



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**T E S I S**

**GÉNESIS DE LA CONCEPCIÓN POLÍTICA Y  
ECONÓMICA DEL LIBERALISMO**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

**SIMÓN ESPINOZA GARCÍA**

**ASESORA: DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA**

2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

Simón Espinoza García

T E S I S

GENESIS DE LA CONCEPCION POLITICA Y ECONOMICA DEL LIBERALISMO

A la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda,  
con respeto y gratitud...

## I N D I C E

	Pág.
I. Introducción _____	5
II. Los Fundamentos del Liberalismo Político y del Liberalismo Económico	
1. El Liberalismo Individualista _____	11
2. El Iusnaturalismo _____	13
3. El Contractualismo _____	21
4. El Liberalismo Económico _____	26
III. El Liberalismo Político de John Locke:	
1. Generalidades _____	33
2. Ataque a la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes _____	36
3. De la Tolerancia a la Libertad de Credo _____	50
4. Estado de Naturaleza y Estado de Guerra _____	64
5. La Ley de Naturaleza _____	67
6. Apropiación de la Propiedad por el Trabajo _____	73
7. La Sociedad Civil y el Estado Mínimo _____	77
8. Un Estado para el Pueblo, y no un Estado de Dominio del Pueblo _____	87
9. Gobierno por Consentimiento _____	97
10. Las Conclusiones _____	105
 Bibliografía _____	 108

## I. INTRODUCCION

Cuando escuchamos palabras como Liberalismo, Democracia, Libertad, Soberanía, Igualdad, Estado de Naturaleza, Sociedad Civil, Libertad Política, Ley, Estado de Guerra, Constitucionalismo, Estado, Propiedad Privada, Contractualismo, Garantías Individuales, Neoliberalismo, Razón de Estado, Fraternidad, Poder Político, Estado de Derecho, Iusnaturalismo, Estado Benefactor, Clases Sociales, Derecho Divino de los Reyes, Individualismo, Guerra Fría, Resistencia al Poder del Estado, Ideología y Tolerancia... no alcanzamos a comprender su significado real y menos aún conocemos la génesis histórica que las ha hecho posibles en los Discursos Políticos que se dan en la vida cotidiana. Pues de la misma manera que un individuo por no saber leer ni escribir es un analfabeto, los componentes sociales de una comunidad política que desconozcan el significado y el uso de estos conceptos, carecen de la más elemental Cultura Política.

De ahí que las instituciones educativas públicas o privadas debieran interesarse en la promoción y difusión de una Cultura Política, de la misma manera que lo hacen las instituciones publicitarias con la promoción de sus mercancías a través de los diversos medios de comunicación.

Pero no ocurre así, pese a que durante siglos los componentes sociales de una comunidad política, o los de cualquier país Occidental han vivido a la sombra de Concepciones Políticas, de las que un gran número de individuos ignoran cómo surgieron, cómo se constituyen, cómo han evolucionado, y cómo han consolidado sus Postulados empíricos o filosóficos para constituirse en una Clase Política destinada a la actividad política y al arte de gobernar.

En nuestro medio, es evidente que los menos interesados en la enseñanza de los Principios, las Concepciones y los Valores Políticos, son los gobiernos y las autoridades de las instituciones educativas, ya públicas o privadas, por un natural recelo de competitividad política o de subversión política, aun cuando esta enseñanza sea un derecho de la ciudadanía consagrado por las Libertades Políticas.

Es por estos motivos y ea por estas razones: por las que nosotros que tenemos la posibilidad de pugnar por la apertura de espacios para la enseñanza de la Filosofía Política, advertimos que estas posibilidades de emancipación política se encuentran actualmente muy restringidas; y que se circunscriben en los Programas Educativos; a lo sumo como materias de aprendizaje optativas, y no obligatorias en los centros de formación intelectual de estudiantes de Educación Media Superior, como de hecho ocurre en el Subsistema de los CCH de la UNAM a n la Materia de Temas Selectos de Filosofía I y II.

De acuerdo con este estado circunstancial el presente trabajo, Génesis de la Concepción Política y Económica del Liberalismo, tiene por motivo la pretensión de mostrar los Fundamentos Políticos y Económicos que dieron origen a esta nueva Mentalidad occidental; desarrollada y sistematizada por uno de sus primeros representantes, y fundadores del Liberalismo Político Individualista: el inglés John Locke. Distinguiéndolo como digno representante del Liberalismo Clásico a partir del cual se han producido formidables tendencias y Concepciones Políticas y Económicas, que justifican y promueven no solamente la; destrucción de sus ideas;; sino que tales concepciones constituyen hoy por hoy 'la piedra angular del desarrollo agresivo y feroz de una Nueva Sociedad Burguesa Mundial fundada en tres formas de expresión del Capitalismo: El Capitalismo Comercial, el Capitalismo Financiero, y el Capitalismo Industrial, en sus modalidades neoliberales.

La Génesis de la Concepción Política y Económica del Liberalismo no es una concepción política que haya surgido como un hallazgo o como un azar en la historia de los hombres, o más aún como una concepción totalmente perfecta o totalmente acabada para que los hombres guiaran sus actividades políticas. No, sino que más bien pa concepción política del liberalismo necesitó recorrer un largo camino para su integración y formación de alrededor de tres siglos. Pues a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, respectivamente, se encuentran por aquí y por allá conceptos, nociones y teorías que van a configurar conscientemente el Credo Liberal sólo hasta después de la Revolución Francesa de 1789. Pero mientras estos conceptos, nociones y teorías no se presentan conscientemente en la mente de los hombres como elementos sistematizados para configurar una Ideología que se pueda defender y poner en práctica en el desarrollo de la historia de la sociedad euro-

pea que va desde finales del siglo XV hasta la segunda mitad del siglo XVIII, ni siquiera se puede hablar de una concepción política del liberalismo. Y todavía más: no se le puede definir, por lo siguiente:

1. "Es claro que el liberalismo, aun en su triunfo no aparece como un cuerpo de doctrina o práctica netamente lograda".
2. "Trató de crear el mercado mundial, pero la lógica de este empeño, se frustró ante las implicaciones políticas del nacionalismo que dominaba en los días de su aparición y que floreció con su crecimiento".
3. "Quiso reivindicar el derecho del individuo a labrar su propio destino, sin miramiento para ninguna autoridad externa que pretendiere limitar sus posibilidades; pero se encontró con que tal propósito llevaba consigo un desafío implícito de la comunidad a la soberanía del individuo".
4. "Buscó salida contra todas las trabas que la ley impone al derecho de acumular la propiedad, y tropezó con que este derecho llevaba en su seno, como agente autodestructor, el fomento de toda una clase proletaria".
5. "En una palabra: no bien alcanzó su propósito, cuando vio aparecer ante sí una amenaza contra todos sus postulados, amenaza que a buen seguro transforma a su vez el mundo que el liberalismo había engendrado".<sup>1</sup>

¿Qué es entonces el liberalismo? Si es una doctrina que expresa un típico modo de ser, una actitud o una especial manera de vida. Si es una filosofía que ha fracasado en todo aquello que concebía y quería en su propio provecho, tanto en la Teoría como en la Práctica. Si es una Ideología, que después de la Revolución Francesa, afirma, salvaguarda y desarrolla lo que conquistó. Y si al afirmarse como Tesis, como modelo de la gran Cultura occidental que creó, engendra su Antítesis, entonces el liberalismo como doctrina social, como filosofía o como ideología es profundamente trágico. Porque sólo lo trágico no se puede definir. Sólo lo trágico no se puede prevenir; porque está sujeto a las grandes contingencias del acontecer humano. Sólo lo que es trágico escapa a los moldes de la Ciencia, sólo lo que engendra contradicciones no puede tratarse ni explicarse desde la Ciencia. Este es.

1 R. J. Laski, El liberalismo europeo, F.C.E., p p. 13-14.



aproximadamente el sentir de Laski con respecto al liberalismo, y este, as también el punto de vista de Spengler <sup>2</sup> sobre la Gran Civilización que edificó la clase social burguesa; ese animal de rapiña, ese eterno inconforme que desarrolló hasta sus últimas consecuencias los conceptos de, lo mío y mi libertad, desde que apareció a finales del siglo XV hasta la conquista total del poder del Estado en el siglo XVIII y el actual Imperialismo capitalista del siglo XXI.

Pero nosotros tenemos que intentar una definición del liberalismo para poder explicarlo aunque sólo sea de manera convencional, aun en contra del punto de vista de los neoliberales actuales como Rolf Schroers, que consigna también, que el liberalismo no se le puede definir, porque toda definición es hecha sobre algo que es, y lo que sea se convierte en estático por razón de su propia definición, y el liberalismo no es algo estático, es dinámico. Está en formidable movilidad. "El liberalismo político es un movimiento en favor de la libertad. Desde esta pretensión debe medírsele. Pero, al mismo tiempo, es preciso definir una y otra vez esta pretensión. Dado que la libertad es, en efecto, un constante enfrentamiento con la realidad de la naturaleza y de la sociedad, que nunca alcanza su meta definitiva, el liberalismo político registra, ciertamente, una serie de conquistas —como la Constitución liberal—, pero nunca llega al estadio último en que los hombres han conseguido ya la plena libertad. El liberalismo político no profesa la utopía de un futuro mejor, desde el que deba medirse y condenar — nuestro lastimoso presente, ni defiende tampoco, por el lado contrario, la utopía de una Edad Aurea del pasado, de unos tiempos mejores respecto de los cuales el presente sólo sería un débil y oscuro reflejo. El liberalismo circunscribe su pretensión de libertad a cada presente concreto e intenta realizarla dentro de este, presente político". <sup>3</sup> Por lo tanto, el liberalismo como práctica o como teoría no admite definiciones absolutas. La nuestra es relativa y convencional, y dice:

El liberalismo es la doctrina política que defiende la propiedad privada y se responsabiliza de la defensa y de la realización de la libertad.

Nótese que en esta definición lo que se distingue a primera vista son los conceptos de propiedad y de libertad, pero "no nos referimos aquí a las

2 Oswald Spengler, El hombre y la técnica, Ed. Espasa-Calpe, p. 27 y ss.

3 Rolf Schroers. La política liberal, Unión Editorial, Madrid, p. 7.

especulaciones en torno a este concepto, sobre el que tantas discusiones existen, sino a su contenido concreto en cada instante. Y esto significa, en el plano político, en primer término, que estamos refiriéndonos a la libertad personal de todos y cada uno de los ciudadanos, en cuanto convertida en realidad; ésta es la piedra de toque de lo que se promete bajo la palabra libertad".<sup>4</sup> Y ésta fue también la exigencia del Liberalismo Individualista cuando se empezó a generar, como actitud o como modo de ser, de esa extrañísima clase social, que inicia su evolución a finales del siglo XV, y se proyecta hasta el presente manteniendo su misma prerrogativa de libertad, pero esta vez no sólo defiende su Concepción de la Libertad, sino también la de la Propiedad, la Igualdad, el Derecho, la Justicia, el Constitucionalismo, la Limitación del Poder del Estado, la Tolerancia Religiosa, la Obligatoriedad Política, y la Democracia. Estos son los conceptos fundamentales sin los cuales no hay Concepción Política del Liberalismo. Estos son los valores políticos y sociales que han generado un típico modo de ser y de pensar. En suma, estos son los conceptos y las nociones sobre los que los hombres occidentales han construido sus Teorías para la vida práctica, han fijado su propio destino y normado toda su historia. "Es más, el liberalismo ha aparecido en diversas formas y en diferentes épocas y lugares, dependiendo de las circunstancias o de los enemigos a los que se enfrentaba. Por ejemplo, el liberalismo en períodos seculares difiere del liberalismo en épocas religiosas; los liberales de países católicos difieren de los de los países protestantes".<sup>5</sup> Y más concretamente, el liberalismo inglés difiere del francés, el francés del alemán, y el alemán del italiano;<sup>6</sup> pero por muy acentuadas o leves que sean sus diferencias el liberalismo se distingue de otras formas de concepción y de organización políticas, por su laicismo, a través del cual promueve y defiende a la sociedad y al Estado de las influencias teológicas y religiosas, que limitan las posibilidades de su emancipación laica en lo social, en lo político, y en lo económico. ¿Pero cómo ha sido esto posible? Esto es precisamente la hebra que hay que

4 Op.cit., p. 8.

5 David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p p. 343-344.

6 Cf. Guido de Ruggiero. Historia del liberalismo europeo, Capítulos I, II, III y IV.

desenredar .

## II. Los Fundamentos del Liberalismo Político y del Liberalismo Económico

### 1. El Liberalismo Individualista

Los finales del siglo XV y los comienzos del XVI son años de gran trascendencia para la sociedad europea. Decididamente la historia les ha mostrado tres cosas principales: primera, la sociedad medieval europea como cultura no es la única sobre la Tierra. Segunda, el mundo no se ha acabado como lo afirmaba las predicciones de Arnaut de Villeneuve; y tercera, la Tierra no es plana ni está inmóvil ni es el Centro del Universo como se creía desde el siglo II con Claudio Ptolomeo. Los viajes de navegación en altamar pusieron al descubierto la existencia de otras culturas y demostraron la redondez de la Tierra. La nueva mentalidad científica, que surge con los frailes nórdicos Grosseteste, Roger Bacon, Alberto Magno y Witelo,<sup>1</sup> preparan las teorías científicas de Nicolás de Cusa, de Paracelso y de Leonardo hasta desembocar en la Nueva Ciencia Experimentalis de Galileo y Copérnico... No hay razones para vivir atormentados por la infundada idea irracional de un diluvio universal. La Tierra no es el Centro del Universo sino el Sol; y es hasta probable que Dios no tenga nada que ver con todo lo que tan miserablemente se mueve sobre su superficie. ¿Por qué tendría que ser la Tierra la elegida por Dios para ser la cuna del Hombre? Y todavía más: ¿Por qué tendría que exterminarla habiendo como hay tantos millones y millones de mundos como el nuestro? ¿Era el pecado original la causa? ¿A quién culpar de todo esto?

En esto consistían aproximadamente las objeciones que la nueva sociedad en ascenso oponía a los valores en circulación de la vieja sociedad teológico-feudal, en su lucha por abrirse paso y afirmarse a través de ese magno proceso evolutivo, que es la configuración del Liberalismo Individualista a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. La nueva clase social con sus concepciones liberalistas de propiedad y libertad individuales concibió, después de estos hechos, una imagen del mundo llena de infinitas posibilidades para multiplicar su capital, su propiedad y su poder. Su ambición no tiene límites y su preocupación por la riqueza la torna desafiante, emprendedora.

<sup>1</sup> Claude Marnasse. La paciente historia del átomo, Ed. Sep/Setentas, p p. 51-65. También Spengler. El hombre y la técnica, Ed. Espasa-Calpe, p p. 54-57.

y atrevida.<sup>2</sup> Por eso es que "mientras para la Edad Media la idea de adquirir riquezas estaba limitada por un conjunto de reglas morales impuestas por la autoridad religiosa, de 1500 en adelante, tales reglas, y las instituciones, hábitos e ideas de ellas dimanados, se juzgan improcedentes. Se los siente nada más como restricciones. Se los elude, se los critica, se los abandona francamente, porque sólo sirven para estorbar el aprovechamiento de los medios de producción. Hacen falta nuevas concepciones que legitimen las nuevas oportunidades de riqueza que se han venido descubriendo poco a poco en las épocas precedentes".<sup>3</sup> Y una de ellas será la puesta en crisis del Derecho Natural tanto antiguo como medieval, que regulaba jerárquicamente las relaciones entre los individuos considerados como un todo social.

"La primera batalla formativa del liberalismo moderno fue su lucha contra la distorsión de la política por las religiones trascendentes. Algunos pensadores y actores políticos propusieron la política de una única religión en un país dado, con objeto de reducir los conflictos derivados de las pretensiones que pugnaban por gobernar para salvar almas". Pero "La estrategia liberal fue más allá de esta política para redefinir y estrechar así la esfera de la política, de manera que en esos países la variedad de religiones ya no supusiera un motivo para la guerra civil. Junto a esta política de tolerancia religiosa, los liberales consideraban favorablemente el comercio como un área en la que los ciudadanos podían invertir de un modo provechoso sus energías".<sup>4</sup> Y así es como el liberalismo individualista de los Puritanos, el de los Independientes, el de los Levellers, y el más intelectual y filosófico de John Locke, contribuyeron a la formación del Liberalismo Individualista en su primera fase; y aunque sus concepciones y conclusiones eran distintas, su importancia radica en que los partidarios más audaces y ambiciosos por la propiedad privada y los anhelos de libertad política, se nutrieron con ellas para conseguir sus fines a lo largo de los

2 Daniel Defoe. Aventuras de Robinson Crusoe, Ed. Porrúa, Cap. II. p. 17 y ss. También J. H. Parry. Europa y la expansión del mundo, F. C. E., Capítulos III, IV y V.

3 H. J. Laski. El liberalismo europeo, F. C. E., p. 19.

4 David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 344.

siglos XVII y XVIII, respectivamente, 5

## 2. El Iusnaturalismo

El siglo XV y principios del XVI se caracterizan por una gran efervescencia e disputas de tipo jurídico alrededor de la Teoría del Derecho Natural. Algunos juristas, ideólogos y teóricos del derecho natural encontraban insuficiente el derecho teológico-feudal para normar el expansionismo económico de los nuevos tiempos: que ya no cabía entre los moldes de la estructura jurídica medieval.<sup>1</sup> Y se hizo necesario el primer ataque al derecho civil y al derecho canónico para que cediera a las nuevas exigencias de los Estados Nacionales, de sus Constituciones y de la afluencia del Mercantilismo puesto en marcha por los burgueses industriales, los banqueros y los comerciantes como una consecuencia necesaria de los grandes descubrimientos geográficos.<sup>2</sup> Por ejemplo: "La acumulación de capital, los riesgos de empresa, la organización de fábricas, traen consigo una nueva escala para medir las cosas. El negociante acoge el flamante nacionalismo como una garantía más sólida de la paz interna; porque esto no sólo significa mayor seguridad a la empresa; sino que también le proporciona los medios de evadir las ordenanzas gremiales mediante el establecimiento de industrias fuera de las áreas cubiertas por esos privilegios. Acepta de buen grado el ataque contra la Iglesia, porque ello comporta un ataque contra las viejas y estorbosas reglas, y abre inquestionablemente a la explotación comercial importantes recursos que las propiedades eclesiásticas hacían intocables".<sup>3</sup>

Estas son las causas por las cuales los defensores del nuevo orden económico, someten a un examen racional al Iusnaturalismo tanto antiguo como cristiano frente a los defensores del poder papal. Batalla campal de la Razon sobre la Fe, que no se ganó de un tajo porque destruir una Teoría del Derecho Natural tan profundamente arraigada en la convicción cristiana por una tradición de alrededor de 1600 años, era tan duro como difícil. Pero ya

5 C. B. Macpherson. La teoría política del individualismo posesivo, Libros de Confrontación, Barcelona, Capítulo III, p. 99 y ss.

1 Alfred Verdross. La filosofía del derecho del mundo occidental, UNAM, Capítulos XII y XIII,

2 G. Fabal. Historia del pensamiento político desde el medievo hasta el siglo XIX, Ed. Política, La Habana, p p. E-3.

3 H. J. Laski, El liberalismo europeo, F. C. E., p p. 24-25.

Galileo y Copérnico lo habían logrado en la Astronomía; Bacon y Descartes en la Filosofía... ¿Por qué no se había de lograr en el Derecho?

La concepción medieval del Iusnaturalismo coincidía en algunos puntos con la antigua, pero difería notablemente en otros. Por ejemplo: La teoría tradicional del derecho natural antigua es una concepción que tiene su base en la concepción que de el hombre, el mundo y el Universo tenían los estoicos y los que les siguieron. Pero esta concepción del hombre del mundo y del Universo de los estoicos se remonta hasta Heráclito de Efeso, y de Heráclito a Parménides. En efecto, Parménides concibió la totalidad del Universo como Uno: inmóvil, pleno, absoluto y eterno. Sin principio ni fin. El Uno es el ὄν (Ser) o Ente, pero frente al Ente está el Νοῦς (Pensamiento). Por lo tanto, el ὄν y el Νοῦς tienen la misma edad. Son inseparables, increados e imperecederos. Aquí están los principios supremos de la Metafísica. Parménides es el Padre de la Metafísica en la Filosofía Occidental. Influenció profundamente a todos los filósofos que vinieron después de él y uno de ellos es Heráclito de Efeso. Heráclito en su afán de demostrar a Parménides que el Ente no es inmóvil, descubre la Dialéctica fundada en el devenir. Πάντα ῥεῖ, dice Heráclito, todo corre, todo fluye, nada es igual a sí mismo, todo cambia, todo se altera. Concibe el Universo como Uno, pero en él todas las cosas llegan a ser y dejan de ser a partir del fuego. El fuego es la sustancia primordial, principio de todas las cosas. Y dice de él que "este mundo, el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres, sino que es y será siempre, fuego eterno que se enciende según medida y se apaga según medida". Introduce en su concepción el Τὸ σοφόν (lo sabio), y dice de él que es Uno y eterno, y que permanece separado de todas las cosas. Dice que el Νοῦς es común a todos los hombres, pero los divide en dos: los que duermen y los que permanecen vigilantes. Los hombres vigilantes que sigan lo común que es el Νοῦς son los únicos que pueden llegar a lo sabio oculto en la Naturaleza.

Estas concepciones del hombre y el Universo son profundamente materialistas y afectaron de manera decisiva a la concepción estoica. "La física estoica es materialista o, mejor aún, corporalista. Admite dos principios, lo activo y lo pasivo, es decir, la materia y la razón que reside en ella, a la cual llaman Dios. Este principio es corporal y se mezcla a la materia co-

mo un fluido generador o razón seminal".<sup>4</sup> Pero esta razón, Lógos o Dios, no es creadora, a lo sumo se presenta como la sustancia del mundo y éste es a su vez la sustancia de Dios. Dios y el mundo aparecen relacionados, pero en esta relación Dios se convierte en el rector del Universo porque es la Razón Universal que todo lo penetra. Por lo tanto, de esta Concepción del Universo, estoica, dos cosas son muy claras: su panteísmo y su materialismo en el sentido de Heráclito y Demócrito. Su importancia radica en que los estoicos hicieron de esta teoría la base de sus especulaciones sobre derecho natural. Toda su teoría sobre este asunto gravita alrededor de los conceptos que fundamentan esta Concepción, vémosla: "De la razón universal, regente de la totalidad del cosmos, se desprenden las potencias (rationes seminales) que actúan como instintos en los animales y como razón en los hombres. La razón humana es, pues, idéntica al lógos, ya que es un aflujo de la razón universal. Pero como ésta penetra en el hombre únicamente en la categoría de potencia, necesita ser desarrollada mediante la educación y el conocimiento de sí mismo. De ahí que solamente el sabio pueda llegar al conocimiento pleno del lógos, de lo que a su vez se desprende que el verdadero estoico es el sabio que adquiere conciencia de que es una parte del lógos".<sup>5</sup> De aquí viene que los hombres, ya sabios o ignorantes, estén sujetos en sus acciones y sus relaciones entre sí al estricto apego y cumplimiento de la Ley Universal, ley que funciona entre todos los seres en el sentido de Ley Natural. Ningún ser racional o irracional está autorizado para actuar contrariamente a esta ley, ni por voluntad ni por deber ni por libre albedrío. Esta ley los determina, esta ley los condiciona y los sujeta a un destino previamente determinado por el modo como los hombres y los animales se relacionan con la Divinidad. De aquí deriva también su concepción moral y jurídica: vivir es vivir conforme a las leyes de la naturaleza. No hacer nada que vaya en contra de la Recta Razón, que es al mismo tiempo la ley moral y jurídica, por medio de la cual todos los seres viven una libertad divina. La libertad absoluta de Dios. Esto es lo que explica el porqué los filósofos estoicos se preocuparon tanto por la ataraxia, la indiferencia, la serenidad y el reposo de ánimo como un estado moral. Estaban ple-

4 Julián Marías. Historia de la filosofía, Ed. Revista de Occidente, p. 88.

5 A. Verdross. La filosofía del derecho del mundo occidental, UNAM, p. 78. También Daniel Kuri. La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana, UNAM, p p. 14-24.



namente conscientes de no poder alterar, por ningún medio, el Orden Universal en el que se encontraban inmersos. Por eso es que su relación moral y jurídica, aunque ocurre en el seno de los hombres, no la conciben como una relación de un hombre con otro hombre, sino como un conjunto de relaciones con Dios.

Y en contraste con esta Teoría del Derecho Natural, la cristiana es también el resultado de una concepción del mundo en la que se afirma que Jehová es el creador del Universo y en consecuencia del hombre mismo. Según esta concepción del mundo, la primera pareja estaba destinada a vivir eternamente en el Paraíso, pero el pecado entre Adán y Eva determinó que la vida del hombre se convirtiera en terrenalmente finita. Por el pecado esta pareja ha perdido su derecho a la vida eterna, pero este acto no es un acto que provenga de su voluntad ni de su libertad. La tradición judía admite que el Universo está dominado por dos fuerzas ocultas que obraron y obran sobre la constitución natural de los hombres y que según esta concepción las identifica bajo las formas del Bien y del Mal. En el Génesis de Moisés encontramos que esta pareja es inocente porque no se propuso intencionalmente actuar en contra de los designios de su Creador, sino que desde el punto de vista de la moral actuó por coacción exterior. La coacción exterior está representada aquí por ese elemento impersonal que es el Mal y que mediante secretas maquinaciones en contra de Dios estropeó el plan divino de la Creación. <sup>6</sup>

Esta concepción del mundo se funda principalmente en un principio teológico que es el de Verdad Revelada y que históricamente va desde el Sinaí hasta el Monte Calvario. Por lo tanto esta concepción del mundo bien puede ser quimérica o fantástica, pero lo que sí no son quimeras ni fantasías son sus consecuencias y efectos sobre la vida real e histórica de los hombres. Puede ser quimérica la zarza ardiente de Moisés en el Sinaí o la resurrección de Jesús, pero nadie que juzgue a todo esto con una óptica racional puede poner en duda que Moisés sirviéndose de un código moral haya logrado someter a un pueblo y haya derivado de él, a su vez, un código jurídico para convertirse en el gobernante, en el legislador y en el sacerdote de una nación que le creyó. Tampoco se puede poner en duda que a partir de Jesús se comience a contar nuestra Edad Histórica, y menos aún que su doctrina

<sup>6</sup> John Milton. El paraíso perdido, Ed. Epoca, p. 111.

influenció poderosamente nuestra historia hasta los momentos actuales. Pero lo que resulta concretamente de todo esto es que la Teoría del Derecho Natural está supeditada a un esquema teológico de verdades reveladas inmutables y ahistóricas que sirvieron y aún sirven no a la Razón sino a la Fe.

De aquí viene la subjetividad de la ley, tanto en sentido moral como en sentido jurídico, que no sirve a fines históricos de los hombres sino a fines metafísicos y trascendentes de él: el perdón de los pecados y el Reino de los Cielos. La Ley Universal de los estoicos y la Ley Eterna de Séneca y de Cicerón se convierten en el Cristianismo de los primeros siglos en leyes del corazón. Los hombres en sus acciones no viven una vida conforme a su voluntad, sino conforme a una voluntad exterior, extraña y ajena que es la voluntad de Dios en la Tierra. "Sobre este tema, dice San Agustín en algún pasaje de sus escritos que la lex aeterna es la razón o la voluntad de Dios; es el plan conforme al cual Dios ordena y dirige todo el Universo, desde lo más bajo hasta lo más alto y de aquí nuevamente a lo más bajo. La lex aeterna es así eterna e inmutable, como Dios mismo, y comprende tanto a la naturaleza irracional cuanto a los hombres, si bien solamente éstos pueden captarla, pues ellos encuentran su resplandor en el interior de sus conciencias".<sup>7</sup> En San Agustín moral y derecho natural están todavía mezclados y a menudo se les confunde, a pesar de que el obispo se esforzó por explicar las relaciones de los hombres ya desde la perspectiva de un derecho positivo jerarquizado. "Si hacemos un análisis se nos revelará que Dios ordenó todas las cosas hacia determinados fines, creando un orden jerárquico que lo abraza todo, y que en él, las cosas que tienen vida están sobre las que no la tienen. Entre los seres vivos, aquellos que poseen sensibilidad están sobre los que no la tienen, lo que quiere decir que los animales están sobre las plantas. A su vez, entre los seres que poseen sensibilidad, los dotados de razón están colocados sobre los irracionales, osea, los hombres son superiores a los animales. Finalmente, los hombres están dirigidos hacia Dios, por lo que todos ellos son iguales entre sí".<sup>8</sup> Pero aquí San Agustín responsabiliza a Dios, y no a los hombres, de este ordenamiento universal de todas las cosas, de donde se sigue que el individuo, al igual que en el estoicismo no puede sustraerse a este destino.

<sup>7</sup> A. Verdross. La filosofía del derecho del mundo occidental, UNAM, p. 106.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 107.

Santo Tomás, que junto con San Agustín, son los grandes teóricos del derecho natural de la Edad Media, no funda ya el derecho natural en la creencia como San Agustín sino en el examen racional en el sentido de la filosofía debido a sus contactos con el pensamiento aristotélico, pero en el sentido de una teleología. De tal modo que "en aplicación de estas ideas, el mandamiento supremo de la ética expresa: perfeccionate, llega a ser lo que puedes ser, pues aquel que persigue como fin la perfección de su propio ser, es el que obra bien. Por otra parte, y completando este mandamiento, Santo Tomás agrega que: quien persigue una finalidad determinada, debe querer también los medios necesarios para alcanzarla".<sup>9</sup> El fin supremo en esta teleología es Dios, pero los medios estarán determinados por el libre concurso de la razón de cada individuo. Y en cuanto a la Teoría del Derecho Natural dice "que el orden de la ley natural está determinado por el orden de las inclinaciones naturales.

Estas inclinaciones naturales, de las que se pueda deducir la ley natural, se articulan en tres grupos:

1. La inclinación a la propia conservación, compartida por el hombre con todas las sustancias;
2. Las inclinaciones hacia la unión de los sexos y el mantenimiento de la disciplina sobre los descendientes, compartida por el hombre con todos los animales;
3. Las inclinaciones humanas particulares, que son las que se desprenden de su naturaleza racional, como, a ejemplo, el conocimiento de Dios y la vida en sociedad".<sup>10</sup>

De aquí puede derivar el individuo sus propias normas de derecho natural, pues estas normas no están sistematizadas por ningún código jurídico y por lo mismo no son formales. Por lo tanto, el defecto o el exceso de la producción de una norma de derecho natural para ser aplicada por el individuo debe estar controlada por su propia razón, y en caso de dificultad para decidirla el individuo puede tomar como punto de referencia el Decálogo de Moisés. Este Decálogo es la única garantía de que la norma natural producida por el individuo conforme a los dictados de su corazón, no lesionará sus propios fines ni el bien común de los demás.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 121.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 123.

De aquí viene que la norma de derecho natural no tiene por garantía a la propia necesidad natural del individuo, sino a un Código Moral que no ha sido producido por la necesidad social e individual de los hombres de normar sus propias relaciones. Por lo tanto, este Código significa no la voluntad de los hombres sino la Voluntad de Dios. Dios vive preocupado por el hombre y su fundamental propósito es el de ayudarlo. Por eso es que en este punto la Teoría del Derecho Natural como la moral en que se apoya son ahistóricas también porque persiguen un finalismo teleológico que no es un orden que los hombres se puedan dar a sí mismos sino que les es impuesto por las convicciones religiosas de la cristiandad. Pero ya no estamos en tiempos de Moisés, ni de San Agustín ni de Santo Tomás, sino en los albores de la modernidad que exige una subversión de todos los valores medievales de la Fe para dar paso a los nuevos horizontes ilimitados de la Razón requeridos por los nuevos ideólogos y técnicos del moderno Iusnaturalismo preliberal; Grocio, Hobbes y Pufendorf.

Para algunos historiadores Grocio es la primera figura que dirigió el primer ataque a la Teoría del Derecho Natural teológica, pero en el fondo, este jurista y filósofo de la Teoría del Derecho Natural es todavía un "rebelde" a medias. Cuidadoso y desconfiado como Descartes, se fijaba más en la operatividad de la ley natural en los hombres, que en su fundamentación última. Hace y se comporta de la misma manera que Descartes cuando éste dice que en los "hombres hay que fijarse más en lo que hacen que en lo que dicen". Pero Grocio igual que Descartes, también cree en Dios todavía cuando dice: "La ley de la naturaleza es un dictado de la recta razón que indica que un acto, según esté o no esté en conformidad con la naturaleza racional, tiene en sí una cualidad de bajeza moral o de necesidad moral; y que, en consecuencia, ese acto es o prohibido o impuesto por el autor de la naturaleza, Dios".<sup>11</sup> Grocio no pudo separar todavía la norma moral de la norma de derecho natural, pues en su teoría se encuentran ambas indisolublemente ligadas, pero la importancia de este hecho es que no las desprende de una necesidad divina sino de la propia naturaleza humana y social del hombre, independientemente de que éste haya sido creado por Dios o no.

"En cierta medida, es indudablemente verdad que Grocio separó la idea de ley natural de la idea de Dios -cuando dice:- «Lo que hemos venido diciendo

<sup>11</sup> Citado por Copleston, Historia de la filosofía, Ed. Ariel, Tomo III, p. 313.

tendría validez aun cuando concediéramos lo que no puede concederse sin la mayor iniquidad, que no hay Dios, o que Este no se interesa por los asuntos de los hombres» ".<sup>12</sup> Lo que quiere decir con esto es que para él la ley natural tanto moral como jurídica la encuentra como muy clara y muy evidente en la naturaleza racional y social del hombre concreto. El hombre de carne y hueso que piensa y actúa en la vida cotidiana. La naturaleza humana es la madre del derecho natural, es el fundamento a partir del cual deriva consecuencias siguiendo un procedimiento estrictamente racional de base matemática y geométrica como en la filosofía de Descartes o la Ética de Spinoza. De esta manera Grocio pudo definir el derecho natural como "el mundo de la recta razón que indica la fealdad moral o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera, mediante el acuerdo o el desacuerdo de ella con la naturaleza racional misma".

Tres cosas le debe el pensamiento preliberal a Grocio: la nueva formulación del principio de la ley natural, la ley de naciones, que es el fundamento para la Teoría del Derecho Internacional, y la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Con esto, "el respeto de la propiedad, el respeto de los pactos, el resarcimiento de los daños y la imposición de penalidades son, para él, las condiciones indispensables de toda la coexistencia humana y, por lo tanto, constituyen las normas fundamentales del derecho natural".<sup>13</sup>

"Grocio era un humanista, un hombre humanitario e ilustrado; era también un cristiano convencido; deseaba que se cerraran las grietas entre cristianos y defendía la tolerancia entre las diferentes confesiones. Su gran obra, De iure belli ac pacis, es notable no solamente por su sistemática y su carácter humanitario, sino también por estar desapasionadamente libre de fanatismos".<sup>14</sup> Esta es la tónica que caracterizará a los siguientes teóricos —aunque no siempre— del derecho natural y del derecho positivo; este es el camino que seguirá la "razón falible" de Hobbes y el "principio de la socialitas" de Pufendorf hasta el ζῆλος (télos) de Christian Wolff. Teoría del Derecho Natural sin la cual no es posible ninguna concepción del derecho

<sup>12</sup> Citado por Copleston. *Ibidem*, p. 313.

<sup>13</sup> Nicola Abbagnano. Diccionario de filosofía, F. C. E., p. 280.

<sup>14</sup> Frederick Copleston. Historia de la filosofía, Ed. Ariel, Tomo III, p. 316.

hasta hoy consideradas: la del derecho como moral, la del derecho como fuerza, y la del derecho como técnica social.

Así es como el Iusnaturalismo, defendido por notables escritores políticos ha servido de base para reivindicar las dos grandes conquistas de nuestra época en el dominio político: el principio de la Tolerancia Religiosa, y el de la Limitación de los Poderes del Estado. Bases supremas que han dado origen al Estado Liberal Moderno.

### 3. El Contractualismo

El contractualismo es otra de las partes de la subversión total que la burguesía en sus orígenes opuso no sólo en contra del Cristianismo sino también en contra del poder divino defendido y fomentado por la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes. Esta teoría es de base bíblica y sus postulados supremos son cuatro: El primero dice que "La monarquía es una institución de ordenación divina". El segundo que "El derecho hereditario es irrevocable". El tercero, que "Los reyes son responsables sólo ante Dios". Y el cuarto, que "La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas". Su Tesis central que caracteriza a la organización política es la siguiente: "Obedeceremos a Dios antes que al hombre".<sup>1</sup> De aquí resulta que tanto el poder político de los papas como el poder político de los reyes no son otra cosa que el poder y la voluntad política de Dios sobre la Tierra. Y en estas condiciones no hay cabida para las nociones preliberales de soberanía popular, tolerancia religiosa, y libertad política.<sup>2</sup> De aquí viene también que resultara necesario un ataque a estas concepciones de organización política para configurar un nuevo Estado que las hiciera posibles. ¿Pero qué teoría política habría que oponer a estas concepciones? Los siglos XVI y XVII van a hacer posibles estas concepciones. Grocio, Altusio, y Pufendorf prepararon el camino para la llegada de Hobbes. Con Hobbes comienza decididamente el asalto de la Razón al poder político de la Fe. Con Hobbes se rompe con aquella concepción iluminista pero ingenua de que el hombre es un condenado inofensivo que sólo atiende a los dictados divinos de su corazón, porque es una criatura divina. Para Hobbes el Hombre es el lobo del hombre; siempre lo ha sido así, porque son iguales. "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y

1 John Neville Figgis. El derecho divino de los reyes, F. C. E., p. 16.

2 Cf. A. J. Carlyle. La libertad política, F. C. E., p. p. 64-66.

del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra".<sup>3</sup> Por de pronto esta concepción de Hobbes acerca del hombre rompe con todas las producidas a lo largo de la historia humana y por eso mismo resultó ser en su tiempo un alimento muy difícil de digerir. Pero lo real es que los hombres reconociéndose a sí mismos como iguales y deseando las mismas cosas para sí, y no poder disfrutarlas por la presencia del otro, esto engendra una repulsión que es conatural en los hombres, y que se resuelve sólo por medio de la lucha y el aniquilamiento. "De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros".<sup>4</sup> En estas condiciones el hombre no ve otra cosa que una guerra de todos contra todos; no existe aquí el predominio del más fuerte, ni la ley del más fuerte, todos los hombres están en igualdad de circunstancias, y para salir de este estado de rapiña y de inseguridad se necesita el pacto, el acuerdo, la convención, el contrato político, que garantice a los hombres su propiedad, su libertad y su existencia. A este Contrato o Estado Civil se llega, no porque los hombres sean sociales por naturaleza, tampoco porque le resulte placentero el reunirse en sociedad sino por los múltiples beneficios que de ello derivan. En cambio viviendo en un constante Estado de Guerra en el que cada hombre es enemigo de los demás su seguridad sólo depende de su fuerza, de su astucia y de su capacidad para el combate. "En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo.

3 Thomas Hobbes. Leviatán, F. C. E., p. 100.

4 Op. cit., p. 101.

de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve".<sup>5</sup>

Por lo tanto el pacto, la convención, el Contrato Social y la ley se hacen necesarios y son todos ellos artificiales porque su lugar de origen en el hombre es la Razón no la pasión. Pasiones las tienen los hombres solitarios, pero actos de razón solo los tienen los hombres que viven en sociedad conscientes de la necesidad de transferir o enajenar su libertad natural a otro hombre para que los gobierne y los defienda. Pero esta transferencia de voluntades hacia una sola ha sido decidida principalmente por el temor, la inseguridad y el constante Estado de Guerra entre los individuos y no por ningún otro motivo. La forma de transferir los individuos su voluntad "tiene lugar por «acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada cual dijera a cada uno de los demás, autorizo y renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre, o de esta asamblea de hombres, a condición de que tú a tu vez le cedas tu derecho y le autorices a actuar de la misma manera. Una vez hecho esto, la multitud, unida en una persona, se llama sociedad. Y esta es la forma en que surge el gran Leviatán, o para hablar con más reverencia, el dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa»".<sup>6</sup> Hobbes consideraba que por medio del Contrato Social es posible la fundación de un Estado Civil armado capaz de dirimir los conflictos de los individuos en sociedad. Pero lo cierto es que Hobbes, a semejanza de Maquiavelo con respecto a Italia, veía en el Contrato Social la única posibilidad de acabar con las constantes guerras que desestabilizaban a Inglaterra, y creía firmemente que una monarquía absoluta que centralizara las armas, el dinero, la religión y la moral, sería la única solución. Es claro en conclusión, que "el poder absoluto del soberano era en realidad el complemento necesario de su individualismo. De no existir un superior tangible a quien presten obediencia los hombres y que pueda, en caso

<sup>5</sup> Op. cit., 103.

<sup>6</sup> Citado por Copleston. Historia de la filosofía, Ed. Ariel, Tomo VI, p p. 45-46.



necesario, imponer esa obediencia, sólo hay seres humanos individuales, cada uno de ellos movido por sus intereses privados".<sup>7</sup> Pero lo que no se puede poner en duda en la teoría contractual de Hobbes, son sus consecuencias históricas en Francia; pues aquí las teorías de Hobbes, de Locke y de Hooker jugaron un papel determinante en la emancipación política de los filósofos franceses que hicieron posible la explosión de las ideas en todos los campos del saber humano, y principalmente en el de las teorías políticas. Juan Jacobo Rousseau es sin duda el fruto mejor logrado de la Ilustración en el dominio de las ideas políticas. Ginebrino de nacimiento contribuyó profundamente con sus ideas a la subversión más vasta y excelente que hasta entonces se haya producido en la historia en contra de las enmohecidas costumbres y tradiciones teológico-escleróticas que tanto estorbaban al nuevo ideal liberal: La Idea de Progreso. Para Rousseau el Hombre ya no es el lobo del hombre, sino que como buen ginebrino su punto de vista acerca del hombre es más romántico. El hombre es bueno por naturaleza, lo que lo hacen mal son las Instituciones del Estado Civil. "En esclavitud nace, vive y muere el hombre; cuando nace, le cosen en una envoltura; cuando muere, le clavan dentro de un ataúd; y mientras que tiene figura humana, le encadenan nuestras instituciones".<sup>8</sup> De aquí la idea de un asalto al poder; de aquí la idea de apropiarse del Estado para hacer de él un mundo abierto en donde quepan las nuevas nociones de libertad, de justicia, de soberanía popular, de tolerancia, de progreso y de nuevas filosofías. Porque afirma "que están tan mal nuestras cabezas, como las formó el autor de la naturaleza, que (todavía así) nos las moldean por fuera las parteras y los filósofos por dentro. La mitad menos de desdicha tienen los caribes".<sup>9</sup> "¿Quiéren hallar hombres de ánimo esforzado? Búsquenlos en los países donde no hay médicos, donde se ignoran las consecuencias de las enfermedades y donde se piensa poco en la muerte. El hombre naturalmente sabe padecer con constancia y muere en paz. Los médicos con sus recetas, los filósofos con sus preceptes, los clérigos con sus exhortaciones, son los que emilan su ánimo y le desenseñan a morir".<sup>10</sup> ¿No es necesario pues una revolución? Las ideas de Rousseau igual que las de otros muchos ilustrados contribuyeron poderosamente para la

7 G. H. Sabine. Historia de la teoría política, F. C. E., p. 351.

8 Rousseau. Emilio, Nuestros Clásicos, UNAM, Tomo I, p. 11.

9 *Ibidem*, p. 11.

10 *Op. cit.*, p. 30.

realización de la Revolución Francesa en el terreno de los hechos. Sus filosofías eran ya la Revolución en el terreno teórico, y la base suprema de la filosofía de Rousseau era su teoría contractual sobre la sociedad civil y el Estado. En su Contrato Social declara que "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo se ha verificado este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión".<sup>11</sup> Rousseau ve en Hobbes que el Estado de Naturaleza del hombre no ofrecía ninguna garantía para la coexistencia, la libertad y la seguridad; pero también ve que después de las convenciones del pacto el hombre enajena su libertad y la soberanía no reside en los hombres sino en el monarca, en el Leviatán que es Dios mismo. Y todavía más: una vez ejecutado el Contrato, los hombres no pueden ya alterar ni cambiar lo convenido. Se trata entonces de relaciones políticas estáticas; siempre las mismas. Rousseau trata de encontrar una nueva forma de convención, un pacto, un Contrato Social en donde el individuo ceda su derecho de libertad natural a cambio de una libertad social. "Por eso su idea de contrato social es más arquetípica, más bien el enunciado de un deber ser que el enunciado de una dolorosa necesidad. Se trata según sus propias palabras de «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común las personas y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social». La cláusula de este contrato es una sola, a saber: «la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás». Esta asociación convierte a la persona particular en un cuerpo normal y colectivo, «compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad». La persona pública que se constituye en esta unión recibía antes el nombre de ciudad, y hoy el de república o cuerpo político el cual puede ser denominado también Estado. «En cuanto a los asociados, estos toman colectivamente el nombre de pueblo y particularmente el de ciudadanos como partici-

11 Rousseau. Contrato Social, Ed. Espasa-Calpe, p. p. 15-16.

pes de la autoridad soberana y súbditos por estar sometidos a las leyes del Estado»".<sup>12</sup> Pero para Rousseau, a diferencia de Hobbes, este "estar sometido a las leyes del Estado" no significa una relación política estática, absoluta, siempre la misma. Sino al contrario; como la vida del hombre en sociedad es dinámica por virtud de su seguridad, su propiedad y su libertad, la vida y la cohesión del Estado depende de que éste mantenga la misma situación de equilibrio, armonía e igualdad entre todos los miembros de la convención de que él mismo es parte. Pero basta con que el Estado se adjudique más derechos, o más privilegios para que se rompa la convención, el Contrato Social. Estas son las argumentaciones que los revolucionarios franceses oponen al gobierno de Luis XVI en 1789, para apoderarse del Estado y ponerlo al servicio de sus propios fines e intereses políticos y económicos.

#### 4. El Liberalismo Económico

Las clases progresistas de los siglos XV y XVI, y particularmente los industriales, los comerciantes y los banqueros, que propiamente constituyen la joven burguesía en ascenso y que practicaron formas económicas mercantilistas muy próximas todavía a los esquemas medievales, ya para el siglo XVII y comienzos del XVIII su actividad económica había engendrado una clara contradicción entre la producción agrícola del campo y la producción fabril de las ciudades. Y es de esta contradicción entre la ciudad y el campo que los teóricos e ideólogos de la economía ven en la propiedad rural, y no en la fábrica, la causa y la fuente única del origen de la riqueza de la sociedad. Teóricos como Boisguilbert, que partió de lo que Dupont de Nemours definía como "Ciencia del Orden Natural", tendió las bases teóricas para un estudio de la economía política fundada en la Teoría del Orden Natural, la cual a su vez, aportó los postulados supremos para las siguientes teorías: la Teoría del Equilibrio y la actual Teoría de los Juegos, que juntas con la primera configuran lo que hoy llamamos Ciencia Económica. Aunque es a partir de la Teoría del Orden Natural que los fisiócratas del siglo XVIII comienzan a estudiar la economía con pretensiones científicas, ya sirviéndose de las matemáticas o bien de la concepción mecanicista de Descartes como recursos metodológicos, nosotros no pretendemos aquí exhibir de qué manera se fueron produciendo las hipótesis que fundan a la Economía Política

12 Citado por Abelardo Villegas. El liberalismo, UNAM, p. 9.

mo ciencia desde Quesnay hasta la llegada de Marx. Nos hemos referido a la Teoría del Orden Natural porque encierra en sí misma la Concepción Política Liberal del laissez faire, laissez passer o No Intervención del Estado en la actividad económica del individualismo. "Con Boisguilbert, aparece por primera vez, aparentemente, la idea de la existencia de un orden natural económico. Con mayor precisión, mientras que antes algunos autores habían percibido los límites del intervencionismo, cuyo fundamento no era discutido a nivel de principios, Boisguilbert invierte la perspectiva: la existencia de un orden natural plantea la obligación de no intervenir más: «No se trata de actuar, sólo es necesario dejar de actuar con la violencia tan grande que se ejerce sobre la naturaleza, que siempre tiende a la libertad y a la perfección»<sup>1</sup>. Este es el sentir del pensamiento liberal que será compartido por Quesnay, Smith, Stirner, John Stuart Mill y Spencer hasta desembocar en su forma más radical: el individualismo anarquista de Bakunin. Boisguilbert es lo que se llama en Teoría del Conocimiento un realista ingenuo, pero esto no le quita el privilegio de haber sido el primero en llevar la doctrina del laissez faire, laissez passer de las formas de producción fabril a las formas de producción agrícolas. Concibió que la base suprema de la riqueza está fundada en un Orden Natural que existe desde que el hombre tuvo necesidad de arrancarle a la tierra sus medios de subsistencia. Pero este Orden Natural, Boisguilbert lo ve como un sistema mecánico, como la Divina Providencia que todo lo pone en orden y todo lo provee; de la misma manera dentro de este Orden Natural el hombre sólo necesita trabajar para hacer posible la riqueza. Convencido como está, afirma que la riqueza no proviene de los oficios en las fábricas sino que su fuente principal es la naturaleza, y no hay cosa más nefasta que una nación en donde el Estado interviene gravando los productos, entorpeciendo su libre flujo, sin proveer al país de vías de comunicación y transporte, obstaculizando con las aduanas la exportación de los excedentes y desaprobando las iniciativas individuales. De tal manera que la Concepción política antimercantilista, antimonopolista y anti-intervencionista de Boisguilbert podemos resumirla en los tres puntos siguientes:

1. "Hacen falta reservas, pero incumbe a la naturaleza hacerlas, y no a la autoridad y a la violencia... Lo mismo para las reservas de cereales hechas por la naturaleza, que son aquellas formadas por el

1. Citado por Jean Cartelier. Excedente y reproducción, F. C. E., p. 38.

interés general de todos los pueblos, sin intervención de ninguna autoridad superior, la cual debe ser apartada de todas las producciones de la tierra, pues (la naturaleza), lejos de obedecerla, siempre se revela y no deja nunca de castigar el ultraje sufrido mediante escaseces y desolaciones que conocemos de sobra".

2. "El consumo se ha vuelto imposible por las ayudas y las aduanas sobre las salidas y pasos del reino, que pusieron todos los productos a tal punto que no sólo ya no se transportan más al extranjero ni siquiera por la cuarta parte de su precio anterior, sino que perecen en los lugares donde crecen, mientras que en otros lugares muy cercanos, cuestan un precio exorbitante, lo que arruina igualmente las dos comarcas, porque todo país que no vende sus productos tampoco tiene los de otros".
3. "Dado que la riqueza no es más que esta mezcla continua, tanto de hombre con hombre, de oficio con oficio, como de comarca con comarca, y hasta de reino con reino, es una ceguera espantosa el ir a buscar la causa de la miseria fuera de esta interrupción de tal comercio, producida por el desajuste de proporción de precios".<sup>2</sup> Y de todo esto es directamente responsable el Estado Interventor, que causa con sus medidas no sólo la ruina individual sino la ruina de sí mismo.

Pero "Cualquiera que sea el interés de las contribuciones de algunos fisiócratas -Dupont de Nemours, Le Mercier de la Rivière o Mirabeau- es incontestable que debemos lo esencial de la doctrina a François Quesnay. No sólo porque planteó los principios de base sino porque además corrigió, supervisó e inspiró la mayor parte de los trabajos importantes escritos por sus discípulos. Por lo tanto, es sobre todo a través del estudio de sus obras como podemos alcanzar una clara representación del sistema de economía política fisiocrática".<sup>3</sup> Dinámico y activo parece ser la única cabeza pensante en su época pues a falta de interlocutor que rebatiera sus escritos tuvo que idearse, a semejanza de Sócrates, un enemigo oculto con quien discutir: "El Señor H", que finalmente es el mismo Quesnay. Quesnay derivó de la Teoría de Boisguilbert lo sustancial de su doctrina económica expuesta

<sup>2</sup> Citado por Jean Cartelier. Op. cit., p. p. 41-43.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 63.

fundamentalmente en su Tableau économique, y de manera más condensada en sus Máximas generales del gobierno económico de un reino agrícola. La primera se centra sobre la explicación racional de los supuestos científicos de la economía política fisiocrática: el Orden Natural, la división de las clases sociales en productiva (la agrícola), estéril (la fabril), y la improductiva (los poseedores de la tierra), el producto neto, la teoría del valor y los precios. Todos ellos explicados a la luz de la razón y al amparo de un criterio de verdad que es la evidencia cartesiana y una práctica inspirada en el empirismo de Locke. La segunda destaca los principios liberales en forma condensada que se han derivado del Tableau y que constituyen propiamente la Concepción político-económica liberal de Quesnay. Pero volviendo al esquema político económico que presenta el Tableau, la Teoría de Quesnay encuentra que a partir del Orden Natural la única clase productiva y generadora de excedentes económicos es la clase social que tiene que ver con las actividades agrícolas. Es la única actividad que produce el producto neto, pero este producto neto se lo apropia la clase improductiva o de los propietarios bajo la forma de renta de la tierra, y a esto se debe que Proudhon viera en la propiedad privada un robo a las actividades productoras, generadoras de bienes de valor. Sobre este punto se desarrollarán suficientemente las teorías de Smith, Ricardo y Marx; a nosotros nos interesa tan sólo destacar las tesis fisiocráticas del laissez faire, y las explicaremos a partir de la idea que subyace en estos filósofos de que "La tarea histórica del capitalismo consiste en una ampliación, que él hace posible, del excedente, y por esto su presencia tiene un significado y toma una importancia económica real solamente en aquellas actividades en las cuales el excedente se forma y, dado que existe, puede ser ampliado". De aquí que "La tesis, característicamente fisiocrática, según la cual el excedente tiene lugar solamente en agricultura es, en consecuencia, el fundamento de la otra tesis según la cual el capitalismo es un orden solamente propio de la agricultura. En la interpretación de la fisiocracia es necesario poner atención en no cambiar las partes entre estas dos tesis: no es porque el capitalismo tiene lugar solamente en agricultura que la agricultura es la única actividad que produce un excedente, sino que es porque el excedente sólo existe en agricultura que el capitalismo, como medio para la ampliación del excedente, tiene sentido

solamente en la agricultura".<sup>4</sup> De aquí deriva la pretensión de Quesnay y el gran empeño que puso para romper con los localismos de producción agrícola y elevar la productividad a nivel nacional, porque sólo de este modo consideraba que la producción del excedente podría alcanzar su máximo valor. Pero esta pretensión, además de tener que servirse de técnicas e instrumentación muy evolucionadas y que en efecto se crearon,<sup>5</sup> tropezaba con un problema de fondo: la intervención del Estado. De manera que para poner en marcha este proyecto se requería necesariamente que no existiera ninguna política que controlara los precios de los granos obstaculizando con ello la producción agrícola y al propio tiempo impidiendo la formación del producto neto. A este respecto los fisiócratas formularon su oposición al Estado en los siguientes términos:

1. "Abolir las restricciones (entonces predominantes en la política económica francesa) a la exportación del grano, restricciones que, respecto a la capacidad productiva del país, tenían como efecto bajar el precio en el mercado interno".
2. "Que los precios de las manufacturas se formen al más bajo nivel compatible con los costes de producción, de modo que, desde este punto de vista, sea maximizado el valor real de la renta".
3. "Evitar toda postura de monopolio en la actividad manufacturera, especialmente suprimiendo las barreras (entonces numerosas) que, impidiendo la libre circulación de las mercancías en el territorio nacional y fraccionando el mercado nacional en un conjunto de mercados locales, obstaculizaban el pleno desarrollo de la libre competencia".<sup>6</sup>

A lo largo de toda la obra de Quesnay está presente la subversión liberal, de manera que no sólo la Teoría económica expuesta en el Tableau contiene principios de esta concepción sino que también en su Teoría Política Sobre el Estado se dibuja ya la idea de Progreso que va a ser el alarido liberal de finales del siglo XVIII, del XIX y comienzos del XX. Importa particularmente destacar sobre esto la máxima III que dice:

"Que el soberano y la nación no pierdan jamás de vista el que la tierra

4 Claudio Napoleoni. Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx, Ed. Oikos-tau, p. 19.

5 José Babini. El siglo de las luces: ciencia y técnica, Centro Editor de América Latina, p. 120 y ss.

6 Claudio Napoleoni. Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx, Ed. Oikos-tau, p. 27.

es la única fuente de riquezas y que es la agricultura la que las multiplica. Porque el aumento de las riquezas asegura el de la población; los hombres y las riquezas hacen prosperar la agricultura, extienden el comercio, animan la industria, acrecientan y perpetúan las riquezas. De esta fuente abundante depende el éxito de todas las partes de la Administración del reino".

Y con respecto al concepto liberal de la propiedad privada la máxima IV dice:

"Que la propiedad de los bienes raíces y de las riquezas mobiliarias esté asegurada para aquellos que son sus legítimos poseedores; puesto que la seguridad de la propiedad es el fundamento esencial del orden económico de la sociedad. Sin la certidumbre de la propiedad, el territorio permanecería inculto... La seguridad de la posesión permanente es la que provoca el trabajo, el empleo de riquezas en el mejoramiento y el cultivo de las tierras, en las empresas del comercio y la industria".

Y con respecto al concepto liberal de libertad económica la máxima XXV dice:

"Que se mantenga la completa libertad de comercio, pues la política del comercio interior y exterior más segura, más exacta, más ventajosa a la nación y al Estado, consiste en la plena libertad de la competencia". 7

Vemos que en términos generales "El liberalismo de Quesnay es esencialmente una política de activación de los intercambios. En esta óptica, preconiza un desarrollo de los transportes, siempre para acrecentar el producto neto:

«Que se faciliten las salidas y los transportes de las producciones y de las mercancías manufacturadas, por medio de la reparación de los caminos y de la navegación de los canales, los ríos y el mar; porque cuanto más se ahorra en gastos de comercio, más se acrecienta el ingreso del territorio»".<sup>8</sup> Dice en su máxima XVII; que sólo con el auxilio de estas prevenciones pueden cumplirse los postulados fisiocráticos del libre "dejar hacer" y del libre "dejar pasar". Y al mismo tiempo de aquel principio fundamental de su concepción económica, según el cual, la capacidad productiva de la naturaleza, "de un grano de trigo sembrado nacen diez granos más (producción bruta). Dejando aparte un grano para la nueva siembra, queda un ex-

7 Quesnay. Máximas generales del gobierno económico de un reino agrícola, citadas por Claudio Napoleoni. Op. cit., p p. 125-131.

8 Jean Cartelier. Excedente y reproducción, F. C. E., p. 99.



cedente de nueve granos (producción neta o ingreso). Así el progreso económico llega a consistir en la ampliación del excedente, que a su vez depende en gran parte del mejoramiento de las técnicas agrarias".<sup>9</sup>

Los críticos del liberalismo económico fisiocrático, le imputan, pero le aceptan, que:

1. "Las deficiencias de la doctrina fisiocrática le impidieron proporcionar a la ciencia económica conceptos de importancia perdurable".
2. "Era necesario atraer la atención sobre la producción neta, y los fisiócratas lo hicieron".
3. "Era necesario iniciar un sistema de contabilidad económica nacional y sectorial, y los fisiócratas lo hicieron con el tableau, que anticipa dos siglos las tablas después perfeccionadas por W. Leontief".
4. "Era preciso introducir en la política económica ideas nuevas y liberadoras, y los fisiócratas lo hicieron con una intensidad que indujo a sus adversarios a considerarlos una "secta" de filósofos militantes".<sup>10</sup>

Estos son los cuatro "ismos" o formas de expresión doctrinal política y económica, que constituyeron los Fundamentos de la Génesis de la Concepción Política y Económica del Liberalismo, a partir de los cuales, los teóricos y los ideólogos de la sociedad burguesa elaboraron, y siguen elaborando sus teorías, sus tratados, y sus ensayos sobre la economía y la política de hoy en día.

9 Sergio Ricossa. Diccionario de Economía, Ed. Siglo XXI, p. 274.

10 Op. cit., p. 276.

#### 1. Generalidades

John Locke (1632-1704) nació en la entonces pequeña aldea de Wrington, al sur de Bristol el 29 de agosto de 1632 en Inglaterra. Viene de una familia acomodada, pero él y sus dos hermanos menores quedan huérfanos de madre cuando Locke es todavía un adolescente. Su padre, que trabaja para Alexander Popham juez de paz del Condado de Somerset, tiene que ocuparse del cuidado y educación de sus tres hijos.

Como consecuencia del estallido de la Guerra Civil entre parlamentarios y realistas en la época del rey Carlos I, Alexander Popham se unió a la lucha y antes de que ésta terminara obtuvo el rango de Coronel para después ser nombrado miembro del Parlamento inglés. Es por el Coronel que Locke entra a la Westminster School en la que estudia lenguas clásicas y se distingue a grado tal que en 1650 conquista una beca para entrar en la Christ Church de Oxford, la más prestigiosa institución educativa de su tiempo. Aquí estudia lógica, metafísica, retórica, griego y latín, pero no se siente muy satisfecho porque los Programas revientan de escolasticismo y de aristotelismo medieval.

En 1656 el profesor Richard Lower inicia a Locke en la ciencia de Hipócrates, y para 1658 Locke obtiene ya el título de Master. Es nombrado Lector de griego, y después Censor de Filosofía Moral.

En 1665 una misión diplomática lo aparta del país y Locke tiene que viajar a Europa como auxiliar de sir Walter Vane; a su regreso, se relaciona con Anthony Ashley Cooper, quien en 1667 lo convierte en preceptor de su hijo y Locke tiene aquí que cumplir además con funciones de asesor político y de médico de la familia. Pero en 1675 Ashley Cooper que es earl de Shaftesbury, es removido de su cargo por las políticas de Carlos II, y Locke sale a Francia. En Montpellier Locke conoce al cartesiano Pierre Regis; en París entabla amistad con François Bernier; cuando repentinamente Ashley le pide que vuelva a Inglaterra en 1678. Ashley hasta aquí, se había desempeñado en intrigas políticas contra el duque católico de York, quien más tarde subirá al trono de Inglaterra con el nombre de Jacobo II.

En 1681 Ashley Cooper es acusado de alta traición, y tras ser encarcelado, huye al exilio en Holanda, por su parte Locke, que es considerado como sospechoso, tiene también que irse al exilio al mismo país.

"La coronación de Jacobo II como rey de Inglaterra provoca en 1687 la reacción de las facciones protestantes del continente. Locke, todavía en Holanda, entra en contacto con Guillermo de Orange y sus seguidores, y desde Rotterdam colabora con ellos en el intento de destronar a Jacobo y de evitar que la corona inglesa recaiga en un príncipe católico. Guillermo de Orange y su consorte María, hija protestante de Jacobo, son invitados a Inglaterra por los líderes de la oposición al monarca «papista» y desembarcan en Toray al mando de sus ejércitos. Las fuerzas de Jacobo II se pasan al bando invasor, y el rey emigra a Francia. De este modo se consuma la llamada «gloriosa revolución» de 1688. Guillermo de Orange es nombrado soberano de Inglaterra según un régimen constitucional, accediendo al trono tras aceptar la famosa Bill of Rights que da al Parlamento plena participación en las decisiones de gobierno".<sup>1</sup>

John Locke regresa a Inglaterra en febrero de 1689, e inmediatamente después publica su primera Carta sobre la Tolerancia con la pretensión de lanzar un ataque feroz en el plano teórico contra la intolerancia. Su estadía en Holanda le permitió terminar sus dos obras fundamentales: el Ensayo sobre el entendimiento humano, y los Dos Tratados sobre el Gobierno Civil, éstos últimos publicados anónimamente y dedicados a Guillermo III en 1690. Su primer Ensayo sobre el Gobierno Civil contiene un severo ataque contra el despotismo absolutista; también aparece en este mismo año su segunda Carta sobre la Tolerancia dirigida contra el clérigo Jonas Proas de Oxford. Finalmente Locke publica en 1692 su tercera Carta sobre la Tolerancia, la más extensa de las cuatro que escribió y todavía en polémica contra el religioso de Oxford.

Para 1693 Locke publica sus Reflexiones sobre la educación. Otro escrito anónimo aparece en Londres en 1695 con el título de La Racionalidad del Cristianismo; y para 1696 Locke es nombrado consejero del Board of Trade, "departamento del gobierno británico encargado de dirigir el comercio interior. Así lo entiende C. B. Macpherson, quien nos dice que fue  
1 Carlos Mellizo. Prólogo al Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, de Locke, F. C. E., p. 10.

el interés de Locke «por los asuntos del Estado, y especialmente por la política económica del gobierno, lo que le indujo a servir como miembro del Board of Trade, llegando a convertirse en figura dominante del mismo»; y que cuando «escribió los Two Treatises, no era Locke un estudioso apartado de los negocios del mundo, sino un hombre con propiedades, interesado en salvaguardar las instituciones protectoras de la propiedad», por ser, a partir de 1670, «hombre acaudalado, con inversiones considerables en el negocio de la seda y en la Royal Africa Company (trata de esclavos)». Y concluye Macpherson que los Two Treatises en cuestión «son el producto de una mente formada en Oxford y vuelta a formar en un Londres conspirador y comercial».<sup>2</sup> Dos facetas distintas de una misma personalidad en la figura de John Locke, quien en 1702 escribe su cuarta Carta sobre la Tolerancia, inconclusa y aún en abierta pugna contra su enemigo de todos los días, el reverendo de Oxford, tal vez porque en 1704, John Locke deja de existir para siempre.

A todo esto, una opinión objetiva y razonada es la de George H. Sabine cuando dice que "El Acto final del drama de la política inglesa del siglo XVII se produjo de modo enteramente repentino con la revolución sin sangre de 1688. Los mal considerados esfuerzos de Jacobo II encaminados a proteger el catolicismo afectaron a la opinión protestante de Inglaterra de un modo que no tiene comparación con el efecto producido por las estupideces y la degradación del período de la Restauración, ya que se trataba de un problema resuelto. La mayor parte de los ingleses era inquebrantablemente protestante y tras una breve experiencia con Jacobo se decidió considerar como esencial la supremacía protestante. La rapidez y facilidad con que se llevó a cabo la "Gloriosa Revolución", aunque ayudada por la incomparable estupidez de Jacobo, demostró que estaba resuelto algo más que el problema del protestantismo. Enterró el espectro del republicanism —si puede decirse que tal espectro podía andar aún—, ya que nadie que valga la pena recordar quiso intentar de nuevo el desgraciado experimento de la república. Inglaterra había de ser una monarquía, pero una

<sup>2</sup> C. B. Macpherson. John Locke's Second Treatise of Government, Hackett, 1980. (Editor's Introduction, págs. IX y X.), citado por Carlos Mellizo. *Ibidem*, p. 11.

monarquía controlada por el parlamento con arreglo a líneas fijadas por los resultados de las guerras civiles. Una vez establecida la sucesión de Guillermo y María, no podía volver a ponerse en duda que la corona estaba sometida al parlamento, en el caso de que tratase de actuar. El gobierno inglés quedó así establecido en la forma que conservó durante más de cien años y sin las reformas de la representación que parecían inevitables en 1650. Se trataba de una forma tosca de gobierno de clase, que en el curso del siglo XVII presentó algunos de los peores abusos propios de ese tipo de régimen, pero que a pesar de ello era, a su modo, representativa y que, en comparación con cualquier otro gobierno europeo, podía ser calificada de liberal".<sup>3</sup>

¿A quién corresponde la justificación ideológica teórica y práctica de todos estos acontecimientos? Sin duda a John Locke. Una de las figuras más sobresalientes e ilustradas de la segunda mitad del siglo XVII, y poseedora de las mejores cualidades para la realización de esta empresa. Observador, sensato, prudente, racional, emprendedor, y con una buena dosis de sentido común; durante toda su juventud había estado deseando el advenimiento de un día en el que las contradicciones y las diferencias sociales, políticas, económicas y religiosas, pudieran convivir y vieran por fin la llegada de un nuevo amanecer. La primera tarea que había que emprender era un ataque frontal a la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes, puesto que después de la experiencia desagradable con Jacobo II, existía aún la posibilidad de un retorno del despotismo monárquico de los Estuardo a suelo inglés.

## 2. Ataque a La Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes

La Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes es un engendro muy remoto en Occidente, proveniente de sociedades orientales irrumpió en Europa con una presencia intermitente entre despotismo y tiranía en el dominio político del arte de gobernar. Derivada en lo sustancial de algunos pasajes del Antiguo Testamento, esta doctrina en su modalidad de Despotismo y Tiranía se caracterizó por constituir dos tipos de regímenes que designaban la total dominación política de una sola persona por enci-

<sup>3</sup> George H. Sabine. Historia de la teoría política, F. C. E., p. 382.

ma de la totalidad de los individuos de una comunidad. En Grecia el despotismo "apareció por primera vez en el transcurso de las guerras del siglo V a. de C. entre los helenos y el Imperio Aqueménida Persa. Fue Aristóteles quien desarrolló más ampliamente el concepto y quien lo comparó al de tiranía. Ambos eran las formas de gobierno que trataban a los súbditos como esclavos"... "Su conclusión más importante era que los helenos estaban llamados a gobernar a los bárbaros debido a su superioridad de mente y espíritu. Y así, el despotismo se convirtió en el primer concepto usado por los europeos que incluía, desde una antropología hostil, a todos los gobiernos asiáticos bajo la misma categoría peyorativa". 4

Cabe destacar que "El concepto de tiranía ha sido más importante que el de despotismo en el pensamiento político occidental desde el período romano hasta el siglo XVIII. Generó teorías de la resistencia justa e incluso legitimó el tiranicidio. Durante la Edad Media la «tiranía» siguió siendo un término ampliamente utilizado para designar al gobierno perverso detentado por una única persona. Sin embargo, como resultado de las traducciones que se hicieron de los textos de Aristóteles, el concepto de despotismo no desapareció por completo". 5 Y así es como despotismo y tiranía pasaron a constituir la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes desarrollada desde finales del siglo VI por Gregorio Magno a principios de la Edad Media. E incluso "Por extraño que parezca, lo cierto es que la primera forma que adoptó la teoría del monarca absoluto en el siglo XVI fué teológica. La teoría de que la autoridad política deriva de Dios y que, en este sentido, resistir al príncipe -por injusto y tiránico que sea el monarca- es resistir a Dios, se conoce tradicionalmente como doctrina del "derecho divino de los reyes" o de la «No Resistencia»". 6

Una exposición ejemplar de cómo se concibe una monarquía absoluta en la Europa Continental del siglo XVI es la elaborada por el filósofo francés Jean Bodino (1529/30-1596) en Les six livres de la République, obra publicada en francés en 1576, y traducida después al latín en 1586. La primera edición publicada en lengua vernácula en 1576 está dedicada a

4 David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 153.

5 Op. cit., p. 154.

6 A. J. Carlyle. La Libertad política, F. C. E., p. 41.

Monseñor de Faur, Señor de Fibrac, Consejero del Rey en su Consejo Privado. La segunda, publicada en latín para la élite de los lectores cultos está dedicada a Jacques du Val, Señor de Mondreville. La arquitectura teórica de la primera edición está sustentada en las experiencias históricas de los buenos príncipes y gobernantes antiguos y medievales que supieron con prudencia y sensatez gobernar y conservar un principado o una república bien ordenados, según los principios y las máximas de la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes. "Puesto que la conservación de los reinos e imperios -dice Bodino en el Prefacio-, y de todos los pueblos, depende, después de Dios, de los buenos príncipes y sabios gobernantes, es justo, Monseñor, que cada uno les ayude a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resulte en bien común de todos en general y de cada uno en particular. Esto, que siempre ha sido estimable y digno, nos es ahora más necesario que nunca".<sup>7</sup> Tal vez porque Bodino advierte su obra como un remedio tardío en la mejora del ambiente político en favor de la Monarquía Absoluta, la cual comenzó a ser diezmada en sus fundamentos por Lutero, Maquiavelo y por los defensores de la Soberanía Popular.

Dice contra todos ellos que "Quienes han venido después a escribir superficialmente de las materias políticas y a discurrir sobre los asuntos del mundo sin ningún conocimiento de las leyes y ni siquiera del derecho público, que queda atrás en razón al provecho que de ello se obtiene, tales autores, digo, han profanado los misterios sagrados de la filosofía política, lo que ha dado ocasión a la alteración y destrucción de hermosos estados".<sup>8</sup> Como de hecho ocurre con Maquiavelo, sigue diciendo, que "Pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado".<sup>9</sup> Sin advertir que "Así como el gran Dios de la naturaleza, infinitamente sabio y justo, manda a los ángeles, así los ángeles mandan a los hombres, los hombres a las bestias, el alma al cuerpo, el cielo a la tierra, la razón a los ape-

7 Jean Bodino. Los seis libros de la República, Inst. de Est. Pol., Fac. de Der., Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 93.

8 *Ibidem*, p p. 94-95.

9 *Ibidem*.

titos, a fin de que quien esté menos dotado para el mando sea dirigido y guiado por aquel que, como recompensa a su obediencia, le puede preservar y dar seguridad".<sup>10</sup> El Príncipe.

Bodino desarrolla en su República dos concepciones políticas de gran importancia para la Filosofía Política, la "Princesa de todas las Ciencias". En la primera sostiene la tesis de que en toda sociedad política tiene que haber una autoridad suprema o soberana que se circunscriba fuera del alcance de toda pretensión de control del derecho positivo, puesto que toda Norma, toda Ley, y todo Poder, dimanar del Soberano, que es en esencia principio y fin de la República; por lo que ninguna voluntad mortal, provenga de donde provenga, puede limitar sus actos de gobierno. El monarca real es absoluto con respecto a su Estado y con respecto a sus súbditos. Y en estas condiciones la libertad y las posibilidades de los individuos de ser sí mismos se ven eclipsadas y sometidas a soportar el yugo de las imposiciones de la voluntad del monarca. Porque él es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son. Está por encima de todo y de todos por derecho hereditario. Su soberanía sobre su Estado y sobre sus gobernados es única e ilimitada, razón por la cual las relaciones entre Monarca y República desembocan en una Teoría General del Derecho Monárquico Real, que aquí no abordaremos.

En la segunda Concepción Bodino, sirviéndose de una analogía entre el orden universal referido al Cosmos, y el orden particular referido al hombre, deduce que con respecto al Cosmos el Dios todo Poderoso de los cristianos sometió a un orden universal la existencia de todas las cosas, permitiendo de ese modo que cada cosa cumpla con su propósito que le fue impuesto según Leyes y Principios bien establecidos por su Creador. De análoga manera, el Hombre que es reflejo, imagen, y semejanza de la Divinidad pudo desprenderse por medio de su entendimiento y de su razón de ese Estado de Naturaleza en el que se encontraba inmerso en la aurora de los primeros tiempos de su existencia, para hacer suyas esas Leyes y esos Principios naturales y aplicarlos a un nuevo orden de convivencia social. Así es como el Hombre haciendo uso de su libre arbitrio recibido de Dios pudo darse a sí mismo un gobierno, un Estado y una Ley.

<sup>10</sup> Ibidem.



Pero ese Hombre no es cualquier Hombre, sino el Hombre mejor dotado y más apto en la percepción y comprensión de las Leyes divinas, que las aplica en su propio provecho y en el beneficio de los demás. El resultado es que el Monarca Absoluto es la Ley en sí mismo. Es el Hombre que por inspiración divina recibe de Dios el mandato para guiar, gobernar y dirigir a los menos aptos y con predisposición a ser mandados. De Dios recibe su Poder y su Soberanía, como en Moisés, y no por concesión de los hombres, por Contrato o por Consentimiento. Por eso es que el Rey, el Príncipe o el Monarca Absoluto sólo deben obediencia a Dios. Su poder y su soberanía sólo están limitados ante Dios porque de El provienen. Pero son el medio por el cual la Ley y la Justicia divinas se manifiestan y se cumplen o no sobre los hombres.

Es por estas concepciones que "Para Bodino la soberanía no depende de que las leyes sean justas o no lo sean, sino del poder de hacerlas. Además, como creía que los súbditos no tenían ningún derecho a aprobar o a resistirse a las leyes del poder soberano, Bodino ha sido considerado como uno de los cimientos ideológicos fundamentales del Absolutismo monárquico que culminó en el reinado de Luis XIV".<sup>11</sup> Pues "De hecho, la república de Bodino es parte de una teología religiosa sumamente tradicional; su propósito es capacitar al hombre para vivir en armonía con las leyes de la naturaleza y comprender la causalidad divina en la que se cimienta el orden cósmico. Y a la inversa, la comprensión de esta Divinidad prepara al hombre para organizar la república sobre una base que, precisamente porque refleja la armonía universal y contribuye a ella, le asegura su supervivencia".<sup>12</sup> Porque "El rey no recibe su cetro, ni del papa, ni del arzobispo de Reims, ni del pueblo, sino exclusivamente de Dios".<sup>13</sup>

Cabe destacar que lo más importante, para nuestro objeto, de la Filosofía Política de Bodino, es el hecho de que habiendo formado parte de la embajada francesa que en 1581 se proponía negociar el matrimonio del duque de Anjou con Isabel I de Inglaterra; Bodino pudo ver con sus propios ojos

11 David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 55.

12 *Ibidem*, p. 56.

13 Jean Bodino. Los seis libros de la República, Inst. de Est. Pol., Fac. de Der., Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 389.

cómo su República ya era conocida en Inglaterra y utilizada como libro de lectura en las universidades de Cambridge y de Londres. Es muy probable que su obra haya aumentado la animosidad de autores como el escocés William Barclay, Jacobo I, y Sir Robert Filmer, quienes apostaban a través de sus escritos a la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes, en una época de grandes incertidumbres políticas y religiosas, que generaron cruentas guerras civiles por el predominio del poder entre las Monarquías Absolutas y las Monarquías Constitucionales en el norte de Europa.

Uno de los escritos que causó una gran expectación fue el Patriarca, o el poder natural de los reyes, de Sir Robert Filmer (1588-1653), aristócrata terrateniente, y filósofo de la política, inglés. Desde su posición patriarcalista criticó severamente a las teorías populistas y a las teorías por contrato social. "El mayor de ocho hermanos, en 1614 se matriculó (pero no se graduó) en el Trinity College, Cambridge, y fue llamado para el Cuerpo de Abogados en 1613. Filmer fue armado caballero por James I en 1618-1619 y en 1629 heredó la casa familiar en East Sutton Park (cerca de Maidstone), Kent, donde vivió el resto de su vida. La mujer con la que se casó en 1610, Ann, era la hija y la coheredera del difunto Martin Heton, obispo de Ely. A lo largo de toda su vida Filmer frecuentó los altos círculos eclesiásticos y se movió entre anticuarios y figuras literarias".<sup>14</sup> En vida Sir Robert Filmer escribió y publicó anónimamente un buen número de panfletos que pasaron desapercibidos para el ambiente político de su tiempo, pero que a partir de 1680, fecha en que se publicó su Patriarca, póstumamente, hizo mucho ruido su Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes por lo que mucha gente comenzó a leerlo y lo tomaron verdaderamente en serio.

Su libro contiene un ataque directo contra los jesuitas y contra los calvinistas a quienes considera enemigos peligrosos del poder real; a la vez que defiende y establece dos principios realistas para la Monarquía Absoluta: el derecho divino, y la obediencia pasiva. En general su pensamiento político está encaminado a hacer una defensa de la superioridad del monarca por encima del parlamento inglés, probándolo tanto desde el punto de vista jurídico como desde el punto de vista histórico. Su crítica polí-

<sup>14</sup> David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 201.

tica se centra fundamentalmente contra autores de impacto en su época tales como Thomas Hobbes, Milton, Grocio, Philip Hunton, y Henry Parker. Destaca las aportaciones más excelentes hechas por Bodino en defensa y justificación de la soberanía absoluta del monarca, y concluye a través de sus frecuentes incursiones a la Biblia, que el poder político de los reyes nunca fue electivo ni constitucional, sino absoluto y por derecho hereditario.

"Toda autoridad, insistía, era absoluta e indivisible, su existencia y naturaleza se debía a Dios, su origen se localizaba en la estipulación divina del poder patriarcal de Adán, se había transmitido a través de la herencia de este don original y seguiría existiendo intacta para quienes se reconocieran sus herederos".<sup>15</sup> Desde aquella vieja época en la que el mundo fue distribuido entre los hijos de Noé en el año 2349 A. de J.<sup>16</sup> Y más tarde por el nuevo reparto entre naciones como consecuencia de la Torre de Babel, y de las organizaciones sociales y políticas de Grecia y Roma hasta la llegada de la historia política de Inglaterra, podía probarse que el Derecho Divino de los Reyes siempre había sido por herencia, y patriarcal.

Sirviéndose de una analogía entre la autoridad y la obediencia que se da en una familia común, y la autoridad y la obediencia que se da en la relación del patriarca con Dios y con los súbditos, Sir Robert Filmer derivaba por conclusión, que puesto que el Hombre desde su creación hasta nuestros días siempre ha vivido en familia, el gobierno del padre sobre los hijos y el derecho del patriarca o del rey a gobernar y ser obedecido constituyen una ley natural. Añade como consecuencia además, "que el parentesco y la paternidad siempre habían sido conceptos absolutos y (que) quien poseía autoridad era sólo responsable ante Dios. Rechazar o simplemente cuestionar la soberanía equivalía a negar los mandatos de Dios".<sup>17</sup>

Finalmente Sir Robert Filmer afirmaba que toda pretensión de imponer límites y controles al poder político del soberano llevaba inevitablemente a

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p p. 201- 202.

<sup>16</sup> James Ussher. Anales del Antiguo y del Nuevo Testamento. Citado por Robert Silverberg. El Hombre Antes de Adán, Ed. Diana, p. 10.

<sup>17</sup> David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 202.

una monarquía mixta y limitada que dividía la soberanía del rey y quebrantaba los principios fundamentales del gobierno y su autoridad, hundiendo al reino en la anarquía y en la ingobernabilidad. De ahí que insistiera en que la única solución contra ese estado de cosas era la autoridad absoluta, monárquica y patriarcal de Adán.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con las intenciones políticas de Locke? ¿Por qué Locke arremete contra Filmer en vez de haberlo hecho contra el amo de las Teorías Monárquicas Absolutistas como la de Thomas Hobbes? La respuesta es que si tomamos en cuenta las experiencias políticas de las monarquías absolutas acaecidas en Inglaterra hasta antes de la Gloriosa Revolución de 1688, más la Revocación del Edicto de Nantes con sus persecuciones y carnicerías de protestantes en el Norte de la Europa Continental, y la aparición de las Teorías Políticas destinadas a la defensa y conservación de los Estados Monárquicos y Absolutos de las del tipo de Jean Bodino; encontramos que representaban un formidable peligro para las pretensiones políticas de Locke y de otros teóricos por suavisar, o por lo menos virar en otra dirección política los efectos nocivos de la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes, como la de Sir Robert Filmer, que alegaba que "la monarquía (absoluta) había sido crucificada entre dos ladrones, el papa y el pueblo".

Es lógico y hasta de sentido común que Locke haya emprendido un ataque a la Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes, y lanzara a su vez una ofensiva filosófica y liberal en materia de organización política, de fe y de creencias religiosas para aprovechar oportunamente los efectos producidos por la "Gloriosa Revolución sin Sangre" de 1688. Debido a que uno de los motivos que más inquietaba tanto a los ideólogos de la soberanía popular como a los ideólogos de la soberanía absoluta eran las plagas de sectas religiosas que a partir de Lutero habían infestado a toda Europa y sembraban por aquí y por allá la inestabilidad política y social de las comunidades y de los gobiernos de cualquier índole.

Esto ocurría especialmente en Inglaterra en donde se temía la llegada de un monarca absolutista del tipo de Jacobo I, persecutor despiadado de los presbiterianos; instruido y educado por el poeta e historiador escocés George Buchanan; guardasellos del monarca durante su reinado y a quien Bu-

chanan dedicó su libro De jure regni apud Scotos. A Locke se le enfriaba la sangre en las venas cuando a la luz de todos estos acontecimientos veía a través de su racionalismo empirista el advenimiento de la imagen de un Jacobo II, con su autoritarismo característico, su carácter violento y arrogante, y su catolicismo solemne.

¿Qué hubiera pasado con Locke si tan solo se le hubiera ocurrido publicar ocho años antes a 1688 sus Dos Tratados sobre el Gobierno Civil, o su Carta sobre la Tolerancia? La respuesta es que ante monarcas de esta laya Locke hubiera ido al patíbulo, así lo juzgan algunos de sus aduladores; pero sus detractores opinan que estas obras son escritos de ocasión, que con ellos Locke se apresuró a dar una respuesta ideológica y de defensa a los resultados sociales, políticos y económicos alcanzados por la Gloriosa Revolución de 1688; todo para hacer posible que los componentes sociales de Inglaterra, en su mayoría de confesión protestante, pudieran llevar al trono a un monarca que pudiera ser controlado según el principio constitucional de la Bill of Rights, y que no pasara por encima del Parlamento.

Desde esta fecha en adelante la Religión y la Política jamás volvieron a estar juntas en la sociedad británica como de hecho se las había visto comulgar a partir de aquel memorable 31 de octubre de 1517 en que el artífice de la reforma protestante, Martín Lutero, clavó desafiante sus 95 Tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg contra la inutilidad de las indulgencias conferidas por el papa.

Pero Locke que para este momento de su vida pasa por ser la quintaesencia de las mejores cualidades del puritanismo lanza sus dardos contra Filmer en su primer Ensayo sobre el Gobierno Civil; una obra de párrafos desconectados, enumeraciones eludidas, y llena de puntos suspensivos como para indicar que algo sigue, o para permitir que el lector interprete. Esta obra en sí da la impresión de que fue arrancada de un ambiente de emociones arrebatadas, impropias para un empirista flemático y casi estoico como Locke. En su crítica se puede ver cómo aplica el conocido proverbio de que "un clavo saca a otro clavo". Porque mientras Filmer recurre constantemente a la Biblia para imponer su Teoría Política del Derecho Divino de los Reyes, Locke lo hace también para combatirlo y demostrarle lo contrario. ¿Se tratará de una competencia de habilidades para interpretar la Biblia y a partir de ella cada quien "llevar agua a su molino"? ¿Será algo así como

una disputa callejera entre católicos y puritanos en defensa de sus pretensiones políticas? Sea lo que sea lo cierto es que desde el primer capítulo del primer Ensayo Sobre el Gobierno Civil hasta el Capítulo VII, las alusiones contra Filmer son frecuentes y punzantes; y lo son todavía en su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, el cual no es otra cosa que una repetición del primero; es un discurso político revisado, ordenado, corregido, aumentado, razonado, y hasta apoyado en las delicias que brinda el poder justificar sus propias ideas en autoridades de la tradición como de hecho lo hace con la Biblia, con John Knox, y con Richard Hooker, para alcanzar sus propios fines.

Su primer Ensayo sobre el Gobierno Civil consta de 204 párrafos, 42 párrafos menos, en comparación con el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil que consta de 246 párrafos.

Aquí se ha utilizado el primer Ensayo para mostrar las disputas de Locke contra Filmer, porque es una obra fluida, espontánea y exenta de los rigores que impone el estilo literario rebuscado. El alegato entre ambos se centra en las creencias: para Filmer de que los hombres jamás fueron libres por Naturaleza porque siempre dependieron de los cuidados, la dirección y la autoridad de Adán, el primer Patriarca Absoluto que dio inicio a las sucesiones; para Locke "Adán ni tenía, como pretenden algunos, no por derecho natural de paternidad, ni por atribución positiva hecha por Dios, una autoridad de esa clase sobre sus hijos, ni semejante dominio sobre el mundo" (Ensayo. I, 1; p. 31).<sup>18</sup> Porque "Aunque admitiéramos que lo hubiera tenido, sus herederos no poseían ese derecho" (Ensayo. I, 2; p. 31). Pero aun así, "Admitiendo también que sus herederos lo tubiesen, no habría sido posible fijar con absoluta certeza a quién correspondía el derecho de sucesión y, en consecuencia, el de reinar, no existiendo como no existía ley natural ni ley divina positiva para determinar quién era el legítimo heredero en cuantos casos pudieran presentarse" (Ensayo. I, 3; p. 31). De tal manera que "Aun admitiendo que tal derecho de sucesión hubiera estado determinado, habiéndose perdido desde hace muchísimo tiempo el conocimiento de cuál es la rama más antigua de la descendencia de Adán, no existe entre las razas de la Humanidad ni entre las familias de la Tierra pretensión fundada de que una de

18 De aquí adelante las referencias al primer Ensayo sobre el Gobierno Civil, de Locke, se harán así.

ellas sea la casa dinástica más antigua y que a ella corresponda el derecho de sucesión". De aquí que "si no se quiere dar ocasión para pensar que todo gobierno existente es únicamente producto de la fuerza o de la violencia, y que el vivir los hombres en sociedad obedece a idénticas reglas que las que rigen entre los animales, donde se impone el más fuerte, sentando de ese modo una base para que reinen perpetuamente el desorden, la maldad, los alborotos, las sediciones y las rebeldías (cosas todas contra las que tan airadamente protestan los partidarios de aquella hipótesis), será absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el poder político y otros medios para designar y saber cuáles son las personas en quienes debe recaer, diferentes de los que sir Robert Filmer nos ha enseñado" (Ensayo. I, 4; p p. 31-32).

¿Dónde encontrar ese "otro origen para los gobiernos" y esa "otra fuente para el poder político"? La respuesta es que hay que inventarlos, reconstituyéndolos ideológicamente a partir de las aportaciones que la tradición política ha hecho, y de la destrucción de las teorías políticas que limiten estas pretensiones. Para lo uno es Richard Hooker y Thomas Hobbes, y para lo otro sigue siendo Filmer.

Con respecto a la analogía de Filmer entre el derecho al gobierno de los padres sobre los hijos y el derecho al gobierno del Monarca Absoluto sobre los súbditos, Locke dice: "Si tan solo se hubiese reparado en este hecho, sin entrar a discurrir más profundamente en la materia, se habrían, quizá, evitado groseros errores que los hombres han cometido acerca de este poder de los padres. Aunque se podría aplicar, sin gran violencia, a ese poder el calificativo de dominio absoluto y de autoridad real cuando, bajo el poder paternal, pareciera aplicarse exclusivamente al padre. Pero ese concepto habría sonado de una manera extraña y con su solo nombre habría puesto de relieve el absurdo de haber llamado parental a ese poder absoluto sobre los hijos, descubriendo así que también pertenece a la madre. El hecho de que la madre participe en ese poder habría hecho muy poco favor a la posición de quienes sostienen con tanto empeño el poder y la autoridad absolutos de la paternidad, como ellos la llaman. Mal apoyo habría constituido para esa clase de monarquía que ellos defienden el que en el nombre mismo se hubiese puesto de manifiesto que la autoridad básica de que ellos derivan el poder y autoridad de una sola persona manifestase que ese poder no correspon-

día a una, sino a dos personas conjuntamente" (Ensayo. VI, 53; p. 56).

Con esto, Locke está recurriendo a una revisión de los conceptos. Dice que si consultáramos a la razón o a la Revelación encontraríamos que no hay tal poder paternal, porque no es sólo el padre el que hace posibles a los hijos, sino que también es la madre quien los hace venir al mundo. Por lo tanto es más correcto hablar de un poder parental que de un poder paternal. ¿A qué viene todo este cuento? Locke está pensando aquí en la Ley Sálica que excluía en Francia la sucesión por línea femenina, pero que tradicionalmente en Inglaterra era legal. ¡Ah!... ¿Pero qué pasaría si son los monarcas católicos que defiende Filmer los que llegan al trono? Bueno... entonces sobreviene el poder absoluto y la falta de libertad. Por eso es que Locke insiste en su idea de que la autoridad del padre sobre los hijos no es absoluta. "Cuando los hijos vienen al mundo, y durante algún tiempo más, los padres tienen una especie de derecho de gobierno y de jurisdicción, pero ese derecho y esa jurisdicción son pasajeros... Los años y la razón aflojan esos lazos, a medida que los hijos crecen, hasta que acaban soltándose del todo, permitiendo que el hijo disponga por sí mismo libremente" (Ensayo. VI, 55; p p. 56-57). Refuerza su argumento diciendo que en los primeros tiempos "Por los dictados de Dios, Adán desde el primer instante de su existencia, pudo cuidar de su propio sustento y seguridad. Pero (que) a partir de Adán, el mundo se puebla de descendientes suyos, que nacen, todos ellos, niños, débiles y desamparados, sin conocimiento ni razonamiento" (Ensayo. VI, 56; p. 57). Siendo necesario que Adán y Eva, primero, y después de ellos, todos los padres y las madres estén obligados por ley de Naturaleza a cuidar, alimentar, defender, y educar a los hijos hasta que éstos alcancen la mayoría de edad y puedan bastarse por sí solos. Cuando los hijos han alcanzado los veintidós años y están en aptitud de conocer y entender la ley de Naturaleza, hasta por derecho de sucesión, "Si esto hizo libre al padre, también lo hará al hijo" (Ensayo. VI, 59; p. 58). De tal manera que "La libertad de que goza el hombre que ha llegado a la edad de la discreción, y el sometimiento del niño a sus padres hasta que la alcanza, marchan tan unidos entre sí y son tan evidentes que hasta los más ciegos defensores de la monarquía "por derecho de paternidad" no pueden menos de advertir esa diferencia, y hasta los más obstinados tienen que concederla..." (Ensayo. VI, 61; 59). Porque en esencia no es otra cosa que una re-



lación en términos de derechos y deberes entre padres e hijos, por la que los padres son objeto de obligación y gratitud respecto de los hijos, durante toda la vida.

"Ahora bien: la obligación de honrarlos subsiste íntegra, y no hay nada que pueda cancelarla. Es tan inseparable de ambos, que la autoridad del padre no puede despojar a la madre de ese derecho que ella tiene, y no hay nadie con facultades para desligar al hijo de la obligación de honrar a la mujer que lo llevó en su seno. Pero eso no les da ni al uno ni al otro autoridad para dictar leyes ni para hacerlas cumplir, so pena de incurrir en castigos que puedan alcanzar a los bienes, la libertad, el cuerpo físico y la vida del hijo" (Ensayo. VI, 69; p. 62). Pero aunque es cierto que "el hijo debe siempre a sus padres la máxima suma de beneficios. (dice Locke), todo ello no pone ningún cetro en la mano del padre ni le confiere ningún poder soberano de mando. El padre no tiene derecho de soberanía sobre los bienes o los actos del hijo, ni tampoco el de dictar su voluntad al hijo en todo"... (Ensayo. VI, 69; p. 62). Y por si esto fuese poco "todo príncipe que tiene padres debe a éstos respeto y obediencia filiales tan grandes como el más humilde de sus súbditos a los suyos. Por consiguiente, no se puede asimilar en modo ni grado el poder paternal con el que un príncipe o un magistrado tienen sobre sus súbditos" (Ensayo. VI, 71; p. 63).

No cabe duda de que Locke se ensañó hasta el cansancio en combatir la analogía de un muerto... De haber vivido Filmer, es seguro que no hubiera encontrado sitio alguno para esconder su cara de vergüenza. Sin embargo, Locke igual o peor que Filmer, dice que "Acorde al juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario;" por eso es que "La primera sociedad fue la que se estableció entre el hombre y la mujer como esposa. De ella nació la sociedad entre los padres y los hijos, y ésta dio origen, con el tiempo, a la sociedad entre el amo y los servidores suyos" (Ensayo. VII, 77; p. 65). Sólo que en este movimiento de lo simple a lo complejo, encontramos que Locke evita mencionar la unión conyugal entre Adán y Eva que tuvo lugar sin el pacto ni el libre consentimiento de ambos, de que Locke tanto habla, puesto que ninguno de los dos estuvo en condiciones de poder hacer una elección libre y responsable. Hubo alguien que eligió por ellos. ¿Cómo pues pudieron entonces sentirse obligados con todo aquello que no eligieron voluntariamente?

Pero Locke añade "La sociedad conyugal se establece por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer. Aunque esa sociedad viene a ser, principalmente, una unión carnal y el derecho de cada uno de los cónyuges sobre el cuerpo del otro, hasta donde ello es necesario para su finalidad principal, que es la procreación" (Ensayo.VII, 78; p. 65), un hecho fortuito que no estaba entre sus planes, y no obstante los condujo a compartir intereses mutuos; derechos y deberes; obligaciones y prerrogativas, que sólo son supuestos y atribuidos a la sociedad de sus descendientes, únicos en caer en un estado de Naturaleza, pero no específicamente para Adán y Eva quienes ni siquiera eligieron, ni consintieron, ni pactaron libre y conscientemente su relación conyugal, y sin embargo Locke, también se los atribuye a Adán y Eva.

A lo que Locke ha querido llegar con estos argumentos es a la constitución de las familias; las familias en comunidades; las comunidades en un estado de Naturaleza, el estado de Naturaleza como la sede en la que tienen lugar todas las necesidades y todos los conflictos que las apremian, pero que jamás llegaron a constituir una sociedad civil en el sentido que él la concibe. Es aquí en donde posiblemente el poder paternal del individuo se despliega y se manifiesta en todas sus modalidades, principalmente sobre su esposa, sus hijos, y sus servidores. Pero que "Tan lejos está el poder del marido de ser el mismo que el de un monarca absoluto, que ocurran muchos casos en los que la esposa tiene libertad para separarse del esposo, cuando el Derecho natural o el contrato entre ambos lo permite" (Ensayo. VII, 82; p. 67); y sigue, "Si no ocurriese eso, y si perteneciera naturalmente al marido la autoridad y el poder absolutos sobre la vida y la muerte, y éstos fuesen necesarios para la sociedad entre el hombre y la mujer, no podría existir vida conyugal en ninguno de aquellos países en que no se reconoce al marido esa autoridad absoluta. Pero como las finalidades del matrimonio no requieren que las tenga, tampoco se las otorgó, por necesidad, la naturaleza de la sociedad conyugal..." (Ensayo. VII, 83; p. 67).

En un intento feroz y despiadado por sepultar a Filmer por segunda vez, Locke dice: "Es evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen for-

zosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer..." (Ensayo. VII, 90; p. 70).

Cosa que no ocurre en un reino o en cualquier otro país regido por un monarca absoluto, pero en el caso de que contaran con instrumentos de justicia en beneficio de los individuos, cuando éstos se toman la libertad para exigirla son calificados por el poder monárquico absoluto de rebeldes y facciosos. Y para desventura de ellos "El monarca, en cambio, debe ser absoluto, debe estar por encima de tales contingencias. Precisamente porque tiene medios de causar daño y atropellos mayores, cuando los comete no hace sino obrar en justicia". Por lo que es "Como si los hombres, al abandonar el estado de Naturaleza y al entrar en sociedad, se hubieran puesto de acuerdo en que todos ellos, menos uno,\* habían de estar sometidos a la fuerza de las leyes, y que ese uno hubiese de seguir conservando toda la libertad propia del estado de Naturaleza, aumentada con el poder y desenfrenada por la impunidad..." (Ensayo. VII, 93; p. 71).

Finalmente y como para consuelo de sí mismo agrega que "Por mucho que los aduladores (de la monarquía absoluta) puedan hablar para distraer a la opinión de las gentes, no conseguirán que los hombres olviden las consecuencias del sistema monárquico" (Ensayo. VII, 94; p. 71). Pero no se ve que se refiera a cualesquiera hombres, sino solamente a aquellos que en nombre de la Libertad han padecido la persecución o la muerte, o el destierro voluntario como él; sólo a aquellos que entre los desparpajos de la historia de los nuevos tiempos han logrado vislumbrar la aurora que precede al surgimiento de la joven burguesía; la nueva clase social que busca abrirse espacios de realización individualista y de la que es sin saberlo el portavoz y el ideólogo.

### 3. De la Tolerancia a la Libertad de Credo

¿Qué otros inconvenientes advierte Locke para la realización de su proyecto de Estado? ¿Qué hacer con los anabaptistas, presbiterianos, anglicanos, cuáqueros, bautistas, erastianos, puritanos, brownianos, socinianos,

\* El subrayado es nuestro.

arminianos, hechiceros y brujos? En Inglaterra desde el reinado de Enrique VIII (1509-1547) "se promulgó la primera ley contra la brujería, ya que hasta entonces se consideraba delito religioso y se juzgaba en los tribunales eclesiásticos. Entró en vigor en 1542 y fue revocada en 1547 al subir al trono Eduardo VI".<sup>1</sup> La controvertida personalidad de Enrique VIII, y en especial su necesidad por el divorcio con Catalina de Aragón, trajo como consecuencia que el papa Clemente VII lo excomulgara; Inglaterra se separó de Roma y Enrique promueve las ideas reformistas; crea la Iglesia Anglicana y se inicia un período prolongado de luchas religiosas. Las pretensiones de hacer pasar a la Iglesia Anglicana como la religión oficial del reino, una religión que no es otra cosa que un sincretismo de protestantismo y catolicismo, trajeron al escenario político y social serias confrontaciones entre el poder político y la actuación de las diversas sectas que se disputaban el predominio religioso del país. La causa y la base de todas estas discordias es el Cristianismo. Una religión derivada del judaísmo y fundamentada en el mesianismo revelado de un redentor y salvador de pecadores por la fe para la consecución de una vida eterna en el más allá. Estuvo inicialmente promovida en pleno Imperio Romano por San Pedro y San Pablo a quien se le debe la fundación de la Iglesia Católica Apostólica y Romana con su jerarca supremo que es el papa. Con el devenir de su historia esta religión quedó escindida en Iglesia Latina e Iglesia Griega Ortodoxa, obra de Focio, Patriarca y político de Constantinopla en el año 858. Y finalmente, después del Gran Cisma de Occidente que va de 1318 a 1417, se puso en evidencia la debilidad del Credo cristiano por la ambición y la corrupción de sus dignatarios, hasta la llegada de Martín Lutero con su Iglesia Reformada en la primera mitad del Siglo XVI, y para la cual la única autoridad de fe es la Biblia.

Los Precursores de la Reforma como Juan Wycliffe, Juan Huss y Jerónimo Savonarola habían mostrado ya a Lutero, a Calvino y a John Knox los difíciles caminos que había que recorrer para alcanzar una Reforma religiosa en toda Europa, y los peligros y riesgos que había que sortear como consecuencia del autoritarismo, la intolerancia, y el sometimiento forzoso de los individuos al dogmatismo de la Iglesia Católica. Un pensador como Santo Tomás de Aquino afirmaba que lo que distingue a la creencia religiosa es la sinceridad con que se acepta, y que ningún infiel debe ser obligado a creer, porque

<sup>1</sup> Felipe Alonso. Diccionario de Ciencias Ocultas, Ed. Espasa-Calpe, p. 602.

el acto de creer es un acto voluntario. Otro filósofo de la política como Jean Bodino decía que para bien de la República no es de sabios emplear la coerción sobre las conciencias porque "cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resisten". Por estos senderos es que "La idea de la tolerancia alcanza pleno sentido en Occidente como consecuencia de la división religiosa operada por la Reforma. Al romperse el orden cristiano medieval e institucionalizarse la rebeldía contra la autoridad espiritual de Roma en las diversas iglesias y sectas reformadas, se traspuso el problema religioso desde el plano puramente especulativo de la teología al plano histórico-concreto de la realidad política".<sup>2</sup> A los hechos; al mundo de la vida.

Era urgente entender que cada individuo tiene derecho a elegir libremente sus creencias. Qué creer, cómo creer, para qué creer, o finalmente por qué no creer. Puesto que con el pensamiento renacentista se comprendió que la religión no es la única forma de apropiación de la realidad, ni tampoco el único medio para concebir y entender la vida. Es un soporte para la consecución de algunas satisfacciones de conciencia, de tranquilidad espiritual, pero no una finalidad forzosa para toda la humanidad; porque además del Cristianismo existen otras religiones, variedad de libros sagrados, otros dioses y otras formas de concebir el problema espiritual del hombre. Pero con el advenimiento de la Reforma Protestante "El paso decisivo en la lucha por la tolerancia, y que abrió el camino que iba a desembocar en la libertad de conciencia, fue dado por algunas sectas protestantes, las cuales, pese a las acusadas diferencias que las separaban en muchos aspectos, coincidieron, por razones que podríamos llamar «existenciales», en defender la separación de la Iglesia y del Estado, primero; y en afirmar la libertad espiritual del hombre, después. Son razones históricas las que explican, en último término, el hecho de que fuera en el seno de la Reforma donde se proclamara con más insistencia los derechos de la conciencia".<sup>3</sup> Este inconformismo político y religioso ni siquiera estaba fundamentado por los reformadores en una filosofía política, y menos aún en una filosofía de la religión como puede apreciarse en los cinco puntos de vista a continuación:

<sup>2</sup> Pedro Bravo Gala. Presentación, en John Locke. Carta sobre la Tolerancia, Ed. Tecnos, p p. XVIII- XIX.

<sup>3</sup> Op. cit., p. XXIII.

1. "Frente a la interpretación conservadora -aunque no carente de lógica- del principio del Libre examen calvinista, según la cual los textos sagrados sólo son susceptibles de una interpretación valiosa (la llevada a cabo, precisamente, por la Iglesia, concebida por lo demás como de institución divina), las sectas, en especial anabaptistas y socinianos, defendieron la idea de que la Iglesia constituye una asociación voluntaria, desvinculada del Estado y negaron a éste todo título para interferir en la vida religiosa".
2. "Para los anabaptistas, por ejemplo, la Iglesia constituye una comunidad visible integrada por verdaderos creyentes, cuya regeneración se ha producido con anterioridad a su ingreso a la secta. Este se realiza a través de un acto voluntario del creyente, cuyo signo de regeneración lo constituye el bautismo (bautismo de los creyentes adultos por inmersión). Los anabaptistas formaron el «ala izquierda» de la Reforma, a la que intentaron dar un contenido social revolucionario (experiencia de Múnzer y Leyden) que, en la práctica, hubiese significado una «sacralización» de la esfera civil".
3. "Este principio de separación se ve claramente expresado en una «Confesión de fe» bautista redactada en 1612 por John Smith: «Creemos que el magistrado no debe inmiscuirse en virtud de su oficio en los asuntos de la religión o en las materias que afectan a la conciencia, que su función no es forzar o coaccionar a los hombres para que adopten tal o cual forma de religión o de doctrina»".
4. "Los socinianos y, en general, los unitarios, si bien no insistieron en reclamar la separación de Iglesia y Estado (...), sí distinguieron netamente entre asuntos del gobierno eclesiástico y asuntos de fe, reservando éstos al fuero interno del individuo. Introdujeron, de este modo, en la vida religiosa los gérmenes del racionalismo, pues dieron por supuesta la capacidad moral del hombre para realizar por sí mismo la virtud, apartándose así del dogma de la predestinación: «Que cada hombre juzgue de la religión, según lo exige el Nuevo Testamento y el ejemplo de la Iglesia primitiva», podemos leer en el Catecismo de Rakau (1605)... Al luchar por su propia existencia, se ha dicho, los socinianos «luchaban por la libertad espiritual del mundo» ". 4

4 Op. cit., p p. XXV-XXVIII.

5. En 1581 en Inglaterra Robert Browne fundó un movimiento religioso inicialmente conocido como los Brownistas. Como eran tan audaces como Alejandro Magno, tanto jerarcas del catolicismo como monarcas de la política los persiguieron hasta sacarlos del país. Se refugiaron en Holanda con el nombre de independientes, para la política; y congregacionistas, para la religión. "De todos los puritanos ingleses, son los independientes o congregacionales los que tienen mayor importancia para la ciencia política. Aunque calvinistas en materia de teología, habían dado un paso hacia la reforma religiosa que les colocaba en una categoría distinta de la ocupada por los presbiterianos. Habían cortado el nudo gordiano al decidir que era posible hacer la reforma en la iglesia, como había dicho Robert Browne, "sin esperar a nadie". Creían que un grupo de cristianos podía formar una congregación, que sería una verdadera iglesia, ordenar a su clero y establecer un culto reformado, sin necesidad de autorización de los magistrados civiles ni de los poderes eclesiásticos. Por consiguiente, la iglesia era para ellos, en principio, una asociación voluntaria de creyentes de análogas opiniones y renunciaba al apoyo de las autoridades civiles tanto para reformarse a sí misma como para extender sus prácticas a personas de diferente opinión. La iglesia venía a ser así sustancialmente idéntica a las congregaciones, y éstas sólo tenían un vago nexo que las unía en una especie de federación de poderes consultivos. De este modo los independientes se colocaban fuera de toda forma posible de iglesia nacional y estaban obligados a pedir para ellos un grado mayor o menor de tolerancia religiosa y a defenderlo para los demás. Iglesia y estado pasaban a ser dos sociedades enteramente definidas, no sólo separadas sino independientes en principio, dejando el poder coactivo concentrado en el estado, pero limitado a los fines que caían dentro de la provincia del gobierno secular (...). Por otra parte, había una conexión general entre el principio de libre asentimiento a la religión y consentimiento al gobierno, y el congregacionalismo, en mucho mayor medida que el presbiterianismo, se encontraba en situación de apoyar la resistencia, no sólo al rey, sino al propio parlamento, en defensa de las libertades fundamentales".<sup>5</sup>

5 George H. Sabine. Historia de la teoría política, F. C. E. p p. 329-330.

¿Cómo no iban a ser preocupantes estas audacias de los independientes para un puritano como John Locke? Pero no sólo las de los independientes, sino también todos aquellos argumentos avanzados de las otras sectas, por ingenuos que parecieran. "Tales argumentos, así como las consideraciones de tipo político que habrían servido para defender la tolerancia durante las luchas religiosas del siglo XVI, seguirán siendo utilizados por mucho tiempo todavía y, como veremos, son empleados por Locke en su Carta".<sup>6</sup>

Das improntas encontró oportunas John Locke como consecuencia de 1688: la publicación de su primera Carta sobre la Tolerancia, y la de su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil; obras por las que los ingleses les vivirán agradecidos por espacio de alrededor de cien años. Y los franceses y los americanos del Norte le tributarán su admiración por haber dado, sin saberlo, inicio a la Ideología de la Sociedad Burguesa que se extiende hasta nuestros días con sus prescripciones individualistas sobre la propiedad privada de los medios de producción y del dinero.

Pero en un reino como el británico de este momento, dominado por una efervescencia política y religiosa, candente, era urgente dar una salida y una justificación ideológica definitiva al problema religioso y al problema político; para no retrasar más la realización del acuerdo político concertado entre las clases política, industrial, y nobleza terrateniente, pactado con motivo de la "gloriosa revolución sin sangre" de 1688.

Locke entendió finalmente que el inconformismo político y religioso se resolvía, por un lado, con la implantación de la Tolerancia religiosa para hacer efectiva la Libertad de Conciencia de los individuos; y por el otro, con la separación definitiva de la Iglesia y del Estado, como ya la habían planteado los protestantes y los jesuitas en sus disquisiciones religiosas. Y es por esto que en un alarde de dignidad moral y política Locke responde a su interlocutor impersonal Jonas Proas: "Ya que usted ha tenido a bien preguntarme cuáles son mis pensamientos sobre la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas, debo contestarle, con toda franqueza, que estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia". Y que "Si alguien tiene verdadero derecho a estas

6 Pedro Bravo Gala. Presentación, en John Locke. Carta sobre la Tolerancia, Ed. Ténos, p. XXVIII.



cosas, pero se halla desprovisto de caridad, humildad y buena voluntad en general hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará muy lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano".<sup>7</sup> Vemos que tolerancia, caridad, humildad y buena voluntad son los valores morales que le permiten a Locke mostrar a los hombres de su tiempo los caminos de la sensatez y del respeto que en materia de creencias religiosas deben prevalecer en los individuos para una justa convivencia social.

Con dotes de predicador dice que "Quien se aliste bajo la bandera de Cristo tiene, primero y ante todo, que luchar contra sus propios deseos y vicios". Porque "Sería muy difícil que quien no se preocupa de su propia salvación me persuada de que le interesa enormemente la mía".<sup>8</sup> ;Que cada quien se salve según sus creencias y según la sinceridad de su fe! Puesto que si es "por principio de caridad y por el amor hacia el alma de los hombres, que les quitan sus propiedades, los mutilan con castigos corporales, los matan de hambre, los torturan en malsanas prisiones y, finalmente, hasta les quitan la vida, yo sostengo, que si hacen esto sólo para hacer cristianos a los hombres y conseguir su salvación, ¿por qué entonces toleran que la prostitución, el fraude, la mala fe y otras enormidades semejantes, las cuales, tienen manifiestamente sabor de corrupción pagana, predominen y abunden tanto entre sus rebaños y gentes?"<sup>9</sup> Esto sólo prueba que todo hombre cristiano por ignorante que sea sabe muy bien que el adulterio, la fornicación, la impureza, la lujuria y la idolatría son prácticas que apartan a los creyentes de los caminos de salvación sin importar su linaje o condición social, y que sin embargo, el clero católico no impugna esas conductas impúdicas de su grey, y sí persigue a espada y fuego a las diversas sectas religiosas que imputan ese modo de ser.

"No reprobaré aquí el orgullo y la ambición de algunos, ni la pasión y el celo poco caritativo de otros (...). Pero, a fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión aspiren a la impunidad para sus libertinajes y disipaciones (...), estimo necesario, sobre todas las cosas,

<sup>7</sup> John Locke. Carta sobre la Tolerancia, Ed. Técno, p. 3.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 4.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 5.

distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro".<sup>10</sup> Porque de no ser así, Locke prevee que jamás se acabará con ese estado de cosas. Es preciso, por lo tanto, que el Estado se ocupe única y exclusivamente de todo aquello que cae directamente dentro de su jurisdicción, como de hecho lo son, la vida, el orden, la libertad, la salud, el descanso, y las propiedades de los individuos, que se dan en el ahora y aquí de la vida cotidiana. Y que la religión cumpla con lo suyo: la paz espiritual de los individuos y la salvación de sus almas en el más allá. Locke quiere que no se confundan el más allá y el más acá. El más acá como el escenario político en el que tienen lugar los más diversos intereses civiles de los miembros de la comunidad. Y el más allá como el remanso de salvación en donde tienen lugar la paz, la dicha, y la felicidad supremas, según las creencias y los actos de fe de los aspirantes a la mansión de los bienaventurados.

En cuanto a las limitaciones del Estado sobre la Religión, Locke establece las tres siguientes contenciones:

1. "El cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No está encomendado a él por Dios, porque (...). Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre".
2. "El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios".<sup>11</sup>
3. "El cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede corresponder al magistrado, porque, aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres, tales medios no ayudarían en nada a la salvación de sus almas".<sup>12</sup>

Y en cuanto al concepto acerca de qué sea una Iglesia, Locke dice:

1. "Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la

<sup>10</sup> Op. cit., p. 8.    <sup>11</sup> Op. cit., p. 9-10.    <sup>12</sup> Op. cit., p. 12.

- salvación de sus almas".
2. "Digo que es una sociedad libre y voluntaria. Nadie nace miembro de una Iglesia; de otro modo, la religión de los padres pasaría a los hijos por el mismo derecho hereditario que sus propiedades temporales...".
  3. "Ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a ninguna Iglesia o secta particular, sino que cada uno se une voluntariamente a la sociedad en la cual cree que ha encontrado la profesión y el culto que es verdaderamente aceptable a Dios".
  4. "Del mismo modo que la esperanza de salvación fue la sola causa de su ingreso a dicha comunión, constituye igualmente la sola razón de su permanencia en ella".
  5. "Si con posterioridad a su ingreso descubre en esta sociedad alguna cosa errónea en la doctrina o incongruencia en el culto, ¿por qué no ha de ser libre de salirse de ella como fue libre para entrar?"
  6. "Ningún miembro de una sociedad religiosa puede ser atado con ningún vínculo que no proceda de la esperanza cierta de vida eterna. Una Iglesia es, pues, una sociedad de miembros unidos voluntariamente para este fin". <sup>13</sup>
  7. "Ningún hombre, por tanto, cualquiera que sean sus dignidades eclesiásticas que ostente, puede privar a otro hombre que no es de su Iglesia y fe de la libertad o de parte alguna de sus posesiones mundanas a cuenta de sus aiferencias religiosas". <sup>14</sup>

Estos son los argumentos por los cuales Locke afirma que cualquier creencia religiosa que se constituya en Iglesia debe ser tolerada porque sus adhesiones son libres y voluntarias y sus prácticas no alteran el orden ni afectan los bienes ni las personas de la sociedad civil. Pero que una vez constituida con sus reglas y sus disposiciones si alguno de los miembros de la Iglesia transgrede los fundamentos de su estabilidad, la sociedad religiosa unida decide su exclusión sin más autoridad que la persuasión a ser excomulgado para cesar la relación entre un miembro y el cuerpo, sin que el que se va resulte dañado ni en su persona ni en sus propiedades. A esto hay que añadirle la Declaración de Tolerancia de Locke que consiste en un rotun-

<sup>13</sup> Op. cit., p. 13.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 23.

do "No, nosotros no debemos contentarnos con las medidas estrictas de la mera justicia, sino que debemos agregarles la caridad, la bondad y la liberalidad. Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y así lo exige la natural camaradería en la cual hemos nacido. Si un hombre yerra el justo camino, ello constituye su propia desgracia y no una injuria contra ti; no debes, por lo tanto, castigarle en las cosas de esta vida porque supongas que será miserable en la venidera".<sup>15</sup> Esta enmienda de Locke es una Declaración puritana de Tolerancia dirigida contra la Iglesia Católica y sus instrumentos de tortura utilizados contra todos aquellos que le negaban su origen divino como institución, o transgredían su normatividad.

Por eso también insiste en que todo aquel magistrado que comparta el ideal de salvación de cualquier secta, su entrada en ella en nada modifica la liberalidad de voluntades de sus creyentes, ni tampoco su salida la hace mejor o peor de como estaba. Que "Nadie, por lo tanto, en definitiva, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión. Aquellos que opinan de otra manera hanían bien en considerar cuán perniciosa semilla de discordia y guerra, cuán poderosa provocación para el odio sin fin, para las rapiñas y matanzas, suministran así a la humanidad. Ni la paz, ni la seguridad, ni siquiera la amistad común, pueden establecerse o preservarse entre los hombres mientras prevalezca la opinión de que el dominio está fundado en la gracia y que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas".<sup>16</sup>

Esto es lo que Locke llama en otro lugar, Estado de Guerra, y es claro que por estos caminos no se llega más que a la destrucción. Locke siente que ha llegado el momento para dejar de estarse despedazando, y que es preciso que se entienda y se acepte la necesidad de tolerancia tanto entre individuos como entre sectas, o entre sectas y el Estado, o entre el Estado y las sectas, para bien y para la prosperidad de todos. Que un rey, o magistrado, o príncipe sensato entienda que no puede subvertir la voluntad de los creyentes para atraerlos a su religión. Que no debe dictar leyes, por temor a conspiraciones en su contra, que afecten las reuniones, asambleas o prácticas de culto de las sectas, por abominables que parezcan. Que "el papel de

15 Op. cit., p. 19.

16 Op. cit., p p. 22-23.

las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular".<sup>17</sup> Que sepa que la libertad del creyente es un problema de Conciencia; y ésta un asunto interno del individuo. Pero no sólo el príncipe, sino que todos se convenzan de que "Nadie puede entregar a otro su derecho natural a pensar libremente".

Y lo mismo es imputable a los dignatarios de una secta, Iglesia o congregación que se disputan entre sí las mejores formas de culto y de adoración a Dios. Dice Locke, "si cualquier grupo congregado con un motivo religioso quisiera sacrificar un becerro, yo niego que esto deba ser prohibido por la Ley. Melibeo, a quien pertenece el becerro, puede legalmente matarlo en su casa y quemar las partes de él que le parezca. Tal cosa no le hace daño a nadie, ni perjudica a los bienes de otro. Por la misma razón, puede matar su becerro también en una reunión religiosa. Si place o no a Dios, corresponde considerarlo al que lo hace".<sup>18</sup> La libertad es el ingrediente individual o colectivo en la secta, o entre las sectas con respecto al culto y las prácticas de adoración, que cada quien o cada cual quiera elegir. Convencido como está de que en cada ser humano dormita un animal religioso y de que la Iglesia Católica no sólo castiga y mata sino que despoja a sus disidentes, Locke dice que "Ningún hombre debe, por lo tanto, ser privado de sus goces terrenales a causa de su religión".<sup>19</sup>

Los cinco postulados liberales de una Tolerancia religiosa efectiva pueden expresarse así:

1. "Cada hombre tiene un alma inmortal, capaz de la felicidad o la miseria eternas, su felicidad depende de creer y de hacer en su vida las cosas que son necesarias para obtener el favor de Dios".
2. "En segundo lugar, que, dado que nadie viola el derecho de otro por sus opiniones erróneas ni por su indebida forma de culto, ni su pérdida causa ningún perjuicio para los asuntos de otro hombre, se sigue que el cuidado de su salvación pertenece sólo a él mismo".
3. "Cualquiera puede emplear cuantas exhortaciones y argumentos guste para promover la salvación del alma de otro hombre, pero debe prescindir de toda fuerza y coacción".

17 Op. cit., p. 48.

18 Op. cit., p. 40.

19 Op. cit., p. 42.

4. "Nada debe hacerse de manera imperiosa. Nadie está obligado en estos asuntos a prestar obediencia a los consejos o exhortaciones de otro, más allá de su propia persuasión".
5. "Cada hombre en esto tiene la autoridad suprema y absoluta de juzgar por sí mismo. La razón es que a nadie le concierne este asunto ni nadie puede recibir perjuicio alguno por su conducta en esta esfera". 20

Estas son las razones por las cuales los individuos sirviéndose de su libertad personal constituyen voluntariamente organizaciones religiosas para satisfacer necesidades individuales de salvación espiritual, y las encuentran en las funciones y atributos de sus iglesias o sectas. Pero Locke dice que para que estas aspiraciones sean posibles se requiere de un organismo estatal garante que asegure tanto las propiedades y la persona de los individuos, como del mismo modo la no intervención de los magistrados en asuntos de fe y de conciencia. Debido a que la depravación humana pone en riesgo continuo los frutos del trabajo industrioso y honrado de los individuos, como consecuencia del robo, el fraude, o por la violencia de los extranjeros. Por lo cual es necesario un Estado fuerte, organizado, armado, rico, y una multitud de ciudadanos unidos en asistencia mutua para la común defensa de sus bienes privados y espirituales. De donde se sigue que ambos intereses, tanto el privado como el espiritual son entregados por la sociedad al magistrado civil para su cuidado y vigilancia; pudiéndose ver la limitación de su encomienda estatal en las cuatro atribuciones siguientes:

1. "Habiendo explicado así las cosas, es fácil comprender hacia qué fin debe ser dirigido el poder legislativo y por cuáles medidas debe ser regulado; hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y lo único que ellos buscan y pretenden con ello".
  2. "Pero pueden preguntar algunos: ¿Y si el magistrado ordenara algo que pareciera ilegal a la conciencia de una persona privada? Yo respondo que si el gobierno es lealmente administrado, y los consejos de los magistrados están verdaderamente dirigidos al bien público, esto raramente ocurrirá".
  3. "Pero si la ley verdaderamente se refiere a cosas que no están den-
- 20 Op. cit., p p. 49-50.

tro del margen de la autoridad del magistrado (por ejemplo, que el pueblo, o una parte de él, fuera obligado a abrazar una religión extraña y unirse al culto y a las ceremonias de otra iglesia), los hombres no están en estos casos obligados por la ley en contra de sus conciencias".

4. "La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida. El cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno". 21

La simpleza de estas respuestas a la Tolerancia no satisficieron en nada al interpelante de Locke. El clérigo de Oxford apostaba a la fórmula de "a grandes males grandes soluciones" acerca de las reuniones y las asambleas eclesiásticas que el clérigo veía como muy peligrosas para la estabilidad del monarca. Parece como si los "dimes y diretes" entre ambos sólo constituyera un motivo ocasional para que Locke pudiera decir todo lo que consideraba oportuno argumentar para alcanzar la aceptación general de la Tolerancia. Por eso dice "Estas acusaciones pronto cesarían si la ley de la tolerancia se impusiera en tal forma que todas las Iglesias se vieran obligadas a establecer la tolerancia como fundamento de su propia libertad y enseñar que la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre, que pertenece por igual a los que disienten y a ellos mismos y que a nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza". Alega que de ser establecida esta tolerancia religiosa todas las causas que generan los disturbios y motines quedarían injustificadas. Pero... "Dirá usted que las asambleas y reuniones ponen en peligro la paz pública y amenazan al Estado. Respondo que, si esto es así, ¿por qué hay diariamente tantas reuniones en los mercados y tribunales de justicia?; ¿por qué hay multitudes en la bolsa de comercio y por qué se permite el amontonamiento de gentes en las ciudades?"

"Hablemos claro", dice Locke:

1. "El magistrado teme a las demás Iglesias, no a la suya propia; es bondadoso y favorable para con la una, pero severo y cruel para con las demás. A ésta la trata como a los niños y perdona incluso sus

21 Op. cit., p p. 52-53.

travesuras; a aquéllas las trata como a los esclavos y, por inocente que sea su conducta, las recompensa con presidios, cárceles, confiscaciones y muerte. A ésta la cuida y defiende; a aquéllas las oprime y persigue continuamente".

2. "Que haga lo contrario, que dé a los disidentes los mismos privilegios civiles que a los demás súbditos y verá cuán rápidamente estas asambleas religiosas dejan de ser peligrosas".
3. "Porque si hay quienes entran en conspiraciones y sediciones, no es la religión la que les inspira a hacerlo en sus reuniones, sino los sufrimientos y opresiones los que les hacen buscar alivio".
4. "Los gobiernos justos y moderados están tranquilos en todas partes, y en todas partes seguros, pero la opresión levanta fermentos y hace a los hombres luchar para librarse de un yugo molesto y tiránico".
5. "Créame, las turbulencias que se producen no proceden de un carácter peculiar de esta o aquella Iglesia o sociedad religiosa, sino de la inclinación común de todos los hombres, que, cuando sufren bajo una pesada carga, procuran naturalmente sacudirse el yugo que aprisiona sus cuellos".
6. "Unos forman compañías para el comercio y las ganancias; otros, por falta de negocios, tienen sus clubes para beber vino. La vecindad une a unos y la religión a otros. Pero hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión".
7. "Déjese a un lado la parcialidad con la que se les trata en materia de derecho común, cámbiense las leyes, suprimanse los castigos a los que están sometidos, e, inmediatamente, todo será paz y seguridad".<sup>22</sup>

Escuchar a Locke argumentar de esta manera pareciera como si todo cuanto dice estuviera dirigido al gobierno, al príncipe, o al magistrado; y Jonas Proas fuera sólo un pretexto para la elaboración del discurso político. Pero lo que subyace detrás de esa sutil apariencia no es sólo la Tolerancia Religiosa sino también un Proyecto Político de Estado con el que Locke aboga por la llegada de un monarca que no sea como Jacobo II, sino un príncipe justo y moderado que se avenga a las condiciones de control del Parlamento y del Poder Legislativo; y desalentar de ese modo las pretensiones del "Caballero de San Jorge" que insiste en la recuperación del trono abandonado



por su padre.

En esto consisten las preocupaciones de Locke, como buen ideólogo del individualismo, y la premura por dar a la estampa la Carta sobre la Tolerancia y el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. De ahí que en el "tema y daca" de su Carta diga que "todo lo que pretendemos es que cada hombre pueda disfrutar de los mismos derechos que son concedidos a los demás. ¿Es permitido adorar a Dios a la manera romana? Que sea también permitido hacerlo a la manera de Ginebra. ¿Se permite hablar latín en un mercado público? Que se permita a quienes deseen hablarlo también en la iglesia. ¿Es legal para un hombre arrodillarse, levantarse, sentarse, o usar cualquier otra postura en su casa y vestirse de blanco o de negro, con vestidos largos o cortos? Que no se considere ilegal comer pan, beber vino o lavarse con agua en la Iglesia. En una palabra, que todas las cosas que la ley permite hacer en las ocasiones comunes de la vida, sean lícitas para cada Iglesia en el culto divino. ¿Puede usted permitir la disciplina presbiteriana? ¿Por qué no deberán también los episcopales tener lo que quieren?" (...). "Así, si las asambleas solemnes, la observancia de festividades y el culto público son permitidos a una clase de fieles, todas esas cosas deben ser permitidas a presbiterianos, independientes, anabaptistas, arminianos, cuáqueros y otros, con la misma libertad".<sup>23</sup> En síntesis esto es lo que se concibe como Libertad de Credo. Una Libertad y una Tolerancia que no alcanzó para todos aquellos que están más allá del bien y del mal como los ateos, los cuales, de haber constituido una mayoría habrían echado a perder las más nobles intenciones de un puritano como John Locke, que afirma que "Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, (lo) disuelve todo".

#### 4. Estado de Naturaleza y Estado de Guerra

El Estado de Naturaleza es uno de los términos políticos más socorridos de la Concepción Política del Liberalismo, especialmente por aquellos teóricos que han discurrido sobre el Contrato Social: Altusio, Grocio, Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau, Kant, y más recientemente John Rawls. Cada uno de ellos se ha referido al Estado de Naturaleza para justificar las pretensiones ideológicas de sus respectivas concepciones políticas. Pero el Estado de Naturaleza en sí, genera interrogantes muy controvertidas; por

<sup>23</sup> Op. cit., p. p. 62-63.

ejemplo: ¿En qué consiste la esencia del Estado de Naturaleza? "Es una condición social y no política, o una condición no social? ¿Es pacífica o semejante al estado de guerra? ¿Es una condición meramente hipotética, o una condición real en la que algunos humanos viven en la actualidad o han vivido en el pasado?"<sup>1</sup>

Cada uno de los teóricos e ideólogos mencionados acomodaron este concepto a las circunstancias sociales, políticas y económicas en las que intentaban hacer encajar sus propias concepciones políticas. Pero pese a haber sido utilizado por celebridades de la Teoría del Contrato Social, el Estado de Naturaleza entró en un estado de crisis después de Kant. Y detractores de esta Concepción sugieren que tal Estado no es otra cosa que una ficción o un estado ideal que nunca existió, pero que ha permitido a teóricos e ideólogos explicar la fundamentación política del inicio de la Sociedad Civil y el Estado. Y siendo así, el Estado de Naturaleza no es una Categoría de Conocimiento fiable para la argumentación política en sentido estricto. Aquí sólo veremos que Locke en su afán de combatir y ridiculizar hasta el cansancio a Sir Robert Filmer, y su Tesis en favor de la Monarquía Absoluta de que "los hombres nunca han sido libres por naturaleza"; cree encontrar en su provecho ejemplos de este estado en la realidad humana: de promesas, compromisos, y trueques "entre los dos hombres en la isla desierta mencionada por Garcilaso de la Vega en su Historia del Perú, o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obligan a ambos, aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro. Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad" (Segundo Tratado. II, 14; p. 20).<sup>2</sup>

Esta condición primigenia de la humanidad imaginada por Locke, la deriva de aquella alegoría bíblica en la que el dios Jehová da por heredad el mundo a Adán, Eva, y sus descendientes. Primer momento del desenvolvimiento de los hombres hundidos en el ser del mundo y de la vida, que no es otra cosa que la total Naturaleza de la cual dependen. Es por esto que no hay en Locke ni por asomo, una idea evolucionista sobre el origen de los hombres, a pesar de que ya en su época están descubiertas América, China, Africa y Australia.

1 David Miller. Enciclopedia del pensamiento político, Alianza Editorial, p. 180.

2 De aquí adelante las referencias al Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Ed. Tecnos, de Locke, se harán así.

Para Locke los hombres vivieron en los primeros tiempos en un ambiente de pasmosa libertad y una alta predisposición para la propiedad, de la que Locke deriva sus derechos. Son iguales y disfrutan de un estado de inocencia paradisíaca, de felicidad, y de asistencia mutua. Siempre independientes de todo superior que controle y regule con su poder, sus vidas, sus actos y sus bienes. Y lo más valioso y admirable es que son ya racionales y están exentos de envidias, malicias, y pasiones que perturben sus estados de ánimo. En conclusión: el Estado de Naturaleza es un orden social no político de individuos entregados cada cual y cada quien a su trabajo y a sus respectivos intereses; siempre obedientes y sujetos en sus relaciones a una Ley de la Naturaleza con la que se evitan daños, violencias, y abusos entre sí. "Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres vivan juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos" (Segundo Tratado. III, 19; p. 24).

Pero como en un Estado así nunca faltan hombres que atendiendo más a sus pasiones que a sus actos racionales, pronto se verán tentados a romper la paz que reina en el Estado de Naturaleza, ya agrediendo, violentando, o injuriando el estado pacífico de otros hombres; y como además no hay juez alguno que arbitre los desafectos entre los individuos, el Estado de Guerra no se hace esperar, se inicia y continúa. Y para que nadie ponga en duda lo que es el Estado de Guerra, Locke afirma que "La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza"; mientras que "la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay" (Segundo Tratado. III, 19; p. 25).

"Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción" (Segundo Tratado. III, 19; p. 24).

El Estado de Guerra en Locke tiene de característico el uso de la fuerza y la violencia para tener bajo sí a un otro. Es una confrontación feroz de

un uno frente a un otro en una lucha a vida o muerte por la libertad, la vida, o las posesiones. Y es también por esto mismo que el agraviado tiene el derecho de hacer la guerra con la misma intensidad a su ofensor en defensa propia: es una especie de "ojo por ojo, y diente por diente", en donde no hay nada que se parezca a aquello de que "si te golpean en una mejilla, pon la otra". "Por eso (dice Locke), a un ladrón al cual yo no puedo dañar sino recurriendo a la ley cuando ya me ha robado todo lo que tengo, puedo, sin embargo, matarlo, aunque sólo quiera robarme mi caballo o mi gabán; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me permite, cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida en el momento en que ésta es amenazada por la fuerza, vida que, una vez que se pierde, ya no puede recuperarse, me permite, digo, defenderme a mí mismo; y me da también el derecho de hacer la guerra y la libertad de matar al agresor" (Segundo Tratado, III, 19; p. 25).

Pero aun en el supuesto de que un individuo delatara ante la ley positiva a su agresor, y los jueces legalmente constituidos se negaran a reparar el daño al ofendido, por una manifiesta perversión de la justicia, como en tantas veces ocurre, o una tergiversación de las leyes positivas en favor del transgresor y no del ofendido; en estos casos no queda otro recurso a la víctima que clamar al Cielo y continuar contra los culpables el Estado de Guerra, puesto que jurídicamente hablando aquí no rige ni siquiera la recta Ley de la Naturaleza del Derecho Natural.

##### 5. La Ley de Naturaleza

Para Locke la esencia del Estado de Naturaleza es la Ley de Naturaleza; es algo así como la médula, la columna vertebral, el paradigma o el modelo sin el cual no hay Estado de Naturaleza, ni tampoco Sociedad Civil, ni Estado.

Con respecto a la Ley de Naturaleza, Locke estaba obligado, por decencia intelectual y por razones políticas, a dar una respuesta filosófica de esta ley contra "la orientación que tomó el fustnaturalismo protestante en los siglos XVII y XVIII, que se desarrolló en el marco del racionalismo filosófico y cuyos máximos representantes fueron el holandés Hugo Grocio (1583-1645) el inglés Thomas Hobbes (1588-1679) y el alemán Samuel Pufendorf (1632-1694)",<sup>1</sup> Miguel Arrollo. Diccionario de escuelas de pensamiento o ismos, Ed. Aldearabán, p. 178.

pero no lo hizo. En vez de hacer eso se dedicó a destrozar los argumentos políticos de un resucitado como Filmer, en un momento en que dichos argumentos parecían ya todos olvidados; y descuidó la filosofía política de estos ideólogos, que eran sus verdaderos oponentes por haberse dado sus concepciones en el mismo siglo que las de él, puesto que "La principal pretensión de estos teóricos era justificar el absolutismo monárquico desde el punto de vista del derecho natural".<sup>2</sup> Pero puede ser que Locke tuviera razón en pasar por alto, y hasta con indiferencia a estos filósofos, puesto que sus pretensiones políticas que desde joven anhelaba acerca de una monarquía constitucional para Inglaterra ya estaban garantizadas por los compromisos sociales políticos y económicos que se dieron con la Gloriosa Revolución de 1688. Ya no había motivos para seguir lanzando piedras contra enemigos impopulares. Ni siquiera contra uno de los más célebres de entre estos sobre la teoría monárquica absolutista, como de hecho lo es Hobbes.

Thomas Hobbes que había declarado en su obra De cive, II, 1, que "la ley natural es más bien "un dictamen de la recta razón", pero la razón de que habla es la razón humana falible. «Por recta razón en el estado natural de la humanidad —dice— entiendo, en forma diferente de la mayor parte de los escritores, que la consideran una facultad infalible, el acto de razonar, o sea, el razonamiento propio a cada individuo, y verdadero con respecto a las acciones que pueden llevar utilidad o daño a los otros hombres. Digo 'propio de cada individuo' porque también si es un Estado la razón (o sea, la ley civil) del Estado debe ser creída por todo ciudadano, fuera del Estado, sin embargo, allí donde nadie puede distinguir entre la recta y la falsa razón sino comparándola con la propia, cada uno debe considerar la propia razón no solamente como regla de sus acciones, hechas por su cuenta y riesgo, sino también como medida de la razón de los otros en relación con las propias cosas. Digo 'verdadero', o sea deducido de principios verdaderos rectamente elaborados, dado que toda violación de las leyes naturales se resume en la falsedad de los razonamientos, o sea, en la estupidez de los hombres que no creen necesario para su propia conservación cumplir su propio deber hacia los otros»".<sup>3</sup>

Esto es así porque para Hobbes las leyes de naturaleza no las concibe

2 *Ibíd.*, p. 178.

3 Nicola Abbagnano. Diccionario de filosofía, F. C. E., p. 280.

como obligatorias y su observancia y cumplimiento depende de la voluntad de los individuos, pero como el estado de naturaleza es muy frágil y movedido y reina en él la guerra constante de todos contra todos no ofrece garantía alguna para una paz confiable y duradera. Porque "Las leyes de naturaleza obligan in foro interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan in foro externo, es decir, en cuanto a su aplicación" (...). "Todas aquellas leyes que obligan in foro interno, pueden ser quebrantadas no sólo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario" (...). "Las mismas leyes, como sólo obligan a un deseo y esfuerzo, a juicio mío un esfuerzo genuino y constante, resultan fáciles de ser observadas. No requieren sino esfuerzo; quien se propone su cumplimiento, las realiza, y quien realiza la ley es justo".<sup>4</sup> Pero como para Hobbes el ser humano es por naturaleza egoísta, perverso y malvado, nunca fue posible ni siquiera la solidaridad en las organizaciones sociales primitivas. Es por esto que recomienda la Filosofía moral como la única Ciencia capaz de emancipar a los hombres para despojarlos de su veleidad.

En contraste, Locke piensa, cree, supone, imagina y afirma que en el estado de naturaleza rige "una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones" (Segundo Tratado. II, 6; p. 12). Y esto es así porque todos son seres humanos echados al mundo en igualdad de condiciones, sin que el uno sea más que el otro en cuanto a actos de razón se refiere; porque la razón es la cualidad mejor repartida del mundo, y no como ocurre con la calidad de la propiedad. Y para que todos los hombres no tierren, y "se abstengan de invadir los derechos de otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad", los hombres han recibido no sólo la ley de naturaleza, sino también los medios para ponerla en práctica, toda vez que no es bueno para nadie que sólo se quede en la teoría, o sobre el papel; "de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta sea violada" (Segundo Tratado. II, 7; p. 13).

4 Thomas Hobbes. Leviatán, F. C. E., Parte I, Capítulo 15, p. 130.

Se trata, en consecuencia, de una Ley de Naturaleza que obliga y castiga su incumplimiento. ¿Pero qué es específicamente la Ley de Naturaleza para Locke? ¿Quién dotó a los individuos de esta Ley de Naturaleza, cómo y cuándo, y para qué? ¿Cómo es que la conocen los individuos que hasta cada uno de ellos puede convertirse en el Estado de Naturaleza en el castigador de aquellos que la transgreden? En 1664 Locke publica su obra La Ley de la Naturaleza; allí, apoyándose en las ideas de la Política de Aristóteles y en la Concepción Naturalista del mundo, de los estoicos; Locke deduce su propia Concepción de la Ley de la Naturaleza. Esta Ley de Naturaleza es específicamente una luz interior inscrita e implantada en el alma de todos los hombres por el Creador, el Todopoderoso, el Hacedor, o simplemente Dios, para su propio bien y para su propia autoconservación. "Pero como estamos buscando ahora el principio y origen del conocimiento de esta ley, y el modo en que se da a conocer al género humano, declare que el fundamento de todo conocimiento de ella se deriva de las cosas que conocemos mediante los sentidos".<sup>5</sup> Por lo tanto, para poder probar cómo se conoce esta Ley de la Naturaleza Locke tiene que negar las concepciones antiguas que la llaman "recta razón", o "dictado de la recta razón"; y proponer para la Teoría del Conocimiento tres formas de discurrir sobre el objeto de conocimiento: el conocimiento por inscripción, el conocimiento por tradición, y el conocimiento por los sentidos. De estas tres formas de conocer, Locke desecha las dos primeras, y se queda con la tercera para demostrar, como buen empirista, que la Ley de la Naturaleza puede ser descubierta por la luz natural, partiendo de las cosas de este mundo material sensible. Por eso dice que "Si admitimos esto, la verdad de nuestro aserto, queda firmemente establecida: la ley de naturaleza puede ser conocida por la luz natural".<sup>6</sup>

Por de pronto, sólo queda aclarar que si hablamos de una Ley de la Naturaleza, ésta tiene que tener necesariamente un legislador, en cuyo caso si partimos del movimiento de la materia, la estructura del Universo, la luz, la humedad, el calor, el viento, y de la inconmensurabilidad de los cielos, finalmente llegaremos al convencimiento propio de que todo esto existe porque hay un Hacedor Supremo, un Todopoderoso, un Creador, del cual dependen todas las cosas de este mundo, y de las que los humanos no son la excepción. Pero "si la ley de naturaleza es conocida mediante la luz natural, ¿cómo es que

5 John Locke. La Ley de la Naturaleza, Ed. Tecnos, p. p. 25-26.

6 Op. cit., p. 20.

cuando a todos se les ha implantado esa luz interna, hay, sin embargo, tantos ciegos?" Locke se pregunta y se contesta a sí mismo diciendo que "Ello no sería posible si todos los hombres fueran llevados a su conocimiento por la luz natural".<sup>7</sup> Puesto que la luz natural de cada hombre es la que le permite, mediante un esfuerzo racional, elevarse al conocimiento de la Ley de Naturaleza, la cual no es una creación que provenga de ningún ser humano, sino que es un obsequio de la "voluntad divina" para ventaja y provecho de todos los hombres.

Estos son los motivos, da ha entender Locke, por los cuales "Estamos, ciertamente, obligados por Dios Todopoderoso, pues El tiene volición" por sobre todos nosotros, porque su poder y su voluntad para prescribir la Ley de Naturaleza en el alma de todos los hombres es lo que obliga intrínsecamente y fundamenta la obediencia y el deber al que quedan sujetos todos y cada uno de ellos, de someterse a tan magnífico Legislador, por los siguientes argumentos:

1. "esta ley contiene todo lo necesario para hacer que sea obligatoria. Pues Dios, es el autor de esta ley, ha querido que ella sea la regla de nuestra vida moral;"
2. "La ha hecho lo suficientemente conocida como para que pueda entenderla todo aquel que desee aplicarse diligentemente al estudio y dirigir su mente al conocimiento de ella."
3. "como lo único que se requiere para imponer una obligación es la autoridad y el poder legítimo de quien manda y la revelación de su voluntad, nadie puede dudar que la Ley de naturaleza obliga a los hombres."
4. "como Dios es el ser supremo que está por encima de todo y tiene sobre nosotros una autoridad y poder que nosotros no podemos ejercer sobre nosotros mismos; y como nosotros debemos a El y sólo a El nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestra vida -todo lo que somos, lo que tenemos e incluso lo que podemos ser-, es apropiado que vivamos de acuerdo con lo prescrito por su voluntad."
5. "esta ley es la voluntad de este legislador omnipotente, que nos es conocida por la luz y los principios naturales; su conocimiento no se le esconde a nadie, a menos que una persona ame la oscuridad y se

7 Op. cit., p p. 26-27.



aparte de la naturaleza con el fin de no cumplir con su deber".<sup>8</sup>

Hasta aquí, podemos distinguir que la concepción moral de Locke se empeña en obtener de los hombres una responsabilidad moral fundada en valores heterónomos y absolutos: como de hecho lo son la voluntad divina y el poder de Dios sobre la obligatoriedad moral de los hombres y su deber ser; mientras que la concepción moral de Hobbes está encaminada a explicar cómo es relativamente la conducta moral de los hombres en una sociedad históricamente dada con todas las agravantes de egoísmo, deslealtad, volubilidad, envidia, arrogancia, discordia, y mala fe individualista; todos ellos son valores morales negativos de los hombres como consecuencia de su estado de naturaleza que en sí mismo no es otra cosa que una guerra de todos contra todos. Y con la diferencia de que lo bueno o lo malo de su comportamiento moral les viene dado aquí desde sí mismos, por su cuenta y riesgo, sin que medie entre ellos ningún otro, y como agentes morales que son: conscientes, libres, y responsables. De donde se sigue que se trata de una moral autónoma en la que el individuo tiene capacidad de elección.

Pero en cuanto a Locke la obligación a la que somete a los individuos en parte les viene de la sabiduría divina del legislador, y en parte del derecho que éste tiene sobre su creación, así es como "toda obligación nos remite a Dios, y estamos obligados a mostrar obediencia a la autoridad de su voluntad porque tanto nuestro ser como nuestras obras dependen de su voluntad",<sup>9</sup> de donde se sigue rigurosamente que en un Estado de Naturaleza, los individuos que "Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua" (Segundo Tratado. II, 8; p. 14). De ahí que todos los miembros en un Estado de Naturaleza estén igualmente obligados a castigar las injurias, las violencias, las injusticias, y los asesinatos acaecidos entre iguales, toda vez que en un estado así, nadie es más ni nadie es menos por virtud de la Ley de Naturaleza que obliga a liquidar a los transgresores como si fueran tigres o leones feroces que atentan contra la seguridad de los individuos, la permanencia y la armonía del Estado de Naturaleza. "Y en esto

<sup>8</sup> Op. cit., p p. 75-76.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 71.

se funda esa gran ley de naturaleza: «Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya» (Segundo Tratado. II, 11; p. 17). Se trata de un principio radical. Algo así como aquello de que "el que a hierro mata a hierro muere"; o más todavía: "con la vara que mides, con esa seréis medido". De donde se desprende que con tal fundamento y severidad en el castigo es posible "lograr que el delincuente se abstenga de cometer el mismo delito, y disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan. Y en este caso y con base en este fundamento, cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza" (Segundo Tratado. II, 8; p. 14).

Resta añadir que esta Ley de Naturaleza Locke la concibe como un principio universal que rige y trasciende todas las modalidades de la vida asociada de los hombres por simples o complejas que éstas sean, y que lo mismo está presente en el Estado de Naturaleza, que en la sociedad civil, en el poder legislativo, o en el Estado.

#### 6. Apropiación de la Propiedad por el Trabajo

Independientemente de que se acepte, por razón natural, que los hombres desde su nacimiento tienen derecho a comer, beber y autoconservarse; o de que se acepte el punto de vista de la revelación que establece que Adán, Noé y sus descendientes recibieron el mundo de manos de Dios en forma comunitaria para su provecho, disfrute, y el sostenimiento de su existencia; y que como la madre naturaleza todo lo ha dado en gran abundancia "ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular" (Segundo Tratado. V, 26; p. 33).

Siendo así, el hombre, sirviéndose de su inteligencia y de la habilidad de sus manos prepara el arma y corre detrás del venado para obtener su carne; o bien toma de la tierra el barro para moldear el jarro o el cántaro con los que ha de hacer suya el agua cristalina que saca de las fuentes para beber; o también las bellotas y las manzanas que recoge debajo de los árboles para llevarlas a su casa y comérselas cuando estime necesario. Pero "¿Cuándo empezaron esos frutos a pertenecerle? ¿Cuándo los ha digerido? ¿Cuándo los comió? ¿Cuándo los cocinó? ¿Cuándo se los llevó a su casa? ¿Cuándo los cogió

en el campo?" (Segundo Tratado. V, 28; p. 34). Es indudable que a toda esta sarta de preguntas se las puede responder con una sola respuesta liberalmente hablando: cuando el hombre partiendo de su más inmediata propiedad que es su yo mismo, decidió apropiarse todo lo demás, sin que mediara en ello, el consentimiento expreso de ningún otro. Esto no puede ser de otra manera, puesto que "El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya" (Segundo Tratado. V, 27; p. 34). También es de mi propiedad, da a entender Locke, la hierba que se come mi caballo, la liebre que cazo, los minerales que sacó de la tierra, el ámbar gris que saco a la superficie, y el pez que pesco en el mar; pues aunque todo lo que el mar contiene, y todo lo que se halla sobre la tierra estén considerados como un gran bien comunal que pertenece por igual a toda la humanidad, la diferencia que yo introduzco con mi trabajo en todas estas cosas, me da derecho de apropiación legítima por ley original de naturaleza frente a otros hombres, "al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás". Reafirma.

¿Hasta dónde puede extenderse entonces este derecho de apropiación de la propiedad por medio del trabajo? Hasta donde "La ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad". Citando a la Biblia, Locke dice que "Hasta donde podamos disfrutarla". Que "Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo" a cada individuo. "Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla" (Segundo Tratado. V, 31; p. 37).

Existen en la naturaleza otras cosas de las que el hombre se apropia y que no se echan a perder como de hecho ocurre con la apropiación de la tierra, el oro, la plata, y los diamantes. También en la apropiación de estas cosas rige la ley de naturaleza, por ejemplo: "Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya" (Segundo Tratado. V, 32; p. 38). Porque tiene de característico que el hombre, habiendo cercado su parcela para arrancársela al Estado de Naturaleza, o estado comunitario, para trabajarla y hacerla pro-

ducir en un noventa y nueve por ciento más de utilidad, que si la hubiera dejado en su estado comunitario; este solo hecho prueba que el trabajo añade un enorme valor a la propiedad de la tierra, y ningún otro hombre está autorizado para disputarle su tierra, habiendo tanta como hay para todo a aquel que quiera trabajar la suya. Esta forma de apropiación no perjudica a nadie, piensa Locke. Porque "es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros" (Segundo Tratado. V, 34; p. 39). Es decir, los que no alcanzaron a poner "cerquitas" a la propiedad de la tierra en Inglaterra y que para la época de Locke, sólo les quedaba envidiar o emigrar. Porque en la Gran Bretaña desde finales de la Era Isabelina (1558-1603), el proceso de apropiación de la tierra por Ley de Naturaleza es un hecho consumado. En la Gran Bretaña no quedan ya ni siquiera lo que Locke llama tierras yermas para apropiarse de ellas. Estos son los motivos por los cuales Isabel I protegió el comercio y alentó mucho la colonización de América del Norte que Locke siempre tuvo en mientes en el discurso político.

"Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente con dinero y comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los co-propietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunales con respecto a algunos hombres, no lo son con respecto a toda la humanidad; sólo son propiedad común dentro de un país determinado, o de una parroquia" (Segundo Tratado. V, 35; p p. 39-40). En opinión de Locke esto es lo que vale para la Gran Bretaña, pero no para las tierras vírgenes como América del Norte, África y Australia. Para estas regiones sigue rigiendo la Ley de Naturaleza, Ley Original de Naturaleza, o simplemente Ley de la Razón; que son conceptos ideológicos que Locke usa para justificar la apropiación de vastas extensiones de tierra, plata, oro, y diamantes, donde quiera que ponga el pie un ciudadano inglés, y sin que ello signifique quitar o arrebatar "nada a nadie". Pues estas cosas son de las que no se "echan a perder" y se pueden acumular sin límites, sin que Dios, o la Ley de Naturaleza, o todas las leyes habidas y por haber tengan nada que reclamar. Porque "Nadie que tuviera todo un río para calmar su sed podría sentirse perjudicado porque un hombre bebiese de esa misma agua, aunque

tomase de ella un buen trago". Dice Locke. Así es que "Tanto si se trata de tierras como de agua, allí donde hay cantidad suficiente, el caso es el mismo" (Segundo Tratado. V, 33; p. 39).

Con esta clase de analogías queda justificada ideológicamente la apropiación de la tierra por el trabajo y las mejoras a ésta para hacerla que produzca al ciento por uno en comparación con la tierra comunal; pero en el supuesto caso de que algún hombre cercara tanta tierra como le fuera posible, la regla mínima es que los frutos o la hierba que produzca, se consuman y no se echen a perder para no ofender a Dios ni faltar a la Ley de Naturaleza. Debido a que "No puede haber demostración más clara de esto que digo que lo que vemos en varias naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a las comodidades de la vida;" con "suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo," por no trabajarlas, "esas naciones ni siquiera disfrutaban de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra" (Segundo Tratado. V, 41; p p. 46-47).

Estas comparaciones dejan ver que Locke está valorando entre productos obtenidos por el hombre en un Estado de Naturaleza o comunitario, y aquellos otros producidos por una división del trabajo; pero para que estos productos valgan más y sean superiores a aquellos que se dan en un estado comunitario, se requiere el paso del hombre del Estado de Naturaleza a la Sociedad Civil. Sólo así es posible una división del trabajo para generar riqueza y poder intercambiar satisfactores económicos o valores por medio del uso del dinero. Por eso dice que "si el pan tiene más valor que las bellotas, el vino más que el agua y los vestidos más que las hojas o las pieles, ello se debe enteramente al trabajo y a la industria" (Segundo Tratado. V, 42; p. 47). Pero para que el pan, el vino, y los vestidos alcancen un valor en esas proporciones se requiere en primer lugar que sean elaborados, y después considerar, no el trabajo abstracto que cada uno de ellos representa, sino la suma de todos y cada uno de los trabajos particulares que concurrieron para hacerlos posibles. Y todavía más: considerar que se trata de una sociedad en la que los productores producen, no para satisfacer necesidades propias, sino supuestamente necesidades ajenas, y en consecuencia una sociedad divi-

dida en clases que o bien producen para la venta o bien para el intercambio.

Y así es como Locke da a entender que tanto la apropiación de la propiedad por el trabajo sin consentimiento expreso de los individuos; como la introducción del uso del dinero por acuerdo mutuo de los hombres, a partir de las sociedades comunitarias o en Estado de Naturaleza, trajeron como consecuencia una enorme desigualdad en la apropiación de la propiedad y en el proceso de acumulación del dinero, que posiblemente Locke ni siquiera imaginó lo monstruoso que iban a ser sus ideas en lo sucesivo para todo el mundo. O de que se convirtiera en el precursor de esas ideas que actualmente sustentan las políticas monetarias de las instituciones mundiales de crédito que afirman que el dinero produce dinero y cuya forma de apropiación es el Sistema del Capitalismo Financiero, que ha sumido a los individuos en un desmesurado delirio por la posesión y la acumulación de objetos, como el dinero, que "no se echan a perder" y que se logra con trabajo y esfuerzo "sin perjudicar a nadie".

No obstante esto, tanto sus aduladores como sus detractores reconocen hoy por hoy que la Teoría Política de Locke le permite históricamente convertirse en el profeta de la iniciativa individual y de la libertad del contrato político. Y aunque se encuentra muy salpicada todavía de biblicismo, se distingue ya de las teorías políticas medievales y se presenta como "la primera expresión clara, tanto de la moralidad burguesa como del Estado burgués, en los cuales la acumulación de la riqueza individual es considerada como una de las principales actividades de los hombres de bien".<sup>1</sup> Aquello que Locke llama "hombres racionales o también "hombres de valer", o según sus críticos, simplemente burguesía.

#### 7. La Sociedad Civil y el Estado Mínimo

No hay duda de que en el Estado de Naturaleza, independientemente de si existió o no, era espléndido en libertades absolutas y hasta en privilegios para castigar las infracciones a la Ley de Naturaleza. Pero en un estado así en donde todos los individuos son monarcas y jueces de su propia causa, sin ningún punto de referencia a ley positiva escrita que no fuera sino la Ley de Naturaleza; los castigos fácilmente pueden estar motivados por la pasión, el deseo de venganza, el amor propio, y la amistad hacia los

1 R. H. S. Crossman. Biografía del Estado Moderno, F. C. E., p. 78.

amigos. Y si a esto se suma el hecho de que la Ley de Naturaleza no todos los hombres la estudian para comprenderla aun cuando dormite en el interior de sus almas; de ello se sigue que las acciones humanas sean muy frágiles y desvirtúen en todo momento las pretensiones de justicia. En un estado de cosas semejante, ningún hombre puede estar seguro ni de su vida, ni de su libertad, ni de sus posesiones, por muy libre, feliz o rico que sea. Debido a que como dice el "juicioso Hooker", los hombres "no somos capaces de proporcionarnos por nosotros mismos aquellas cosas que son necesarias para la vida que nuestra naturaleza desea", de donde se sigue que para "suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros cuando vivimos aislados y en soledad, nos vemos naturalmente inclinados a buscar la comunicación y la compañía con otros. Esta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas".<sup>1</sup>

Por eso mismo "afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de una sociedad política" (Segundo Tratado. II, 15; p. p. 20-21); pues pareciera que sus conveniencias y necesidades les han hecho comprender el sentido de aquella máxima moral que dice que "de todos los males, el menor"; y si es por consentimiento es todavía mejor. Puesto que empíricamente vemos en el mundo de la cotidianidad que tanto los hombres como las mujeres contraen compromisos y responsabilidades por un libre consentimiento de su voluntad, y sin que en ello medie coacción alguna o un forzamiento de sus decisiones personales.

Locke hace del consentimiento el principio o fundamento de su Concepción Política. Con éste puede explicarse la relación afectiva entre un hombre y una mujer; la relación entre el amo y el siervo; la relación entre el vendedor y el comprador, y la relación entre el súbdito y el gobernante. El consentimiento compromete, obliga, y exige obediencia voluntaria en términos de deber, en ambas partes entre un uno y un otro de los contratantes, e independientemente de sus conveniencias y necesidades. Con excepción de los cautivos en una guerra justa o injusta, en donde el sometimiento del vencido es igual o peor que bajo el imperio de un monarca absoluto, que suprime las posibilidades de elección del consentimiento.

La única relación conyugal que no fue por pacto de consentimiento, y de  
 1 Richard Hooker. Of the Laws of Ecclesiastical Polity, I, sección 10. Citado por Locke. Segundo Tratado. II, 15; p. 20.

la cual Locke no dice nada, es la de Adán y Eva, tal vez porque entre ellos no había de donde elegir. Pues toda decisión por consentimiento presupone libre elección. Pero a partir de ahí en lo sucesivo, "La sociedad conyugal se forma mediante un pacto voluntario entre un hombre y una mujer" (Segundo Tratado. VII, 78; p. 80). Y tiene como finalidad, no sólo la procreación, "sino también la propagación de la especie, esta unión entre varón y hembra debe continuar una vez consumada la procreación, y durante el tiempo que sea necesario para alimentar y mantener a los jóvenes, los cuales deben recibir sostenimiento de quienes los concibieron, hasta que puedan independizarse y valerse por sí mismos" (Segundo Tratado. VII, 79; p. 80).

En cuanto a un hombre que originalmente ha sido libre, pero que por azares de la necesidad consiente hacerse siervo, comprometiendo su libertad y su persona por dinero, "sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos. Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus manos". Porque vencidos y desposeídos como están "no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad" (Segundo Tratado. VII, 85; p. 85).

Movidos por la Ley de Naturaleza entre qué hacer y qué no hacer, los hombres, una vez que han considerado la precariedad de su existencia en el Estado de Naturaleza, con su cúmulo de inconvenientes que no permite la protección de su vida, su libertad, y sus posesiones, y sin "un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida" (Segundo Tratado. IX, 125; p. 124). Deciden por consentimiento dar el gran paso del Estado de Naturaleza a la Sociedad Civil o Política en la que han de redimir sus libertades e intereses anteriores; pero esta vez normados y regidos por leyes positivas emanadas del cuerpo de la Sociedad Civil.

Lo impactante es que si el hombre era amo y señor de su vida, libertad, y posesiones sin ser súbdito de nadie "¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder?" Porque en un estado así el hombre se encuentra "expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros" (Segundo Tra-



tado. IX, 123; p. 123).

De aquí que su necesidad y conveniencia de constituir la Sociedad Civil por el temor a ser robado, saqueado, y aniquilado, lo fuerce a entrar en sociedad política. La libertad se achica, pero la seguridad se agranda cuando se da el consentimiento a un gobernante para que lo proteja y lo defienda. Puesto que "el fin a que se dirige la sociedad civil es evitar y remediar esos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente se siguen del hecho de que cada hombre sea juez de su propia causa" (Segundo Tratado. VII, 90; p. 89); y de estar desprotegido ante los vaivenes del Estado de Naturaleza que constantemente devienen en un Estado de Guerra devastador y destructivo para la seguridad del individuo.

"Por lo tanto, siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces, tendremos una sociedad política o civil" (Segundo Tratado. VII, 89; p p. 88-89). Y todavía más: una Sociedad Política solamente puede surgir allí donde los hombres en Estado de Naturaleza deciden por su propia iniciativa y su común consentimiento unirse en sociedad para construir un pueblo, una comunidad política, y ponerse bajo el poder supremo de un gobierno que ellos mismos han nombrado; o bien, cuando algún hombre se asocia o se incorpora a una Sociedad Política previamente establecida. Y como no puede arrancarse a nadie del estado en que se encuentra si no es por su libre consentimiento, Locke tiene que pasar a precisar qué entiende por consentimiento: Si todo hombre es "libre por naturaleza; y al no haber nada que lo haga súbdito de un poder terrenal, excepto su propio consentimiento", entonces "debemos considerar qué es lo que ha de entenderse como declaración suficiente de consentimiento, que haga que un hombre esté sujeto a las leyes de un gobierno cualquiera. Suele hacerse una distinción entre consentimiento expreso y consentimiento tácito,<sup>2</sup> que podemos aplicar al asunto que ahora nos ocupa. Nadie duda que el consentimiento expreso de un hombre al entrar en una sociedad lo hace miembro completo de esa sociedad y súbdito de ese gobierno" (Segundo Tratado. VIII, 119; p. 119). Pero no ocurre así con el consentimiento tácito; aquí es necesario precisar las variantes que determinan a un individuo a sumarse a una Sociedad Política previamente establecida, y para la cual este hombre no tiene declaración expresa de pertenencia política. ¿Hasta

2 Los subrayados son nuestros.

qué punto está obligado un individuo cuando se somete por consentimiento tácito a las leyes de cualquier gobierno? "A esto respondo diciendo que todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno" (Segundo Tratado. VIII, 119; p p. 119-120). Pero la sumisión a las leyes y a ese gobierno, que impone el consentimiento tácito, termina cuando este hombre rompe por cesión, venta, o por cualquiera otra vía su relación con ese gobierno, quedando totalmente libre.

"Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan las reglas de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo" (Segundo Tratado. VIII, 99; p. 100). De donde se sigue que Locke guiándose por su Teoría del Consentimiento lleva a los hombres del Estado de Naturaleza a la Sociedad Civil, que es el gran escenario público en el que se dan todas las formas de relaciones sociales, políticas, jurídicas, económicas y bélicas; y al mismo tiempo se dan también todas las soluciones posibles a los problemas que el mero hecho de vivir en Sociedad Civil, plantea. Es por esto que tras "haber excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad a dado autonomía para ejecutarlas" (Segundo Tratado. VII, 87; p. 87). Y de ser así, ¿con qué fin? Locke dice, "con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»" (Segundo Tratado. IX, 123; p. 124).

Por propiedad se entiende aquí, las tres modalidades humanas de vida, libertad, y posesiones; que en sentido contractualista constituyen las tres razones políticas fundamentales cuyos intereses y conveniencias de preserva-

ción forzó a los individuos a constituirse en Sociedad Civil para convertirse en gobierno de sí mismos a través de sus representantes, y determinar por contrato libremente consentido los derechos, deberes, y obligaciones a que quedan sujetos los gobernantes y los gobernados. Pero para que esto pudiera tener verificativo en la práctica, se requería necesariamente que la Sociedad Civil estableciera por consentimiento una división de poderes para limitar al Estado a la expresión mínima de su actuación política, y poder zanjar de ese modo las relaciones sociales de todo tipo. Pues solamente de esa manera se podría alcanzar la preservación de la propiedad tanto privada como territorial, y al mismo tiempo debilitar las pretensiones que habían estado tocando a la puerta de la sociedad inglesa en la época de Locke, para la instauración de una monarquía absoluta, que tanto temía.

En primer lugar, dice Locke, "el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder<sup>3</sup> de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella" (Segundo Tratado. VII, 88; p p. 87-88). Se trata del Poder Legislativo y del Poder Ejecutivo; ambos poderes son la expresión de la fuerza y el juicio que cada hombre ha cedido a lo que Locke llama Estado, para ser ejecutados en interés y conveniencia de la Sociedad Civil. Pues estos dos "poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible" (Segundo Tratado. VII, 88; p. 88). Y el poder que ostentan se extiende hasta donde el bien de la Sociedad Política se los permite; fuera de esta convención, ni pueden más, ni pueden menos; según el consenso de la mayoría.

En opinión de un simpatizante de la Teoría Política de Locke, dice que "La limitación de la soberanía debe ser en consecuencia, el primer objetivo del hombre racional, y deben buscarse los principios en los que fundamentar esa limitación. Locke los encuentra en los derechos naturales que son inherentes a los hombres. Donde Hobbes buscaba algún poder suficientemente fuerte para restringir los deseos de los hombres ambiciosos, Locke trata de encontrar una salvaguardia para el hombre racional contra la omnipotencia de los príncipes. Refuta a Hobbes sosteniendo que las necesidades de los hombres no son las que aquél propugnaba, y tiene razón, no respecto a los hom -

3 El subrayado es nuestro.

bres en general, sino respecto al caballero inglés de aquellos días".<sup>4</sup> Y esto es cierto porque tiempo atrás una élite de propietarios se había comenzado a desarrollar "Bajo el reinado de los tres reyes normandos", que dominaron a Inglaterra de 1066 a 1135: Guillermo I, "El Conquistador"; Guillermo Rufo, y Enrique I, respectivamente; "el rey y el pueblo se apoyaban mutuamente para establecer y mantener un sistema nacional opuesto a la desmembración política en las jurisdicciones feudales. Los grandes vasallos de la corona eran su enemigo común. Por eso Guillermo Rufo y Enrique I, coaccionados fuertemente por los nobles, supieron granjearse la ayuda del país con sus promesas".<sup>5</sup> Una de las cuales se materializó "En la segunda sección de la Carta de Libertades otorgada por Enrique I, los feudatarios de los barones reciben amparo contra éstos, como dueños de las tierras, y en la cuarta sección se ordena a los barones a que se "abstengan de oprimir a sus feudatarios". Un siglo después los barones piden libertades respecto del rey; entonces el interés del pueblo coincide en buena parte con el de los nobles".<sup>6</sup> Y todos juntos, pueblo, barones, clero, comerciantes y mercaderes expusieron sus quejas y exigieron remedios concretos a males concretos, logrando arrancarle la Carta Magna al entonces monarca tímido, Juan Sin Tierra. Este gran documento político que muestra la génesis del pensamiento liberal del modo de ser inglés "No fue sólo el primer conato que se hizo para dar forma legal a las ideas que llegaron a ser directrices del gobierno constitucional. Las proponía en forma de limitaciones<sup>7</sup> al ejercicio de la autoridad, no de concesiones de ésta a la libre voluntad humana".<sup>8</sup> Pero lo más importante es que a través de esta Carta Magna "los barones pidieron y obtuvieron una definición más precisa y exacta de los deberes y derechos mutuos en la relación del rey y el súbdito, del señor feudal y del feudatario directo, y un sistema de limitaciones legales, declaradas con toda autoridad, que ponían cote al poder del rey para administrar su reino".<sup>9</sup> Y todavía más: "La Carta Magna viene a

4 R. H. S. Crossman. Biografía del Estado Moderno, F. C. E., p. 76.

5 Roscoe Pound. La Evolución de La Libertad, Ed. Libreros Mexicanos Unidos, p. 24.

6 *Ibidem*, p. 24.

7 El subrayado es nuestro.

8 *Op. cit.*, p. 28.

9 *Op. cit.*, p. 31.

enmendar las quejas de todos. Pide que se impongan castigos razonables, proporcionados a la ofensa y al ofensor. Trata a la justicia como un derecho, no como algo que se pueda vender, denegar o retrasar en su aplicación. Pide seguridad para la propiedad, que no se podrá expropiar para uso del rey sin pagarla, como era costumbre ancestral".<sup>10</sup> Todo esto constituye una larga tradición de derechos políticos de los que parte Locke; por eso es que cuando sostiene que el "título de propiedad es el trabajo", lo importante no es si tiene razón o no, sino "Lo que importa es el principio que establece de que la propiedad sea posesión exclusiva del propietario, y que no lleve obligación alguna, de donde" se sigue "el corolario de que una de las funciones del Estado sea la conservación del sistema de esta propiedad exclusiva".<sup>11</sup> Con esto lo que se está diciendo es que los que ya son ricos, por ningún motivo, reyerta, expropiación o tumulto, pueden dejar de serlo. De donde se sigue que para el "caballero inglés", o los "barones" en proceso de aburguesamiento, la concepción de Hobbes era estorbosa, inútil, peligrosa, y finalmente la sentían como un anacronismo. "Sus derechos estaban firmemente establecidos; no eran puestos en duda por los hombres de posición, y sólo tenían abusos de un monarca demasiado poderoso". Por tal motivo "Locke decreta la abolición de la soberanía tal como se había entendido, y la remplaza con una división de poderes entre la legislatura y el ejecutivo, es decir, el nuevo monarca constitucional. Al dividir el Leviatán en dos, y haciendo que cada parte limite a la otra, trata de asegurar que cada una desempeñe su función propia y que ninguna sea lo suficientemente fuerte para limitar los derechos naturales del pueblo".<sup>12</sup> Y si a todo esto añadimos el ingrediente del sentido común, típico del modo de ser inglés, encontramos que en este Estado Mínimo "El policía existe sólo para castigar a una minoría criminal y para relevar a la notoria mayoría del deber de la defensa propia; el juez, para permitir que los ciudadanos amantes de las leyes lleguen a una decisión imparcial en asuntos en los que están en desacuerdo; y el ejército, para proteger un orden social pacífico de la agresión externa". Finalmente, "el Estado es únicamente considerado como una maquinaria conveniente para facilitar la protección de nuestras actividades pacíficas".<sup>13</sup> Dice Crossman.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>11</sup> R. H. S. Crossman. Biografía del Estado Moderno, F. C. E., p. 77.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 77.

Y así es como el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo quedan reducidos a su forma mínima de acción y de actuación política. El uno para producir las leyes que los intereses y la conveniencia de la Sociedad Civil requiera; y el otro para vigilar que la ley se aplique y se respete para el bien y la preservación de todos los miembros de la sociedad. Por lo tanto, "quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado está obligado a gobernar según lo dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo" (...), "y si se trata de relaciones con el extranjero, debe impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y proteger a la comunidad contra incursiones e invasiones" (Segundo Tratado. IX, 131; p. p. 127-128). Para esto Locke distingue como necesario un Poder Federativo anexo y a discreción del Poder Ejecutivo, algo así como una Secretaría de Relaciones Exteriores o de Defensa Nacional; "un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas y de realizar tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado" (Segundo Tratado. XII, 146; p. 145). Es un poder que escapa al control de las leyes positivas del Poder Legislativo y se funda en la prudencia e integridad moral y política de los hombres que lo ejercen para ventaja del Estado.

Pero en cuanto al "poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene más fin que el de la preservación; y, por lo tanto, jamás puede tener el derecho de destruir, esclavizar o empobrecer premeditadamente a los súbditos" (Segundo Tratado. XI, 135; p. p. 133-134). Porque su misión y su encomienda están reforzadas por la Ley de Naturaleza, la cual "permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son" (Segundo Tratado. XI, 135; p. 134). De tal manera que las leyes positivas no pueden ser objeto de excepción, "sino que han de aplicarse igualmente al rico y al pobre, al favorito en la corte y al campesino que empuña el arado" (Segundo Tratado. XI, 142; p. 141) en la parcela. Tampoco pueden ser objeto de excepción para el príncipe, el monarca, o cualesquier tipo de gobierno, funcionario o magistrado que detente funciones específicas de Estado asignadas por el rey, porque toda acción y actuación política de Estado es normada y regulada por las leyes del supremo Poder Legislativo. Y sin que en esto importe "El hecho de tener legalmente gran poder y grandes riquezas", pues "no es en modo alguno una excusa ni,

mucho menos, una razón para ejercer la rapiña y la opresión, sino un agravante que se añade al delito de dañar a otro sin autoridad. Pues exceder los límites de la autoridad que uno tiene es algo a lo que no tiene derecho ni el gran ministro ni el pequeño funcionario; y no puede justificarse ni en un rey ni en un alguacil" (Segundo Tratado. XVIII, 202; p p. 196-197). De donde se sigue que en la Sociedad Política "hay limitaciones que vienen impuestas por la ley; y aunque alguien esté comisionado por el rey, no puede ser excusado de ajustarse a ellas" (Segundo Tratado. XVIII, 206; p. 199) porque en el Estado todos son iguales por la ley.

Pero con respecto al rey, hay en la Teoría Política de Locke una malévolamente intención de punitano desvirtuado y de incongruencia política en sus pretensiones de limitación del Poder Ejecutivo. Dice que cuando "El poder ejecutivo se deposita en una persona que no<sup>14</sup> es parte de la legislatura es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe rendir cuentas a éste" (Segundo Tratado. XIII, 152; p. 150); porque "esta persona no puede tener más voluntad ni más poder que los que le otorga la ley. Y cuando abandona la representación que se le ha encomendado y no actúa de acuerdo con la voluntad pública sino según su propia voluntad, esta persona se degrada a sí misma" (Segundo Tratado. XIII, 151; p. 150) y sus poderes no tienen por qué ser obedecidos. "De manera que el supremo poder ejecutivo no está exento de subordinación, a menos que dicho poder le haya sido entregado a uno que, al participar del poder legislativo, no tiene por encima a un legislador superior al que subordinarse y al que rendir cuentas,<sup>15</sup> excepto a quien él mismo se haya unido y haya dado su consentimiento" (Segundo Tratado. XIII, 152; p. 150). ¡Qué bien! Según esta componenda se ve que se trata del monarca controlado y limitado que Locke tanto había anhelado para su querida Inglaterra del siglo XVII; obediente y sumiso a la "Bill of Rights" o Carta de Declaración de Derechos de la Gran Bretaña, como de hecho ocurrió con Guillermo III de Nassau en 1689. Y añade complacido que tal monarca "no tendrá que subordinarse en mayor grado del que a él mismo le parezca oportuno, grado que, como puede suponerse con certeza, será mínimo" (Segundo Tratado. XIII, 152; p. 150). Pero esto, ¿en homenaje a qué? Bueno..., es que la Teoría Política de Locke aboga por un Príncipe con derecho de prerrogativa con-

14 El subrayado es nuestro.

15 El subrayado es nuestro.

cedido por el pueblo; y por eso afirma que tal prerrogativa es un "poder de actuar a discreción para el bien público, sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley, y aun en contra de ella en ciertos casos" (Segundo Tratado. XIV, 160; p. 159). Y todavía más: "la prerrogativa no pueda ser sino un permiso que el pueblo da a sus gobernantes para que éstos tomen ciertas decisiones por sí mismos allí donde la ley no ha prescrito nada" (Segundo Tratado. XIV, 164; p. 162); siempre y cuando sus acciones estén encaminadas a procurar el bien del pueblo y no su daño.

Llegado a este punto la pregunta que está en el aire es: ¿Valió la pena para esto haber despedazado a Filmer y haber pinchado por aquí y por allá a la Teoría Política de Hobbes? ¿Se sacudió realmente el pueblo el yugo, o sigue tirando del arado? La conclusión de Locke es que este tipo de personas que por su condición se acercan cada vez más a lo divino, por Dios y por Ley de la Naturaleza, no pueden ser perversos ni atentar contra sus súbditos como lo hacen los príncipes tiranos; de ahí que citando los discursos liberales de 1603 y 1609 de Jacobo I ante el Parlamento, asiente: "Así, el rey prudente que ha entendido bien lo que significan las cosas se da cuenta de que la diferencia entre un rey y un tirano radica exclusivamente en esto: en que el uno hace que las leyes limiten su poder y que el bien del pueblo sea la finalidad de su gobierno, y el otro hace que todo tenga que someterse a su propia voluntad y apetito" (Segundo Tratado. XVIII, 200; p. 195). Y en el "remoto caso" de que una voluntad apetitosa se despertara en el príncipe prudente, el pueblo puede tolerarlo; a menos de que los excesos del monarca sean tan evidentes y los padezcan todos, y como no hay "juez que juzgue", entonces al pueblo sólo le queda clamar al Cielo y empuñar las armas.

#### 8. Un Estado para el Pueblo, y no un Estado de Domio del Pueblo

Dice Locke que "quienesquiera que salgan del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría" (...) "todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse" (Segundo Tratado. VIII, 99; p. 100). Tales fines consistían en la preservación de sus vidas, sus libertades y sus posesiones, que eran con frecuencia amenazados. Y por eso es que solamente mediante el pacto social y la organización política, los individuos pueden defender sus fines integrándose en la formación de Estados.



Un Estado es para Locke una comunidad independiente de individuos que anhelan disfrutar en paz y seguridad sus propiedades al amparo de leyes positivas de un supremo Poder Legislativo. Hay diversos tipos de Estados según las manos en las que el pueblo ponga el Poder Legislativo, así por ejemplo: si el poder proviene de una mayoría, es una democracia; si se otorga a unos pocos y a sus sucesores, es una oligarquía; si se atribuye a un solo hombre, es una monarquía; pero si se entrega a un hombre y a sus herederos, entonces será una monarquía hereditaria; y finalmente si el poder se concede a una persona mientras viva y al morir, el poder de elección retorna al pueblo, el tipo de Estado será una monarquía electiva. De ahí que "sea cual fuere la forma que adopte un Estado, el poder supremo debe gobernar según leyes declaradas y aprobadas, y no mediante dictados extemporáneos y resoluciones arbitrarias" (Segundo Tratado. XI, 137; p. 137), pues de ser así, no será un Estado para el pueblo, sino un Estado de dominio del pueblo. Pero como los hombres se unieron en una Sociedad Política para guiar sus acciones sociales y orientar su actuación política por medio de leyes positivas que les garantizaran la consecución de sus diversos intereses y la seguridad de sus propiedades. Es de suponer que "la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y" (...) "la de cada persona que forme parte de ella" (Segundo Tratado. XI, 134; p. 131). Por lo que en un contexto semejante "El poder de la legislatura, al derivarse de una cesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores" (Segundo Tratado. XI, 141; p. 141). Tales leyes tienen que tener siempre en la mira la paz, la seguridad y el bien del pueblo; y no su perjuicio, abuso o daño. Por tal motivo todos aquellos individuos o componentes sociales que en una Sociedad Civil atenten contra la preservación y el bien de la comunidad, deben ser corregidos y sancionados; y en el caso de que la conducta de algunos individuos represente un alto grado de peligrosidad tal que mine no sólo los cimientos de la sociedad sino también la permanencia del Estado, tales individuos deben ser eliminados del conjunto de la Sociedad Política. Porque el poder político de esta sociedad que da origen al Estado, es "un poder de hacer le -

yes y establecer castigos para quienes las infrinjan, de modo que sean excluidos de la sociedad aquellos miembros, y sólo aquellos, que estén corrompidos y que amenacen el bienestar y la salud comunitarias; esos castigos han, pues, de tender a la preservación del todo, y son las únicas medidas de severidad que la ley permite" (Segundo Tratado. XV, 171; p. 169) en un Estado para el pueblo.

Locke piensa que la única razón de ser de un Estado debe ser la de defender con responsabilidad política la propiedad privada y la libertad política de los individuos; trátase del poder político de que se trate: ya sea el Poder Legislativo, el Poder Ejecutivo, o el Poder Federativo; pues los tres poderes, independientemente de si sólo legislan para hacer leyes, o si gobiernan por medio de leyes y por derecho de prerrogativa, o si simplemente sus decisiones políticas son ejecutadas a discreción, tienen que tener necesariamente como supuesto fundamental el bien del pueblo, la paz y la tranquilidad para todos aquellos miembros de la Sociedad Civil, quienes por consenso o por mayoría deliberativa les han entregado el poder político de gobernarlos. Y esto tiene que ser así "Porque todo el poder que el gobierno tiene, al estar dirigido únicamente al bien de la sociedad, no puede ser arbitrario y caprichoso, sino que tiene que ser ejercido según leyes establecidas y promulgadas, para que el pueblo sepa cuáles son sus deberes y encuentre así protección y seguridad dentro de los límites de la ley; y para que también los gobernantes se mantengan dentro de dichos límites y no se vean tentados" (Segundo Tratado. XI, 137; p. 137), como consecuencia del poder que tienen, a ejercer acciones lesivas contra el pueblo. Puesto que ningún Estado ha de olvidar "que el poder político es el que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien" (Segundo Tratado. XV, 171; p. 168), y no para su dominio, perjuicio, abuso o daño; pues de ser así, no será un Estado para el pueblo, sino un Estado contra el pueblo que se impone y vive a expensas de sus gobernados.

Pero como "Ningún hombre, ninguna sociedad de hombres tiene el poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro" (Segundo

Tratado. XIII, 149; p. 148); pues el pueblo jamás podrá pasar por alto aquella inviolable y fundamental Ley de Autopreservación por la cual los individuos abandonaron su Estado de Naturaleza y pasaron a la Sociedad Civil para preservar sus vidas, sus libertades y sus propiedades, aun cuando ese "otro" fuese un monarca de esos que afirman que gobiernan por decreto divino sobre sus súbditos para hacerlos buenos, cuidarlos, salvarlos y remitir sus almas puras al cielo.

Locke da a entender que los Estados con poder de gobernar arbitrariamente a un pueblo sólo pueden provenir de los gobiernos que se arrogan el poder político por despotismo, por conquista, por usurpación o por tiranía; y que aunque sus características son distintas, sus pretensiones son siempre las mismas: someter, timar, expoliar, abusar, despojar, explotar, dañar, injuriar, imponer, subyugar, y aterrar al pueblo; por lo que sea el Estado que sea, invariablemente se desemboca en un Estado de Guerra entre gobernantes y gobernados, entre el Estado y los súbditos. Tal Estado de Guerra conduce comúnmente a la violencia, la resistencia, la intolerancia, la prisión, la persecución, el destierro, la confiscación de bienes, o finalmente a la muerte; según el principio político que les es común a todos, de que "es mejor ser temido que amado". De aquí se sigue que todo "poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad" (Segundo Tratado. XI, 137; p. 136). Pero anhelos como estos no pueden ser posibles con gobernantes que dicen de sí mismos: "El Estado soy Yo", o todavía más, "Yo soy el primer servidor de mi Estado";<sup>1</sup> porque no hay aquí una división de poderes que limite el Poder Absoluto del Estado ni tampoco leyes positivas que disminuyan el dominio degradante del Estado contra el pueblo. "Pues al suponerse que este príncipe absoluto es el único que tiene en sí mismo el poder legislativo y el ejecutivo, no existe juez ni recurso de apelación alguna a alguien que justa e imparcialmente y con autoridad pueda decidir, y de cuya decisión pueda esperarse consuelo y compensación por algún daño o inconve-

1 Oswald Spengler. El hombre y la técnica, Ed. Espasa-Calpe, p. 48.

niencia sufridos por causa del príncipe o por lo que él ordene" (Segundo Tratado. VII, 91; p. 90) contra cualesquiera de sus súbditos.

En tales condiciones el conjunto de los ciudadanos está desprotegido y se encuentra al acecho de la voluntad del Príncipe, no pudiendo encontrar reparación alguna a daños y perjuicios ocasionados por quienes suponen que los súbditos han de soportarlo todo. "De donde resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo, es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil" (Segundo Tratado. VII, 90; p. 89). Pero esta incompatibilidad y exclusión no sólo se produce bajo esta forma de gobierno, sino que está también presente en los Estados por Conquista, por Usurpación o Tiranía. En un Estado por Conquista, por ejemplo, ya se trate de una guerra justa o injusta, la regla general es que se somete por la fuerza de las armas al vencido; y para él "La injuria y el crimen serían idénticos, tanto si fuesen cometidos por quien lleva en la cabeza una corona como si fuesen perpetrados por un vulgar delincuente. El título del agresor y el número de sus seguidores no modifican la naturaleza de la ofensa, como no sea para agravarla" (Segundo Tratado. XVI, 176; p. 173). Pues aunque a los vencidos sus vidas ya no les pertenezcan y sean miserablemente sometidos a obediencias y promesas por la fuerza y el dominio del conquistador; todavía así, réstales por Ley de Autopreservación fundamental la posibilidad de sublevarse para reconquistar su libertad, y si ya no ellos, sí sus descendientes. Puesto que "el derecho de conquista se extiende solamente a las vidas de aquellos que se han unido a la guerra; no se extiende, pues, a sus posesiones, excepto para reparar los daños recibidos y los gastos de la guerra; y esto, respetando los derechos de la esposa y de los hijos inocentes" (Segundo Tratado. XVI, 182; p. 180); de donde se sigue "que aquel que conquista en una guerra injusta no puede por ello tener derecho a la sumisión y obediencia del conquistado" (Segundo Tratado. XVI, 176; p. 174). Y todavía más: como el conquistador sólo tiene "poder absoluto sobre las vidas de aquellos que, enzarzados en una guerra injusta, han renunciado a ellas; pero no lo tiene sobre las vidas o fortunas de quienes no participaron en dicha guerra, ni tampoco sobre las posesiones, incluso las que pertenecen a quienes de hecho tomaron parte en la guerra en cuestión" (Segundo Tratado. XVI, 178; p. 176); resulta en consecuencia que la defensa de la

propiedad y la realización de la libertad siguen siendo posibles para quienes, después de una guerra justa o injusta, van construyendo su derecho de legitimación a estas dos fundamentales reivindicaciones políticas señaladas por el Pensamiento Político Liberal de Locke, según el sentido de los argumentos precedentes, y a condición de no haber intervenido los descendientes ni para bien ni para mal en los azares de la guerra. Hay que añadir que aunque todo esto parezca un exceso de inaensatez política por parte de Locke, es sólo a través de esta forma de argumentar, que hace valer el Derecho Consuetudinario, tan caro al Modo de Ser Inglés; y tal vez demasiado absurdo y hasta controvertido en comparación con la óptica de otros teóricos del Estado por Conquista como de hecho lo es Maquiavelo,<sup>2</sup> para quien el fin justifica los medios. Pero para Locke, los efectos en los individuos causados por la imposición de un Estado por Conquista es un asunto de sentido común, pues si los descendientes de los sometidos "no se han unido a la guerra, bien porque estaban en la edad de la infancia, o porque estaban ausentes, o porque así lo eligieron, no han hecho nada que les quite el derecho a esos bienes" (Segundo Tratado. XVI, 182; p. 179). ¿Por qué razones entonces un Estado por Conquista habrá de reducirlos por la fuerza a obediencia y sumisión además de despojarlos? Locke alega desde el pedestal de su Liberalismo que "Todo hombre nace con un doble derecho: primero, un derecho a la libertad de su persona, sobre la cual ningún otro hombre tiene poder, y de la que puede disponer libremente. En segundo lugar, un derecho a heredar, junto con sus hermanos, y antes que ningún otro hombre, los bienes de su padre" (Segundo Tratado. XVI, 190; p. p. 185-186) sin importar si éste se embarcó en una guerra justa o injusta. Y no sólo esto, sino que además su condición de hombres libres les permite erigir un nuevo Estado a la altura de sus intereses y necesidades. "Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo y una justa e imparcial ejecución de las leyes por él dictadas" (Segundo Tratado. XIX, 220; p. p. 210-211). Por eso es que ya se trate de una guerra justa o injusta, Locke insiste en que los hijos de los cautivos caídos en la guerra, ningún gobernante, sea el que fuere, "tiene derecho de dominio sobre ellos, ni podrá pasárselo por herencia a sus descendientes; y será un agresor si

2 Cf., Nicolás Maquiavelo. El Príncipe, Ed. Porrúa, Capítulos III-VIII.

intenta incautarse de sus propiedades; y, si lo hace, se pondrá a sí mismo en un estado de guerra contra ellos" (Segundo Tratado. XVI, 196; p. 189). Y así es como Locke libera a los descendientes de aquellos que, enfrentando una guerra justa o injusta, vienen a caer sobre los suyos la devastación, la desdicha y el dominio despiadado impuesto por la fuerza y la violencia del Conquistador. Quedando solamente a los desdichados el recurso de la confrontación, por medio de la cual, los "súbditos podrán legítimamente sacudirse el yugo de la opresión en cuanto Dios les dé el coraje o la oportunidad de hacerlo" (Segundo Tratado. XVI, 196; p. 190).

Estas características del Estado por Conquista no son equiparables a las de un Estado por Usurpación; pues aquí el Usurpador comete un delito flagrante e irracional al apoderarse con violencia e intimidación de los derechos políticos de un gobernante legalmente constituido. Y como sabe que es un advenedizo que usa la fuerza y la astucia para mantenerse en el Estado tiene que estar siempre, como dice Maquiavelo, "con el cuchillo en la mano" para conseguir sus fines, pues todos juzgan que su intromisión merece ser castigada. Pero como el Estado Usurpado generalmente no desaparece porque el agresor sigue conservando la misma estructura social, política, y hasta jurídica del Estado, los súbditos lo toleran porque ven que simplemente se trata de un cambio de personas en el Poder. Mas lo cierto es que "Todo aquel que llegue a ejercer algún poder sirviéndose de medios que no corresponden a lo que las leyes de la comunidad han establecido no tiene derecho a que se le obedezca, aunque el sistema político del Estado haya sido conservado; pues esa persona no será la que las leyes han aprobado, y, por lo tanto, será una persona a la que el pueblo no ha dado su consentimiento" (Segundo Tratado. XVII, 198; p. 192) para que legítimamente lo gobierne. Y un Estado así, es muy difícil que pueda conservarse, porque el Usurpador más tarde o más temprano tenderá a modificar la organización, las formas y las reglas de gobierno, afectando las libertades y las propiedades de los individuos; y como además transgrede la Ley de Naturaleza por la que el pueblo pasó a la Sociedad Civil para constituir su Estado, esto es suficiente para que la Usurpación degenera en Tiranía, y finalmente el conflicto entre los súbditos y el Estado se convierte en un Estado de Guerra con todas las consecuencias que ello implica; cumpliéndose con lo que Madame Roland dirá más tarde de aquellos aciagos días del terror revolucionario francés: "Li-

bertad, ¡cuántos crímenes se han cometido en tu nombre!"

Locke advierte que de la Usurpación a la Tiranía sólo hay un paso; de ahí que la Tiranía, cuarta y última forma de Gobierno de Dominio del Pueblo, se caracterice por ser un poder soberano, usurpado, e ilegal; que consiste en la opresión más despiadada, injusta y cruel, ejercida ferocemente por el Tirano contra los sometidos para subyugarlos, dominarlos y degradarlos en cuerpo y mente con la fuerza de las armas. La Tiranía como conducta política, arrogante y autoritaria es muy probable que se haya dado en otras latitudes, igual o diferente, a como se dio en Grecia; pero es aquí donde se originaron los conceptos de Tirano y de Tiranía, y el Modelo de Estado que impusieron Príncipes Tiranos como a ejemplo lo son Pisístrato, que en el año 560 A. de J. se apoderó del Poder Político de Atenas. Y Polícrates, Tirano de Samos; de quien se cuenta que durante su reinado, que va del 533 al 522, A. de J., disfrutó de una felicidad completa adherido al Poder Político. Motivo por el cual quiso conjurar la adversidad arrojando al mar su anillo de gran valor; pero que habiendo rechazado la Fortuna ese sacrificio voluntario, el anillo fue encontrado en el interior de un pez, y devuelto a su dueño. Los presentimientos del Tirano no tardaron en cumplirse, porque en ese entonces Orontes, lugarteniente de Darío, invadió Samos, y Polícrates fue crucificado.

Según lo precedente, no hay duda de que aquel que a hierro mata, a hierro muere; y que la Tiranía como práctica política, absurda y abusiva, no sólo ha sido resistida y reprobada por los pueblos y por los Teóricos de la Filosofía Política, sino que también se la ha rodeado con el halo del Tiranicidio. Debido a que la Tiranía es el "uso del poder que se tiene, mas no para el bien de quienes están bajo ese poder, sino para propia ventaja de quien lo ostenta. Así ocurre cuando el que le gobierna, por mucho derecho que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia; y sus mandatos y acciones no están dirigidos a la conservación de las propiedades de su pueblo, sino a satisfacer su propia ambición, venganza, avaricia o cualquier otra pasión irregular" (Segundo Tratado. XVIII, 199; p. 193). De donde se sigue que este apetito por el Poder, y esta característica irracionalidad del Tirano por la rapiña, y por el abuso de la dignidad de las mujeres de los sojuzgados, no sólo se dan en los Estados por Tiranía, sino que también se observa en otras formas de gobierno; por ejemplo en a-

quellas en las que "siempre que el poder se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta" (Segundo Tratado. XVIII, 201; p. 195), es suficiente para que el Poder Político se transforme en Tiranía, y para que la obediencia civil a la que los súbditos estaban obligados, se convierta en un Estado de Guerra. Esta caracterización de la Monarquía Tiránica la adelantó Bodino antes que Locke, diciendo que "La palabra tirano es griega y en su origen tenía un significado honroso; se aplicaba antiguamente al príncipe que se había apoderado del estado sin el consentimiento de sus ciudadanos, elevándose de igual a señor". Y que "Tal príncipe se llamaba tirano, aunque fuese muy prudente y justo".<sup>3</sup>

Confrontando a la Monarquía Real con la Monarquía Tiránica, Bodino alega que "La diferencia más notable entre el rey y el tirano estriba en que el rey se conforma a las leyes de la naturaleza y el tirano las pisotea. Aquél cultiva la piedad, la justicia y la fe; éste no tiene ni Dios, ni fe, ni ley. Aquél hace todo lo posible en provecho del bien público y seguridad de los súbditos; éste sólo tiene en cuenta su propio interés, venganza o placer. Aquél se esfuerza en enriquecer a sus súbditos por todos los medios imaginables; éste edifica su casa con la ruina de ellos." (...). "Aquél grava a los suyos con los tributos imprescindibles y sólo por necesidad pública; éste bebe su sangre, roe sus huesos y chupa su médula para enflaquecerlos." (...). "Aquél mide sus hábitos y acciones con la vara de la ley; éste pone las leyes al servicio de sus costumbres".<sup>4</sup> De todo lo cual surge la posibilidad de que Locke haya desprendido su categórica afirmación de que "Allí donde termina la ley empieza la tiranía" (Segundo Tratado. XVIII, 202; p. 196), y también de que haya establecido un paralelismo con el punto de vista político de Bodino para desterrar toda duda en sus oponentes acerca de lo que Locke entiende por Tiranía, recurriendo a los Discursos Políticos de Jacobo I en el Parlamento, en los que éste declara: "Haciendo buenas leyes y constituciones, siempre antepondré el bien del pueblo y de todo el Es-

3 Jean Bodino. Los seis libros de la República, Inst. de Est. Pol., Fac. de Der., Universidad Central de Venezuela, Caracas. Libro II, Capítulo IV, p. 193.

4 Jean Bodino. Op. cit., p p. 194-195.



tado a mis fines particulares y privados;" (...). "Pues, en mi estimación, el grande y específico punto en el que difieren un rey legítimo y un tirano usurpado es éste: que mientras que el soberbio y ambicioso tirano piensa que su reino y su pueblo tienen como fin la satisfacción de sus propios deseos y apetitos irracionales, el rey honesto y justo piensa precisamente lo contrario, y estima que su función es procurar el bien de su pueblo y proteger su propiedad". Y, seis años después: "Mediante un doble juramento, el rey se obliga a sí mismo a observar las leyes fundamentales de su reino: tácitamente, por el mero hecho de ser el rey, está ya obligado a proteger a su pueblo," (...); y expresamente, en virtud del juramento público que formula en la ceremonia de su coronación." (...). "Por lo tanto, un rey que gobierna en un reino establecido deja de ser rey y degenera en tirano cuando su mando no se rige por las leyes".<sup>5</sup> Porque "Allí donde termina la ley empieza la tiranía"; y si el Tirano gobernara con base en leyes, esas leyes serían siempre las suyas, pero nunca serían aquellas que provienen de un Poder Legislativo legalmente constituido por encargo y por consentimiento de los súbditos.

Finalmente, en un Estado de Dominio del Pueblo ya provenga del Despotismo, de la Conquista, de la Usurpación o de la Tiranía, lo importante para la Filosofía Política Liberal de Locke, no es su origen, sino la desdicha, el sufrimiento y la degradación política y moral que hay que evitar, y de las que es preciso liberar a la humanidad; sin importar tampoco, el tiempo o la latitud en que tal Estado de Dominio del Pueblo se dé, puesto que las consecuencias que este engendra son suficientes para que todos los pueblos que las padezcan, y todos los Teóricos de la Filosofía Política que las observen, las combatan y las resistan por medio de un Estado de Guerra hasta alcanzar por Ley de Naturaleza las reivindicaciones fundamentales de los derechos a la Vida, la Propiedad y la Libertad de los individuos. Es por estas razones que la Concepción Política de Locke ha influido en la historia de las ideas políticas de la Modernidad, tanto en la Teoría como en la Práctica, y que desde entonces hasta el presente, encontramos que "El derecho de los pueblos a resistir la tiranía ha sido consagrado como una de las prerrogativas humanas inalienables en la Declaración de Independencia de los Esta-

<sup>5</sup> Jacobo I, Discursos de 1603 y 1609. Citados por Locke, Segundo Tratado.

dos Unidos del 4 de julio de 1776, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Constituyente de la Francia revolucionaria el 26 de agosto de 1789 y finalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948".<sup>6</sup> Todavía bajo los ecos del Liberalismo Político de John Locke, y los de otros insignes ideólogos y teóricos del pensamiento político liberal como Montesquieu, Rousseau, y Sieyès.

#### 9. Gobierno por Consentimiento

Tres Concepciones principales de Estado distinguen los teóricos de la Filosofía Política: la Concepción Organicista según la cual el Estado es independiente de los individuos, y anterior a ellos; la Concepción Contractualista o Atomista que afirma que el Estado es una Creación de los individuos. Y finalmente la Concepción Formalista que defiende la idea de que el Estado es una formación jurídica, en la que el Estado y el Derecho coincidan en ser lo mismo. De las tres, la Contractualista ha sido promovida por Locke con base en los precedentes ya señalados en el Capítulo II, 2; p p. 13-20, y continuados en el II, 3; p p. 21-23, de este escrito, e independientemente de si Locke pretendió o no, promover o justificar los efectos o los resultados de la Revolución de 1688.

Eclipsada esta Concepción "en la Edad Media por la doctrina del origen divino del Estado y, en general, de la comunidad civil, el Contractualismo vuelve a surgir en la edad moderna junto con el iusnaturalismo, un poderoso instrumento de lucha para la reivindicación de los derechos humanos". Y en ese mismo sentido "Las Vindicias contra tyrannos, publicadas por los calvinistas en Ginebra en 1579, readoptan la doctrina del contrato para reivindicar el derecho del pueblo a rebelarse contra el rey, cuando éste no cumple las obligaciones del contrato original".<sup>1</sup> Exigencias políticas que a Locke tanto preocupaban por el inminente arribo de Jacobo II al trono inglés.

Ya se ha mostrado en este escrito cómo es que los conceptos filosófico-políticos fundamentales de Estado de Naturaleza, de Ley de Naturaleza, de Estado de Guerra, y de Poder Legislativo, atraviesan de principio a fin el Discurso Filosófico-Político de Locke, hasta desembocar en el de Estado o Go-

6 Rodrigo Borja. Enciclopedia de la Política, F. C. E., p. 1385.

1 Nicola Abbagnano. Diccionario de filosofía, F. C. E., p. 227.

bierno por Consentimiento; todo ello como consecuencia de un Contrato Social o Pacto Político por Libre y Voluntario Asentimiento promovido por los individuos para constituirse en su propio Poder Político: su Estado. Forma de Gobierno que pese a que "en el pensamiento antiguo y medieval existen antecedentes de la teoría del Contrato, y aunque ha sido recientemente actualizada por ciertos liberales modernos, la edad de oro de esta teoría se localiza en el período que va desde 1650 hasta 1800, desde el Leviatán de HOBBS hasta los Principios metafísicos de la doctrina del derecho de KANT".<sup>2</sup> Justo en la segunda mitad del siglo XVII, en la que Locke desde el exilio comienza a difundir sus inquietantes ideas políticas en contra del Poder Soberano de la Monarquía Absoluta.

"El núcleo de la teoría del Contrato Social lo constituye la idea de que el gobierno legítimo es el producto artificial de un acuerdo voluntario entre agentes morales libres y de que la autoridad política «natural» no existe".<sup>3</sup> Nunca existió; porque desde el Estado de Naturaleza en el que estuvieron fundadas las primeras comunidades humanas del mundo, se caracterizaron por ser una pluralidad de hombres libres e iguales regidas por la Ley de Naturaleza, y ningún hombre alcanzó en ese Estado de Naturaleza a gobernar o dominar a otros para imponer su poder o ejercer sobre ellos un dominio, hasta que por fin, motivados por la preservación de sus vidas, sus libertades, y sus posesiones llegaron a decidir la creación de un Estado o Gobierno por Consentimiento. De ahí que "si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacer" (Segundo Tratado. II, 7; p. 13). Pero esta tendencia de los individuos de hacerse justicia por su propia mano, cesa desde el momento en que por virtud del Contrato Político los individuos pasan a constituirse y organizarse por Consentimiento en una Sociedad Civil o Sociedad Política, portadora de todo el Poder y de toda la Soberanía para decidir en qué manos han de transferir ese Poder y esa Soberanía emanados de sí mismos, y crear el Cuerpo Político llamado Estado o también Gobierno del Pueblo, que los repre-

<sup>2</sup> David Miller. Enciclopedia del Pensamiento Político, Ed. Alianza, p. 112.

<sup>3</sup> David Miller. Ibidem, p. 112.

senta y los identifica en una conjunción suprema de deberes, de obligaciones y de responsabilidades políticas; compartidas por todos en términos de obediencia y sujeción recíprocas, por la fuerza misma moral y política de los contratantes. "Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella" (Segundo Tratado. VII, 89; p. 98).

Más para que el Poder Legislativo, el Poder Ejecutivo, y los magistrados que constituyen el gobierno sean posibles, Locke tiene que idear su Teoría del Consentimiento sin la cual no hay División de Poderes y en consecuencia tampoco hay Concepción Política del Liberalismo. Porque la Teoría del Consentimiento es para la Concepción Política de Locke, lo que la Idea es para la Filosofía del Derecho de Hegel, o lo que la Teoría de la Plusvalía es para la Economía Política de Marx: la base o el fundamento que da sentido y llena de contenido a toda la Estructura de su Concepción Política, y particularmente la del Estado o Gobierno del Pueblo. Pero el Consentimiento sin la Voluntad es un hecho insuficiente porque no es posible el Consentimiento sin la Voluntad, ni la Voluntad es posible sin el Consentimiento; ya sea en sentido moral e ya sea en sentido político. Solamente cuando los agentes políticos hacen uso de esa dualidad entre Voluntad y Consentimiento es que los individuos pueden comportarse tanto moralmente como políticamente, y es por esto que tales individuos son capaces de comprender, interiorizar, y respetar valores morales como bondad, honradez, integridad, veracidad, sinceridad, y honestidad; o valores políticos como libertad, lealtad, obligatoriedad, solidaridad, concordia, y justicia. Cabe destacar que "El giro decisivo en el pensamiento social occidental hacia el voluntarismo fue iniciado con San Agustín, quien se apropió de la bonna voluntas de Cicerón y de Séneca y la convirtió en un concepto moral de suma importancia. Aunque en sus escritos políticos no se muestra particularmente voluntarista o contractualista, Agustín forjó en su teoría moral un estrecho vínculo entre consentimiento y voluntad, sin el cual la teoría del contrato social es inconcebible".<sup>4</sup> Más tarde en el transcurso de los siglos XVI y XVII, la utilización

4 David Miller. *Ibídem*, p. 112.

de este vínculo entre Voluntad y Consentimiento la encontramos en las diatribas políticas de escritores como Buchanan, Hooker, Altusio, Grocio y Milton; pero esta vez conformando una trilogía entre Voluntad, Consentimiento y Libertad y sin haber conseguido todavía la liberación Teórica y Práctica de la Política y del Estado de sus ataduras teológicas y religiosas, ni siquiera por uno de los más grandes Teóricos de la Filosofía Política Absolutista que produjo el siglo XVII, como de hecho lo es Tomás Hobbes. De quien en opinión de Crossman "la equivocación de Hobbes no estaba en su lógica sino en su ignorancia del carácter y las necesidades de los nuevos hombres de valer. Al deducir que las reclamaciones de la Iglesia y del derecho divino de los reyes, no tenían razón para disputar al Estado sus prerrogativas. Hobbes llegó a la conclusión de que el despotismo que había prevalecido en Europa durante más de un siglo, era la única forma posible de gobierno".<sup>5</sup>

No así para Locke, que detesta el Poder Político de los Príncipes Déspotas, los Conquistadores, los Tiranos y los Usurpadores ejercido sobre los pueblos e impuesto contra su Voluntad, su Libertad y su Consentimiento, impidiendo así la creación de su propio Estado, y de sus propias leyes que aseguren sus vidas, sus libertades y sus propiedades. Es por esto que para Locke "La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo" (Segundo Tratado, XIX, 212; p. 206). De tal modo que no sólo el Poder Legislativo depende de su Voluntad y de su Consentimiento, sino que también depende el Poder Ejecutivo, quien a su vez recibe por encargo del Pueblo la facultad de velar por la ejecución, cuidado y conservación de las leyes hechas para el provecho y beneficio de los individuos que se han instituido en Sociedad Política para organizar por Contrato Social su Gobierno y sus funciones. De donde se sigue que cuando un individuo otorga con Voluntad y con Libertad su Consentimiento lo hace a través de un acto de sensatez voluntarista que muestra que internamente está convencido de por qué concede, a quién concede, y para qué concede su Consentimiento. Esto significa que si el Consentimiento es una expresión de la Libertad y está garantizado por la Voluntad que consiente, el solo hecho de consentir,

5 R. H. S. Crossman. Biografía del Estado Moderno, F. G. E., p. 74.

obliga y compromete al agente político tanto en fuero interno como en fuero externo a cumplir con responsabilidad moral y política todo aquello que consiente; y, porque además, muestra que los individuos como agentes políticos son conscientes, libres y responsables de sus actos ante la Sociedad Política que crean. Tal Voluntad y Libertad del individuo para otorgar y comprometer políticamente su propio Consentimiento solamente es posible en la Sociedad Política hasta después de haber cumplido los veintidós años de edad, pues de no ser así, el agente político en potencia depende sólo y temporalmente del poder paternal. Locke tuvo la particular audacia de haber llevado su Teoría del Consentimiento a todas las formas de expresión de la vida humana: tal es el caso de las relaciones matrimoniales, de las religiosas, de las económicas, de las políticas y hasta de las relaciones internacionales. De donde se sigue que la Teoría del Consentimiento de Locke trasciende todos los ámbitos de la vida individual y asociada de los individuos, toda vez que viviendo en una Sociedad Política entre gobernantes y gobernados no es posible prescindir de compromisos y de promesas políticas, puesto que "En rigor, nada puede hacer de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración, y una promesa y acuerdo expresos. Esto es lo que pienso acerca del origen de las sociedades políticas y del consentimiento que hace a una persona miembro de un Estado" (Segundo Tratado. VIII, 122; p. 122).

Pero en la práctica los individuos que se han constituido en una Sociedad Política, no todos pueden asistir a las reuniones o asambleas públicas para la toma de decisiones acerca de los problemas emergentes del Estado o del Gobierno; ya sea porque estaban enfermos, o porque se encontraban trabajando, o porque estaban de viaje; y aunque la Unanimidad de Todos es el ideal perfecto de la Filosofía Política de Locke, lo cierto es que este Principio Político no es posible de alcanzar, y Locke tiene que apelar al Consenso de la Mayoría del pleno para dar validez política a la toma de decisiones y acuerdos que ahí surjan referentes a las necesidades de los individuos y los asuntos de Estado. De tal manera que cualquier miembro de la Sociedad Política está obligado a acatarlo y sujetarse a los resultados que deriven de ese Principio Político de la Mayoría. "Vemos, por lo tanto, que en aquellas asambleas a las que se ha dado el poder de actuar por leyes positivas, cuando un número fijo no ha sido estipulado por la ley que les da el poder, el acto de la mayoría se toma como acto del pleno; y, desde luego, tiene ca-

pacidad decisoria, pues tiene el poder del pleno, tanto por ley de naturaleza como por ley de razón" (Segundo Tratado, VIII, 96; p. 98). Esta es la forma y estos son los procedimientos políticos de cómo el Poder de la Mayoría queda garantizado políticamente en obsequio de los intereses de la Sociedad Civil, del Estado y del Gobierno. Y esto es así "Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleva la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría" (Segundo Tratado, VIII, 96; p. 98). Tal Consenso de la Mayoría es la Ley misma, viva y actuante y próxima a ser sancionada por los magistrados para la observancia y obediencia de todos los súbditos. No obstante, sólo el Poder Legislativo está autorizado por encargo y Consentimiento del Pueblo para hacer leyes positivas en provecho y beneficio de los súbditos. "Pues, sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma" (Segundo Tratado, XI, 134; p. 132). Y es por esto que ningún miembro del Estado, sea el que sea y provenga de donde provenga, puede hacer leyes o imponerlas por la fuerza al Pueblo sin su propio Consentimiento, y menos aún si tales leyes son lesivas a sus intereses o afectan las vidas, las libertades o las propiedades de cualesquiera de los miembros de la comunidad. Esto es así, porque "Habiéndosele encomendado al gobierno, esté en manos de quien esté, y según he mostrado, la misión y el propósito de hacer que los hombres puedan conservar y asegurar su propiedad, el príncipe, o el senado, si bien tienen el poder de hacer leyes para regular la propiedad entre los súbditos, nunca pueden tener el poder de tomar para sí mismos, ni total ni parcialmente, la propiedad de los súbditos sin el consentimiento de éstos; pues esto equivaldría a dejarlos sin propiedad en absoluto" (Segundo Tratado, XI, 139; p. 139). Nótese que para ser miembro de la Sociedad Civil se requiere que el súbdito sea poseedor, por lo que en el supuesto caso de no serlo, Locke dice que el Estado debe proveer de Libertad y de Propiedad a quienes carecen de ellas; pues sólo así se puede ser un auténtico ciudadano, y sólo así es posible la Obligación Política del súbdito y su sujeción a las leyes que dan sustento y poder al Estado y al Gobierno. También ha insistido en que sólo el Poder Legislativo puede hacer las leyes,

pero ahora añade que el Príncipe también puede hacerlas por su derecho de prerrogativa, pero sin que dañen el bien público. "Pues la prerrogativa no es otra cosa que el poder de hacer un bien público, sin regla alguna". Sin que preceda a tal acto Ley alguna y sin que medie en ello el Consentimiento de los poseedores. "El pueblo, por tanto, encontrando razones para estar satisfecho con aquellos príncipes siempre que actuaban al margen o contra la letra de la ley, dio su consentimiento a lo que hacían; y sin la menor queja, los dejó que aumentaran su prerrogativa tanto como gustasen, juzgando correctamente que aquellos príncipes no estaban haciendo nada que perjudicase las leyes, pues estaban actuando en conformidad con el fundamento y el fin de toda ley, a saber, el bien público" (Segundo Tratado. XIV, 165; p. 163). Pero esto que es un homenaje de la Filosofía Política de Locke a los Príncipes Prudentes, no vale para todos los demás, y menos aún para los Monarcas Absolutos, los Conquistadores, los Tiranos, y los Usurpadores. De quienes por su furia y su perversidad ejercida sobre los pueblos que someten y dominan no merecen obediencia alguna y resultan intolerables para el pensamiento político de Locke debido a que suprimen toda forma de Voluntad, de Libertad, y de Consentimiento; pues anulan con sus actos cualquier posibilidad de convivencia social sana y feliz, además de que ningún poder político de ese tipo puede ser legítimo, y los súbditos no están obligados a prestar obediencia política a sus leyes impuestas contra su Consentimiento y por la fuerza.

"Lo único que cabría aquí considerar es si las promesas arrancadas por la fuerza, sin derecho alguno, pueden llamarse «consentimiento», y hasta qué punto obligan. A lo cual contesto que no obligan en absoluto, porque cualquier cosa que otro obtiene de mí por la fuerza, sigo yo teniendo derecho sobre ella, y el otro está obligado a restituírmela" (Segundo Tratado. XVI, 186; p. 184), puesto que sin mi Consentimiento nada en el Estado o en el Gobierno puede tener legitimidad. De donde se sigue que, en caso contrario, los individuos tienen derecho a resistir a los gobiernos por imposición: ya sea que su Poder les venga por derecho divino como en los Monarcas Absolutos, o que lo adquieran por Conquista como sucede con los Conquistadores, o bien que lleguen al Poder por imposición y arbitrariedad como hace el Tirano. Y finalmente, que el Poder se obtenga por abuso, intromisión y violencia como ocurre con el Usurpador. "Porque ningún gobierno puede tener derecho a la obediencia de un pueblo que no ha dado su libre consentimiento; y no puede suponerse que



el pueblo consienta, hasta que se le conceda un completo estado de libertad en el que pueda elegir su gobierno y sus gobernantes, o, por lo menos, hasta que haya leyes vigentes a las que el pueblo, o sus representantes, puedan dar su libre consentimiento; y también, hasta que se les otorgue la propiedad que se les debe, de modo que sean propietarios de lo que es suyo, y nadie pueda arrebatarles ninguna parte sin su consentimiento" (Segundo Tratado. XVI, 192; p. 187). De tal forma que sea el medio que sea para adquirir el Poder, ninguno de estos estilos de Gobierno puede tenerlo legítimamente si no media en ello el Consentimiento de los súbditos. Pues solamente a través del Consentimiento de los individuos, un Gobierno puede ser eficaz, bien establecido, y ulteriormente obedecido: produciendo leyes, ejecutándolas, conservándolas y finalmente defendiendo a sus súbditos de los abusos y agresiones del exterior. Cargos y responsabilidades políticas que solamente pueden tener el Poder Legislativo, el Poder Ejecutivo, y el Poder Federativo, respectivamente; pero sólo y únicamente con el irrenunciable Consentimiento de cada uno de los miembros de la Comunidad. Mas ¿qué pasa cuando uno de estos poderes o todo el Gobierno se excede en sus funciones y en la arbitrariedad, dictando leyes, cargando impuestos, y pronunciando edictos contra el Pueblo? Actos de Gobierno como éstos estarán destruyendo las libertades y poniendo en riesgo las vidas y las propiedades de los súbditos que pretendieron asegurar creando el Pacto Social. "Y al hacer esto, estará devolviendo al pueblo el poder que éste le dio, y el pueblo tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad" (Segundo Tratado. XIX, 222; p. 212). Así es como la Seguridad, la Libertad y la Propiedad siguen siendo hasta aquí los móviles del pensamiento político de Locke, y concuerda cabalmente con nuestra definición inicial del Liberalismo, en la que afirmábamos que el Liberalismo es en esencia la Ideología Política y Económica que defiende la Propiedad Privada y la Realización de la Libertad, en los individuos que conforman una comunidad, concebidos a la usanza del sentido común de Locke, y defendidos hasta en las cosas más sentidas de la Sociedad con declaraciones tales como: "todo aquel que reclame el poder de cargar impuestos al pueblo y de recaudarlos por propia autoridad, sin el consentimiento del pueblo mismo, estará violando la ley fundamental de la propiedad, y estará también subvirtiendo los fines del go-

bierno" (Segundo Tratado. XI, 140; p. 140). Porque considera categóricamente que "No son los hombres los que constituyen los gobiernos, sino el uso y el ejercicio de esos poderes que les fueron asignados y que deben acompañarlos; de manera que quien quita a la legislatura la libertad, o impide que celebre sus sesiones, está, efectivamente, eliminando el poder legislativo y poniendo fin al gobierno" (Segundo Tratado. XIX, 215; p. 208). Y estará también acabando con las posibilidades de una convivencia social, sana, libre, feliz y organizada; basada en el Consentimiento humano...

## 10. Las Conclusiones

Y así es como hemos llegado a la configuración de esta Génesis de la Concepción Política y Económica del Liberalismo, la cual, vista a través del cristal del tiempo, pareciera como si se tratara de formas de pensamiento insignificantes, y de poca monta con las que uno pudiera eludir la trascendencia que tuvieron en la formación del Capitalismo Occidental. Pero no es así, porque la Filosofía Política de Locke en conjunción con las prerrogativas políticas y económicas de François Quesnay, promotor de la Fisiocracia; y las inauditas audacias de Martín Lutero y de Juan Calvino contra el poder eclesiástico de Roma, prepararon el escenario político y social a partir del cual dará inicio ese magno proceso de transformación política, económica y religiosa que hicieron que Europa ya jamás siguiera siendo la misma, para bien o para mal.

Las cartas habían sido ya echadas por quienes comprendieron que finalmente se había alcanzado la suficiente madurez social, política, económica y religiosa, como para no depender ni ser dirigidos por nada ni por nadie, y menos aún por el poder eclesiástico de Roma, contra el que era urgente una ruptura para liberarse de sus ataduras impuestas por la fuerza durante siglos. Es preciso decir que no fue fácil para todos aquellos que se comprometieron con esta empresa, y menos aún para quienes la muerte y las persecuciones estaban a la orden del día. Porque atentar contra un modo de vida por largo tiempo establecido, contra sus valores y contra sus instituciones, representaba ni más ni menos que una ofensa de lesa majestad.

Galileo se había retractado en la Ciencia, Giordano Bruno había terminado en la hoguera por su materialismo, Descartes había sido vituperado de ateísmo, y Locke, temiendo ser acusado de conspiración, prudentemente se alojó en

Holanda con sus escritos, para desde allí, según sus partidarios, accionar las palancas que traerían los grandes cambios políticos y sociales, y el consecuente advenimiento de la Democracia, no sólo para la Gran Bretaña, sino también para Europa Continental.

La Génesis de la Conciencia Burguesa había comenzado: sus prerrogativas eran la defensa de la Propiedad Privada Territorial, la realización efectiva de la Libertad de los individuos, la Tolerancia Religiosa, y la creación de un Estado por Consentimiento que estrictamente sirviera a los intereses de la nueva Clase Social en ascenso. Locke fue su ideólogo, su luchador social, su portavoz político. Locke no fue un racionalista sistemático en sentido estricto, como lo fueron Descartes, Kant, Hegel o Marx. Locke fue un pensador de entrañas empiristas muy apegado al sentido común de la tradición inglesa; ese típico Modo de Ser de los ingleses de "ir resolviendo los problemas según se vayan presentando". Locke no hizo Filosofía Política para el futuro, sino para el "ahora y aquí" de la vida inglesa; para los nuevos señores; los "caballeros ingleses"; los nuevos poseedores. Su Filosofía Política no puede ser calificada de racionalista, sino de razonable; es una filosofía de efectos prácticos e inmediatos; por eso es que sus obras son calificadas de "escritos de ocasión". Quienes más tarde aplicaron su Filosofía Política como Modelo Universal, se equivocaron; ¿por qué? Porque Locke es hijo de su tiempo. Su filosofía no es como la de Nietzsche; para los "hombres del pasado mañana", sino para quienes enfrentan problemas en su ahora y aquí de una vida cotidiana; en eso consiste su originalidad; en eso radica su importancia; en eso consistió su viabilidad y su utilización para promover las reivindicaciones políticas y sociales que se propusieron alcanzar las revoluciones burguesas del Siglo XVIII, tanto en Europa Continental como en América del Norte. Por eso es que el Siglo XVIII siguió siendo el Siglo de Locke: por su Concepción de la Propiedad Privada por el Trabajo; por su insistencia en la Libertad de Credo; por su emancipación Política y Social de los hombres, y por su idea de separación de aquella vieja conjunción entre la Iglesia y el Estado.

Estos son los motivos y estas son las razones que caracterizaron la esencia del Liberalismo Político de Locke: como la Génesis de la Ideología Burguesa; como la Praxis Ideológica de una Clase Social, que busca en todos los

senderos de la tierra y por todos los medios, la realización de su propio provecho; una Clase Social con una "filosofía de las manos libres", que acrecienta a través de todos sus actos la ganancia y la utilidad al amparo de un Estado que la cuida y la protege. En esto consiste el arquetipo del Liberalismo Político de Locke.

## B E B L I O G R A F I A

- Alfred Vedross. La filosofía del derecho del mundo occidental, UNAM, 1983.
- A. J. Carlyle. La libertad política, F. C. E., 1982.
- Abelardo Villegas. El liberalismo, UNAM, 1986.
- Adam Smith. La teoría de los sentimientos morales, Alianza Editorial, 2004.
- . Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, F. C. E., 1984.
- Claude Marmasse. La paciente historia del átomo, Ed Sep/Setentas, 1975.
- Copleston. Historia de la filosofía, Ed Ariel, Tomo III.
- Claudio Napoleoni. Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx, Ediciones Oikos-tau, Barcelona, 1981.
- C. B. Macpherson. La teoría política del individualismo posesivo, Libros de Confrontación, Barcelona, 1970.
- Copleston. Historia de la filosofía, Ed. Ariel, Tomo VI.
- Daniel Defoe. Aventuras de Robinson Crusoe, Ed. Porrúa, 1978.
- Daniel Kuri. Filosofía del derecho en la antigüedad cristiana, UNAM, 1981.
- David Miller. Enciclopedia del Pensamiento Político, Alianza Editorial, 1987.
- Ernest Cassirer. La filosofía de la Ilustración, F. C. E., 1984.
- Edmundo Burke. Textos políticos, F. C. E., 1984.
- Eric Roll. Historia de las doctrinas económicas, F. C. E., 1992.
- Guido de Ruggiero. Historia del liberalismo europeo, Ed. Pegaso.
- G. Fabal. Historia del pensamiento político desde el medievo hasta el siglo XIX, Ed. Política, La Habana.
- G. H. Sabine. Historia de la teoría política, F. C. E., 1984.
- Giovanni Sartori. Teoría de la democracia, Alianza Editorial, 1991.
- H. J. Laski. El liberalismo europeo, F. C. E., 1984.
- Henri Sée. Orígenes del capitalismo moderno, F. C. E., 2005.
- John Gray. Liberalismo, Nueva Imagen, 1992.
- Julián Marías. Historia de la filosofía, Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.
- John Milton. El paraíso perdido, Ed. Epoca.
- John Neville Figgis. El derecho divino de los reyes, F. C. E., 1982.
- J. J. Rousseau. Emilio, Nuestros Clásicos, UNAM, 1975.
- . El contrato social, Ed. Espasa-Calpe, 1977.

- Jean Cartelier. Excedente y reproducción, F. C. E., 1986.
- José Babini. El siglo de las luces: ciencia y técnica, Centro Editor de América Latina, 1971.
- J. S. Mill. Principios de economía política, F. C. E., 1985.
- . Sobre la libertad, Ed. Diana, 1965.
- J. H. Parry. Europa y la expansión del mundo, F. C. E., 1988.
- John Locke. Carta sobre la Tolerancia, Ed. Tecnos, 1991.
- . Ensayo sobre el gobierno civil, Ediciones Nuevomar, 1993.
- . Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Alianza Editorial, 2006.
- . Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Ed. Tecnos, 2006.
- . La Ley de la Naturaleza, Ed. Tecnos, 2007.
- José F. Fernández. Locke y Kant, F. C. E., 1992.
- J. P. Mayer. Trayectoria del pensamiento político, F. C. E., 1985.
- Jean Bodino. Los seis libros de la república, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966.
- J. Felipe Alonso. Diccionario de Ciencias Ocultas, Ed. Espasa-Calpe, 1999.
- Ludwig Von Mises. Liberalismo, Centro de Estudios sobre la Libertad, 1982.
- M. Markovic. Liberalismo y socialismo, Ed. Grijalbo.
- Miguel Bakunin. Dios y el Estado, Ediciones Antorcha, 1982.
- Max Stirner. El único y su propiedad, Juan Pablos Editor, 1976.
- Maurice Dobb. Introducción a la economía, F. C. E., 1986.
- . Economía política y capitalismo, F. C. E., 1974.
- Marcelo Isacovich. Introducción a la economía política, Ed. Cartago.
- Maquiavelo. El Príncipe, Ed. Porrúa, 1981.
- Miguel Arroyo Fernández. Diccionario de escuelas de pensamiento o ismos, Ed. Alderabán, 1997.
- Nicola Abbagnano. Diccionario de filosofía, F. C. E., 2004.
- Nonberto Bobbio. El futuro de la democracia, F. C. E., 2005.
- Oswald Spengler. El hombre y la técnica, Ed. Espasa-Calpe, 1967.
- Quentin Skinner. Los fundamentos del pensamiento político moderno, F. C. E., 1993.
- Rolf Schroers. La política liberal, Unión Editorial, 1978.
- R. H. S. Crossman. Biografía del Estado Moderno, F. C. E., 1986.

- Raúl Cardiel Reyes. Los filósofos modernos, UNAM, 1964.
- Robert Silverberg. El Hombre Antes de Adán, Ed. Diana, 1965.
- Roseoe Pound. La evolución de la libertad, Ed. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1964.
- Rodrigo Borja. Enciclopedia de la Política, F. C. E., 2002.
- Sergio Ricossa. Diccionario de economía, Ed. Siglo XXI, 1990.
- Thomas Hobbes. Leviatán, F. C. E., 1982.
- Thomas Paine. Los derechos del hombre, F.C.E., 1986.
- T. S. Ashton. La revolución industrial, F. C. E., 1964.
- Walter Montenegro. Introducción a las doctrinas político económicas, F. C. E., 2004.