

**LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL
ESTADO DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE**

JHON JAIRO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

**LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL
ESTADO DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE**

JHON JAIRO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ

**Monografía de grado presentado para optar el título de:
FILOSOFO**

**Director:
ALONSO SILVA**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

DEDICATORIA

Este trabajo monográfico va dedicado a mis padres, que siempre estuvieron, presentes con su apoyo incondicional.

*Al profesor Alonso Silva Rojas y al
colectivo docente de la Escuela de
Filosofía.*

*A mis padres, Jairo Ernesto Gutiérrez y
Paulina Gutiérrez.*

*A mi amigo Folquer Gómez y a mi novia
Leidy Quintero por su voz de aliento*

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBS	7
1.1 LA VIDA ARTIFICIAL	7
1.2 LA RAZÓN	13
1.3 LAS PASIONES	17
1.4 AUTOR – ACTOR	22
1.5 LO CONDICIONAL E INCONDICIONAL	27
1.6 RENUNCIA TOTAL: ¿SECULARIZACIÓN PARCIAL?	36
2. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL ESTADO DE JOHN LOCKE	42
2.1. SOBERANÍA ABSOLUTA = ESTADO NATURAL	42
2.2 LA SOCIEDAD CIVIL Y EL GOBIERNO	51
2.3 EL DERECHO DE RESISTENCIA	56
2.4 RENUNCIA PARCIAL: ¿SECULARIZACIÓN TOTAL?	62
CONCLUSIÓN	66
BIBLIOGRAFÍA	68

RESUMEN

TÍTULO : LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE*

AUTOR : JHON JAIRO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ**

PALABRAS CLAVES:

Poder político, Secularización, Divinización, Absolutismo, Individualismo, Ciudadano.

DESCRIPCIÓN

La intención del presente trabajo monográfico se nutre específicamente en señalar que el pensamiento político del siglo xvii se desvincula de la anterior forma de hacer política en tanto que se separa el origen del poder de la apreciación e influencia de Dios, de tal forma que se genera el tránsito al proceso de secularización guiado por la confianza en la razón. De esta forma, en el presente trabajo se estudiarán dos propuestas filosóficas políticas para mostrar que efectivamente se fundamenta este proceso de secularización a partir de la modificación del principio de fundamentación y legitimación denominado contrato social.

Por parte de Thomas Hobbes se mostrará que el proceso de secularización hunde sus raíces desde el análisis de las facultades del entendimiento, de tal manera que su naturaleza se desvincula del conocimiento que encarna la pretensión de ir más allá de los sentidos. En materia política el autor del Leviatán señala que el hombre es el autor de un modo convencional del estado político, de modo que el acto de unión será como acto constitutivo meramente convencional.

Por su parte, el pensamiento político de John Locke, al igual que el de Thomas Hobbes, desvincula el poder político de la génesis divina, pero a su vez, se separa de la idea hobbesiana según la cual el poder se encuentra irrevocablemente en manos del soberano, para mostrar que en materia política el individuo también es partícipe del poder independiente de que él haya entregado sus derechos. De esta manera, para concluir, se puede observar que estas dos teorías forman parte de la crítica al origen del poder político, pero, en su totalidad disímiles en su interpretación.

* Monografía

** Facultad de ciencias humanas. Escuela de filosofía. Director Pedro Antonio García Obando.

SUMARY

TITLE :THE SECULARIZATION OF THE POLITICAL POWER FROM THE THEORY OF THE STATUS OF THOMAS HOBBS AND JOHN LOCKE*

AUTHOR : JHON JAIRO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ**

KEY WORDS:

Political status, Secularization, Divinization, Absolutism, Individualism, Citizen.

DESCRIPTION

The intention of the present monographic work nourishes himself specifically in indicating than the political thought of the century xvii loses contact with the previous form to do policy while the origin of power is separated give the appreciation and God's influence, in such a way that the transit is generated to the process of secularization directed by the confidence in the reason. In this way, in the present work they will study two philosophical political proposals to show that really this process of secularization as from the modification of the beginning of foundation is based and I hire named legitimation social.

It will be shown for Thomas Hobbes's part that the process of secularization sinks its roots from the analysis of the faculties of the understanding, in such a way that its nature breaks ties of the knowledge that the hope to go too far of the senses embodies. The Leviathan's author indicates that in political matter the man is the author of a conventional mode of the political status, so that it will be the act of union like merely conventional incorporation papers.

For his part, John Locke's political thought, just like the one belonging to Thomas Hobbes, disassociates the political power of her genesis divine, but in turn, hobbesiana according to which the power is found irrevocably in the monarch's hands, to show separates from the idea than the individual also is participant of the independent power that he had given up his rights of in political matter. This way, in order to come to an end, it can be noticed that these two theories are a part of the criticism to the origin of the political power, but, completely dissimilar in his interpretation.

* Monography

** Faculty of human sciences. School of philosophy. Director Pedro Antonio García Obando.

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo monográfico no tiene como intención encontrar diferencia de pensamiento entre estos grandes autores de la filosofía política moderna. De igual forma, no se intenta utilizar una obra a fin de generar mayor comprensión para un determinado pensamiento de la otra. El objetivo central de este trabajo se concentra en reconstruir el discurso filosófico y político creado por estos pensadores para señalar que se genera un proceso de secularización del concepto de poder estatal. Asimismo, el objeto de precisar este concepto no forma parte de un análisis ideológico (de clase), sino que se detiene específicamente en la reconstrucción conceptual.

Para su elaboración se piensa desde los siguientes puntos fundamentales, a saber:

- 1) A partir de la lectura del *Leviatán* de Thomas Hobbes se señalará que la legitimación y fundamentación del orden civil, se desvincula de la concepción tradicional según la cual el poder estatal descende del poder divino, de modo tal que implica un proceso de secularización.
- 2) A partir de la lectura del *Segundo Tratado de Gobierno Civil* de John Locke se analizará que la legitimación y fundamentación del orden civil, se desvincula de la concepción tradicional según la cual el poder estatal descende del poder divino, así como también de la concepción hobbesiana según la cual el soberano tiene el poder ilimitado de actuar sin cometer injusticia.
- 3) Conclusión.

1) Secularización de la política: la teoría del Estado de Thomas Hobbes.

En esta primera parte del trabajo no se intenta mostrar un panorama histórico de la ruptura que originó la concepción filosófica y política de Thomas Hobbes con respecto a la tradición anterior. El propósito es señalar que la nueva forma de hacer filosofía - política a partir del *contrato social* (que surge de modo artificial) permite comprender que se genera una secularización del poder del Estado.

De esta manera, el trabajo se concentra, como primer momento, en ese rasgo característico del pensamiento político de Thomas Hobbes: el poder surge de la libertad del hombre quien, decide para su seguridad y conservación, transferir el derecho natural (su libertad e igualdad) con la finalidad de obtener el derecho positivo: “En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres.”¹

El hombre, en el estado de naturaleza, toma conciencia de su insaciable deseo de poder, de tal modo que, al no estar sujeto a la restricción positiva, amenaza de modo perenne la preservación de la vida. En la filosofía política hobbesiana Dios no es el *autor* del poder político -como se estudiará desde los tres primeros epígrafes-, sino que, por el contrario, el autor de ese gran leviatán de traza bíblica es la humanidad.

¹ HOBBS, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1994, p. 177.

Ella es la creadora del *powerhealth* que surge para soportar la fuerza de todas las voluntades particulares (o apetitos particulares), a fin de conseguir la paz y evitar la disposición a la guerra, la cual se encuentra de modo visible en el estado natural. La fundamentación del poder político surge a raíz de la racionalización (a partir del *computo* de la situación vigente) de la desfavorable condición humana en el estado natural, que permite a partir de un acto voluntario la construcción del cuerpo artificial: “La *razón* sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso”².

De tal modo, el principio de legitimación y justificación del estado surge en virtud de la *razón*, generada por el miedo a la muerte y, a su vez, por el deseo de adquirir una vida en armonía.

Así, pues, en un primer momento, la teoría contractual del estado creada por Thomas Hobbes implica una nueva interpretación de la política que la independiza de sus raíces religiosas: el hombre utiliza como principio de justificación social el acuerdo mutuo, (entendido desde el análisis filosófico de las facultades del conocimiento) que permite pensar en un proceso secular del poder estatal. Desde esta perspectiva, Hobbes genera una secularización del poder político, ya que el estado es construido por medio de la consecuencia de las definiciones a partir del artificial raciocinio del hombre.

2) *Secularización de la política: la teoría del Estado de John Locke.*

En la filosofía política hobbesiana es claro que el hombre es el autor del Estado a partir del principio consensual de fundamentación. Según hobbes, el responsable de los actos del representante es el autor mismo, puesto que

² Ibid, p. 105.

fue éste último quien hizo el acto constitutivo de justificación. El autor, como conclusión, es dueño de la acción del actor.

El pacto de sumisión es absoluto en la medida en que se entregan todos los derechos a fin de la protección y la seguridad. De esta forma, el poder se concentra de modo ilimitado en el Estado, no siendo co-partícipe de él el súbdito.

Ahora bien: se podría decir -en gran parte- que éste es el problema político que más preocupa a Locke: la inadmisibles justificación del poder ilimitado en el cuerpo del soberano. Pareciera en la lectura del *Segundo Tratado de Gobierno Civil* que al filósofo se le hace imposible aceptar que el autor-creador de ese inmenso cuerpo artificial, se someta de un modo silencioso y pasivo a las posibles desventajas que le traería un régimen tiránico.

Para Locke es inadmisibles la absolución del representante soberano a las leyes establecidas por la sociedad. Es como si el soberano fuera el juez de la comunidad, pero permaneciera en el estado natural por el desconocimiento de la reglamentación. Asimismo, es como si la ruptura con la tradición política anterior que había hecho artífice al hombre del orden social, se viera nuevamente reivindicada por la divinización del regente: algo así como si el hombre robara la sabiduría de Dios, y se la entregara al rey permitiendo como recompensa el embrutecimiento en la esclavitud. El tratamiento a esta problemática se constituye como el segundo momento de este trabajo monográfico.

El contrato social que propone la filosofía política lockeana será un contrato dicotómico. Si Locke quería generar un giro radical a la filosofía política debía hacerlo desde su propio origen, es decir, desde el principio de justificación del estado.

Así pues, el contrato, en un primer instante, se instituye entre los hombres que pertenecen al estado de naturaleza, con objeto de constituir una sociedad civil (o comunidad):

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.”³

En un segundo instante, el contrato se realiza entre la sociedad civil y el gobierno: lo cual significa que aquella *mayoría* que se había reunido de modo consensual y voluntario en una comunidad, determina quién será el encargado del poder de ejecutar las leyes que con anterioridad ella había establecido.

Cuando el filósofo escribe sobre la disolución del gobierno, afirma:”Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno”⁴.

El contrato social establecido en la filosofía política de Locke es esencialmente el intento de separar el poder legislativo del ejecutivo, para evitar el poder absoluto del soberano, es decir, para someter de modo directo a la justicia las acciones del representante. De este modo, el actor de las acciones del autor es igualmente *responsable* ante las leyes que se han constituido como el primer acto de la sociedad. El poder legislativo se impone

³ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Barcelona: Ediciones Altaya S.A. 1994, p. 111.

⁴ *Ibid*, 206.

como un poder sagrado e inalterable por la comunidad, puesto que es su propia creación.

La separación del poder legislativo del ejecutivo –lo repito- es la vinculación del representante soberano a las leyes, en cuanto que se le recuerda que su posición originaria fue la sociedad civil. Y, él, es simplemente un representante, que tiene como misión la ejecución del poder legislativo, el cual, se entiende como el paso al estado positivo.

De esta forma, Locke desvincula el poder del absolutismo del representante soberano. El poder político se torna más secular en la medida en que no se concentra en una esfera determinada, sino que el individuo es representante del poder político y, a su vez, tiene la posibilidad de contribuir a la corrección del mismo. En este sentido, Locke genera una secularización del poder político, en la medida en que desvincula su origen de Dios (como lo hace Hobbes), y lo emancipa del poder ilimitado del representante.

1. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBS

1.1 LA VIDA ARTIFICIAL

Sobre Tucídides: *Él me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juzga un hombre que una asamblea. Traduje a este escritor, para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores*⁵.

La secularización se podría decir es la problematización entre los conceptos *finito e infinito*: es la batalla constante entre una fuerza que intenta subyugar y, a su vez, otra que intenta sublevarse. El lenguaje se nutre como la estrategia de reconocimiento: sin embargo, se ilumina silencioso en el campo de batalla, de manera tal que pareciera un juez y, en conclusión, es el que conoce cada fuerza desde el agotamiento como si fuese un espectador encantado.

Empero: ¿Cuál es el campo de batalla? El movimiento vehemente de espadas y lanzas no parece estar en otro lugar sino en la imaginación. ¿Es posible, por ejemplo, imaginarse lo infinito? Cuando se dice que hay una constante guerra se hace referencia a la disputa entre estas fuerzas por descubrir el modo efectivo de persuadir la imaginación, es decir, por intentar advertir un espacio determinado en la facultad imaginativa del hombre.

El péndulo que las vigila, sin embargo, parece no haber sido injusto con ninguna de las dos: él continúa entregando sus favores a cada lado sin el menor reproche. Las distintas actividades del pensamiento humano rescatan

⁵ HOBBS, Thomas. *Diálogo entre un filósofo y un jurista*. Madrid: tecnos, 1992, p.153.

y hundan estas fuerzas de manera continua, de modo tal que lo único que parece quedar es la incertidumbre. Tanto la secularización como la divinización no tienen la capacidad de arrogarse el derecho de dictaminar el triunfo categórico.

En ciertas ocasiones la imaginación permanece inmune: algo así como si no aceptará en su aposento estas fuerzas opuestas que batallan sin temor. Lo repito: ¿es posible imaginarse una idea o concepto infinito, o, más bien, esto solo es admisible para lo finito? La facultad imaginativa, como campo de batalla, tiene la misión –indecorosa- de sujetar el péndulo para colocarlo a favor de una fuerza: cuando éste se detiene se inicia otra gran guerra, pues la sensación se involucra de un modo abrupto, puesto que podría ser la más perjudicada.

Esta guerra será quizás la más cruel que puedan consentir las facultades del conocimiento; de una parte, implica o bien la aceptación de un conocimiento que de modo radical proviene de los sentidos, o bien, de otra, la aceptación de un conocimiento que se encuentra más allá de los mismos. En términos generales, si el péndulo se inclina a favor del primero, los conceptos infinitos quedarían relegados única y exclusivamente para señalar la incapacidad de limitarlos en nuestra imaginación. Es decir, estos se escaparían de nuestra limitada percepción sensorial, puesto que, algo infinito, en absoluto, puede ser abarcado por la reducida capacidad de apreciación del intelecto humano. Desde esta perspectiva, lo único que podría considerarse victorioso, sería lo real: los cuerpos que ejercen influencia directa o indirectamente serían los únicos objetos de estudio como posibilidad de *ordenar* el mundo.

El pensamiento filosófico de Thomas Hobbes se circunscribe a este lado del péndulo, “(...) cualquier cosa que concebimos ha sido anteriormente percibida por los sentidos, de una vez o por partes, y un hombre no puede

tener idea que represente una cosa no sujeta a sensación”⁶. El origen del conocimiento, en este caso la sensación, se convertiría en el Alfa y en el Omega, lo cual, significa que, en el proceso *fugaz* del conocer, solo se podrían apreciar las realidades finitas.

La secularización consiste, si se entiende lo anterior, en la supresión de la posibilidad de adquirir una idea o concepción denominada propiamente infinita, de tal forma que el término en cuestión corresponde desde esta visión empirista del conocimiento en imposibilidad o limitación de las facultades del entendimiento. Cualquier concepto que no tenga como correlato la experiencia será algo así como un sonido absurdo emitido por la voz.

Sin embargo, lo realmente interesante es el desafío que la suspensión del péndulo genera para el conocimiento, tanto más cuanto que significa que cualquier creación del entendimiento es posible si y solo si es concomitante con la experiencia: de tal modo que la posibilidad de un conocimiento infinito que determine por virtud de su independencia empírica lo inexplicable del orden natural y moral, queda de esta manera relegado para afirmaciones absurdas hechas por filósofos fracasados, o como bien lo afirma el pensador de Malmesbury, por escolásticos engañados o engañosos.

De esta manera, se elimina la posibilidad de una sabiduría infinita o de una fuerza infinita con la cual se explica como causa última todo el movimiento de la materia. La imaginación comprendida como el sentido en decadencia será determinada completamente por las representaciones o apariencias de lo real: la imaginación que, según Hobbes, es la sensación que se debilita - puesto que no ha finalizado de impresionarnos un objeto cuando ya el

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. Op. Cit, p. 20.

movimiento de otro (cuerpo) inicia su proceso de influencia: “Cuando se aparta de nuestra vista cualquier objeto, la impresión que hizo en nosotros permanece: ahora bien, como otros objetos más presentes vienen a impresionarnos, a su vez, la imaginación del pasado se oscurece y debilita”⁷.

La imaginación es parcialmente creadora en la medida en que su correlato se refiere a aquellas cosas que antes han sido percibidas por los sentidos; de ahí que la imaginación sea simple y compuesta. Esta última se refiere a la creación en nuestra mente a partir de varias imágenes, las cuales, sin embargo, aunque pueden ser una ficción mental, habitaron desde su origen aradas por la percepción sensorial.

De este modo, todas las facultades del conocimiento (al igual que la imaginación) quedan reducidas como posibles facultades interpretativas a lo real; por consiguiente, todo conocimiento será producto de la limitada capacidad del hombre prescindiendo de esta forma de toda posibilidad sobrenatural. Escribe Hobbes:

Cualquier cosa que imaginemos es *finita*. Por consiguiente, no hay idea o concepción de ninguna clase que podamos llamar infinita. Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito. (...) De aquí resulta que el nombre de *Dios* es usado no para que podamos concebirlo (puesto que es incomprensible, y su grandeza y poder resultan imposibles de concebir) sino para que podamos honrarle.⁸

El conocimiento es fundamentalmente concebido y generado por el hombre: él es el artífice, y creador: es quien advierte la consecuencia de un caso

⁷ Ibid, p. 10.

⁸ Ibid, p 20.

particular y la registra y recuerda como norma universal. Cuando el péndulo deja de oscilar y se detiene en un lado determinado, el lenguaje deja de ser un juez o espectador encantado y se transforma en una *herramienta* imprescindible para la búsqueda del conocimiento científico. Por ello, el lenguaje, que consiste en la aplicación de los nombres o apelaciones (y la conexión entre ellos), permite recordar la consecuencia de las causas y los efectos, de tal modo que se hace posible la adquisición de la ciencia.

Desde este punto de vista la nueva posición del péndulo ha sido la secularización, de manera tal que no se acepta otra posibilidad externa a ella. Asignar leyes a la naturaleza formará parte ahora de una actividad humana, más no, procedida y derivada de la divinidad. El Dios creador ha sido sustituido. De esta forma, la comprensión del mundo que, anteriormente era posible en virtud de las leyes divinas que emanaban del creador, ahora forma parte de las leyes que emanan de la razón del hombre- científico.

Dios –entonces- es incognoscible: pues lo único posible con respecto a su infinitud, escribe Hobbes, es honrarlo:

(...) definir su naturaleza como la de un *espíritu incorpóreo* y reputar luego su definición como ininteligible, o darle ese título, no es proceder *dogmáticamente* con la intención de hacer comprensible la naturaleza divina, sino comportarse *piadosamente*, es decir, honrarle con atributos de unas significaciones que se hallan lo más alejadas que se cabe suponer de la grandeza de los cuerpos visibles.⁹

De lo cual se deduce que: a pesar de que el péndulo fue inmovilizado hacia la finitud se mantiene flexible con respecto a la total negación de la existencia de Dios. En el libro tercero de su *Leviatán* titulado *De un Estado Cristiano* Hobbes señala que la manera de acercarse a la naturaleza y derechos de un

⁹ Ibid, p. 89.

estado eclesiástico se concibe por medio de la palabra natural de Dios y la profética. Y más adelante puntualiza:

No obstante, no hemos de renunciar a nuestros sentidos y experiencia, ni (siendo indudable expresión de Dios) a nuestra razón natural. En efecto, son los talentos que ha puesto en nuestras manos para negociar, hasta el retorno de nuestro bendito salvador, y, por consiguiente, no deben quedar envueltos en el paño de una fe implícita, sino empleados en el logro de la justicia, de la paz y de la verdadera religión. Aunque en la palabra de Dios existan cosas que están por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas ni refutadas por ella, nada existe contrario a la razón, y cuando lo parece, el defecto radica o bien en nuestra torpeza de interpretación o en un erróneo raciocinio.¹⁰

Ahora bien: no es preciso discutir aquí si lo que se desprende de la anterior afirmación es una actitud dogmática (precisamente lo que el filósofo pretende evitar), y, menos aún, cuando ni siquiera se ha dicho en este escrito que entiende Hobbes por razón, sino que, lo que se pretende mostrar, es, que esta aceptación de la existencia de Dios, en lugar de ser contradictoria con la posición que se está intentando plasmar a partir de la idea de la secularización, no la niega sino que por el contrario la afirma.

En absoluto se niega a Dios; en realidad lo único que se anula es la imposibilidad de adquirir un conocimiento condicional de *su* supuesta existencia. De paso, sin embargo, lo que se afirma es la soberanía de las facultades del conocimiento de cualquier apreciación divina, esto es: se declara abiertamente la autonomía del conocimiento de la prisión de entes sobrenaturales que de antemano ofrecen una explicación del mundo sin haber elaborado la más mínima indagación. Asimismo, las facultades del conocimiento – o los talentos que Dios dispuso en nuestras manos para la

¹⁰ Ibid, p. 305.

interpretación de los cuerpos que presionan nuestros órganos de la sensación- se caracterizan por ser los instrumentos del hombre para el conocimiento del mundo y no para el conocimiento de Dios: se inicia el conocimiento de la obra del creador, olvidando a este último de su papel predominante.

Así, pues, en un primer momento, como conclusión, cualquier creación se suscita y organiza de modo artificial. Toda estructura de pensamiento será obra del hombre: y su creación se generará por *vida artificial*. Por ello, escribe Hobbes en la introducción de su *Leviatán*:

En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república o estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero.¹¹

1.2 LA RAZÓN

El péndulo ha sido obstaculizado. Ahora la única arma que conserva es la razón: el hombre se encuentra solo en el mundo. La razón y la geometría, ciencia que, según Hobbes, Dios se complació en comunicar al género humano, son los instrumentos a partir de los cuales se obtiene la condición de comprender el mundo desde un ángulo de verdad precisa.

¿Qué es la razón? La *ratio*, según el autor del *Leviatán*, es una operación de cálculo: adición y sustracción. Por lo tanto, en cualquier materia del conocimiento en la cual sea posible el desarrollo de estas dos operaciones, de modo ineludible hay espacio para la razón. Ésta no es ni innata (como el

¹¹ Ibid, p. 3.

sentido) ni adquirida por la experiencia (como la prudencia), sino que más bien se alcanza por el esfuerzo mediante la adecuada imposición de los nombres, y, a su vez, aplicando un método correcto y razonable.

La razón si se consideran las anteriores condiciones deberá ser una razón exacta, es decir, no sujeta a verdades de hecho, sino, por el contrario, arrastrada por verdades condicionales: cualquier conocimiento que se arroge la pretensión de ser un conocimiento científico debe tener en cuenta la correcta consecuencia de los nombres para ostentar la posibilidad de deducir una norma general.

El método, según Hobbes, para dicho propósito, será la máxima enseñanza de la geometría la cual nos posibilita verdades exactas: “comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significados se denomina definición, y se coloca en el comienzo de todas sus investigaciones”¹² (Hobbes 1994: 27).

De esta correcta definición de los nombres se precisa el primer uso del lenguaje y, lo más importante, es el primer paso para la adquisición de la ciencia.

La verdad y la falsedad –para el filósofo- dependen del adecuado ordenamiento de las definiciones, de modo tal que estas apreciaciones de valor, desde su visión nominalista, son atributos del lenguaje más no de las cosas.

El lenguaje, según el autor, es la transposición del discurso mental en discurso verbal. En el capítulo séptimo titulado *De los Fines o Resoluciones*

¹² Ibid, p. 27.

del Discurso Hobbes señala que la verdadera orientación para obtener un conocimiento plenamente demostrativo se eslabona de la siguiente forma:

Por consiguiente, cuando el discurso se expresa verbalmente, y comienza con las definiciones de las palabras, y avanza, por conexión de las mismas, en forma de afirmaciones generales, y de éstas, a su vez, en silogismos, el fin o la última suma se denomina conclusión; y la idea mental con ello significada es conocimiento condicional, o conocimiento de la consecuencia de las palabras, lo que comúnmente se denomina CIENCIA.¹³

De modo tal, que si el discurso verbal metodológicamente no procede desde su origen por definiciones fundamentadas (como en la geometría), y si las definiciones no se conectan (entre si) adecuadamente formando silogismos, en suma, como conclusión, el *fin* para el cual se estableció el razonamiento no tiene como correlato la verdad de la *cosa* que se pretendía investigar, y el juicio que es el último apetito de la deliberación, corresponderá a la persona que la enuncia, o, porque no decirlo, se relacionará más con las pasiones y no con el conocimiento objetivo que se pretendía adquirir con la ciencia.

La conclusión del discurso verbal, por lo tanto, si las definiciones no son correctas será la opinión de algo afirmado que muy posiblemente puede ser presa del absurdo. De esta manera, Hobbes puntualiza que el primer absurdo al cual se encuentra sometido el razonamiento se debe a la falta de método, es decir, por no partir de definiciones generales desde la demostración: "es como si se quisiera contar - escribe Hobbes- sin saber el valor de los términos numéricos: 1, 2 y 3."¹⁴

No obstante: si aún partiendo de definiciones generales se llegase a conclusiones equivocadas esto se denomina insignificancia o insensatez, en

¹³ Ibid, p. 52.

¹⁴ Ibid, p. 35.

la medida en que el razonamiento sería falaz. Dicho en otras palabras, las afirmaciones generales que se elaboraron no eran afirmaciones verdaderas.

Se deduce: el pensamiento hobbesiano se circunscribe a esta lado del péndulo, el emblema -permítanme expresarme así- se podría decir que se manifiesta como arma filosófica en virtud de la *razón*, desde la posibilidad de elaborar un preciso y ordenado razonamiento. Este λογος hobbesiano como arma filosófica no tiene como teleología la búsqueda de verdades absolutas y, menos aún, de esencias para determinar el movimiento físico-mecánico. Con él no se buscan causas que pre-determinen el conocimiento. El λογος hobbesiano tiene como finalidad lo que se formule llevar a cabo en el razonamiento: el lenguaje, en este campo, es el amante incondicional del arma de la secularización.

Por eso, de modo claro, Hobbes escribe que la razón es una operación de cálculo: como se escribió, es, adición y sustracción. Es la capacidad de adicionar definiciones al razonamiento para embarcarnos en conclusiones que de modo condicional son verdaderas, puesto que el único conocimiento absoluto es el de *hecho* como cuando relato un acontecimiento pasado desde mi propia experiencia: es, en cierta medida, casual, lo cual, significa que se generó por naturaleza, más no de modo artificial como la ciencia, esto es: a partir de construcciones teóricas que se enlazan entre si para intentar comprender el mundo.

La sustracción se lleva a cabo en el razonamiento cuando se hace necesario detener la cadena de las definiciones. Si bien el fin de la razón es avanzar de manera consecuente de acuerdo a las definiciones, entonces la sustracción se genera por la capacidad de concluir el ejercicio del razonamiento: será la detención del razonamiento debido a la consideración de que el fin propuesto se ha cumplido, de tal manera que se sustrae de la continuación de las

definiciones. Asimismo, podría ser el rechazo, en el proceso de la investigación, de aquellas definiciones cuya característica no son de índole consecuente con el objeto de estudio.

La independencia del conocimiento –desde lo anterior- también parece desarraigar cualquier vínculo con la tradición religiosa. El péndulo se sostiene ineludiblemente por la confianza en la razón. Cualquier concepción que intente expresar lo real debe su aceptación al modo de proceder científico. Dicho con la misma cantidad de palabras, teorema o aforismo que intente expresar lo real debe sujetarse a la deducción por definiciones.

De esta forma, cualquier actividad del pensamiento que tenga la eventualidad de calcular formará parte de lo que los hombres llaman ciencia. Entre ellas, por ejemplo, Hobbes anota la aritmética, la geometría y la lógica, y, al mismo tiempo, la política: por la capacidad que tienen los hombres de sumar pactos, entre si, para establecer deberes y derechos humanos.

La razón se cristaliza dentro del marco de la demostración. La probabilidad aparece como una bagatela como génesis de un error histórico que mantiene su correlato en actividades puramente medievales. Sin embargo, al lado de la razón se encuentra la pasión: el absurdo, a mi parecer, se puede evadir desde la perspectiva de un ordenado razonamiento. Pero, incluso, el mejor razonamiento puede ser tergiversado u oscurecido por las pasiones de los hombres: la razón en su figura más completa puede derivar y transformarse en mera pasión. Sobre esto me detendré en el siguiente apartado.

1.3 LAS PASIONES

La razón es la herramienta que Dios le sucedió a la humanidad para posibilitar el conocimiento de los objetos del mundo y, a su vez, para

organizarse en sociedad. De modo similar, la razón es cómputo: de tal manera que las consecuencias de las acciones pueden determinarse –o por lo menos modificarse- a raíz de la sustracción y adición de las mismas.

Sin embargo: ¿es posible que la razón fácilmente depare en pasión? Esta última, en el análisis psicológico hobbesiano, no significa otra cosa que movilidad voluntaria. Las pasiones, así como los accidentes de la naturaleza, forman parte de la condición humana. Escribe Hobbes al respecto: “En efecto, la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural”.¹⁵

Las pasiones, por consiguiente, al igual que la razón integran parte del movimiento que se genera en el interior del hombre. No obstante, el modo por medio del cual se expresan no es el mismo. La forma de expresar las pasiones a diferencia de los pensamientos, se explica a partir de que las primeras forman parte de una deliberación particular, mientras que las segundas se desarrollan con base en las generalizaciones. La mayoría de las pasiones –escribe Hobbes- se expresan de modo indicativo, como por ejemplo: *yo amo, yo quiero, yo temo, yo me alegro, yo ordeno*. El lenguaje del deseo y la aversión –continúa el autor- se expresa de modo imperativo como: *haz esto, no hagas aquello*. Imperativo en la medida en que el deseo y la aversión, desde su visión mecanicista, corresponden a la moción del esfuerzo desde la aproximación y el alejamiento.

El comienzo de toda moción voluntaria se encuentra en la facultad de la imaginación, puesto que, para hablar, andar, escribir, de modo necesario, con anterioridad, todo debió haber sido imaginado por nuestra mente. De esta manera, las pasiones son algo natural en el hombre y se encuentran adscritas de modo inmanente en la condición humana.

¹⁵ Ibid, p. 100.

Las categorías de valor como lo bueno y lo malo no tienen un campo abierto para la discusión. La naturaleza de las pasiones no es ni buena ni mala. Su existencia no depende del juicio que emitamos de ellas: al igual que los fenómenos de la naturaleza, ellas existen por sí, más no por nosotros. O, como bien lo escribe el filósofo de Malmesbury, “Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe”¹⁶.

Volvamos, sin embargo, a la pregunta con mayor precisión: ¿El cómputo se podría tergiversar por consecuencia de la deliberación particular? La discusión por un cómputo determinado, es decir, por conocer quien tiene la mayor precisión en el razonamiento de un debate, de modo tal que se pueda apreciar la verdad a la luz del adecuado ordenamiento de los nombres, si no tiene un árbitro que determine la validez de las razones, con toda seguridad – dirá Hobbes- los participantes se dejarán arrastrar no por los dictámenes de la recta razón, sino por la amplitud de sus pasiones.

El tribunal que juzgará la razón –por decirlo de alguna manera- será acordado por pacto mutuo entre los interesados, es decir: por común acuerdo se fijará con la mayor libertad e igualdad sobre quien recaerá el poder de decidir la controversia. La imparcialidad de este árbitro será, en gran medida, la objetividad que se oculta al intentar decidir las controversias desde el lente subjetivo de la deliberación.

La obligatoriedad de un juez que dictamine las controversias con respecto a los cómputos en discusión, se debe de manera exclusiva a que los hombres se juzgan así mismos más sabios que los demás en cualquier materia. Por ello, reclaman como infalibles sus definiciones, sin siquiera considerar las de los demás. Consideran, en su interior, que se expliquen y determinen las

¹⁶ Ibid, p. 103.

cosas no por la posible razón esgrimida por otros hombres, sino por la impuesta por el propio juicio.

Invocar la razón desde esta perspectiva, no significa otra cosa más que la invocación de las pasiones que dominan al hombre, o, dicho en otras palabras, no significa menos que la ofuscación o anublamiento de la recta razón. No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan, revelando su carencia de verdadera razón con la demanda que hacen de ella”¹⁷ (Hobbes 1994: 33).

De esta forma, la razón como producto del esfuerzo, se vislumbra seriamente afectada por la pasión, particularmente –como se pudo apreciar– por intermedio de la vanidad. Este sentimiento, en conjunción con la codicia, despierta la disputa entre los hombres: por eso donde la disputa sea aceptada, no hay lugar para la razón, sino más bien, es únicamente posible la astucia y la fuerza.

Todo lo anterior -en conclusión- es lo que el pensador inglés denomina estado de naturaleza: lo demás es pura acuñación literaria. O, como bien lo escribe Norberto Bobbio, “pura acuñación intelectual”. Aquí la moral no existe. La bondad no es conocida por el individuo que, ocupado en su perenne persecución por los medios (para alcanzar sus fines), solo responde a la utilidad que pueda descubrir para complacer sus deseos e impulsos.

Los conceptos de justo e injusto no son posibles en su más mínima expresión: si el filósofo para poder elaborar una teoría del estado suma pactos hasta hacer efectivo su propósito racional, todo aquello que no sea

¹⁷ Ibid, p. 33.

influido por esta proposición no dejará de denominarse como simple opinión, lo cual, para expresarnos con radicalidad, será mera irracionalidad: 00

Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu (...) Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en cuanto que pueda conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón”.¹⁸

La idea de un pacto que elimine el utilitarismo a ultranza que se presenta de forma evidente en el estado de naturaleza no se concibe en función de un fin colectivo, sino que precisamente el *pactus unionis* refleja la acentuación del interés personal, debido al inevitable sentimiento de considerar el posible doblegamiento de las fuerzas; es un sentimiento de abandono de lo poseído, es la pérdida del poder adquirido, o, también podría ser, el desmoronamiento de lo que se ha construido a partir de lo deseado. Sin embargo, lo más trágico del estado natural que presenta en su *Leviatán* el filósofo inglés, se enmarca visiblemente en el hecho de tener que cavilar la posibilidad de pasar de poseedor a desposeído, y, porque no apuntarlo, pasar de ser un señor a convertirse en un mísero lacayo. Apunto, asimismo, que mi intención no es señalar lo innoble de este gremio que al parecer es muy necesario para la sociedad, sino mas bien puntualizar que la imagen de un sirviente miserable que observa como su señor disfruta de todo lo que anteriormente era de su propiedad –de paso menciono que se hallaba entre sus bienes su mujer-, es, quien lo podría negar, algo inconcebible. De tal forma que: *primum civitas*

¹⁸ Ibid, p. 104.

endi viveri. Después de este paso, en la literatura política hobbesiana, lo importante es lo colectivo como ente indivisible. Hablaré de esta temática en el último epígrafe de este capítulo.

1.4 AUTOR – ACTOR

Al situar (a partir de una decisión racional) un representante o juez para evadir la posible diferencia que se puede presentar por una operación de cálculo, se acepta, de igual forma, a los involucrados en tal desición como autores del poder que se le concedió, independiente de la tarea, al árbitro que mediante uso conciente de la libertad (por consenso) fue establecido.

Esta persona que ha sido constituida se denominará -desde el pensamiento hobbesiano- persona artificial. Esta persona tiene el derecho de actuar, por autoridad, mediante comisión o licencia de aquel a quien originariamente pertenece el derecho.

La persona artificial se puede considerar al mismo tiempo como el actor de las misivas encomendadas por el autor: si el cómputo que el actor dictaminó como verdadero, resulta, impreciso, la responsabilidad de la acción recaerá de modo ineludible en las personas que constituyeron la asociación.

Según Hobbes, esta persona puede ser denominada con los siguientes términos: *representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado procurador, actor*; el encargado de representar a otro no hace más que personificar al autor, en la medida en que hace uso de su derecho de dirigir cualquier inclinación para el beneficio mediante el cual se erigió. La ventaja de entregar de modo legal el derecho de hacer las cosas por si mismo, implica para la persona que realiza dicha acción la posibilidad de adquirir un fin futuro que a la luz de sus ojos se dictamina como bueno.

Así, pues, la idea de entregar el derecho -si se mira con atención el planteamiento hobbesiano- se debe realmente a la incapacidad que tiene el ser humano de mantener su propio poder (por eso se encuentra en la necesidad de invadir a otros para aumentarlo), de tal manera que al no solucionar dicha incertidumbre su seguridad se encuentra vulnerable ingresando en su humanidad el temor a la muerte, como argumento implacable para aceptar la representación de ese poder en la persona comúnmente admitida por los beneficiarios, inclusive con el conocimiento de que puede recaer sobre una persona que, acorralada y arrastrada por sus pasiones, puede utilizarlo de un modo indebido:

Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de los límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo¹⁹.

Desde otra perspectiva, el actor no infringe ninguna clase de ley. Está absuelto de la ley natural y de la positiva. Si el actor comete una acción que contraria y viola las leyes de la naturaleza no comete injusticia, puesto que él no es el creador o poseedor de ninguna especie de instauración reglamentaria, lo cual significa que él no es el responsable de las consecuencias que se originan por las mismas: “Cuando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, (...) no es sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea contra dicha ley, no es suya²⁰.”

¿Por qué el actor se encuentra exento de la normatividad? La implantación de un representante se lleva a cabo a partir de un pacto comúnmente

¹⁹ Ibid, p. 101.

²⁰ Ibid, p. 133.

establecido por los hombres interesados en cualquier clase de cómputo. El cómputo, para la creación del estado, se constituye como el artefacto más difícil de establecer, así como la parodia, según el filósofo, más fiel del cuerpo humano. La adición y sustracción de voluntades en pro de una decisión unilateral que de modo legal se ratifique con plenitud de confianza mediante la designación de un representante, se denominará contrato social.

Este contrato, en el marco de la teoría política hobbesiana, se lleva a cabo entre individuos que pertenecientes a una misma multitud deciden en conexión mutua entregar su derecho a un ente particular: bien puede ser un hombre, o bien puede ser una asamblea de hombres. Nótese que la entrega del poder fue un acto única y exclusivamente entre un individuo con los demás, y de aquellos con éste. Dicho acto, como propósito central de este trabajo, es un acto artificial, del cual se deduce, de modo inmediato, la ausencia del influjo genético de la divinidad.

Asimismo, también es una acción que adolece por completo de la relación contractual entre individuo y representante, pues, según Hobbes, el contrato consiste en la entrega del poder al representante (para la protección y seguridad de todos) con la condición de que los otros individuos también lo entreguen, de modo tal que esta unión artificial no se realiza con el fin de obligar al asignado representante a someterse a la relación contractual con los individuos que lo erigieron.

El poder del Estado se seculariza por la decisión racional de todos los integrantes del estado pre-político (también a-político) por el deseo de entrar en sociedad para conservar la vida y todo aquello que hace perpetuo dicho anhelo. El Estado, desde la instauración de la teoría de Hobbes, no proviene de la naturaleza, y, tampoco, como se ha enfatizado, emerge de Dios que

mediante su voluntad decidió colocarlo en poder de los hombres por intermedio de la iglesia.

Así, entonces, el representante será absuelto de cualquier responsabilidad jurídica en la medida en que no realiza ningún pacto con los individuos que lo instituyeron. El contrato social hobbesiano se expresa de la siguiente forma:

*Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*²¹. De la misma manera, si continuamos con la argumentación hobbesiana, el estado se definirá así: *“una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*²². El principio de fundamentación y legitimación del estado implica una nueva forma de hacer política, en cuanto que el origen del poder estatal surge a partir del acuerdo consensual que de antemano sitúa al hombre como el creador y artífice de ese Dios mortal llamado estado.

La fundamentación del estado implica al mismo tiempo la racionalización de la condición humana, en la medida en que se restringe la posibilidad de satisfacer las pasiones, hasta tal punto de violar la libertad e igualdad de los otros individuos. Por eso, al entrar en sociedad, será una contradicción defender una posición opuesta a la mantenida por el soberano, de manera tal que implica estar en contraposición de lo que en un comienzo se aceptó como racional y verdadero. Quien se coloque en una situación parecida muy bien puede ser denunciado por los demás ciudadanos como un malhechor

²¹ Ibid, p. 141.

²² Ibidem.

que no sabe respetar la decisión de los demás, de modo tal que la posibilidad de ser desterrado políticamente de la soberanía del Leviatán es bastante probable.

Las acciones del representante soberano no pueden ser denominadas como injustas. El representante se encuentra en plena libertad frente a la ley, de tal forma que cualquier acción que realice se encuentra de modo ineluctable contagiada por el fin por el cual fue establecido. Así, el soberano puede utilizar cualquier clase de medios que se encuentren a su alcance para la conservación y preservación de la vida: en esto consiste tanto el poder como la absolución de la ley en la utilización del derecho que se le concede para buscar los medios (cualquier clase) para el objetivo por el cual se justificó como poder legítimo.

Por ello, criticar los instrumentos o los medios mediante los cuales se sirve el representante soberano de su propósito no significa otra cosa que quitarle, según Hobbes, el permiso (la licencia) de mandar de acuerdo al poder que se le entregó a partir de un acto o evento conciente y racional. Es estar en contra de lo que el individuo mismo estableció:

Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba *absurdo*. Considérese, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho²³.

Este absurdo que comete el individuo -si se mira lo anterior- implica el error no de las definiciones con las cuales de un modo expreso se instauró el hombre en sociedad, sino de la incomprensión de las mismas. Es

²³ Ibid, p. 108.

desobedecer de modo voluntario las acepciones lingüísticas con las cuales se generaron los lazos de unión. Es, como sumatoria, la advertencia de que se prefiere permanecer en estado incesante de guerra o de anarquía. La violación de este contrato se vislumbra como la declaración eminente de una parte que no permite el perfecto funcionamiento del cuerpo, por lo cual lo más conveniente para el organismo es prescindir ineludiblemente de la fuerza que intenta sublevarse: arrojar fuera todo aquello que tiende a poner en riesgo el orden y la justicia.

En este sentido la teoría del estado de Thomas Hobbes después de dado el salto para la fundamentación de la sociedad civil se concentra de modo ineludible en la consecución de los medios para la conservación del Estado, algo así como que, para mantener en funcionamiento la parte, en primera instancia, es necesario asegurar el todo. De lo cual se deduce, que el proyecto teórico social del filósofo de Malmesbury, hunde sus raíces en una defensa vinculada inexorablemente a la colectividad antes que a la individualidad.

Así, pues, por último, el péndulo se ha secularizado en la esfera política: su arma es el poder del Estado constituido con base en el principio de justificación y legitimación denominado contrato social. Este, si se me permite nuevamente escribirlo, será para el pensador inglés la invención más grande que jamás realizara el hombre y, sin embargo, la más expuesta al desmoronamiento y hundimiento por las inclinaciones de la naturaleza humana.

1.5 LO CONDICIONAL E INCONDICIONAL

La ley natural en la filosofía política hobbesiana es un dictamen de la recta razón. Sin embargo, si la razón es producto del esfuerzo como se destacó,

sería válido preguntar si estos dictámenes o normas son innatos en la naturaleza humana o, por su parte, se adquieren por medio del juicioso razonamiento. La razón, como se hizo alusión, no es metafísica, sino que, por el contrario, corresponde al fin propuesto en la demostración del razonamiento, lo cual, implica, que se comporta de manera instrumental.

En la interpretación que realiza Bobbio la razón no indica en absoluto como escala valorativa lo que es bueno o malo en esencia (en sí), sino que indica lo que es bueno o malo con respecto a un determinado fin.

Desde esta perspectiva, la razón conquista un sentido metodológico, de tal modo que ofrece lineamientos adecuados –por no decir exactos – para un ordenado razonamiento. De esta manera, sin entrar en menores detalles, la ley natural se ubicaría en lo conveniente para llevar a cabo el fin supremo planteado por el hombre (que es relativo al sistema moral establecido) para la convivencia en sociedad. Dicho, de un modo más claro, la ley natural sería el *medio* que la multitud interesada consideraría más útil o conveniente para el cumplimiento del objetivo trazado.

El bien supremo (o meta política-social), según Hobbes, será la paz como médula espinal para la conservación de la vida:

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se imponen a los mismos, así como hacer cualquier cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad (...)²⁴.

²⁴ Ibid, p. 145.

Como se puede advertir este bien supremo se desvincula de la concepción tradicional según la cual se persigue como *telos* del hombre un *summum bonum* que se concentra en vincular todas las acciones del individuo en la adquisición de la bondad (por ejemplo). Esta posición antigua que persigue el bien (moral) en todas las acciones implica el perpetuo debate por determinar con certeza cuales son las acciones que pueden ser consideradas correctas: si el fin del hombre es la bondad se puede tergiversar dicha teleología en cuanto que cualquier acción a los ojos de un individuo puede parecer buena y, sin embargo, para otro es todo lo contrario.

Incluso una acción considerada buena que pareciera que cumple los requisitos para ese fin moral que estimado de modo universal como bueno en si -pues se supone que permite la eterna armonía de la humanidad-, podría después de un determinado lapso de tiempo transformarse en lo más inmoral que se ha aceptado. Asimismo, todo aquello considerado como bueno en una sociedad varía de modo inescrutable en otras culturas, puesto que sus tablas de valores reconocen moralmente una acción, la cual, sin embargo, puede presentarse como lo más abominable para el código moral de otras.

La incorporación de la paz como fin a partir del cual se dirigen todas las acciones se caracterizan por la búsqueda de lo conveniente para el cumplimiento de la meta planteada, independiente de su contenido moral: en Hobbes –en contraposición de la argumentación tradicional- una acción es buena siempre y cuando sea útil para el fin que se ha establecido como el máspreciado por el hombre que, según el autor, se expresa en la paz como el medio más seguro para la conservación de la vida.

El hecho de que Hobbes considerara la paz como la finalidad del hombre, según Bobbio, aunque es cuestionable, sin embargo, es consecuente con su

concepción utilitarista de la moral, que sitúa las acciones del hombre en el bien que representa la utilidad con respecto a la consecución del fin.

Según Bobbio, “El fin de la paz, para Hobbes, es consecuencia del estudio positivo de la naturaleza humana, que demuestra que el hombre, dominado por el instinto de conservación, considera la vida como el valor supremo”²⁵. Lo importante, en realidad, es observar que las valoraciones morales dependen de lo que determinada sociedad considere como lo más valioso y, que a su vez, represente la mayor utilidad para la colectividad. Así, pues, si Hobbes consideraba que en su sistema moral y político el fin en virtud del cual se debían reunir todas las voluntades (por ejemplo: el de la sociedad inglesa) para evitar el terror a la muerte por la incesante guerra, no representa necesariamente que otros sistemas de normas morales mantengan en su interior el reconocimiento del mismo fin, puesto que es muy posible que tanto sus argumentos como el modo de conducir las acciones de acuerdo con la utilidad sea diferente.

Escribe Bobbio: “Hoy hemos llegado a una cierta consciencia de que todo sistema moral es un sistema de normas que prescriben acciones para el logro del fin que el hombre considera supremo y que los distintos sistemas se diferencian por los distintos fines que cada uno de ellos plantea como supremo”²⁶.

De esta manera, todas las acciones realizadas por el hombre desde el momento en que decidió entrar en sociedad están en el marco de la consecución del fin establecido, de modo tal que si una acción no se vincula al propósito colectivo se denominará “mala”, y, por consiguiente, toda acción

²⁵ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza & Janes Editores. 1991, p. 168.

²⁶ *Ibid*, p. 169.

que arrastrada por el propósito de la unión intersubjetiva si es conveniente, se llamará “buena”. La bondad y la maldad son relativas a la utilidad.

Al inicio del apartado se mencionó que la ley natural sería el medio para el cumplimiento del bien supremo requerido por el hombre, el cual, en el sistema hobbesiano, –visto desde la anterior argumentación- corresponde a la paz. En el ciudadano Hobbes define la ley natural de la siguiente manera:

A la ley *natural* y a la *moral* se las suele llamar también *ley divina*. Y con toda justicia, tanto porque la razón, que es la misma ley natural, la ha dado Dios de forma inmediata por regla de sus acciones, como porque las normas de vida que de ella se derivan son las mismas que fueron promulgadas por su divina majestad como leyes del reino celestial, por medio de nuestro Señor Jesucristo y de los santos profetas y apóstoles²⁷.

En el Leviatán, por su parte, el filósofo escribe:

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor conservada²⁸.

Las leyes naturales como preceptos o normas morales son extraídas de la razón del hombre, con la finalidad de prescribir cuales son los comportamientos que se han de observar para el cumplimiento de la paz. La concepción utilitarista que plantea Hobbes al campo de la moral reduce, en

²⁷ HOBBS, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: Editorial Debate, Edición de Joaquín Rodríguez Feo, 1993, p.43.

²⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. Op. Cit, p. 106.

consecuencia, la normatividad que emana de la ley natural en pro del cumplimiento de la finalidad.

La ley natural de esta forma no es absoluta por si misma, sino que es relativa con respecto a la finalidad que determinado sistema moral se halla planteado como bien supremo. La razón es producto del esfuerzo del hombre, de modo tal que todo razonamiento es producto de la creación artificial de la humanidad, así también, en suma, las leyes naturales serán relativas al razonamiento que el hombre se halla planteado que, en el caso del filósofo inglés, será la adquisición de la paz.

De esta manera, la concepción iusnaturalista a partir de la cual Hobbes inicia el desarrollo de su sistema racional, se desvincula de la idea según la cual las leyes naturales son absolutas, en la medida en que encarnan un fin en si mismas derivadas de la jurisprudencia de Dios. Ahora, con la implantación del sistema Hobbesiano, las leyes de naturaleza serán un conjunto de normas útiles para la consolidación del bien supremo: la paz.

Ahora bien: ¿la ley natural es condicional o incondicional? Este problema se formula también de este otro modo: ¿la ley natural forma parte como precepto moral de la limitación del poder estatal, o, antes bien, se encuentra a favor del poder ilimitado? Para la tradicional forma de hacer política como en la escolástica la ley natural obligaba en conciencia. El mismo Hobbes afirma que los dictámenes de la recta razón sólo obligan en el forum internum. Sin embargo, el punto de distanciamiento se presenta en que para un pensador tradicional la obligación interna obedece de modo universal a la obediencia incondicional.

En cambio, para el filósofo inglés, únicamente las normas que tienen una validez incondicional serán aquellas que acepta un ciudadano en el Estado civil:

Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas), cuando puede hacerlo de modo seguro si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres²⁹.

De ahí, en un pequeño paréntesis, se podría anotar la diferencia entre un ciudadano y un individuo inmerso en la multitud: por la aceptación de manera irrevocable de las leyes positivas que se han implantado en ese dios mortal para ordenar y dirigir el comportamiento de acuerdo a ese fin comúnmente establecido.

Las leyes naturales en el estado de naturaleza corren el riesgo de ser violadas por el deseo del hombre al intentar ampliar su poder, debido precisamente a la necesidad de mantenerlo sujeto en sus manos. En este sentido, las leyes naturales obligan en conciencia, de tal forma que son condicionales en virtud de la situación. Es decir, la obediencia de estas leyes corresponde únicamente en caso de que el derecho que tiene todo individuo de disponer de cualquier medio no sea nocivo contra la humanidad de otro miembro.

La condicionalidad de las leyes naturales sirve en caso de que el individuo no sea objeto del deseo de otros. La ley natural persuade al individuo del deber de cumplir sus normas: en este sentido nos inclina a desear el cumplimiento,

²⁹ Ibid, p. 137.

pero no está en la posibilidad de impedir su violación cuando se declare el inminente estado de guerra.

Por su parte, el Estado civil prescribe legalmente la autorización adecuada para la ejecución de la norma. La ley natural, en suma, si tiene alguna finalidad, consiste, según Bobbio, “en prescribir que el estado es el medio más eficaz para conseguir el bien supremo prescrito en la paz”³⁰. Por consiguiente, el fin del estado será la consecución de la paz independiente de los medios necesarios que encuentre al alcance.

Esta declaración de impotencia de las leyes naturales que solo obligan en conciencia, en si, no es una debilidad, sino que más bien expresa el anuncio de la imposibilidad de vivir sin sociedad. La ley natural, si tomamos el primer precepto, no parece querer insinuar otra cosa que, para obtener ese fin supremo del hombre, se debe aceptar la ley civil como herramienta indispensable: “Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra”³¹. Esta ley prescribe el inicio del Estado en la medida en que anuncia el bien supremo que, como lo escribirá nuestro autor con mayor claridad en la segunda, ofrece la fundamentación de este ente artificial: “que uno acceda, si los demás consienten también y mientras se considere necesario para la paz y defensa de si mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”³². Esta segunda ley que enmarca como regla de la razón la necesidad del pacto, y, a su vez, la idea de la justicia en cuanto al

³⁰ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Op. Cit, p. 171.

³¹ HOBBS, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. Op. Cit, p. 107.

³² Ibidem.

castigo por el incumplimiento del mismo, genera en otros términos la constitución del Estado.

Sin embargo, lo que me interesa señalar es que la ley natural prescribe, si lo miramos desde estos dos preceptos extraídos de la razón, la necesidad de establecer el orden colectivo. Las leyes naturales parecen dictaminar el nacimiento de las leyes positivas: solo es posible el cumplimiento de los preceptos naturales si se establece el orden reglamentario.

Solamente será posible, en la filosofía política hobbesiana, acatar una orden de manera externa, es decir, a partir del reconocimiento de la ley civil. Estas leyes civiles serán las únicas categorías incondicionales del sistema hobbesiano. Lo demás es simplemente un *flatus vocis* que no obliga, en casos extremos, al reconocimiento de la norma.

En conclusión, la ley natural en el estado natural existe bajo el reconocimiento de su fragilidad. Sin embargo, al constituirse el Estado aparece como algo inútil en la medida en se evidencia la aparición e influencia de la ley positiva. Las leyes naturales, aceptando la interpretación de Bobbio, “no tienen otra finalidad que la de convencer a los hombres de que no puede haber otro derecho que el positivo”³³. Lo único en materia de leyes políticas, en el sistema de Thomas Hobbes, serán aquellas que son convenidas de manera artificial. El poder absoluto, a partir del monopolio de la ley, aparece incondicional en tanto que el cumplimiento a la norma es obligatorio, independientemente del contenido de la ley natural. El Estado, si lo miramos desde el lente de la secularización, ofrece mayor relevancia a la construcción hecha por el pensamiento del hombre.

³³ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Op. Cit, p. 204.

1.6 RENUNCIA TOTAL: ¿SECULARIZACIÓN PARCIAL?

El proyecto político hobbesiano se caracteriza por ser un proyecto netamente colectivo. De tal forma que se elimina por completo la libertad del individuo. La justicia consiste en el cumplimiento del pacto: con total independencia del contenido del mismo.

La tercera ley de naturaleza, como corolario de las dos anteriores, prescribe “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado”³⁴. Más adelante escribe el filósofo:

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha trasferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero, cuando se ha hecho un pacto romperlo es *injusto*. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*³⁵.

Hobbes se vincula, como filósofo-político del siglo XVII, en una concepción formal de la justicia, en cuanto que el cumplimiento (de la obligación) será inviolable cualquiera que sea el contenido de la norma que ejerza la restricción. Las leyes positivas, si están dirigidas a la consecución de la paz, son válidas e independientes del contenido moral que prescriba la ley natural.

Al constituirse el Estado la prelación se incorpora en la ley positiva. De ella depende, en el sistema hobbesiano, el *orden* por medio del cual se hace posible la realización del bien supremo que se dictaminó en función de la unión intersubjetiva: LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el

³⁴ HOBBS, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. Op. Cit, p. 118.

³⁵ Ibidem.

Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o por otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.

En la premisa del Estado hobbesiano toda acción que no sea conforme a la ley prescrita, será dictaminada por el gobernante como una enfermedad que perjudica al cuerpo político. El Estado, sin embargo, para consolidar su misión de eliminar cualquier riesgo temporal que involucre la sublevación de lo gobernado, tendrá como herramienta la fuerza por intermedio de la fundamentación de la *militia*: “Pero si el soberano transfiere la *militia*, será en vano que retenga la capacidad de juzgar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* es inútil”³⁶.

Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido del pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que también compete al soberano instituido, porque el mando de la militia sin otra institución hace soberano al que lo detenta³⁷.

La ley positiva sin la espada, o, sin la supervisión de una fuerza que inmovilice en el ciudadano el poder de hacer todas las cosas, no obtiene el derecho coercitivo para el cumplimiento de la norma. Si el Estado no mantiene el control de la fuerza la ley positiva aparece como un dictamen que no se diferencia en absoluto de la ley natural que, como se estudió, únicamente obliga en conciencia.

El derecho del individuo que decidió participar en el principio de fundamentación y legitimación para la protección de su vida desaparece

³⁶ Ibid, p. 148.

³⁷ Ibid, p. 147.

inmediatamente después del conocimiento de la ley civil. El ciudadano, por lo tanto, en el sistema hobbesiano, es un sujeto político representado por la obligatoriedad hacia sus deberes. El soberano, por su parte, como sujeto político, se encuentra en la obligación de hacer admisible el cumplimiento de esos deberes, de modo tal que la estrategia mediante la cual cumple dicha obligación no tiene limitación de ninguna índole. Por ello, el derecho del poder soberano será el deber del súbdito, de tal forma que los derechos de éste último son los que corresponden a la obediencia de la norma.

Así, pues, el súbdito renuncia de modo irrevocable a los derechos que mantenía en el estado natural. Ahora, los únicos derechos que posee están expresos con base en los pactos que constituya con los demás súbditos:

La libertad de los súbditos radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.³⁸

Sin embargo, la máxima libertad de los súbditos consiste en el silencio de la ley. Toda acción que con anterioridad no ha sido prescrita significa que no hay una norma que la limite o la restrinja:

En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa en algunos sitios es mayor, y en otras más pequeñas, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía.³⁹

³⁸ Ibid, p. 174.

³⁹ Ibid, p.179.

Así mismo, la libertad del súbdito se reestablece en el Estado cuando el bien supremo por el que decidió entregar su poder se encuentra amenazado, de tal manera que lo único que parece previsible a sus ojos es la muerte. Si el representante decide juzgar, por ejemplo, con la pena de muerte al súbdito, este último no está en la obligación de aceptar, sino que, más bien, se coloca en estado natural, disposición en la que puede apreciar los medios que le parezcan más convenientes para eludir aquello que atemoriza su vida.

El Estado hobbesiano, en conclusión, es un Estado absolutista. El ciudadano entrega por medio del contrato la libertad e igualdad que mantenía originariamente en el estado natural.

El hecho de que la justicia consista en el cumplimiento de los pactos, implica, de antemano, que el pacto de consolidación estatal no puede ser transferido por otro pacto, en la medida en que sería injusto:

En consecuencia, quienes acaban de instituir un estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera sin su permiso. En consecuencia, también quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada⁴⁰.

El origen del Estado se constituyó de un modo artificial, de tal manera que el individuo es el autor, pues relegó sus derechos a un representante. Este representante tiene el derecho absoluto de utilizar los medios necesarios para cumplir con la meta política. Si existe la limitación del poder soberano, implica también la limitación de los medios.

⁴⁰ Ibid, p.142.

El representante soberano, en términos generales, se encuentra excluido de la justicia. Por lo tanto, no renuncia de ninguna manera a sus derechos originarios. En cambio, el súbdito renuncia de modo total a los derechos que le permitían la protección de la vida en el estado natural. La justicia no está por encima del soberano, es decir, no hay acto que propiamente pueda ser llamado injusto con respecto al representante. Si el soberano comete injusticia, según Hobbes, la comete con Dios, pero no con los súbditos.

Incluso para Hobbes sería ilógico situar el poder soberano desde la obediencia a la ley pues implicaría situar otro juez o soberano por encima de él. El poder soberano, a su vez, no puede ser divisible y tampoco puede ser enajenado. El derecho del soberano es indivisible en la medida en que, según Hobbes, *“un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir”*⁴¹. La transferencia de cualquier derecho del gobernante a otro sujeto político diferente a él, significa básicamente la mutilación de una de las partes del cuerpo colectivo.

Ahora bien: sería válido preguntar que, si bien la secularización del poder político, se genera a partir de la unión intersubjetiva que surge como creación artificial, ¿no habría precisamente una “divinización” de este poder en la figura del soberano? Como se escribió, en la introducción de este trabajo monográfico, es como si el hombre hurtara la sabiduría de Dios, y, posteriormente, la adjudicará al soberano sin pensar en las consecuencias que tal entrega puede generar.

Se escribe “divinización” en la medida en que el soberano aparece exento de la normatividad: se convierte en un Dios terrenal. La participación del súbdito que en un principio fue el creador de ese Dios mortal, tiende a desaparecer completamente después de la instauración del estado. En pocas palabras, la

⁴¹ Ibid, p. 148.

renuncia total de los derechos en manos de un hombre o de una asamblea de hombres, pareciera que limita el proceso que inaugura el filósofo para una completa secularización. La posibilidad de participar como sujeto político se convierte en nulidad. De ahí que, renuncia total: ¿secularización parcial? Digamos, sin tener la intención de expresar una solución, que ése es el problema fundamental de la filosofía política lockeana, el cual, para ser más exactos, se podría enunciar así: la elaboración de un sistema político que se nutra desde la admisión del derecho de resistencia por el súbdito, en caso de que el soberano no observe la ley, sino que se concentre en la satisfacción de su propia voluntad. Por otra parte, sería, a su vez, la defensa del individuo que, como bien se sabe, inaugura la estructura de pensamiento del liberalismo moderno.

2. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO DESDE LA TEORÍA DEL ESTADO DE JOHN LOCKE

2.1. SOBERANÍA ABSOLUTA = ESTADO NATURAL

La finalidad del gobierno es el bien de la humanidad. ¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía, o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades de los súbditos?⁴²

La obstaculización del péndulo se ha procurado a la luz de la razón: la búsqueda del origen, en la divinidad, se ha suspendido. Las diversas actividades del pensamiento utilizan como herramienta metodológica para la investigación las ventajas que le proporciona la idea de un conocimiento racional-demostrativo. Ahora, el estudio de las acciones del hombre, siembra la esperanza de adquirir una comprensión exacta en sus investigaciones, de tal forma que se ubica desde la matematización como parte integral de su proceder.

El péndulo, por su parte, en la esfera política se ha detenido a favor de la secularización. El poder del Estado surge en virtud del principio de legitimación y fundamentación. En el sistema hobbesiano, sin embargo, pareciera que la política -a pesar de su secularización- no permitiera la mirada del péndulo, en igualdad de condiciones, hacia los distintos sujetos políticos que mantienen la asociación. A pesar de que la secularización se genera por la razón, el péndulo ha sido obligado a mantener su mirada fija en

⁴² LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Op. Cit, p. 219.

un sujeto determinado, impidiendo el reconocimiento del otro: se genera, para ser más exacto, la restricción de aquello que se supone liberaría al hombre de las cadenas de la ignorancia y la esclavitud. No obstante, no se quiere dar a entender que no se acepte ninguna clase de restricción, sino que se supone que todo el aparato político después de aceptada la normatividad se sometería con la misma amplitud.

La razón, según el sistema político de Hobbes, es el argumento infalible que demuestra la necesidad de que el péndulo dirija su mirada de un modo inexorable hacia el soberano como sujeto político que detenta el poder ilimitado. De ninguna manera, sin embargo, la no restricción del poder, implica una contradicción ante la razón, sino que más bien se perfila, según el autor, desde la posibilidad de señalar que argumentar de otro modo es, en realidad, una disposición contra dicha facultad. El hecho, por ejemplo, de aceptar la rebelión como posibilidad implica el consentimiento tácito de aceptar el rompimiento del pacto, y, a su vez, implica el quebrantamiento de la propia voluntad que en un principio fue concedida al representante: “En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el privilegio de error”⁴³.

La rebelión o, la capacidad de eximir del poder al gobierno, está inscrita en el pensamiento político hobbesiano como un hecho contra la razón, en la medida en que se viola la ley que prescribe el cumplimiento del pacto. La posibilidad de la rebelión se manifiesta no como alternativa para la consecución del bien supremo, sino, por el contrario, como desventaja para

⁴³ HOBBS, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. Op. Cit, p. 121.

el cumplimiento de dicho propósito: “Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquier cosa susceptible de destruir nuestra vida”⁴⁴.

Para Hobbes el derecho de resistencia dramatizado en la figura de la potencial rebelión, será inadmisibles en cuanto que viola la justicia, la cual fue establecida por un acto voluntario precedido por la razón. Evitar el colapso de la colectividad, se considera, en el análisis hobbesiano, como la función primordial de la política. Todo aquello que persiga como finalidad la construcción de la colectividad será considerado justo: por eso la soberanía absoluta forma parte de dicha apreciación.

Ahora bien: el representante absoluto se sitúa por encima de la normatividad. El pacto de unión no forma parte de una acción propia del soberano. Dicho de otro modo, el actor no participa directamente del principio de fundamentación. La justicia no se formuló para que él se sometiera al dictamen de la ley natural. Esto, en la filosofía política lockeana, es inadmisibles.

La inaceptabilidad del poder ilimitado, no se presenta, en un principio, en orden a un análisis ideológico elaborado por el filósofo de la revolución inglesa de 1688, sino más bien, en función de la irracionalidad que se presenta en contra de la posibilidad del derecho de resistencia. El problema parte de la interpretación del argumento del poder ilimitado con base en la razón. En un primer momento, parecería ilógico que el poder soberano

⁴⁴ Ibidem.

tuviera la capacidad de arrogarse el derecho de violar lo que por vía artificial la multitud reunida acordó. ¿No sería ello situarse en contra de la recta razón? Es decir, algo opuesto a lo que pensaba Hobbes.

En el planteamiento lockeano el Estado surge por el inconveniente que presenta el estado natural, debido a la parcialidad de los hombres con respecto a la ejecución de la ley de naturaleza. Todos los hombres poseen el derecho de juzgar, con igualdad, las transgresiones que arrastradas por la pasión violan la ley natural: “Concedo sin reservas que el gobierno ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa”⁴⁵. El castigo, en el estado natural, es controlado por la misma ley natural, en tanto que impone la severidad de acuerdo a la transgresión.

Cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el ofensor salga perdiendo, para darle motivo a que se arrepienta de su acción, y para atemorizar a otros con el fin de que no cometan un hecho semejante⁴⁶.

Sin embargo, la limitación que impone la ley natural con relación al castigo *podría* ser violada por el hombre, en cuanto que la arbitrariedad se ubica triunfante por encima de la imparcialidad. La objetividad de la pena en el estado natural se encuentra quebrantada por las pasiones, de tal manera que la idea de justicia como regla fundamental de la razón resulta insuficiente. El poder de ejecutar los dictámenes morales de la norma natural, como derecho que conservan todos los individuos, se encuentra en constante amenaza por las inclinaciones particulares.

⁴⁵ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Op. Cit, p. 43.

⁴⁶ Ibid, p. 43.

El problema, es importante anotar, radica no tanto en el hecho de la violación de la norma, es decir, si la acción fue perpetuada por una determinada inclinación, sino en reconocer que el castigo puede atentar contra la norma: lo primero, tiene solución. Sin embargo, lo segundo es un error inexorable contra la razón. El primer aspecto, sería la confrontación entre la razón y la pasión que culmina -como conclusión- en que se ha violado la libertad del individuo. Por su parte, el segundo aspecto, se dirige, en caso de error, en la posibilidad de un estado de guerra. Si el castigo supera la frontera impuesta por la ley natural, dominará inevitablemente la parcialidad y la violencia. La desventaja del estado natural consiste en la imposibilidad del individuo ser justo con respecto al castigo:

(...) a la doctrina de que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural- se le pondrá, sin duda, la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar a favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevará demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; y que, por lo tanto, es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres. (...) Pues no es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para cometer una injuria contra su prójimo, sea al mismo tiempo tan justo como para castigarse a sí mismo por ello⁴⁷.

El poder ejecutivo, en términos generales, no es correlato del poder legislativo, que, en el caso del estado de naturaleza, corresponde a la ley divina o ley natural. Por ello, la inminente posibilidad de transgredir la norma moral impide la armonía del estado natural y, por consiguiente, reclama el acto racional de unión.

⁴⁷ Ibidem.

Así, pues, la consolidación del Estado se reclama por la necesidad de eliminar la parcialidad que se presenta en el estado natural. De tal forma, que las leyes naturales son violadas no por la falta de su validez racional, sino por la falta de una judicatura que establezca el castigo en proporción con la transgresión.

El estado, en la filosofía política lockeana, será el medio a partir del cual se hace permisible la preservación de la ley natural, que corresponde a la propiedad en un sentido genérico: es decir, la propiedad tanto material como espiritual: *“De manera que, por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad”*⁴⁸.

Por eso, todos los individuos deciden entregar su libertad y su igualdad para la consolidación de la sociedad civil, de modo tal que se siembra en su interior la posibilidad de cumplir el fin propuesto con base en el cuidado de la propiedad. El contrato social lockeano se realiza entre todos los individuos de la multitud para formar la sociedad (y luego el gobierno), para acordar quien será el encargado del poder ejecutivo: en suma, el estado lockeano busca un magistrado reconocido por todos para que juzgue de un modo imparcial sobre las controversias que se presentan con respecto a la ley civil derivada de la normatividad natural, así como un magistrado involucrado en el reconocimiento de la norma jurídica.

Las leyes que dirigen el curso del gobierno civil serán reconocidas por la comunidad como leyes morales que provienen de la naturaleza divina; por consiguiente, éstas son superiores a las convencionales, en la medida en que prescriben el contenido de la norma jurídica:

⁴⁸ Ibid, p. 79. La cursiva es mía.

Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas, deben de estar de acuerdo –lo mismo que sus propias acciones- con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida⁴⁹.

En suma: el rompimiento del estado natural se constituye a partir de la parcialidad del hombre con respecto al tratamiento de la ley natural, de tal forma que el pacto de unión –que como se estudiará es dicotómico- se genera de modo artificial debido a esta insuficiencia. Así, pues, todos los individuos del estado de naturaleza se alejan de su condición originaria para aplicar el conocimiento de la ley escrita: de tal forma que se elimina la debilidad de dicho Estado que consistía en cometer injusticia con respecto a la arbitrariedad con la cual se imponía la restricción al culpable. Es, en cierta parte, la medida de advertencia con la cual se justifica al individuo los privilegios de colocarse en sociedad.

La necesidad de un juez imparcial, en la filosofía política lockeana, que dictamine con justicia los actos de los hombres, somete directamente para el cumplimiento de dicho propósito al encargado de ejecutar la ley. De tal manera que, la entrega del poder al soberano, se constituye no como un acto desde el cual se pueda abusar de la confianza del derecho, sino que, más bien, es un acto privilegiado donde se deposita la confianza teniendo presente la responsabilidad del representante.

La apreciación de que el representante político no hace un pacto de unión con los individuos que legitimaron su poder, desde el punto de vista

⁴⁹ Ibid, p. 143.

lockeano, es contra la razón en la medida en que sería la aceptación de un juez parcial que arruinaría todo lo que el pacto realizado tenía implícito. Es aceptar que un individuo continúe en el estado de naturaleza: de igual forma, es suprimir la posibilidad de participar activamente en la asociación política, puesto que, se elimina al sujeto creador, desde la decisión (cualquiera que sea ésta) que imponga el representante soberano:

Esos monarcas dirán que el mero hecho de buscar seguridad merece ser castigado con la muerte. (...) Pero en lo que el monarca mismo se refiere, éste tiene que ser absoluto y está por encima de esas circunstancias; pues como tiene el poder de seguir haciendo daño y mal, está en su derecho cuando actúa así. El mero hecho de preguntar como protegerse del daño y de la injuria provenientes de quien tiene mayor poder para causar esos males, es ya estar predicando la disidencia y la rebelión. Es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran que todos ellos, menos uno, debe estar bajo las leyes⁵⁰.

La ley civil que se estableció para el cuidado de la propiedad, según Locke, es un acto de todo el cuerpo político, y, por lo tanto, todos los miembros de dicho cuerpo deben estar sometidos a la misma. No hay sujeto político en el que la ley civil no impere, en cuanto que el acto artificial mediante el cual se fundamentó el gobierno pertenece a un acto asociativo de la voluntad mayoritaria.

La política lockeana desvincula el poder del Estado de la supremacía del representante soberano. El concepto de justicia se modifica debido a la alineación del soberano a la ley civil. La creación artificial reconoce a los sujetos políticos emparentados, en cuanto que tienen la misma libertad frente a la ley. El principio de fundamentación del estado, en su proceso de secularización, se hace más humano al convocar de un modo directo la

⁵⁰ Ibid, p. 108.

participación del soberano al contrato social con la finalidad de permitir mayor participación al ciudadano.

Sería contra la razón –lo repito- en el sistema lockeano que el soberano no estuviera sometido al pacto de unión: “Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarle los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentren seguridad al ser devorados por leones”⁵¹. El hecho de conformar la sociedad y dejar al representante en estado de naturaleza forma parte de la anulación del derecho de resistencia; según Locke, ello no busca la paz sino por el contrario impide que el individuo sea participe de la política, de manera tal que pueda sentirse inconforme de un gobierno despótico y tiránico: es contra la razón que la naturaleza conceda un poder de estos, tanto más cuanto que no puede derivarse de ninguna clase de pacto. En pocas palabras, nadie se somete al contrato con el conocimiento de que un hombre que, es igual que él, lo puede matar en el Estado si quiere, para ello sería mejor permanecer en el estado natural:

En una sociedad civil ningún hombre puede estar exento de las leyes que le rigen; pues si a algún hombre se le permitiera hacer lo que se le diera la gana, y no hubiera en este mundo recurso de apelación para protegerse frente a los daños que ese hombre cometiera, me pregunto si dicho hombre no seguiría estando en un completo estado de naturaleza y al margen de la sociedad civil⁵².

La posibilidad de someter el poder soberano a la política mediante el reconocimiento de la norma convenida, significa que los sujetos políticos son responsables del cuerpo artificial con la misma amplitud y, a su vez, son los responsables de la posibilidad de resistirse con justicia frente a un gobierno

⁵¹ Ibid, p. 109.

⁵² Ibid, p. 110.

ineficaz. La justicia, como fórmula política, se eslabona desde la intención de someter los actos del gobierno para proteger la individualidad del ciudadano. En Locke, la sociedad es autora del Dios mortal; más, sin embargo, todos son responsables de las acciones que impulsadas por la inclinación particular atentan de modo directo contra la unión artificial.

El argumento lockeano que postula la irracionalidad del poder ilimitado en la figura del soberano, implica otra posibilidad de focalizar la política: en esta nueva visión del Estado la razón se compromete también de un modo evidente con el derecho de resistencia o, más bien, la posibilidad de reconocer los errores del poder estatal se vincula a la participación del ciudadano como gestor del poder legislativo que se constituye como el primer acto de la sociedad.

2.2 LA SOCIEDAD CIVIL Y EL GOBIERNO

La finalidad del Estado es, según Locke, la preservación de la propiedad. En el estado natural el cuidado de este bien supremo se encuentra amenazado por la parcialidad del hombre con respecto a la imposición del castigo. De esta forma, la incertidumbre obliga a pensar al individuo en la obligatoriedad de restringir tanto el derecho a la libertad como a la igualdad originaria, para llevar a cabo el fin supremo:

Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen la intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de propiedad⁵³.

⁵³ Ibid, p. 134.

El constante temor por la posible pérdida de la propiedad concebido por la arbitrariedad del poder ejecutivo, coloca al individuo en la determinación de agruparse en sociedad: abandonar el potencial estado de guerra.

La constitución del Leviatán a partir del contrato social lockeano es dicotómico, en la medida en que se establece entre los individuos de la multitud para formar una sociedad civil y, posteriormente, se deriva de ella la convención estatal:

(...) no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en si misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, únicamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la sociedad misma⁵⁴.

El contrato social que, en primera instancia, se lleva acabo entre individuos de la multitud natural transige la aparición de la sociedad civil: esta unión artificial tiene en su interior el derecho de implantar el poder legislativo que está orientado de un modo ineludible a la consecución del bien de la sociedad civil, el cual determina como se empleará la fuerza del Estado para preservar los miembros de la comunidad.

Este poder legislativo es el primer acto de la sociedad política que en reunión de todas las voluntades decide implantar las normas que dirigirán las acciones para encauzar el cumplimiento del bien considerado bueno en sí: “Es práctica común en los Estados bien organizados que el poder legislativo sea puesto en manos de diversas personas, las cuales, en formal asamblea,

⁵⁴ Ibid, p. 103.

tiene cada una, o en unión con las otras, el poder de hacer leyes”⁵⁵. De esta manera, por convención de la mayoría, se definirá expresamente lo que es correcto e incorrecto: en conjunto, la sociedad civil, establece las leyes y, a su vez, específica sobre los encargados de ejecutarlas en el plano jurídico. Al gobierno, en conclusión, le corresponde únicamente la función de ejercer el poder de ejecutar de un modo imparcial las controversias que se presenten con respecto a la violación de la ley civil, que no es más que las controversias que se presentan con respecto a la violación de la libertad acordada.

La separación del poder legislativo del ejecutivo implica el reconocimiento de los autores que establecieron la sociedad como sujetos políticos. Para Locke, la unión intersubjetiva que fundamentó el origen de la sociedad, al mismo tiempo será la encargada de dictaminar cuales serán las normas que dirigirán la acción. La violación de la normatividad acordada tanto por el individuo como por el representante, significa, la violación de la libertad convenida, en cuanto que las leyes no se escribieron para oprimir, sino, por el contrario, para redimir al hombre de la potencial pérdida de su libertad en el estado natural. La separación de los principales poderes políticos se fundamenta con el objetivo de demarcar la separación entre la sociedad civil y el gobierno. De tal manera, que el poder de ejecutar las leyes está subordinado al poder erigido por la sociedad, a fin de la de la preservación de la propiedad. Esta separación – si se mira con atención- tiene como finalidad someter al representante soberano a la justicia, en caso de que falte a la responsabilidad que le sucedió la comunidad civil.

Este consenso de la mayoría es lo que determina la normatividad mediante la cual se expresa públicamente el orden de la asociación: el representante tiene la posibilidad de juzgar las controversias de los ciudadanos. Estos

⁵⁵ Ibid, p. 151.

últimos, sin embargo, tienen la facultad de juzgar el manejo del poder que se le ha encomendado a la judicatura:

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 lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría⁵⁶.

Así, pues, todos los individuos están obligados al parecer de la mayoría que, en última instancia, es la medula espinal que mantiene en su interior toda la cantidad de poder convenida. Para Locke, depositar el poder en la mayoría, se convierte en la vinculación del soberano en la asociación, de modo tal que desaparece la idea según la cual el representante permanece perennemente en el estado de naturaleza. Ahora, en el sistema lockeano, el soberano, en caso de que el súbdito cometa injusticia frente al poder que se le ha encomendado, debe imponer el castigo en correlación al margen acordado por la ley, suprimiendo de inmediato el juicio particular.

La secularización del poder político en la filosofía lockeana desdiviniza el poder del representante soberano, de tal manera que ingresa a forma parte directa de la justicia. Al existir el pacto entre el representante y la sociedad civil se reconoce que la ley como apreciación artificial está por encima de la manipulación de cualquier sujeto político: la ley como restricción limita la libertad a fin de evadir la pérdida total de la misma en cuanto a la posible invasión del estado de guerra. Según Locke, esto diferencia un verdadero monarca de un tirano, o, como está expuesto en el discurso de *Jacobo I* citado por Locke: "(...) Todos los reyes que no son tiranos o perjuros, se alegraran de estar sujetos a los limites que les imponen sus leyes; y quienes

⁵⁶ Ibid, p. 112.

los persuade de lo contrario son víboras venenosas para ellos y para el Estado”⁵⁷. El argumento, en la política del siglo XVII, que legitimaba el poder ilimitado del Estado, ha sido sustituido por medio de la incorporación del representante al pacto de unión.

La ley civil que “podía” ser violada por el arbitrio del soberano que se encontraba por encima de ella como si fuese un dios, ahora adquiere su autonomía en tanto que se manifiesta inherente al colectivo, en el cual, también se encuentra asociado el soberano.

Ahora los sujetos políticos que elaboraron la unión intersubjetiva son sujetos de derechos y deberes con igualdad de condiciones. La ley civil que se eslabona como producto de la convención se hace más secular de modo tal que todos los autores son co-participes del riesgo de la transgresión con respecto a la ley. El consentimiento de la mayoría será el fundamento de la unión intersubjetiva, en la medida en que únicamente es permisible la disolución de la sociedad cuando se viola el derecho de la mayoría:

Así lo que origina y que de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de la pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo⁵⁸.

En la filosofía política lockeana el principio de fundamentación del Estado como acto constitutivo ofrece mayor prelación a la sociedad civil, a fin de que el derecho como norma escrita se refiera a todos los sujetos políticos de la misma manera.

⁵⁷ Ibid, p. 118.

⁵⁸ Ibid, p. 114.

2.3 EL DERECHO DE RESISTENCIA

La deficiencia que impedía el bienestar de la humanidad en el estado de naturaleza, a pesar de haber sido resuelta por medio del conocimiento de la ley escrita, sin embargo, continúa siendo, en gran parte, el problema del Estado Civil. La determinación de colocarse en sociedad para mantener la propiedad que se encontraba amenazada, implica la protección, como sumatoria, del estado natural. La disposición artificial que intenta solucionar el problema de la parcialidad con respecto al castigo, pareciera que, constituido el Estado, se vinculará como conjetura la posibilidad de heredarlo.

La elección del representante soberano y, a su vez, el dictamen racional según el cual se encuentra también dependiente de la ley, no determina finalmente que el arbitrio del poder ejecutivo desaparece por completo: la separación de los poderes representativos del Estado no significa en absoluto que la posibilidad de que el gobierno se arroge más *derecho* que el estipulado, se elimine. Esta separación correctiva implica no la desaparición de la injusticia del estado, sino más bien la posibilidad de reaccionar en caso de que se anule la participación del individuo que pertenece a la sociedad.

En la teoría del Estado de Locke el individuo no se rebela, en cuanto que es el Estado en cuyo seno se concentra el poder quien mantiene mayor riesgo de faltar a la promesa de unión: existe el derecho de resistencia en el individuo, más no el derecho de rebelión. Este derecho de resistencia como derecho natural es inherente al individuo en caso de que el representante soberano (poder ejecutivo) abuse del poder que se le delegó, es decir, en caso de que el representante de manera expresa se coloque en estado de naturaleza.

El individuo se rebela cuando desobedece la ley acordada; sin embargo, ello es muy diferente a escribir que el individuo desobedece porque acogió la ley para utilidad de sus inclinaciones naturales: viola la ley, más no la utiliza para cometer una violación. Esto último, aunque es, asimismo, una violación contra la ley, implica el desconocimiento por completo de la normatividad: es como si desapareciera la legislación establecida y, en su lugar, el representante la suplantara a la luz de su propia pasión. La razón que instaló al individuo en sociedad se oscurece por la apropiación del poder ejecutivo con respecto a la ley, debido a la inclinación de sus apetitos particulares.

El individuo que forma parte de la sociedad acepta por consenso la fuerza que asegurará el bien requerido. Esta fuerza, se podría escribir, es una fuerza permitida. En uso: como utilidad, al margen, sin embargo, de la normatividad. Es por convención y beneficio: como límite de la acción. Para evitar el fugaz cambio del Estado civil al estado de guerra. Como meta política es aceptada, no obstante, se pone al descubierto la fragilidad de su esencia al ser utilizada con fines distintos al planteado por la sociedad. Es la finalidad de la comunidad puesto que espera la garantía permanente e indisoluble por parte del gobierno. Toda fuerza contraria (a pesar de no ser anatural) se vincula en contradicción con la racionalidad del hombre, de tal manera que se convierte a la fuerza de un individuo que quiere eliminar la propiedad de los demás comuneros.

Esta especie de fuerza, dice Locke, no es la que conforma una sociedad política, sino, más bien, es la que se encuentra presente en el poder despótico: "Es este un poder que la naturaleza jamás concede pues la naturaleza no hace así una distinción entre un hombre y otro, y que tampoco puede derivarse de contrato alguno"⁵⁹. Cuando se impone esta fuerza se está violando el acuerdo de unión mutuo: de tal manera que se impone arriba

⁵⁹ Ibid, p. 175.

de la legislatura que constituye el primer acto de la sociedad civil. La reacción ante ello, será, por lo tanto, el derecho de resistencia, o, dicho de otro modo, la única rebelión que le será permitida al individuo, en la medida en que reclama la conservación de su propia creación. El derecho de resistencia únicamente será admisible cuando la sociedad civil presencia la alteración del poder legislativo, toda vez que genera la confusión y la incertidumbre puesto que implica, por un lado, que las normas establecidas han sido abandonadas y, por el otro, que han sido sustituidas por otras que la sociedad civil desconoce por completo. Lo demás no es rebelión, sino, por el contrario, la violación de lo acordado sin la intención de surtir como efecto la alteración.

Sin embargo, la réplica con respecto a la promulgación del derecho de resistencia se manifiesta precisamente en el actor político que puede hacer uso del mismo, es decir, la sociedad –se le podría objetar- que puede indiscutiblemente equivocarse con respecto a la consideración sobre el momento en que un gobierno es inoperante: se mencionó que la sociedad considera la alteración del poder legislativo como un acto de rebelión del gobierno, entonces ¿en que momento es propicio dictaminar que se viola la legislación? Para Locke, la fundamentación del gobierno no es un acto comparable al puritanismo moral que desarrolló el viejo Catón, quien asistía al teatro para salir a continuación, es decir, el acto artificial que inaugura el Estado Civil es un acto irrevocable que se manifiesta con base en la razón. Sin embargo, también es en pro de la razón resistir la ineficacia del actor político que detenta el poder de ejecutar la normatividad, si no se desenvuelve en función del bienestar de la sociedad. Locke, es consciente de la arbitrariedad de intereses de la colectividad, pero también es consciente que la disolución del gobierno como acto que nace de la mayoría es casi imposible, en la medida en que, según el autor, los hombres prefieren lo viejo a lo nuevo:”El pueblo no está tan predispuesto a sus viejas formas de

gobierno como algunos quieren sugerir. Es muy difícil convencerlo de que tiene que corregir los errores declarados que tiene lugar dentro del régimen al que está acostumbrado⁶⁰.

El argumento a pesar de que no es muy consistente se complementa con el siguiente:

Si lo que quiere dar a entender es que decirle al pueblo que éste puede oponerse a la violencia oficial de sus magistrados cuando éstos invaden sus propiedades, contrariamente a la misión que se les encomendó, es una doctrina impermisible porque resulta destructiva para la paz del mundo, entonces podrían agregar también, basándose en lo mismo, que los hombres honestos no pueden oponerse a los ladrones y piratas, porque esto puede dar ocasión a desorden y a derramamiento de sangre⁶¹.

Del derecho de resistencia participan los miembros de la comunidad que, en esencia, significan la reunión de todas las voluntades, que crea el poder legislativo como acto de la mayoría. Cuando se viola el poder legislativo, se coloca el Estado *en rebelión* con la sociedad civil. La alteración del poder legislativo se genera por el poder ejecutivo, o, cuando los legisladores, actúan de un modo opuesto al bienestar de la sociedad: "Porque cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa"⁶². El fin del Estado es la conservación de la propiedad y el poder legislativo se encamina a la consecución de dicho fin, de tal manera que la desvinculación de este

⁶⁰ Ibid, p. 215.

⁶¹ Ibid, p. 218.

⁶² Ibid, p. 215.

contenido primario de la legislación destruye la necesidad por la cual el individuo decidió constituir el gobierno.

De esta manera el gobierno se rebela contra de la sociedad civil:

Siempre que los legisladores tratan de arrebatarse y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir el pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismo en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia, y libre para acogerse al único refugio que Dios ha procurado a todos los hombres frente a la fuerza y la violencia⁶³.

En el sistema político lockeano, el gobierno, se subleva, por la desvinculación del bien moral (el cuidado de la propiedad) del poder legislativo, es decir, cuando el poder legislativo no es correlato de lo que la sociedad civil a dictaminado como bueno. El gobierno, en este sentido, es *rebellante* de la decisión originaria de la mayoría: en conclusión, los únicos mecanismos que pueden alterar la legislación establecida por la sociedad civil será el gobierno por intermedio del poder ejecutivo y, por otra parte, los legisladores encargados del bienestar de la sociedad. Así, pues, el derecho de resistencia es aplicable como derecho natural a la posibilidad de disolver el gobierno, con la finalidad de renovar el poder legislativo de las alteraciones que sufrió debido a la pésima administración.

En la literatura política lockeana el hecho de reconocer que la sociedad civil tiene el derecho de resistirse utilizando la fuerza conjunta de la mayoría para desvincular un gobierno que viola las reglas acordadas en el pacto de unión, no se genera con la finalidad de estimular y provocar la rebelión, sino que, por el contrario, según el autor, el conocimiento de la capacidad de sublevación lo que permite es que se evite. El reconocimiento del derecho de

⁶³ Ibid, p. 213.

resistencia como advertencia que solidifica el contrato artificial es el lazo de unión que sujeta fuertemente la sociedad civil con el gobierno. Es el vigilante del contrato social toda vez que después de entrar en sociedad se tiene como herramienta en caso de que el fin propuesto que generó la unión no tenga la posibilidad de cumplimiento: como medida extrema que se expresa en la disolución atemoriza si no se cumple con la responsabilidad planteada. Implica, como idea abstracta, el castigo por la confusión entre el designio de la razón con respecto a la inclinación particular.

Este reconocimiento del derecho significa el recuerdo tácito al gobierno de la importancia de su función, que, sin embargo, si no es cumplida con rigor está amenaza con la potencialidad de la resistencia:

Pues la rebelión es una oposición, no a las personas, sino a la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; y aquéllos (*quienesquiera que sean*) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes, son los que propiamente pueden ser considerados rebeldes; pues una vez que los hombres, al entrar en sociedad y al regirse por un gobierno civil, han excluido la fuerza y han introducido leyes para la preservación de su propiedad, de la paz y de su unidad mutua, quienes de nuevo usen la fuerza para echar abajo esas leyes serán los que de hecho estén rebelándose (...)⁶⁴.

El derecho de resistencia más que imponer la segregación de los sujetos políticos los hace conciente de sus responsabilidades.

Este derecho es el argumento racional que se aplica en contra del poder ilimitado del representante soberano: no es contra la razón volver a utilizar la fuerza que se había suprimido en el estado de naturaleza cuando un hombre o una asamblea de hombres decide por actos expresos retornar al estado de naturaleza. El derecho de resistencia es la consideración de que la ley moral

⁶⁴ Ibid, p. 216.

no puede ser restablecida por el orden artificial: es la aceptación –llegado el caso de corrupción- del estado permanente de guerra.

Así mismo, el derecho de disolver el gobierno –si se mira con atención- es el argumento que genera la participación del individuo en el poder del estado. Si se generó una alteración en el poder legislativo el individuo en comunidad puede participar de las alternativas que permitan la solución. En suma, en la política lockeana, el individuo tiene el derecho de examinar las acciones del gobierno con la intención de señalar la efectividad de lo acordado en el contrato social. De esta manera la comunidad es participe del poder, en la medida en que disfruta del mismo, en tanto que fue quien lo constituyó. La comunidad se encuentra interesada en el uso del poder toda vez que ella es la beneficiada por el buen funcionamiento que desarrollen los gobernantes. De modo que, la secularización del poder se manifiesta en el sistema lockeano, en la medida en que el individuo participa conjuntamente con el gobierno del pacto de unión, y, a su vez, está cuidadoso de cualquier eventualidad contra el mismo.

2.4 RENUNCIA PARCIAL: ¿SECULARIZACIÓN TOTAL?

El principio de la mayoría reintegra en la sociedad los derechos que se presentaban amenazados en el estado de naturaleza, así como también los conserva a través de la emancipación ante un posible gobierno inoperante. El planteamiento lockeano señala por medio de este principio el reconocimiento de los derechos del individuo en la sociedad. El gobierno surge como alternativa de defensa de la libertad de la comunidad, de modo tal que *restringe* el derecho en la medida en que le coloca límite a la libertad e igualdad mas no la excluye como acontece en la monarquía absolutista.

Si en Hobbes la figura del representante soberano concentraba el poder ilimitado, en el sistema lockeano la comunidad concentra el poder de denunciar las acciones que no forman parte de la consecución del bien supremo acordado por la misma: si la acción perjudicial corresponde al gobierno, entonces el individuo en comunidad apela a la ley con la finalidad de someter a la reglamentación política -con igualdad de derechos- a los encargados de representar tanto al poder ejecutivo como al legislativo. Si hablamos de secularización en la filosofía política lockeana además de hacer referencia al principio de fundamentación del poder político descrito como un acto netamente artificial producto de la razón humana que se independiza del influjo eclesiástico, también es justo mencionar que este poder que prorrumpe de modo artificial será participativo toda vez que tanto el individuo como el gobierno forman parte de la asociación: ya que el gobierno es un grupo de personas elegidas por la sociedad. Todo el cuerpo político se vincula al parecer de la mayoría que estipula cuales son las normas necesarias para la conservación de la sociedad con base en el cuidado de la propiedad.

Para la filosofía política hobbesiana, por ejemplo, el fin por el cual el hombre se asocia consiste en la protección de la vida. Ahora bien: sin el ánimo de entrar en un análisis ideológico (aunque es casi imposible ignorarlo), se podría decir que se cultiva la vida del Estado independiente de la vida del individuo, o, dicho en otros términos, se genera mayor prelación al Estado inclusive aceptando la eliminación tanto física como abstracta del individuo. Por su parte, sin la intención de entrar en un análisis de clase, se podría escribir que lo realmente importante en el planteamiento lockeano es la vida del individuo independiente de que para tal objetivo se haga necesaria la muerte del Estado: en pocas palabras: la autoridad que concentraba al igual que un Dios todos los derechos existentes hasta tal punto de apropiarse de los intereses individuales por ser un interés colectivo, queda relegada de la

misma manera a un interés personal, es decir, en la medida en que como entidad abstracta no se puede desvincular de los intereses particulares de la sociedad y, menos aún, cuando los encargados de dirigir el poder asignado también son de igual forma individuos que se asociaron con un fin común a pesar de estar precedido por un interés particular.

La renuncia parcial de los derechos naturales en la filosofía política lockeana corresponde en cumplimiento a la hipótesis de que el gobierno civil puede posiblemente deparar en estado de guerra, es decir, los derechos que se protegían de la incertidumbre del estado de naturaleza muy bien *podrían* ser violados en el Estado Civil, quedando el individuo sin posibilidades de *reclamar* aquello que estableció:

Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor.⁶⁵

De ahí, pues, el ideal lockeano según el cual la política como acto constitutivo de manera convencional debe ser participativo, de tal forma que el bien natural a la propiedad no sea sólo plausible al gobierno, es decir, que no pueda disponer de este derecho del individuo cuando crea oportuno, sino que, por el contrario, éste sirva incuestionablemente para el desarrollo del bien (la propiedad) de la sociedad.

⁶⁵ Ibid, p. 136.

Renuncia parcial: ¿secularización total? Esta pregunta, a mi parecer, corresponde indiscutiblemente a la posibilidad de distanciarnos del análisis conceptual, puesto que se esboza de un modo crítico la tesis lockeana según la cual el gobierno es un aparato cuya función principal es el mantenimiento de la normatividad que se encontraba amenazada en el estado de naturaleza: escribo conceptual en la medida en que en esta etapa se hace necesario encontrarnos con el análisis ideológico del cual se ha querido huir, toda vez que mencionar desde el mismo Locke si realmente la teoría política que él ha plasmado cumple con el ideal de que la mayoría delega y participa del poder es una cuestión de la que el mismo pensador está exento de culpabilidad. ¿Todos los individuos participan? Alguien bien astuto, empero, podría decir que en realidad en la finalidad que propone Locke para la política sólo pueden ser partícipes algunos individuos privilegiados por el gobierno y que lo que se llaman derechos de óptima calidad como la libertad e igualdad en la realidad comportan sus contrarios como la desigualdad y la opresión. Incluso el ideal de la sociedad que consistía en la conservación de la propiedad privada resulta a los ojos del individuo como la causa principal de la desintegración social en tanto que responde únicamente a los intereses de la clase poseedora: el estado en definitiva defendería los derechos de un colectivo particular de la sociedad. Sin embargo, es importante señalar, para ser justos con Locke, que el péndulo en materia política tiene la facultad (o al menos la intención) de mirar a los sujetos que conforman la sociedad política en general de tal manera que la ley permite un trato en materia de violación con igualdad de condiciones.

CONCLUSIÓN

La desvinculación del origen de la política de la concepción patriarcal así como de la concepción que determina que el Estado surge por designio de la divinidad, entre los postulados del contractualismo con base en el derecho natural se elimina por completo esta posición a partir del principio de legitimación y fundamentación denominado contrato social, el cual, surge por voluntad de los participantes que resuelven de un modo artificial dar origen a la sociedad política para preservar aquello que de una forma perenne se encuentra amenazado en el estado natural por la parcialidad que fortalece el sendero de las pasiones del hombre. El proyecto de colectividad del siglo XVII se fundamenta principalmente por la confianza en la razón generada por el desarrollo de las ciencias exactas que impusieron con vehemencia en los filósofos políticos la necesidad de facilitar un método demostrativo para tener una mayor coherencia en cuanto al tratamiento de las acciones del hombre. El hecho de atribuir el origen del Estado al contrato social enmarca los senderos de la política de la modernidad y la separación casi definitiva del influjo de la anterior forma de hacer política. La secularización del poder se efectúa cuando se des-diviniza el origen de la reglamentación estatal del poder de Dios, de tal manera que se convierte en un dictamen de la recta razón: la ley natural a pesar de ser un designio de la divinidad, sin embargo solo se puede alcanzar a partir de un método con base en la razón. En Hobbes, el poder político es indivisible y absoluto, de tal forma que la religión puede ser determinada por el soberano para evitar la disolución: la iglesia no tiene prelación en la política, sino que más bien para la verdadera cristalización del Estado se hace necesario el conocimiento de la ley civil precedida por medio de la milicia. Y, aunque en Locke, el poder político no está en el derecho de determinar la religión de los individuos de la sociedad "(...) todo poder civil se refiere solamente a los intereses civiles y nada tienen

que decir sobre asuntos de la vida futura (...)”⁶⁶, la iglesia como espacio de acción solo puede persuadir al individuo a la práctica de un credo determinado sin la posibilidad de imponer como obligación la creencia: en suma: la iglesia está reducida al cuidado del alma con base en el respeto y la tolerancia.

Ahora bien, el péndulo se ha secularizado. El poder político se ha humanizado en virtud del contrato social. Sin embargo, la pregunta que continua presente en el análisis político (desde la antigüedad) es intentar determinar cuál es la forma de gobierno que mayor desenvolvimiento práctico genera para la consolidación de este ideal de racionalidad. Se estudiaron dos propuestas políticas: en Hobbes, se mostró que a pesar de ser, según Bobbio, el fundador de la filosofía política moderna, la secularización vista desde la forma de gobierno que propone el autor del Leviatán, implica en cierta medida la posibilidad de que este ideal se tiranice bajo el poderío del representante soberano. Por su parte, en el caso de Locke, el principio de la mayoría que detenta en sus manos el poder de dictaminar el sendero de las acciones puede ser arbitrario. Asimismo, el gobierno, aunque se encuentre advertido de la posibilidad del derecho de resistencia, podría en gran parte cumplir con el bien supremo únicamente con un colectivo determinado de la sociedad: que para hacer alusión al análisis ideológico podría ser la clase poseedora de la riqueza, o, para ser más directo, el privilegio de la clase burguesa. Lo importante, sin embargo, es comprender que a pesar de las contradicciones tanto históricas como conceptuales que puedan presentar estas teorías políticas la comprensión del cambio radical de la nueva forma de hacer política marcó los derroteros de la política moderna: un hecho evidentemente representativo del pensamiento inglés.

⁶⁶ LOCKE, John. Carta sobre la tolerancia. México: Grijalbo, 1970, p. 23.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1991.

HOBBS, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica, Eclesiástica y Civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

-----, *El Ciudadano*. Madrid: Editorial Debate, Edición de Joaquín Rodríguez Feo, 1993

-----, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*. Madrid: tecnos, 1992.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Barcelona: Ediciones Altaya S.A, 1994.

-----, *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*. Barcelona: Ediciones Altaya S.A, 1994.

-----, Carta sobre la tolerancia. México.

MARTINEZ, Jorge Edgardo. *La Psicología Hobbesiana como introducción al Leviatán*. Boletín de Ciencias Políticas y Sociales (27). Mendoza, Argentina: 1981.