

CONTRATO SOCIAL Y ORDEN BURGUES

Por FERNANDO VALLESPIN

«Le philosophe Hobbes (...) Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qu'il l'a rendue odieuse» (J. J. ROUSSEAU).

«Locke was indeed at the fountain-head of English liberalism. The greatness of seventeenth century liberalism was its assertion of the free rational individual as the criterion of the good society; its tragedy was that this very assertion was necessarily a denial of individualism to half the nation» (C. B. MACPHERSON).

Dada la naturaleza de este trabajo y ante un tema como éste, es preciso advertir que nuestra exposición habrá de ser necesariamente esquemática. En primer lugar —y aparte de los lógicos límites de espacio— porque no abarca toda la tradición de la teoría del contrato social tal y como se despliega a lo largo de la historia del pensamiento político. Comenzaremos a partir de las teorías contractuales «modernas», generalmente vinculadas al desarrollo de esta idea desde Hobbes, que prácticamente coincide con el triunfo del Derecho natural racionalista, y nos quedaremos en Locke (1); en el siglo XVII inglés, por tanto. La segunda restricción viene impuesta por la misma finalidad o sentido del recurso a este campo de la teoría política: recordar sólo

(1) Para una visión general de la teoría del contrato social véase el conocido libro de J. GOUGH: *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Oxford, 1963; O. VON GIERKE: *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1958, y el reciente artículo de EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA: «El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales», en *Anuario del Instituto de Derechos Humanos*, 2, 1983, págs. 60-100. El análisis de las teorías contractuales de Rousseau y Kant nos ocupará en un próximo trabajo.

«algunos» de los aspectos fundamentales de esta tradición; a saber, su vinculación al objeto que las dota de su razón de ser y permite «comprenderlas» en toda su extensión —su nexa *ideológico*—. Habremos de combinar así, al modo del «círculo hermenéutico», una cierta exposición sistemática del pensamiento de estos autores con los condicionantes socio-históricos que le dan vida. Si toda reflexión sobre el pasado es ya de por sí iluminadora y no requiere mayor justificación, en nuestro caso puede verse avalada además por la revitalización de la teoría del contrato social en la filosofía política actual (2). Esta «rehabilitación» puede servirnos de pretexto para emprender nuestro análisis. No en vano, como con razón señala B. Willms (3), la historia de las ideas políticas funciona como *anamnesis* de las psicosis sociales y nos ofrece la clave para una mejor comprensión del presente.

I

Las teorías contractuales modernas escapan a toda fácil aprehensión o intelección teórica. Todo esfuerzo de síntesis tropieza más tarde o más temprano con insoslayables obstáculos que se interponen en el análisis general y muy difícilmente dejan integrarse en conclusiones simplistas. Su fuerza unitaria responde, no obstante, a su mismo carácter de novedad, de ruptura con una determinada concepción del mundo; a la plena conciencia del protagonismo de una nueva clase en expansión que se encuentra a sí misma en su soledad histórica, renunciando al pasado, a la tradición, creando el mundo a partir de su propia identidad con la razón como bandera.

No es de extrañar entonces que para intentar reflejar su distanciamiento respecto a la tradición anterior demos el primer paso bajo el signo de la secularización. Secularización que se encarna en el proceso que conduce a la separación entre el Derecho natural y su fundamentación religiosa. Este divorcio afecta antes que nada a los mismos sujetos que se acercan a la investigación de la sociedad y de la política: los teólogos van a pasar a un segundo plano, apareciendo ahora «filósofos politizantes y juristas filosofantes» (*Silite Theologi in munere alieno*) (4). Pero este trasvase, sintomático a nivel formal de un cambio de mentalidad, refleja un fondo bien concreto: las leyes naturales van a dejar de ser aquella parte integrante del orden de la

(2) Nos referimos al «neocontractualismo» de J. Rawls y R. Nozick.

(3) *Offensives Denken*, Opladen, 1978, pág. 76.

(4) H. WELZEL: *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1971, pág. 112.

creación estructurado por la ley eterna para convertirse en una pura construcción de la razón a partir de la naturaleza instintiva e impulsiva del ser humano. Ya no preocupa el entronque con la ley eterna, en el que Derecho natural y Derecho divino se dan la mano, sino reemplazar la revelación y el fundamento religioso por la razón natural (5). El triunfo de las ciencias de la naturaleza modernas y de la filosofía mecánica natural acabarán dando el golpe de gracia a la concepción de la *participatio* de la razón humana en la *lex aeterna* divina. El individuo se remite a sí mismo, a su razón natural, a sus impulsos y capacidades propios. Desde luego, como consecuencia de la aplicación de los preceptos del Derecho natural a la práctica social positiva, el trasfondo metafísico es trasladado a un segundo plano, pero su presencia no es abolida. Falta que el hombre se encuentre a solas con su razón como único intermediario válido, como única realidad sustantiva en la que apoyar su percepción del mundo (Descartes) para investigar las propiedades e impulsos del hombre sin recurrir a ideas o conceptos innatos de Derecho natural establecidos por Dios en su naturaleza.

El único medio para conocer el Derecho natural será la capacidad del entendimiento humano para analizar la naturaleza y los condicionamientos ambientales con los que se encuentra como especie. Y el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático (Galileo). Lenguaje que es preciso interpretar siguiendo un método plenamente constatable y seguro: el método analítico-sintético utilizado entonces en las ciencias de la naturaleza. Este se elabora siguiendo un doble camino. En un primer paso se despliegan los fenómenos diseccionándolos en sus diversos elementos (*dissecare naturam*) con el fin de buscar las leyes más simples del movimiento y poder determinar después los procesos del mismo. Este sería el movimiento «resolutivo». El siguiente paso, el «compositivo», residiría en «componer» los elementos adquiridos (*componere naturam*) integrándolos en contenidos de la experiencia (6). De aquí que la naturaleza «aparece como un conjunto de principios de movimiento. Como estos principios del movimiento son racionales, en úl-

(5) Evidentemente, si hubiéramos de buscar los antecedentes del contractualismo moderno no tendríamos más remedio que remitirnos a la teoría tradicional del Derecho natural y, en especial, a la dinámica de toda su evolución interna desde las primeras rupturas con la concepción teocrática del mundo. La superación de las restricciones impuestas por el cerrado sistema medieval contiene, en efecto, la clave de la ulterior evolución del pensamiento político y se va manifestando a través de un lento proceso de emancipación hasta el triunfo de lo que se ha dado en llamar «modernidad», que no culminará en realidad hasta la Ilustración.

(6) En torno a la filosofía mecánica natural y su influencia sobre el pensamiento social véase el magnífico libro de G. FREUDENTHAL: *Atom und Individuum in Zeitalter Newtons*, Frankfurt, 1982.

timo término la razón es lo más natural, y la naturaleza lo más racional. La ley de la naturaleza se encuentra siguiendo el curso propio de la razón: el hombre que se mueve en el ámbito de su razón, se mueve en los principios connaturales» (7).

Con este método se abandona el mundo de la mera probabilidad y surge la idea de la posible certeza respecto a los fenómenos naturales preparándose así el terreno para una nueva determinación de la esencia de la verdad. Sin embargo, para satisfacer esta pretensión debe el hombre llegar primero a aquella infalible certidumbre en la que toda verdad encuentra su medida y fundamento: «*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae quilibet ordine philosophanti occurrat*» (8). El *cogito* es el fundamento de la «primera filosofía» como *mathesis universalis*, en tanto que sólo a través de él se puede determinar lo que sea real y verdadero. El hombre se acaba de situar en el centro del universo.

Cartesianismo y método analítico-sintético se conjugan para afrontar el estudio del hombre empírico reconduciéndolo a su mera naturaleza, desprovisto, ya sí, de todo elemento enteléquico. Se intentará concebir ahora a los hombres «tal cual son» (9) y de esa constitución natural va a deducirse el fundamento de todo contenido normativo. La primera maniobra metodológica consistirá entonces en «diseccionar» el Estado y la sociedad descomponiéndolos en sus elementos primarios, los individuos, para «recomponerlos» después una vez conocidas sus leyes psicológicas. En Hobbes, el representante más característico de esta forma de proceder, las leyes psicológicas se conducen a leyes fisiológicas anteriores, y éstas, a su vez, a las leyes generales de la mecánica. El hombre y el cuerpo político participan de las propiedades esenciales de toda realidad: ser materia en movimiento (*matter in motion*). El movimiento específico presente en el ser humano reside en conservar su vitalidad a través de un impulso dialéctico de atracción (*appetite*,

(7) G. ARBOLEYA: *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Madrid, 1957, pág. 125.

(8) R. DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophia*, cfr. en U. HOLMES: «Sicherheit als Mass der Freiheit? Descartes Idee der 'mathesis universalis' und die praktische Philosophie der Neuzeit», en *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, M. Riedel (ed.), vol. II, Freiburg-Rombach, 1974, pág. 36.

(9) Así describe Espinosa la forma de proceder de la filosofía tradicional en contraste con su actitud propia: «Los filósofos (...) se imaginan sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente lo que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fueran» (*Tratado Político*, Madrid, 1966, cap. I, pág. 141).

desire) y repulsión (*aversión*) (10). Sería algo similar al principio de la inercia que venía desarrollando Galileo (toda materia dejada por sí misma tiende a mantener el estado de movimiento o de reposo en que se encuentra). En el hombre esta inercia o fuerza motriz se encarnaría en el impulso de autoconservación, que se convierte en el motivo fundamental de la conducta humana, junto con el placer (*pleasure*) o «apariencia y sensación de lo bueno» (11).

Para satisfacer sus necesidades el hombre necesita recurrir al *poder* (12). En su concepto ya entra en la argumentación la relación intersubjetiva; su determinación tiene un carácter comparativo: «la valía o el valor de un hombre es, como todas las demás cosas, su precio: es decir, lo que se ofrecería por el uso de su poder. Y en consecuencia, no es absoluta sino dependiente de la necesidad y el juicio de otro» (13). La tendencia generalizada de satisfacer sus impulsos engendra un insaciable «deseo de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte» (14), y que, dada la igual naturaleza de los seres humanos, genera necesariamente conflicto: «la competición por riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y la guerra» (15). Este deseo de maximizar el poder, al definirse como competición por los mismos bienes u objetos, expone continuamente a la persona a ser atacada por los otros (16). Consecuencia de ello es un constante temor (*Fear*) recíproco (17), tanto más acrecentado en cuanto que se decreta la esencial *igualdad* natural de todos los hombres en su *inseguridad* (18): «la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que (...) aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte» (19). El aspecto más sobresaliente de la igualdad humana reside entonces en la correlativa exposición al riesgo de perder la vida. Peligro que se deriva de su común naturaleza y capacidades, que es precisamente lo que engendra

(10) *The Elements of Law Natural and Political*, ed. de F. Tönnies, Cambridge, 1928, cap. VII, § 2, pág. 22; *Leviathan*, ed. de C. B. Macpherson, Londres, 1968, capítulo VI, págs. 118 y sigs.

(11) Véase *Leviathan*, cap. VI, pág. 119.

(12) *Ibid.*, cap. X, pág. 150.

(13) *Ibid.*, págs. 151-152.

(14) *Ibid.*, cap. XI, pág. 161.

(15) *Ibid.*

(16) *Ibid.*, cap. XIII, pág. 183.

(17) *The Citizen*, trad. inglesa de *De Cive*, de B. GERT, Gloucester, Mass., 1978, capítulo I, § 2, págs. 110 y sigs.; *Elements of Law*, *op. cit.*, cap. XIV, § 3, pág. 54.

(18) *The Citizen*, cap. I, § 3, págs. 113 y sigs.; *Elements of Law*, cap. XIV, §§ 1-2, págs. 53-54; *Leviathan*, cap. XIII, pág. 183.

(19) *Leviathan*, cap. XIII, pág. 183.

«la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines» (20). Si a esto añadimos el derecho que por naturaleza y para su autoconservación tiene toda persona «a todo» (21), nos encontramos ya en una situación insostenible de lucha de todos contra todos. El *ius omnes in omnia* degenera indefectiblemente en la *bellum omnium in omnes* o *bellum uniuscuiusque contra unumquemque*, que va a presentar como imprescindible e imperiosa necesidad la existencia del derecho y su respaldo por una autoridad instituida.

En términos generales ésta es la clave metodológica que encuentra su respaldo tras la denominación de *estado de naturaleza*, concepto sin el cual no cabe hablar propiamente de teorías contractualistas. Por tal no se entiende ya, como en la tradición, una situación histórica (o cuasi histórica) anterior a la existencia del Estado, sino una mera imagen hipotética en la que se abstrae la existencia de todo vínculo jurídico-estatal: «Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si ahora mismo acabaran de surgir de la tierra y de repente, como setas, llegaran a la plena madurez sin ningún tipo de vínculo entre sí» (22). Esta idea hipotética se expresa con la misma claridad en el capítulo XIII del *Leviatán*, donde se habla de la «condición natural del género humano» (23), aunque esto no excluya que el contenido de su descripción pueda presentarse de hecho entre «las gentes salvajes de muchos sitios de América» (24). A pesar de que a los autores contractualistas les resulta difícil muchas veces desprenderse de la asociación histórica, su carácter ahistórico-hipotético parece evidente. Se trata de aportar alguna lógica superior a la mera «validez histórica» para definir, «more geometrico», los elementos, génesis, estructura y función de la Commonwealth. El estado de naturaleza bien puede entenderse entonces como aquel estado o situación que *podría* hacerse efectivo si no existiera un soberano investido de todos los poderes necesarios. De un cálculo racional de utilidad o prudencia podemos verificar además cuáles hayan de ser estos poderes.

(20) *Ibid.*, pág. 184. En *The Elements of Law* define como «poderes» naturales del hombre, de su mente y su cuerpo, la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión (véase cap. XIV, § 1, pág. 53). De ahí que cuando se refiera a la igualdad en capacidades naturales destaque especialmente la «prudencia»: ««For Prudence is but Experience; which equall time, equally bestowes on all men, in those things they equally apply themselves unto» (*Leviathan*, cap. XIII, pág.183).

(21) «Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can» (*Elements of Law*, capítulo XIV, § 10; véase igualmente, *The Citizen*, cap. I, § 11, y *Leviathan*, cap. XIV).

(22) *The Citizen*, cap. VIII, § 1, pág. 205.

(23) Véase especialmente pág. 187.

(24) *Ibid.*

Cada teoría ofrece su interpretación particular de las circunstancias y condicionamientos que hacen necesaria la presencia del Estado, y a partir de esta «definición genética» deducen su particular comprensión del mismo. En este sentido las diferencias suelen ser considerables según como se definan los condicionantes que le informan. De cualquier manera, hay determinados puntos de identidad, numerosos y claramente perceptibles, que permiten hablar de un «modelo» teórico contractualista. Describiendo sus similitudes podemos acercarnos más fácilmente a sus diferencias. La esquemática exposición del Estado de naturaleza en Hobbes —con sus más inmediatas consecuencias— puede servirnos también de punto de referencia para una primera aproximación sistemática a sus rasgos más característicos, que iremos verificando a medida que nos vayamos introduciendo en otras teorías (25).

— En primer lugar, hay que resaltar que el Estado no es el resultado de un impulso de sociabilidad presente en el orden de la creación, sino que «nace» de un contrato entre individuos más o menos autónomos y aislados. Esta deducción responde a una previa afirmación de *individualismo abstracto*: la sociedad se concibe integrada por individuos independientes y aislados, libres e iguales, que tratan de imponer sus fines propios enfrentándose unos con otros (26). Esto es, precisamente, lo que les lleva a abrir un «procedimiento negociador». Frente al impulso de sociabilidad como estímulo fundamentador de la convivencia se va a oponer el instinto o impulso de *autoconservación* o supervivencia, que adquiere un carácter distinto según cada teoría, encontrando su formulación más elaborada en el concepto de «*interés propio*» de J. Locke, donde el derecho a la autoconservación se identifica o reconduce al derecho de propiedad.

— Lógica consecuencia de ese individualismo radical será la afirmación del primado del individuo sobre la sociedad: la sociedad civil se comprende e instituye como mero *medio* para acceder al *fin* de asegurar las condiciones para la libre acción de las personas y como rechazo de las consecuencias

(25) Esta exégesis es puramente analítica y, por supuesto, no puede entenderse como completa y definitiva. Las distinciones o afirmaciones que aparecen separadas buscan facilitar el análisis, pero deben entenderse unidas entre sí. Se trata de elementos íntimamente vinculados con implicaciones mutuas.

(26) Estos fines no serían fines «sociales», ya que son fines que poseen las personas en el estado de naturaleza en cuanto que *individuos*, y no como miembros de la sociedad. Aun descomponiendo o desmembrando la sociedad en personas aisladas, éstas seguirían sometidas a los mismo fines o deseos.

Para una visión general del individualismo, véase S. LUKES: *Individualism*, Oxford, 1973.

destructivas y desapacibles de una situación antagónica no normativizada.

— Se concibe la sociedad civil entonces como un *artificio* impuesto por el Derecho positivo y respaldado por el Estado. Las leyes son normas formales y generales que aseguran a los ciudadanos determinados marcos de actuación en los que pueda desplegarse su libertad. Como señala Habermas, «al contrario que la *lex naturae*, que penetra toda la vida, el Derecho formal (*das Formalrecht*) escinde el orden jurídico del orden de la vida (*Lebensordnung*) y crea espacios jurídicamente neutrales, no intrínsecamente normativizados, para la legítima consecución de la utilidad privada» (27). La generalidad de las normas facilita una igualdad formal de derechos y deberes con la consiguiente posibilidad de prevenir las acciones de los otros. Esta seguridad jurídica constituirá, en efecto, uno de los condicionamientos objetivos necesarios del orden burgués (28).

— El Derecho positivo muestra también otra faceta peculiar que consiste en su «absorción» del Derecho natural, aunque éste siga teniendo validez en el Estado (29). No obstante, no podemos olvidar el cambio de perspectiva presente en estos autores: «El Derecho natural tradicional es, primaria y principalmente, una 'ley y medida' objetiva, un orden imperativo anterior e independiente de la voluntad humana, mientras que el Derecho natural moderno, es o tiende a ser, primaria y principalmente, una serie de 'derechos' (*rights*), de pretensiones subjetivas que se originan en la voluntad humana» (30). Este último rasgo hace que la relación Derecho positivo-Derecho natural encuentre su más interesante manifestación en las distintas teorías sobre la desobediencia civil o el derecho a la revolución.

— La afirmación de cada persona en su separatividad encuentra una de sus dimensiones más interesantes en el peculiar tratamiento de que se dota al mecanismo de la *legitimación* del poder. En realidad, todas las características de esta teoría reseñadas hasta ahora van a desembocar en este tema concreto. Y aquí es donde gravitan los problemas de base no ya sólo del contractualismo, sino de toda la filosofía política en general.

Manfred Riedel, en su magnífico trabajo sobre el problema de la legitimación de lo político en la filosofía (31) resalta claramente la importancia

(27) J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, págs. 72-73.

(28) Véase *Ibid.*

(29) «The Law of Nature, and the Civil Law, contain each other, and are of equal extent» (*Leviathan*, cap. XXVI, pág. 314).

(30) L. STRAUSS: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, 1952, págs. VII-VIII.

(31) M. RIEDEL: «Herrschaft und Gesellschaft: Zum Legitimationsproblem des politischen in der Philosophie» (1974), en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, *ibid.*, ed., págs. 235-261.

que en este marco habría de cumplir la teoría contractual: haber escindido la visión connatural de sociedad y autoridad presente en la tradición aristotélico-tomista. En ésta, «cuando el acuerdo contractual o convencional (*Vereinbarungsbegriff*) se remite a la sociedad y al poder derivado de ella —no consigo localizar cuándo esto ocurrió por primera vez—, se refiere entonces invariablemente a la sociedad civil como un todo y no a los individuos como miembros suyos. Llevado a una fórmula: para la teoría clásica de la sociedad civil hay ya un 'contrato social' (*pactum societatis*), pero ningún contrato de asociación (*Vereinbarungsvertrag*) (*pactum singulorum*) entre los individuos» (32). Este sería un pacto que tiene como sujeto a la comunidad como conjunto y cuyo objeto es la *lex*, los criterios reguladores de la sociedad, pero no la autoridad.

La revolución coperniquiana de la ciencia política la producirá, efectivamente, T. Hobbes, que traslada el sujeto del pacto desde la comunidad como un todo a cada persona en particular. La sociedad no tiene un origen natural, sino artificial: cada persona singular «construye», concertándose con los demás, una «persona civil». El problema se plantea así necesariamente desde otra perspectiva. Al romperse la identidad entre sociedad y poder hace falta «justificar» de alguna forma la existencia de este último. La legitimación del poder entra, por definición, en el enunciado de toda teoría contractual. La descripción del estado de naturaleza como situación de anarquía cumple precisamente esa función: demostrar *cuándo* y *por qué* es legítima una determinada configuración del poder. Aunque cabe hacerse una pregunta anterior: ¿Es acaso necesario que éste exista? Como veremos, ambas cuestiones aparecen en las teorías contractuales íntimamente unidas. Son teorías que no se quedan en una concepción de la legitimidad como simple verificación del consentimiento de los gobernados. En este caso no haría falta entrar en el análisis de las causas, bastaría con contemplarlas como meros hechos de la conciencia subjetiva (33). Tampoco participarían de la tendencia a entender el libre sometimiento como un juicio puramente arbitrario extraído de todo tipo de consideraciones objetivas. En las teorías del contrato social los individuos aparecen motivados al sometimiento por *razones* objetivas con pretensión de generalidad; responden a la pregunta sobre *cómo* y *por qué* «debe» cada persona «reconocer» su vinculación a la autoridad estatal, planteándose así una curiosa dialéctica entre la autonomía de la voluntad y el criterio objetivo. Ambas se funden en el *dictamen rectae rationis*,

(32) *Ibid.*, pág. 242.

(33) Este sería el caso de todos aquellos autores que por motivos metodológicos eluden enfrentarse con el problema valorativo, como M. Weber, por ejemplo.

que hace que la *decisión* individual no sea mero *liberum arbitrium*, sino que responda a relaciones de necesidad que le obligan a «reconocer» y, por tanto, a *valorar* el fundamento de su obediencia. ¿Significa esto entonces que se estaría ya previamente obligado al «reconocimiento»? Esta pregunta apunta hacia el auténtico problema que plantea la cuestión de la legitimidad. Sintéticamente se puede contestar afirmando que el individuo no debe obediencia ineludiblemente al Estado en cuanto que tal, por imposición objetiva necesaria, sino sólo a un Estado *verdadero*. Existe una vinculación ético-normativa que se funda en el sometimiento voluntario de las personas, en el sentido de que éstas deciden —dentro de determinados límites— obedecer todas sus órdenes o imposiciones, pero no porque provengan de tal instancia a secas, sino porque previamente se ha emitido un juicio de valor que la declara como la organización más «racional», esto es, la más eficaz para la satisfacción del *fin* del que es *medio*: seguridad o autoconservación, libertad, etc. De esta manera obtiene el Estado su autoridad por «concesión» de los ciudadanos. (No hay que olvidar que el «reconocimiento» equivale a «otorgamiento», «constitución».) No se trata, por tanto, de «superar» o diluir el poder en el sentido de «eliminarlo» (su necesidad se presenta como ineludible), sino de someterlo a una estructura o límites racionales.

El criterio que prevalecerá en Hobbes para decidir el valor y la necesidad del Estado puede deducirse fácilmente de su descripción del estado de naturaleza que hemos esbozado anteriormente. En él, razón y pasiones se conjugan para legitimar la presencia del Estado: «Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la *razón* sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo» (34).

Las «pasiones», cuya inclinación a la paz y la vida confortable (*commodious living*) se arraigan y reconducen al impulso de autoconservación y al de placer» o «felicidad», constituyen la fuerza motriz principal y primaria que informa la razón. Esta última posee un carácter puramente instrumental: «no es sino cálculo» (*Reckoning*) (35), y su «movimiento» está condicionado por aquéllas. Es, sin embargo, la capacidad natural capaz de «reconocer» *los medios* necesarios para acceder al fin ansiado: la paz y seguridad. Pasiones y razón se necesitan mutuamente y por eso aparecen combinadas. El concepto que se nos ofrece de la razón es, por tanto, el de ser una instancia puramente instrumental o pragmática. El abandono del estado de

(34) *Leviathan*, cap. XIII, pág. 188.

(35) *Ibid.*, cap. V, pág. 111.

naturaleza es un juicio de prudencia o utilidad en el sentido de *phronesis*. Su actuación se despliega a través de un proceso de reconocimiento o exploración de las diversas circunstancias necesarias para satisfacer los impulsos manifestados por las pasiones: «sugiere adecuados artículos para la paz.» Estos artículos son las diecinueve leyes de la naturaleza que más adelante va a ir enumerando Hobbes (36). Según su implacable lógica, habrá que entender por «ley de la naturaleza» un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida o le arrebate los medios para preservarla, y omitir aquello con lo que cree mejor preservarla.

De entre todas éstas nos interesan sobre todo las tres primeras, que son las que nos dan la clave para la constitución del Estado. La primera de ellas, como corresponde al impulso fundamental que es el instinto de conservación, impone la búsqueda de la paz. Este es el fin principal. Las otras dos siguientes leyes de la naturaleza se encargan ya de poner los medios para que este fin principal pueda ser llevado a cabo. La segunda establece e impone, «que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo» (37). Esta transferencia mutua del derecho de todos a todo (*ius omnes in omnia*) «es lo que los hombres llaman contrato» (38). La tercera ley de la naturaleza impone «que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas» (39).

Interesa que nos detengamos aquí para resaltar la necesidad de que el contrato sea «sinalagmático», esto es, que cree obligaciones recíprocas. Hobbes —al hablar de la segunda de estas leyes (40)— lo relaciona expresamente con la «regla dorada»: *quod tibi fieri nos vis, alteri ne feceris* (41); pero en él no debe perderse de vista el sentido profundamente utilitario que le inspira. Sólo cuando existe una renuncia recíproca al derecho de naturaleza de todos a todo, es decir, cuando la obediencia sea generalizada podrá serle útil a cada cual el sometimiento al Estado. El silogismo sería como sigue:

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, cap. XIV, pág. 190.

(38) *Ibid.*

(39) Este es el conocido *pacta sunt servanda* de la tradición anterior.

(40) *Leviathan*, cap. XV, pág. 201.

(41) Sobre la utilización de la regla dorada en la teoría ética, véase H. U. HOCHÉ: «Die Goldene Regel: Neue Aspekte eines alten Moralprinzips», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 32, 1, págs. 355-375.

debo obedecer al Estado porque racionalmente se me presenta como útil; pero sólo si los otros obedecen puede ser útil. Luego sólo deseo obedecerlo si los otros también lo hacen. Segunda y tercera ley de la naturaleza se funden en un esquema lógico cerrado. Falta un elemento, sin embargo, que garantice el auténtico y efectivo cumplimiento del pacto por todos los contratantes —«sin la espada los pactos no son sino palabras» (42)—. Se requiere una realidad política, una instancia de poder que haga efectivas esas leyes de la naturaleza: el Estado. En definitiva, un mecanismo coactivo constituido por todos los individuos siguiendo la siguiente formulación: «autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante» (43). De aquí puede deducirse una importante particularidad del contrato social hobbesiano. No se contempla ya la relación bilateral típica del contrato de gobierno. Como recordaremos, en las teorías anteriores más elaboradas, la comunidad, previamente instituida en cuerpo político merced al *pactum associationis*, contrataba con el soberano el contenido y los límites de su sometimiento (*pactum subjectionis*). Había dos partes bien delimitadas. En Hobbes, sin embargo, se da la peculiaridad de que una serie de personas contratan entre sí a favor de un tercero. Este contrato «a favor de un tercero», presente en la práctica jurídica habitual desde el Derecho romano, plantea, no obstante, un problema importante dada la misma naturaleza del contrato de que aquí se trata: la constitución y creación de la autoridad encargada de su misma ejecutoriedad. Si los contratos estipulados en el estado de naturaleza no tienen fuerza obligatoria, no son válidos, y si necesitan de la presencia de un poder soberano para tener vinculación práctica, ¿cómo es posible que el mismo presupuesto de su validez sea precisamente su resultado? Esta es la paradoja que asola al contrato hobbesiano y para resolverla no creemos que baste la salida que parece plantear el mismo Hobbes con su figura de la representación (44). La solución no puede buscarse en un esquema jurídico formal, por la simple razón de que el derecho que pueda existir no es todavía más que el derecho natural y antes de la «transferencia» de sus derechos a través del contrato social no existe ninguna obligación de obediencia. En otras palabras: en el estado de naturaleza, antes de la instauración del poder, no puede decirse que nada sea justo o injusto. Nos vemos abocados entonces a buscar una ex-

(42) *Leviathan*, cap. XV, pág. 201.

(43) *Ibid.*, cap. XVII, pág. 227; *The Citizen*, cap. V, § 9, pág. 170.

(44) Véase *Leviathan*, cap. XVIII, págs. 228-229. Sobre el problema de la representación en Hobbes, compárese el estudio de H. PITKIN: *The Concept of Representation*, Princeton, 1967, págs. 14-38.

plicación puramente fáctica: la suficiente seguridad *de hecho* establecida por la existencia del poder hace que la ley natural sea auténticamente efectiva. Lo que distinguiría al contrato social de los otros contratos celebrados en el estado de naturaleza sería su capacidad de protegerse automáticamente frente a posibles infracciones. A partir de aquí ya no habría más derecho válido que el decretado por la autoridad constituida, el derecho jurídico-positivo. Derecho y poder se contienen así recíprocamente bajo el primado del poder.

Esta particularidad del contrato de sometimiento a favor de un tercero que no es parte contratante (45), tiene la clara intención de excluir la posibilidad de toda revisión del contrato. No debe darse el más mínimo pie a caer de nuevo en el estado de anarquía o guerra de todos contra todos. El resultado es el otorgamiento irrevocable de un poder absoluto al monarca o a una asamblea, acabando la obligación de obediencia sólo cuando se vulnera el contenido mismo que da sentido al contrato: el mantenimiento de la paz y seguridad (46). El *dictamen rectae rationis* sanciona y legitima, a través de un juicio pragmático o de prudencia, la necesidad, no ya sólo del poder, sino de un poder absoluto.

En las teorías del contrato social inmediatamente posteriores al *Leviatán* se intenta dotar de otro sentido a la relación jurídica entre el individuo y la comunidad constituida (o, en su caso, el gobernante que entre en su nombre). Todo depende ahora del contenido que se pretenda someter como necesaria o presuntamente querido al acuerdo de voluntades de los contratantes. Espinosa permanece todavía bajo el marco de la influencia hobbesiana: sólo a través de una enajenación de su *ius in omnia* a una instancia política podrá el hombre sobrevivir y llevar una vida digna. La descripción del estado de naturaleza, sustancialmente igual a la del autor inglés (47), impone esa decisión como un imperativo racional deducido, también aquí, de criterios utilitarios. La única diferencia reside ahora en que el poder se transmite a la sociedad, que se erige en soberano: «Y por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe y sin repugnancia alguna del Derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne, por tanto, ella sola todo el derecho supremo de la

(45) Como acertadamente señala Gierke, el contrato social en su concepto de *pactum associationes* se diluye en el mismo pacto de sometimiento. Véase *Althusius*, *op. cit.*, págs. 86-87.

(46) Véase *Leviathan*, cap. XIV, pág. 192.

(47) Véase *Tratado Teológico-Político*, cap. XIV, *op. cit.*, págs. 46 y sigs. Sobre la teoría contractual de este autor interesa sobre todo en *ibíd.*, caps. XIV y XV, y en el *Tratado Político*, Madrid, 1966, caps. V, VI, VII y VIII.

naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al máximo suplicio» (48). Aquí también un juicio de razón hace que sociedad y poder sean coetáneos y que éste sea absoluto, aunque su titular sea ahora la comunidad. Esta se caracteriza además de tal forma, que algunas veces se tiene la impresión de estar ante el esquema de la voluntad general de Rousseau: «(...) se comprende que el Derecho de Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio Derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuera en espíritu lo mismo que cada hombre en el estado de naturaleza» (49). No olvidemos que en Rousseau existe también una enajenación total de todos los derechos de cada persona a la comunidad (50). La gran diferencia reside, sin embargo, en su concepto del hombre, que le acerca clara e inexorablemente a Hobbes y es antagónica a la del autor ginebrino. En todo caso, no podemos perder de vista que Hobbes y Espinosa son prácticamente coetáneos y deben dar solución teórica a problemas semejantes (luchas religiosas y políticas, asimilación del nuevo orden mercantil, etc.). Por supuesto, con las limitaciones propias y peculiares de sus respectivos países o sociedades y de sus bien diferentes métodos filosóficos.

II

A estas alturas de la exposición conviene cambiar de perspectiva y detenerse para buscar las raíces ideológicas de estas teorías que acabamos de presentar. Se trata de mediar sus contenidos esenciales con la realidad de su época, relativizando así sus enunciados filosófico-políticos. Esta tarea es aún más ardua —si cabe— que la misma descripción del pensamiento de estos autores, dada la cantidad de información socio-histórica que ello requiere y la facilidad con que se tiende a llegar a conclusiones simplistas, como ponen de relieve algunos de los trabajos más característicos de la literatura sobre el tema. Ello nos obliga a proceder con cautela y a velar por una actitud antidogmática no siempre fácil de poner en práctica y de mantener consecuentemente. Son limitaciones que es preciso sortear, ya que una lectura que prescindiera de una conexión con el objeto necesariamente habrá de ser abstracta, viciada y, por ende, inútil para percibir todas las dimensio-

(48) *Tratado Teológico-Político*, cap. XIV, pág. 61.

(49) *Tratado Político*, págs. 157-158.

(50) Véase *Contrato Social*, libro I, cap. VII.

nes del tema y su posible actualización. De cualquier forma, ante la premura de espacio y las dificultades inherentes a la aplicación de tan delicado método, nos mantendremos a un nivel general, reseñando, por tanto, sólo aquellos trabajos que a nuestro juicio mantienen una actitud teórica consecuente y se han erigido ya en clásicos dentro de este tipo de análisis.

Generalmente, cuanto más se acentúa la ruptura de Hobbes con respecto a la ética y filosofía del Estado tradicionales, tanto más se comienza a valorar o percibir en su obra la presencia de rasgos propios de una nueva concepción del mundo producto del desarrollo y nacimiento de una burguesía incipiente en la Inglaterra de su tiempo. Ya en una época temprana adopta esta actitud un autor clásico como Leo Strauss (51), que no duda en reconocer la raíz burguesa del pensamiento hobbesiano en rasgos tales como la tajante distinción que aquel establece entre derechos subjetivos (*rights, ius*) y derecho objetivo (*law, lex*); en su punto de partida desde los derechos naturales sin ninguna consideración de los deberes; o, y en esto estaría Hobbes en la línea de Maquiavelo y Espinosa, por su tratamiento puramente técnico de los problemas políticos sin ninguna discusión de principio sobre sus fines o valor moral concreto. Independientemente de ello, esta visión se haría tanto más patente cuanto deriva la concepción del hombre de Hobbes de la profunda observación que éste hiciera de sus contemporáneos, hecho que habría de tener más trascendencia para su pensamiento global que el método resolutivo-compositivo.

A pesar de todo, la obra de Strauss no acaba de determinar algunas de las implicaciones que resultan de esta influencia de la estructura social sobre los postulados teóricos básicos del filósofo de Malmesbury y permanece en una cierta disección analítica de textos. Sus conclusiones se mueven así más bien en el ámbito de la interpretación «moderna» de Hobbes que tan brillantemente abriera Ferdinand Tönnies (52). Para este último autor Hobbes entraría de lleno en la ola del racionalismo burgués (abanderado por Descartes), que él no ve ajena lógicamente a las transformaciones engendradas por los importantes cambios económicos y político-sociales de la época (53). Pero le falta por dar el salto hacia una interpretación más estrictamente ideológica, como la que enseguida emprenderían otros autores de inspiración marxista como Frank Borkenau, integrante de la primera Escuela de Frankfurt.

En el marco de su trabajo general sobre «la transición de la visión del

(51) L. STRAUSS: *op. cit.*, cuya primera edición es de 1936.

(52) F. TÖNNIES: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, 1971.

(53) *Ibid.*, págs. 199 y sigs., y 265 y sigs.

mundo feudal al burgués» (54) intenta buscar afanosa y arriesgadamente el grupo o grupos sociales de la Inglaterra del siglo XVII que cabría entender directamente beneficiados por la teoría de la soberanía hobbesiana, o —por ponerlo en otros términos— que encontrarían en ella un instrumento legitimador para sus propios fines. La «búsqueda de poder tras poder» que Hobbes imputa a la naturaleza de todo ser humano como tal es identificada aquí, como luego hará Macpherson con un acento menos radical, con la lucha competitiva del mercado. Con esta visión del conflicto como puro enfrentamiento de intereses materiales individuales Hobbes habría pasado por alto la importante dimensión de lucha de clases que hacía ya acto de presencia en su tiempo, normalmente entendida como oposición entre facciones o partidos concretos (55). De esta forma se ocultaría el potencial de enfrentamiento interclasista tras la necesaria instauración de un poder soberano absoluto encargado de velar por la paz social. Poder que se entiende «soberano» en tanto que supone «la desvinculación de la función estatal respecto de la propiedad feudal, la desaparición de todo derecho irrevocable frente al Estado, la posibilidad de revolucionar el derecho según requiera el desarrollo revolucionario capitalista, la constante penetración y prepotencia de la administración estatal sobre los derechos corporativos y locales», etc. (56). Parece claro entonces que habría que excluir toda posibilidad de acercar la obra hobbesiana a los intereses de la nobleza feudal (los *peers* como sector más elevado de la *nobility*), que disputaban al monarca su plena soberanía. ¿Es acaso posible, sin embargo, atribuir la instrumentalidad del *corpus* hobbesiano a algunas de las clases o facciones concretas que se enfrentaban en la primera mitad del siglo XVII? Borkenau así lo cree y busca incluso importantes razones para afirmar que la teoría hobbesiana, que objetivamente estaba favoreciendo los intereses del individualismo económico, puede calificarse como expresión teórica de una clase social bien determinada: la *gentry* o baja nobleza terrateniente, ya con incipientes intereses capitalistas en una época de fuerte cambio social e incesante inseguridad ciudadana.

A pesar de algunos datos socio-históricos esta afirmación no deja de ser un tanto arriesgada y simplificadora, dada la complejidad de la estructura social de la Inglaterra de entonces. Parece un dato cierto que a comienzos del siglo XVII la *gentry* se había erigido ya de hecho en la clase más poderosa económicamente y comenzaba a incrementar su papel político a través de

(54) FRANK BORKENAU: *Der Uebergang vom feudalistischen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, París, 1934, véase especialmente págs. 441 y sigs.

(55) *Ibid.*, págs. 461 y sigs.

(56) *Ibid.*, pág. 441.

un control continuo de la Cámara de los Comunes (57). Su importancia económica, en ascenso a partir de su mayor participación en actividades financieras y comerciales ya plenamente capitalistas, exigía su correspondiente contrapartida política, que no podría ser alcanzada mientras subsistieran restos de dominación feudal o pervivieran atisbos de arbitrio personal en materia económica y financiera en manos del monarca, que, como por ejemplo ocurría con Carlos I, podía provocar medidas claramente enfrentadas a los nuevos intereses burgueses. Sin embargo, su todavía fuerte vinculación a las formas tradicionales y sus diferencias con ciertos sectores de la «burguesía presbiteriana» de la City hicieron que mantuvieran casi mayoritariamente su apoyo al rey, pero sólo en cuanto que fuera capaz de asegurar el orden, asumiera el auténtico carácter de *soberano*, y no se inmiscuyera demasiado en la actividad económica. Sus ideales políticos, a decir de Borkenau, radicaban en buscar una acentuación de las «formas» absolutistas sobre el contenido más propiamente burgués (58). La situación política de plena y continua guerra civil no permitiría ninguna cesión en la monopolización de la soberanía. Hobbes, según el mismo autor, hubiera sabido captar perfectamente esta ambigüedad entre valores aristocrático-monárquicos e intereses burgueses gracias al trato continuo que tuviera con relevantes figuras de la misma *gentry* (los Cavendish, Falkland y Newcastle), convirtiéndose —conscientemente o no— en su exponente político.

Como se puede apreciar fácilmente, esta tesis no deja de ser enormemente arriesgada, y sólo podría ser verificada, como enseguida le reprocharía H. Grossmann (59), otro autor del Institut für Sozialforschung, contando con una mayor cantidad y fiabilidad de datos socio-históricos sobre la época. Aquellos de los que hoy disponemos no nos permiten llegar a conclusiones firmes o simplistas (60). Entre otras razones, porque la misma *gentry* no en-

(57) Una buena introducción al estudio de esta particular clase social se encuentra en A. SIMPSON: *The Wealth of the Gentry, 1540-1660*, Cambridge, 1961. Para una visión general, véase también G. DAVIS: «The Early Stuarts, 1603-1660», en *The Oxford History of England*, vol. IX, Oxford, 1954, págs. 267 y sigs.

(58) BORKENAU: *op. cit.*, pág. 450.

(59) H. GROSSMANN: «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und Manufaktur», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, págs. 162-220.

(60) Al respecto consideramos necesario referirnos a los libros de R. K. MERTON: *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, N. Jersey, 1970, cuya primera edición data ya de 1938; al reciente y magnífico libro de JOYCE O. APPLEBY: *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton, 1978, y a la amplia bibliografía sobre el tema de C. HILL, resaltando en especial, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVI*, Madrid, 1983, trad. de María del Carmen Ruiz de Elvira.

cuentra una definición clara como clase social con intereses bien cristalizados. El historiador Godfrey Davies ha puesto de manifiesto la enorme desigualdad económica existente dentro de los mismos miembros de este sector de la población, que en algunas zonas o regiones fue ampliamente superado en riqueza e influencia política por los propietarios rurales no aristocráticos de la *yeomanry*. Su misma actitud ante la guerra civil, no siempre unitaria o uniforme en su apoyo al monarca, vendría a sustentar esta idea que le niega tal carácter de clase homogénea (61). Por otra parte, carecemos todavía de datos seguros para poder apreciar su vinculación a los intereses estrictamente burgueses de la *City que*, de hecho, habrían de revolucionar profundamente su actitud política.

No tendremos entonces más remedio que conformarnos con llegar a algunas afirmaciones generales como las que tan brillantemente supo ordenar C. B. Macpherson en su influyente libro sobre el «individualismo posesivo» (62). A este autor no le interesa tanto el verificar qué grupo social o político de los que entonces estaban en lucha pudiera encontrar legitimadas sus pretensiones propias, cuanto definir la influencia de los «supuestos sociales» (*social assumptions*) o condicionantes socio-económicos que pudieran informar su obra. Hobbes «más o menos conscientemente» habría introducido en su imagen del hombre un afán competitivo propio de la época (63), y un modelo de sociedad en el que toda persona tiende potencialmente a obtener el mayor beneficio individual posible, instrumentalizando a otras personas si fuera necesario. Esto último se haría especialmente patente en su concepción del poder definido como superioridad relativa sobre otras personas con la posibilidad de utilizarlas para sus propios fines. «Las transferencias de poder se suponen tan naturales, que hay un mercado de poder. El poder de un hombre es concebido como una mercancía, tratos corrientes en los que se establecen precios de mercado» (64). Al profesor de Toronto lo que le interesa dejar bien claro es, pues, que no se trata de imputar la teoría hobbesiana a una clase o grupo social determinado, siempre de difícil definición, sino de verificar hasta qué punto está presente en ella un tipo de sociedad capitalista aun no del todo desarrollada, pero en vías de conso-

(61) Véase G. DAVIS: *op. cit.*, págs. 267 y sigs. C. B. Macpherson ha resaltado también cómo en la obra de Harrington existe una cierta ambigüedad a la hora de ubicar con exactitud a esta clase. Véase *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1964, pág. 161.

(62) *Op. cit.*

(63) «To get the state of Nature, Hobbes has set aside Law, but not the socially acquired behaviour and desires of men» (*ibid.*, pág. 22).

(64) *Ibid.*, pág. 37.

lidación. Para ilustrar sus conclusiones Macpherson incluye un apéndice en su libro que recoge una serie de cuadros sobre clases sociales y censos en los que se pone de manifiesto cómo en la Inglaterra del siglo XVII algo más de la mitad de la población eran ya asalariados que debían llevar su fuerza de trabajo al mercado.

La reacción a este tipo de interpretaciones «marxistas» no se dejaron esperar y pronto surgieron —sobre todo en el campo anglosajón— diversos trabajos que, o bien intentaban revalorizar la originalidad e «independencia» de Hobbes, o bien subrayaban otros elementos presentes también en su obra, pero que, esta vez, lo arrancaban de su vertiente innovadora para reubicarlo en un marco más tradicional o, a veces, incluso cuasi-feudal. En el primer grupo hay que situar el «anti-macpherson» de I. Berlin, donde se resalta cómo «la vitalidad de lo clásico surge de alguna cualidad que trasciende su época, y la validez de sus puntos de vista apenas puede deberse a la expresión de una determinada estructura de clase, incluso aunque las dos estén de hecho conectadas» (65). Al otro grupo pertenece K. Thomas, por ejemplo, que subraya el valor que Hobbes todavía otorga a conceptos poco burgueses como su profunda valoración del anhelo de gloria o del honor y la práctica del ocio o, por otro lado, su disgusto por las grandes ciudades y los comerciantes o burgueses de la *City* en general (66). No obstante, esto no parece invalidar lo anterior, ya que únicamente refleja meros residuos tradicionales en absoluto condicionantes de ninguno de sus postulados básicos y, además, perfectamente lógicos en una época de pleno cambio social. El dato biográfico de su continuado servicio a altos miembros de la *gentry*, todavía inmersos en todo este tipo de valoraciones tradicionales, contribuye a sustentar esta afirmación. En todo caso, no deja de llevar razón M. Oakeshott, cuando en su clásica y magnífica introducción al *Leviatán* señala que «la grandeza de Hobbes (...) radica en que construyó una filosofía política que reflejó los cambios en la conciencia intelectual europea que habían sido promovidos principalmente por los teólogos de los siglos XV y XVI. El *Leviatán*, como toda obra maestra, es un final y un comienzo; es la culminación del pasado y la simiente del futuro» (67).

Sea como fuere, nosotros nos decidimos por la interpretación que ve en Hobbes, aparte de ciertos rasgos tradicionales, a un autor plenamente consciente de la dependencia de los fenómenos políticos de los cambios en las

(65) I. BERLIN: «Hobbes, Locke and Professor Macpherson», en *Political Quarterly*, 25, 1964, pág. 446.

(66) K. THOMAS: «The Social Origins of Hobbes Political Thought», en *Hobbes Studies*, K. C. Brown ed., Oxford, 1965, págs. 185-231.

(67) M. OAKESHOTT: «Introducción» al *Leviathan*, Oxford, 1946, pág. LIII.

relaciones sociales, planteando remedios de urgencia para la afirmación definitiva de esta nueva e incipiente sociedad capitalista. Evidentemente, por todo lo dicho con anterioridad, rechazamos la simple afirmación reduccionista que ve en los conflictos de su época un clásico fenómeno de lucha de clases, tan enfáticamente negada por M. M. Goldsmith, por ejemplo (68). Pero esto no nos impide que rechacemos por superficiales y hasta anecdóticas las explicaciones que da este mismo autor de las luchas civiles inglesas, analizadas como meras discrepancias religiosas e ideológicas (69). Buscando un punto medio es curioso que podamos recurrir al mismo Marx: «Las revoluciones de 1648 y 1789 no fueron revoluciones inglesas y francesas, fueron revoluciones de corte europeo. No fueron el triunfo de una clase concreta de la sociedad sobre el antiguo orden político; fueron la proclamación del orden político para la nueva sociedad europea. En ellas triunfó la burguesía, pero el triunfo de la burguesía fue entonces el triunfo de un nuevo orden social, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la competencia sobre el gremialismo, de la repartición sobre el mayorazgo, del dominio de la propiedad de la tierra sobre la dominación de la propiedad por la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el nombre familiar, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales» (70).

En el umbral de este nuevo orden se encuentra ya Hobbes que no en vano es considerado por Habermas como «el verdadero fundador del liberalismo» (71). En su interpretación de la teoría hobbesiana concibe a ésta como la sanción absolutista de determinados contenidos liberales. En el capítulo XIII de *De Cive*, donde se habla de las obligaciones del soberano, se incluiría un importante elenco de los deberes que le incumben para «satisfacer las intenciones liberales del Derecho natural» (72). El núcleo de su interpretación radica en valorar el carácter instrumental del poder absoluto en lo que éste pudiera representar como marco objetivo necesario para el desarrollo de un libre comercio en plena fase de expansión (73). Paz y seguridad son, sin

(68) Hobbes' *Science of Politics*, Nueva York, 1966.

(69) Un ejemplo claro de ello es el libro de A. J. FLETCHER: *The Outbreak of the English Civil War*, Londres, 1981.

(70) K. MARX: *Neue Rheinische Zeitung*, 15 de diciembre de 1848, cfr. en WILLMS: *Die Antwort des «Leviathan»*, Neuwied, 1970, págs. 46-47.

(71) J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, op. cit., pág. 72. Esta idea está también presente, aunque con ciertas matizaciones, en I. FETSCHER: *Herrschaft und Emanzipation*, Munich, 1977; B. WILLMS: op. cit., y W. EUCHNER: *Egoismus und Gemeinwohl*, Francfort, 1973.

(72) *Theorie und Praxis*, op. cit., pág. 72.

(73) *Ibid.*

duda, condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan comenzar a pensar en su bienestar, el *commodious living* a que Hobbes se refiere continuamente. Pero éste no se derivaría de la virtud, como la «vida buena» de la tradición clásica, sino del «disfrute de la propiedad libremente disponible» (74). En definitiva, el soberano cargaría con la preocupación de que «con la menor cantidad posible de leyes, la mayor cantidad posible de ciudadanos viva tan agradablemente como pueda permitirlo la naturaleza humana. Mantiene la paz en el interior y la defiende contra enemigos exteriores a fin de que cada ciudadano pueda ‘aumentar su fortuna’ y ‘disfrutar de su libertad’» (75).

Ya dijimos en la sección anterior que la generalidad de la ley contribuiría a permitir, no sólo la consecuente igualdad de derechos y deberes, sino la posibilidad de calcular anticipadamente las acciones de los otros; crea una expectativa de comportamiento que introduce un criterio de seguridad jurídica —y, por tanto, material— en el tráfico económico.

Pero no es solamente en *De Cive* donde Hobbes hace ver a las claras sus contenidos liberales. También podemos recurrir al mismo *Leviatán*: «la libertad de un súbdito reside por eso sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido, como acontece con la libertad de comprar o vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes» (76).

Evidentemente, la apreciación de «contenidos liberales» hay que entenderla única y exclusivamente en el sentido de liberalismo —o, mejor, *individualismo*— económico, producto de un previo supuesto de individualismo abstracto u ontológico. El *Leviatán* muy bien puede satisfacer la función de guardián de un determinado orden económico, pero no deja de ser por ello un guardián despótico, incontrolado, que en cualquier momento puede volverse en contra de sus «protegidos» o, cuando menos, contra los hasta entonces más beneficiados de su protección. Recordemos que la dialéctica entre contenido liberal y forma absolutista hay que reconducirla a aquellos supuestos implícitamente recogidos en su descripción del ser humano. Y la derivación no va a radicar sólo en la instauración de un poder absoluto que sea ejercido al servicio de una sociedad liberal. La dialéctica sólo se puede

(74) *Ibíd.*

(75) *Ibíd.*, pág. 73.

(76) *Leviathan*, cap. XXI, pág. 264. En este mismo capítulo se lee como regla general: «As for other Liberties, they depend on the Silence of the Law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do, or forbear, according to his own discretion» (pág. 271).

cumplir si el soberano —y sólo él— se reserva la prerrogativa de determinar cuando sus leyes coinciden con las expectativas del contrato social. Habermas, un tanto críticamente, nos describe la vinculación de este hecho al planteamiento metodológico básico: «Las normas de la razón natural caen nuevamente en manos de la mecánica de los apetitos naturales de los que primitivamente habían sido derivadas. Porque a ellas hay que procurarles obediencia mediante sanciones que están calculadas de acuerdo con la física de la naturaleza humana: las leyes se convierten así en órdenes, en el sentido de una motivación imperativa psicológicamente calculable. Al final, el poder de sanción obtenido a la fuerza de las leyes naturales, vuelve a reinar, una vez más —aún siendo sólo en su nombre— sobre las leyes naturales en sentido normativo» (77).

Recopilando, y para evitar malentendidos, obsérvese que no estamos afirmando que Hobbes intentara racionalizar los intereses particulares de algún grupo social en concreto para imponerlos luego a toda la sociedad. Hobbes aspiró a la generalidad de la razón, que habría de saber reconstruir la unidad perdida tras la descomposición del cosmos cristiano. Ahí radica el contenido de verdad de su teoría. Sin embargo, el primer paso, la comunicación, se acaba traduciendo al final en dominación: la razón debe arraigarse en normas positivas, en instituciones estatales que arbitren las deficientes pasiones humanas. Y su generalidad y neutralidad es cuestionable: «La justificación obtenida del Derecho natural y del contrato social contiene de forma encubierta la idea de que los intereses vitales naturales de las personas han constituido el Estado. Pero el mito del contrato impide la percepción de que éstos no son unitarios, de que se pueden dividir y transformar y que el Estado, entonces, de ser la expresión de intereses generales objetivos, puede llegar a convertirse en la expresión de los particulares» (78). La teoría del contrato social, que coincide con el proceso de emancipación de la burguesía, cristalizaría así ideológicamente sus intereses objetivos instituyéndose en su figura legitimadora.

III

Hemos visto ya, sin embargo, que la derivación absolutista hobbesiana, producto de una situación precaria en el mantenimiento del poder soberano, podría volverse en contra de los mismos interesados en su afianzamiento.

(77) J. HABERMAS: *op. cit.*, pág. 74.

(78) M. HORKHEIMER: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1971 (1.ª ed. de 1930), pág. 44.

No obstante, la misma evolución de la sociedad burguesa va a dar lugar enseguida a las respuestas que venían haciendo posible la estabilidad creciente de las relaciones sociales montadas sobre un esquema económico mediado por el mercado. La teoría de Espinosa quizá pueda interpretarse como el primer intento por romper la derivación despótica hobbesiana, aunque los presupuestos siguen siendo los mismos. Estamos ya ante un absolutismo apaciguado por un sistema de base democrática fuerte, como correspondía a la Holanda de su época, de floreciente comercio, pero sin grandes contradicciones socio-políticas (79).

La quiebra definitiva habrá de encontrar su exponente más característico en John Locke (aunque en esencia se encuentra también en la obra de Sidney, Milton, o en los tratadistas alemanes de Derecho natural del siglo XVIII como Wolf, Tomasius, etc.). Como es conocido, J. Locke desarrolla su teoría contractual en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, del que hoy sabemos —amparándonos en el minucioso estudio que hiciera P. Laslett— que no fue escrito expresamente en refutación de Hobbes, ni para racionalizar la «Revolución Gloriosa» de 1688 (80). Respecto de la primera cuestión, Laslett reconoce que el *Leviatán* poseyó una indudable influencia sobre la obra de Locke, pero ésta sería la propia de «una constante gravitación ejercida por un gran cuerpo, aunque a gran distancia» (81), no motivó directamente su creación. Si hubiera que atribuirle algún carácter de polémica directa, el blanco parece que no podría ser otro que Filmer, a pesar de que ya le dedicara expresamente el *Primer Tratado* (82). Tampoco parece que lo fuera la «Revolución Gloriosa» de 1688, pues la mayoría del texto (tanto de uno como de otro *Tratado*), aun siendo publicados en 1690, fueron redactados entre 1679 y 1681. Tan sólo el prólogo, con su referencia directa a la Revolución, los títulos y unos veinticinco nuevos párrafos (de los capítulos I, IX y XV) habrían sido redactados con posterioridad a

(79) Según parece, la obra de Espinosa llegó a conocimiento de Hobbes en los últimos años de su vida, conmoviéndole tan profundamente, que incluso le reconoció el mérito de haber expresado con mayor precisión sus mismas ideas (cfr. en HORKHEIMER: *op. cit.*, pág. 45).

Sobre las distancias entre el desarrollo socio-económico de Holanda e Inglaterra durante el siglo XVII, y el consecuente ejemplo de la mayor racionalidad económica holandesa para el comercio británico, véase la obra ya citada de J. O. APPLEBY, páginas 73-99.

(80) P. LASLETT, edición con una introducción y aparato crítico de *Two Treatises of Government*, Oxford, 1965 (1.ª ed. de 1960). Sobre Locke y la «revolución gloriosa», véase en *ibid.*, págs. 58-79; en torno a Locke y Hobbes, págs. 80-92.

(81) *Ibid.*, pág. 88.

(82) *Ibid.*, pág. 89.

1688 (83). Evidentemente, todo ello no obsta para que esta obra pueda ser considerada, desde la perspectiva que dan los años, como la contrapartida más elaborada del absolutismo hobbesiano, así como la más clara y eficaz racionalización del nuevo sistema político nacido tras la caída de los Estuardos, que acabó por ceder el poder político a un Parlamento cada vez más pendiente de los intereses de las nuevas clases burguesas (84).

Llama poderosamente la atención que Locke nunca hubiera reclamado la paternidad de esta obra, publicada siempre a través de intermediarios. La razón de ello puede que radique en su temor a un cambio en las circunstancias políticas o, como apunta Laslett un tanto forzosamente, por no tener que hacer frente a las claras incongruencias de estos escritos políticos respecto de su obra filosófica (85). En todo caso, su obra está ahí, abriendo camino a una nueva interpretación del fundamento del poder civil que, al igual que Hobbes, va a remitirse también al instrumento del contrato social.

Sus diferencias respecto al filósofo de Malmesbury empiezan ya en su concepción del Derecho natural, al que se vuelve a dotar de fundamento divino: serían aquellas normas asentadas por Dios en nuestra naturaleza racional de las que podemos deducir conclusiones verdaderas sobre nosotros mismos y la realidad que nos circunda, y que deben cumplir la función de regular nuestra conducta individual y social (86). Su visión de la racionalidad práctica trasciende así los límites del estricto interés propio racional de Hobbes, recurriendo a un derecho objetivo que obliga *moralmente* —no solo prudencialmente— a todas las personas. De ahí que surja ahora la idea de la existencia de un conjunto de derechos naturales anteriores al Estado e invulnerables por éste, que van a abarcar bastante más que el mero derecho a la vida. La descripción del *estado de naturaleza*, desde el que ha de imponerse la necesidad racional del cuerpo político, sufre así una importan-

(83) *Ibid.*, pág. 78.

(84) Sobre el acontecer político de la «revolución gloriosa» de 1688, véase el conciso libro de G. M. TREVELYAN: *The English Revolution 1688-1689*, Oxford, 1965.

(85) Incongruencias que P. Laslett trata de salvar, pero que indudablemente están ahí. Difícilmente puede reconciliarse su teoría del Derecho natural contenida en los *Tratados* con el empirismo radical del *Essay Concerning Human Understanding*. Leo Strauss parece llevar razón cuando dice que «in the Treatise, it is less Locke the philosopher than Locke the Englishman who addresses not philosophers, but Englishmen» (*Natural Rights and History*, Chicago, 1953, págs. 220-221).

(86) En ningún sitio nos da Locke una definición exhaustiva del Derecho natural, conteniéndose quizá las referencias más directas al mismo en su descripción del estado de naturaleza (*Second Treatise*, §§ 4-15; especialmente el § 6), si bien sus nociones básicas se encuentran por todo el texto. Una buena sistematización crítica se encuentra en L. STRAUSS: *op. cit.*, págs. 202-251.

te transformación. En tal estado imperaría un haz de normas naturales reconocibles racionalmente, que poseen ya plena eficacia en sí mismas obligando al individuo. Frente al caos de Espinosa o Hobbes se alza la descripción de una situación donde la relativa eficacia del Derecho natural permite el intercambio de bienes y servicios, la circulación monetaria y la satisfacción general de las necesidades merced a la institución de la propiedad privada. Obsérvese cómo Locke trasciende la reducida visión individualista de Hobbes, que define a los seres humanos en su naturaleza y pasiones sin ningún tipo de referencia a un contexto social. En Locke los hombres serían ya, desde el principio, miembros de una sociedad —todo lo primitiva y limitada que se quiera— donde el Derecho natural fundamental posee una eficacia cierta y cuyo soberano no es sino Dios (87).

El problema básico que se plantea Locke entonces radica en ver cómo es posible la instauración del *poder político* sin vulnerar el Derecho natural o, por ponerlo en otros términos, qué tipo de autoridad política es auténticamente legítima. Está claro que antes ha de resolver el problema previo de preguntarse cómo se llega a la necesidad de instaurar un tal poder. ¿Por qué es éste necesario?

No vamos a insistir en una descripción minuciosa del estado de naturaleza, ya de sobra conocido. Aquí nos interesa fijarnos en la forma particular a través de la cual Locke va a fundamentar su derivación. Su tesis básica la formula de la siguiente manera: «Siendo los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otro sin que medie su propio consentimiento» (88). Vaya por delante que por «poder político» entiende Locke el derecho de hacer todo tipo de leyes «para la reglamentación y protección de la propiedad» y de adoptar las medidas necesarias para la defensa exterior («y todo ello únicamente con miras al bien público») (89). De ahí que dada la libertad e igualdad de derechos en el estado de naturaleza (*all men being kings* (90)), que abarca también la facultad de enjuiciar las trasgresiones del Derecho natural (91), la «cesión de soberanía» personal en este aspecto concreto sólo pueda justificarse previo *consentimiento* de los interesados (92). Locke examina con gran detenimiento otras posibles fuentes del poder (la relación paternal y la conquista en guerra justa) buscando

(87) Véase *Second Treatise*, §§ 12 y sigs.

(88) *Second Treatise*, § 95.

(89) *Ibid.*, § 3.

(90) *Ibid.*, § 123.

(91) *Ibid.*, §§ 7-13.

(92) *Ibid.*, § 3.

reducir su posible legitimidad para fundamentar la relación de obediencia a aquellos supuestos en los que no se dan las condiciones necesarias para la existencia del consentimiento personal. Así pues, en el supuesto concreto de la autoridad paterna, sólo es legítima hasta que los hijos accedan a la mayoría de edad y debe ejercitarse siempre en su beneficio. De modo que la falta del consentimiento obedece aquí a una falta de «capacidad» para ejercer los atributos de la razón y la voluntad (93). Por otro lado, la fuente de los derechos del vencedor en una guerra justa no hay que buscarla, obviamente, en el consentimiento de los vencidos, sino que radica en la pérdida de sus derechos (*forfeiture*) como efecto directo de haberse introducido ilegítimamente en un estado de guerra. Pero, en todo caso, el poder de que disponen los vencedores no es pleno o despótico, en especial en lo que se refiere a aquellos que no han tomado parte en la guerra, ni afecta tampoco a los bienes de quienes efectivamente tomaron parte en ella (94).

De todo lo anterior deducimos entonces que desde la perspectiva del Derecho natural sólo es válida la cesión de derechos por consentimiento, que, además, deberá prestarse libremente, sin ningún tipo de coacción (95). Otra cosa es que, de alguna manera, «se condiciona» objetivamente a este consentimiento, que no resulta así de un acto puramente arbitrario de las personas, sino que éstas se ven impulsadas a hacerlo por un imperativo racional muy similar al hobbesiano: la constante y creciente inseguridad del estado de naturaleza, que ahora se va a ver, sin embargo, más que como una abstracción fundada en principios antropológicos, como un irreversible proceso histórico íntimamente vinculado a la dinámica de los derechos de propiedad. El despliegue de las mismas leyes implícitas en este sistema —la introducción del dinero y la consiguiente posibilidad de acumular tierras y riquezas, que anula la igualdad de posibilidades a la hora de su apropiación— engendrará una situación de constante lesión y amenaza del derecho de propiedad (96). La conclusión se deduce por sí misma. El «interés propio», guiado por la razón, demandará erigir un poder político como salida necesaria de la inseguridad creciente del estado de naturaleza (97). Allí, en efecto, a pesar de la relativa vigencia del Derecho natural, se echa en falta «una

(93) Sobre el poder paternal, véase cap. VI, §§ 52-77.

(94) Véase §§ 172-173 y 178-183.

(95) El consentimiento arrancado a la fuerza es nulo *ab initio* (§§ 186, 192 y 196).

(96) Recuérdese el sentido amplio en el que Locke se refiere a la propiedad como «Life, Liberties and Estates», aunque a veces se refiera a ella en un sentido estricto de posesiones materiales en bienes muebles o inmuebles.

(97) Situación que define con los calificativos más variados: «full of fears and continual dangers», «an ill condition», etc. Véase §§ 32, 37, 38, 41-43, 49, 123, etc.

ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres»; asimismo, falta «un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias de acuerdo con la ley establecida»; y un «poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia, cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente» (98). Recordemos que ello se hace con la finalidad «máxima y principal» de «salvaguardar la propiedad» (99), que en Locke, y de ahí su importancia, es definida como la institución básica e imprescindible para la autoconservación. La dinámica del contrato encuentra así su racionalidad propia: en orden a remediar la inseguridad del estado de naturaleza «consentimos» en constituir una comunidad política o *Body Politic*, que ha de asumir el «poder político» según la definición del capítulo 3 del *Segundo Tratado*; ello engendra una serie de obligaciones recíprocas de obediencia a la autoridad así constituida, que encontrará, ahora sí, unos *límites* ciertos en el Derecho natural. No estamos entonces ante un pacto de sumisión, sino ante una entrega fiduciaria de determinados derechos que nos corresponden por el Derecho natural. Con ello se dota de un nuevo contenido al derecho a la revolución o desobediencia civil, pues los ciudadanos se *reservan* sus derechos naturales, que siempre estarán autorizados a reivindicar en caso de su posible vulneración por la autoridad estatal. Hemos de resaltar que el contrato social o *social compact* no crea todavía la autoridad política, sino que une a las distintas personas en una comunidad que se arroga el poder constituyente y entrega su ejercicio —siguiendo el criterio de *la mayoría* (100)— a determinados representantes, a quienes se vincula mediante una relación de confianza o *trust*. En cuanto estos representantes lesionen las condiciones contenidas en el contrato de gobierno o *trust* —que equivale a lo que luego se integraría en los cuerpos constitucionales— la comunidad estará siempre legitimada para retirarles su confianza. Obsérvese, empero, que esto no es lo que se suele entender por *derecho de resistencia*; es un mero derecho «de control» de la actividad política. El derecho de resistencia abarca algo más. Por tal se entiende la posibilidad antes señalada de poder oponerse a toda posible lesión de determinados derechos naturales inherentes a la personalidad moral, y poder reivindicarlos no ya sólo frente a la autoridad política constituida, sino cara a toda la comunidad; son anteriores al contrato social o de asociación en un cuerpo político constituyente, que nunca po-

(98) Véase §§ 124-126.

(99) Véase § 124.

(100) Véase §§ 98 y 99.

drá legitimar así ninguna constitución que vaya en su contra. Esta idea desembocará enseguida en las declaraciones de derechos y deberes del ciudadano que hoy forman parte de casi todas las constituciones y, en general, integran el sustrato de los tan debatidos «derechos humanos».

De esta forma, al puro decisionismo del soberano hobbesiano (*auctoritas non veritas facit legem*) se contraponen ahora un Estado limitado y sometido a la ley, producto de la voluntad de los ciudadanos. El peligro que para la seguridad, libertad y propiedad ponía de manifiesto la experiencia histórica del absolutismo llevó a reducir las funciones del Estado al efectivo mantenimiento de la seguridad jurídica. «Por esta razón, quien tiene en sus manos el poder legislativo o supremo de un Estado hállase en la obligación de gobernar mediante leyes fijas y establecidas, promulgadas y conocidas por el pueblo; no debe hacerlo por decretos extemporáneos. Es preciso que establezca jueces rectos e imparciales encargados de resolver los conflictos mediante las leyes» (101). La existencia de un poder controlado se convierte ahora en el *prius* de toda organización política. No en vano es Locke el primer teórico consecuente del *Rule of Law* y, por ello, el primer autor que supo ver la necesidad de proceder a una efectiva división de poderes. En todo caso, del *Segundo Tratado* (102) podemos deducir una serie de preceptos básicos, útiles e imprescindibles para poder determinar la legitimidad de las constituciones. En primer lugar, y como consecuencia lógica de todo lo anterior, el poder legislativo deberá ser el poder supremo, que subordine todos los demás; la Corona sólo tendría así, en el mejor de los casos, una cierta participación en el poder legislativo (como el derecho de gracia, por ejemplo), y su poder ejecutivo y «federativo» (o de relaciones internacionales) deberá ejercitarse únicamente en orden a cumplir los fines del legislativo; poseerá, sin embargo, el poder de *prerrogativa*, que permite adoptar medidas discrecionales mientras no pueda reunirse el poder legislativo, aunque siempre deban decretarse para el bien de la sociedad y cuando no exista ley cierta aplicable o la existente pueda crear efectos no deseables (103).

A la luz de todo lo anterior no deja de llamar la atención cómo la teoría del contrato social, permaneciendo en su estricta dinámica conceptual, puede jugar con ideas tan ambivalentes en lo que se refiere a sus implicaciones jurídico-constitucionales. Efectivamente, puede instrumentalizarse tanto a favor de un Estado liberal democrático cuanto a favor de un absolutismo

(101) § 131, véase también §§ 87 y 222.

(102) Véase caps. XI-XIV, §§ 132-169.

(103) Véase cap. XIV.

cerrado. Quizá podamos arriesgarnos a afirmar también, que la opción por una u otra salida corresponde a dos ciclos diferentes en la evolución de la sociedad burguesa. Uno, primero, ajustado a su fase de afianzamiento, en la que debe competir con las instituciones feudales; y otro, correspondiente ya al asentamiento definitivo de su poder social y económico (104). Esta afirmación se sustentaría apoyándose en criterios muy similares a los ya aportados respecto de Hobbes, con la diferencia de que ahora se hace más evidente el encubrimiento ideológico. Locke representa y refleja, en efecto, la más elaborada racionalización de los intereses burgueses —todavía en gran medida anclados en la propiedad de la tierra—, pero lo hace recurriendo a un instrumental teórico más fundado en la tradición y menos radical —al menos formalmente— que el hobbesiano. Su teoría del Derecho natural, apoyada aparentemente en Hooker, y su moderado lenguaje, de fácil comprensión, han favorecido siempre una interpretación «tradicional» de su pensamiento. Esto es, una interpretación que se fija más en sus rasgos continuistas respecto de una determinada tradición de pensadores iusnaturalistas, que en su auténtica transmutación del Derecho natural. L. Strauss y C. B. Macpherson marcan los dos hitos más importantes en la comprensión «moderna» de la obra de Locke. El primero, acentuando la revisión lockeana del Derecho natural clásico, especialmente a través de su reelaboración del derecho de propiedad, con el cambio de énfasis desde una visión objetiva de la ley natural a otra que tiende a fijarse sobre todo en los derechos subjetivos naturales de las personas (105); el segundo, al igual que hiciera con Hobbes, esclareciendo la instrumentalidad de su obra para los intereses objetivos de la nueva burguesía (106). Las contradicciones y ambigüedades de Locke podrían explicarse —según Macpherson— porque había «leído en la naturaleza de los hombres y de la sociedad ciertas ideas preconcebidas acerca del hombre y de la sociedad del siglo XVII, que generalizó muy ahistoricamente y que mezcló de manera más bien asistemática con concepciones tradicionales como aquellas que respaldaba en sus frecuentes invocaciones a Hooker» (107). Su logro consistiría en haber dotado de base o fundamento moral a un Estado de clase, pero —y esta es su peculiaridad— a par-

(104) «Der 'Lockeanismus' scheint die Schönwetter -der 'Hobbesianismus' die Schlechtwetter-Philosophie der bürgerlichen Philosophie zu sein -nich zuletzt nach Massgabe der Konjunkturzyklen schiebt sich die andere in den Vordergrund» (W. EUCHNER: *Egoismus und Gemeinwohl*, op. cit., pág. 29).

(105) L. STRAUSS: *Natural Rights and History*, op. cit., especialmente págs. 202-251.

(106) C. B. MACPHERSON: *The Political Theory of Possessive Individualism*, op. cit., págs. 194-263.

(107) *Ibid.*, pág. 197.

tir de los postulados de los derechos naturales individuales e «iguales» (108). Esto se hace especialmente palpable contemplando su teoría de los derechos de propiedad (109).

Una postura intermedia es la que adopta W. Euchner en uno de los más completos y agudos trabajos sobre este autor (110). Según él, Locke habría sabido dotar de fondo y contenido moderno a conceptos y formas tradicionales; pertenecía a ese grupo de autores que, aun habiendo roto con el pensamiento escolástico, no habían sido capaces de erigir una teoría de la sociedad burguesa desde sus mismos principios estructurales, como luego harían los D. Hume, A. Smith, A. Ferguson, etc. La reconciliación de los deberes naturales tradicionales con los nuevos derechos naturales de los sujetos egoistas y competitivos de la época burguesa fue uno de los problemas que hubo de resolver el Derecho natural moderno. Por ponerlo en términos de Euchner, se trataba de «diseñar una imagen plausible de los 'egoistas sociales', cuya 'sociabilidad insociable' (Kant) se hace virar hacia la parte buena» (111). En todo caso, con Locke entramos ya en una nueva dimensión de la teoría del contrato, que si bien será criticada enseguida en su propio país (112), encontrará su culminación en el continente.

(108) *Ibid.*, pág. 250.

(109) En el *Second Treatise* aborda la cuestión de la propiedad privada en los §§ 57, 29; y 59 y 33-34.

(110) W. EUCHNER: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Francfort, 1969.

(111) *Ibid.*, pág. 221.

(112) En especial cabe destacar la crítica de HUME en «Of the Original Contract», en *Hume's Ethical Writings* (ed. de A. MacIntyre), Notre Dame, 1965, págs. 255-275.