Por supuesto, tanto las bases antropológicas como los móviles difieren, y lo que en Hobbes es la imperiosidad de maximizar la (propia) conservación en un mundo de depredadores, es en Locke la conveniencia de centralizar la jurisdicción en una sociedad de jueces imparciales, y en Rousseau la resignación al tránsito necesario de natural a civil de una libertad entendida, igual que en Spinoza, como conciencia

<sup>103</sup> Russell, B., *op. cit.*, p. 685. Muy pronto se matizará hasta qué punto es asumible la referencia a Locke.

<sup>104</sup> En términos parecidos describió José Antonio Primo de Rivera esta utopía. Cf.: “Discurso de Fundación de la Falange en el Teatro de la Comedia de Madrid”, 29-10-1933, en *Obras completas*, Edición del centenario, V. I, Plataforma 2003, Madrid, 2007, p. 348.

de la propia dependencia de la naturaleza en su despliegue racional<sup>105</sup>. Los tres autores, no obstante, desembocan en la afirmación de un Estado de características esencialmente muy similares, un artificio político autoritario que, sin grandes limitaciones, crea, confiere y retira derechos a su antojo; un Leviatán que, confeso o no, se impone sobre cualesquiera otras instancias de poder, y no reconoce más ley que la que él promulga, que es siempre la del más fuerte.

Esto, por supuesto, no es pacífico. En relación con Rousseau, sus comentaristas más indulgentes se han aferrado al *Chapitre 4* de la *Partie II* de *Du contrat social*, donde se consideran *les bornes du pouvoir souverain*, que se reducen a dos: la interdicción de las cargas inútiles y la igualdad de las mismas. Podría aducirse que, admitida la necesidad de la regla de la mayoría para la definición de la normatividad (aunque ya sabemos que Rousseau no la trata como tal, sino antes bien como voz profética), su arbitrariedad no será nunca despótica si es sufrida de todos por igual, y siempre dentro de los límites de lo provechoso para el común. El tratamiento de estas limitaciones, sin embargo, es anecdótico en la gran obra política de Rousseau, que es casi privativamente una exaltación del capricho mayoritario acompañada de la reprensión de las conciencias insumisas. Sin ahondar con exhaustividad en la cuestión, lo que aparece claro es que su concepción de la soberanía, en que la voluntad general lo es todo y su limitación una materia apenas si digna de mención, es lo más lejano a una búsqueda del equilibrio en política, tan apreciado por los antiguos. Por otro lado, la insuficiencia y ambigüedad de los límites apuntados, explicable sólo por un optimismo exacerbado rayano en la fantasía, hace impensable que puedan, por sí solos, soportar la monstruosa corpulencia del legislador que proyecta.

336

JULIO  
2016

Las afirmaciones precedentes son todavía más polémicas en lo que respecta a Locke. Muchos las reputarían atrevidas, incluso desvergonzadas refiriendo al aclamado canónicamente como el primero de los teóricos inmediatos de la Revolución americana. Existe efectivamente consenso generalizado, del que -negarlo sería estrepitosamente incongruente con el sentido de la obra- participamos, en situar en la garantía de los derechos del hombre el motor legitimador del gobierno en la teoría de Locke, y sólo por eso merece un

---

<sup>105</sup> “En realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”, sentencia Spinoza en *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997, p. 340; fórmula que precisamente recoge Rousseau en *Du contrat social*, p. 19.

puesto de honor en la filosofía política moderna. La solución de continuidad se produce, ahora bien, con el tránsito al estado civil, donde aquellos derechos, en estado de naturaleza irrevocables, inherentes e inalienables, pierden todo el protagonismo que entonces se les confiriera. Como si Locke no los necesitase más, tal vez, propone Sabine, porque “a Locke no se le ocurrió que una mayoría pudiera ser tiránica”<sup>106</sup>. La solución de Kendall es ciertamente más convincente. Para el perspicaz revisor de Sabine, suponer a los habitantes del estado civil *to have such rights is to overlook the character of the “deal” they make when they emerge from the state of nature into civil society, and the character of the arrangements under which they live in civil society. For their “rights” in civil society are merely the rights that are conferred by the majority, and withdrawn at its pleasure -or worse still, by the legislature in which the majority, perhaps a majority long dead, has chosen to repose its trust*<sup>107</sup>. Dicho legislador podrá ser depuesto, sí, pero sólo por una mayoría revolucionaria, y nunca resistido por un individuo cuyos derechos naturales, ya privados de efecto directo, fueren violados. *Locke’s individual member of society is duty-bound to obey every law of the legislature in which the majority has placed its trust, and because, and only because, it emanates from that source*<sup>108</sup>. Los derechos individuales poco tienen que ver con esta noción de justicia, que no es otra que la de Calicles: el interés del más fuerte. El mismo Locke lo declara meridianamente, explicando que los contratantes, prestando su consentimiento, han creado un cuerpo, con poder para actuar como tal, decires *by the will and determination of the majority: for [...] it is necessary the body should move that way whither the greater force carries it, which is the consent of the majority: or else it is impossible it should act or continue one body, one community, which the consent of every individual that united into it, agreed that it should; and so every one is bound by that consent to be concluded by the majority*<sup>109</sup>. John Locke, concluye Kendall, *is the philosopher of majority-rule authoritarianism*; a partir de entonces, agregaría Strauss, emancipado el hombre de los lazos de la naturaleza, la reflexión de las formas y los medios, de la *rule of convention*, destierra la indagación política material.

<sup>106</sup> Sabine, G. H., *op. cit.*, p. 409.

<sup>107</sup> Kendall, W., “John Locke Revisited”, *The Intercollegiate review*, 2 (1965/66), The Intercollegiate Studies Institute, p. 221.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>109</sup> *Second Treatise of Government*, p. 48.

*Locke thus completes the murder of political philosophy, which has never since raised its head*<sup>110</sup>.

## Conclusiones

A lo largo del estudio, hemos buscado ofrecer una profundización clara y auténtica en la que sin duda constituye una de las corrientes más importantes de la filosofía política, la contractualista, remontándonos a sus clásicos. Hemos perseguido, asimismo, dotar de un mínimo de sistematicidad a la exposición mediante su estructuración en tres eslabones esenciales: la fundamentación filosófica, el tratamiento del estado de naturaleza y la consistencia del artificio político que termina por reemplazarlo. No hemos querido, sin embargo, confinar el estudio a los límites de una descripción aséptica de su objeto, y de ahí que los distintos desarrollos acometidos hayan venido acompañados de puestas de manifiesto: de interrelaciones, de la actualidad de las ideas consideradas, de la influencia de asunciones previas o circunstancias externas, de las dificultades que los mismos sistemas suscitan, etc.

Ciertamente, las restricciones formales a que nos encontramos sujetos no han permitido la presentación exhaustiva ni del contenido teórico de los autores tratados, ni de las propuestas valorativas planteadas. Imposible el ahondamiento debido en todos los aspectos que lo merecerían, sean estas conclusiones la atención de aquellos sobre los que estimamos podemos arrojar más luz; aspectos, por lo demás, de primera importancia para el entendimiento de la actitud filosófica contractualista.

338

JULIO  
2016

### *El predominio de Hobbes*

Hemos visto cómo Hobbes inaugura toda una nueva forma de pensar la política. La tesis de un contrato social por el cual los individuos, más o menos asociados, renuncian a su libertad para depositarla en el gobierno, había sido, como hemos visto, intuita e incluso desarrollada con anterioridad. Sin embargo, nunca se había hecho de semejante explicación la base única de una teoría comprensiva como la de Hobbes. El pacto había sido, hasta entonces, un elemento sistémico más, que, aunque pudiera resultar útil para ilustrar la relación entre el pueblo y el soberano, no agotaba la fundamentación de la ley, la justicia o el Estado. Entre los

<sup>110</sup> Cf.: Kendall, W., *art. cit.*, pp. 226, 227.



sofistas y los epicúreos pudo, sí, ser elevada la convención a constitución total, origen exclusivo de la política; pero estamos, en este caso, ante afirmaciones casi aisladas, referencias livianas, no quedando constancia de teorías contractualistas propiamente elaboradas ni en el seno de la Grecia Clásica, ni en los siglos posteriores hasta la Modernidad. Es Hobbes, en efecto, el primero en asumir la tarea de explicarlo, construirlo y legitimarlo todo a partir del estado de naturaleza, y de conformidad con el proceso racional por el cual los individuos ceden contractualmente su libertad e instituyen el poder político.

Todo contractualismo ulterior es, por tanto, una revisión de Hobbes. Es él quien ha asentado las reglas del juego. Es él quien ha delimitado los pasos y facetas a describir, las cuestiones a juzgar y la lógica a seguir; la fuerza de su sistema es tal, que sus sucesores en el pensamiento político no podrán obviarla, y naturalmente, siempre que no se acepte la doctrina de la naturaleza política del hombre y la sociedad, el proceso especulativo a afrontar habrá de ser similar al que en Hobbes conduce a la erección del Leviatán. Quienes permanezcan fieles a la tradición aristotélico-tomista, tendrán que razonar ante la nueva mentalidad individualista por qué puede seguir sosteniéndose la anterioridad de la ciudad respecto del ciudadano; quiénes, por el contrario, partan de las mismas asunciones nominalistas hobbesianas, necesitarán buenos motivos para no desembocar en conclusiones tan drásticas como las de Hobbes.

339

JULIO  
2016

Pero superar a Hobbes no será fácil. Hemos visto cómo los intentos de confeccionar un contractualismo sin Hobbes han resultado en contradicciones, lagunas o aleaciones inverosímiles. Si Hobbes es el filósofo más temible, lo es por ser el más consecuente. Si los presupuestos de que arranca fueran verdaderos, nada podría reprocharse a su sistema. Tan es así, que los esfuerzos por desterrar sus inconvenientes no bastarán a los herederos de Hobbes para desembarazarse de su influencia; en los casos de Locke y Rousseau, las partes no utópicas o incoherentes de sus desarrollos se las deben precisamente a él.

### *La inspiración circunstancial del estado de naturaleza*

En la visión de conjunto con que se cerraba el Capítulo 3 se anticipaba la viabilidad de una perspectiva muy singular para la revisión de los autores contractualistas: la consideración del

peso de las circunstancias históricas que les rodearan en su definición del estado de naturaleza de que todo contractualismo parte.

Esta ampliación de las miras analíticas, que nada tiene que ver con suerte alguna de determinismo histórico, precisa sin embargo de su carta de presentación. Interpretar así una filosofía no es directamente admisible. Lo es hasta un cierto punto cuando la filosofía en cuestión evidencia necesidades especulativas; entonces la razón puede no bastarse a sí misma y recurrir, más o menos conscientemente, a la inspiración de la realidad de que forma parte el sujeto. Es ésta una perspectiva que indaga históricamente *the probable content of unstated or unclear assumptions that are contained or necessarily implied in the theory itself*. Con Macpherson, aseguramos no ver motivo *to fence this off from philosophical inquiry*<sup>111</sup>.

En Hobbes existe un cierto reconocimiento de esta influencia, que por otro lado parece inseparable de su metodología empírica<sup>112</sup>. El estado de naturaleza que nos propone, observa Macpherson, responde a un modelo de sociedad muy concreto, y en ningún caso universalizable; *a possessive market society*, configuración que la sociedad inglesa del s. XVII ya comenzaba a adoptar. Lo mismo ocurre con Locke, cuyo compromiso con la satisfacción de la sociedad del momento es patente; su concepción del hombre en estado de naturaleza es una donde todos pueden sentirse alegremente identificados. Las leyes naturales no son otras que las del mercado; su materia prima, la propiedad, abarca el conjunto de los atributos de la persona. Un griego o un romano, que no se conciben sino en el seno de comunidades naturales, no elegidas sino dadas desde su nacimiento, y donde el intercambio de bienes no es lo que cohesiona la comunidad política, sino más primariamente la amistad, habrían escuchado con extrañeza los discursos modernos sobre el estado de naturaleza.

También el contexto de Rousseau, muy distinto del de Hobbes y Locke, tiene algo que decir a propósito de su estado de naturaleza. Baste apuntar que latan en él los mismos sentimientos encontrados que lo hacían en la Europa de su tiempo, y que la Revolución francesa haría colisionar durante siglos. De un lado, la nostalgia de la libertad, una libertad que la afirmación de los Estados nacionales y el avance de la industrialización angostaba progresivamente, y que el romanticismo ya incipiente querría redescubrir en la Edad Media. De otro, la pujanza de este mismo proceso integrador, donde parece pueda cambiar el timonel,

<sup>111</sup> Macpherson, C. B., *op cit.*, p. 15.

<sup>112</sup> Cf.: *Leviathan*, p. 194.

y en el lugar del monarca ponerse el pueblo, pero nunca el rumbo, que es siempre el absolutismo. El hombre de Rousseau tiene que someterse, pero al mismo tiempo tiene que restar igual de libre.

### *La regla de la mayoría en Locke*

Con la quiebra de uno de los grandes mitos de la cultura occidental, llegamos al final del camino. El desplazamiento de Locke de la tradición de los derechos individuales a la de la regla de la mayoría ya ha sido objeto de motivación y no requiere especial ensanchamiento. En realidad, que Locke estime o no probable el enfrentamiento de los derechos metafísicos naturales por cuya virtud se instituye el gobierno con los dictados de la mayoría es irrelevante. Lo importante es que aquellos pierden su sacralidad una vez suscrito el contrato político, donde la centralidad legitimadora pasa a radicar en dicha mayoría.

*Locke's individualism, that of an emerging capitalist society, does not exclude but on the contrary demands the supremacy of the state over the individual*<sup>113</sup>; estado que en última estancia es regido por el pueblo reunido en asamblea, el cual de alguna manera no contraria a la igualdad de todos los ciudadanos debe adoptar sus decisiones. Y puesto que el cuerpo político, como vimos, sólo puede seguir una dirección, *it is necessary the body should move that way whither the greater force carries it, which is the consent of the majority*<sup>114</sup>. Locke afirmará, sí, el derecho de resistencia; pero éste no podrá ser ejercido sino por una mayoría revolucionaria<sup>115</sup>, no contemplándose la rebeldía del hombre ya anegado en la argamasa indistinta de los muchos.

<sup>113</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 256.

<sup>114</sup> *Second Treatise of Government*, p. 48.

<sup>115</sup> Cf. Kendall, W., *op. cit.*, p. 222.

## Bibliografía

- AQUINO, T., *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes, Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1990.
- ARISTÓTELES, *Política*, Altaya, Barcelona, 1993.
- CRUZ, J., “La *traslatio* del poder al soberano. Una teoría jurídico-política en el Siglo de Oro”, *Medievalia*, 16/2 (2013), 37 bis - 42 bis.
- FERNÁNDEZ, E.: - “La aportación de las teorías contractualistas”, en *La filosofía de los derechos humanos*, Vol. II, T. II, Siglo XVII, en *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 5-42.
- “Neocontractualismo, legitimidad y derechos humanos”, *Anuario de derechos humanos*, 3 (1985), Universidad Complutense, Madrid, pp. 49-88.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2011.
- GALVÁN, T., *Introducción a: Tratado Teológico-Político (selección)*, Tecnos, Madrid, 1966.
- HOBBS, T.: - *Elementha Philosophica de Cive*, ed. lat. de 1657.
- *Leviathan*, ed. electrónica de Edward White y David Widger.
- HOROWITZ, A., “Locke’s Contradictions and His Theory of Property”, York University, 2010-2011, disponibilidad en [http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/28\\_locke\\_theory\\_property.html](http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/28_locke_theory_property.html).
- KENDALL, W., “John Locke Revisited”, *The Intercollegiate review*, 2 (1965/66), The Intercollegiate Studies Institute, pp. 217-234.
- LOCKE, J., *Second Treatise of Government*, Dave Gowan’s digitalization from the paperback edited by C.B. Macpherson, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1980.
- MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Toronto, 2011.
- MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, 14ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- MONTANELLI, I., *Storia dei Greci*, 8ª ed., Rizzoli, Milano, 1964.
- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- PETIT SULLÁ, J. Mª., “La tradición: Su trascendencia de la historia”, en *Revolución; Conservadurismo; Tradición*, Actas de la XII Reunión de los Amigos de la Ciudad Católica, Speiro, Madrid, 1974.
- PLATÓN, *La República*, Altaya, Barcelona, 1993.

- PRIMO DE RIVERA, J. A., “Discurso de Fundación de la Falange en el Teatro de la Comedia de Madrid”, 29-10-1933, en *Obras completas*, Edición del centenario, V. I, Plataforma 2003, Madrid, 2007.
- RECASÉNS SICHES, L., “Historia de las doctrinas sobre el contrato social”, *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, III (1941), pp. 175-202.
- ROUSSEAU, J.-J. : - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, ed. electronique de Academie Grenoble, propulsée par GuppY, 2012.
- *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Feedbooks, ed. electronique.
- RUSSELL, B., *The History of Western Philosophy*, A Touchstone Book, Simon & Schuster, New York, (s/f, aprox. 1945).
- SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- SOLARI, G., “Contrattualismo”, traído de *Enciclopedia italiana*, 1931, disponibilidad en [http://www.treccani.it/enciclopedia/contrattualismo\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/contrattualismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/).
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997.
- SUÁREZ, F., *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo. (Defensio fidei)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Volumen I: De los orígenes a la baja Edad Media*, 4ª ed., Alianza, Madrid, 2007.
- VILLEY, M., *Filosofía del Derecho*, Tradere, Madrid, 2013.
- WILLIAMS, G., “Thomas Hobbes: Moral and Political Obligation”, Internet Encyclopedia of Philosophy, disponibilidad en <http://www.iep.utm.edu/hobmoral/#H5>.
- ZAFFARONI, E., *Tratado de derecho penal, II*, Ediar, Buenos Aires, 1981.

