

NATURALEZA Y TEORÍA POLÍTICA EN JOHN LOCKE Y JEAN BODIN

Nature and political theory in John Locke and Jean Bodin

Natura e teoria política in John Locke e Jean Bodin

Jorge Portela¹

Para citar este artículo:

Portela, J. (2020). "Naturaleza y teoría política en John Locke y Jean Bodin".

Prudentia Iuris, N. Aniversario, pp. 157-173.

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.aniversario.2020.pp.157-173>

Resumen: En el presente estudio, se compara la filosofía política de Bodin, tal como la expone en *Los seis libros de la República*, con la de Locke, expuesta principalmente en el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Ambos autores representan, en su tiempo, lo que queda de una tradición que poco a poco va dejando paso, indefectiblemente, a la modernidad. Conceptos tales como el de bien público, soberanía, consenso y la importancia de la familia, aparecen una y otra vez en sus escritos.

Palabras clave: Contrato social, Familia, Bien público, Consenso, Justicia, Poder soberano.

Abstract: In the present study, Bodin's political philosophy, as set forth in the *Six Books of the Republic*, is compared with that of Locke, set forth mainly in the *Second Essay on Civil Government*. Both authors represent, in their time, what remains of a tradition that is gradually giving way, in-

1 Doctor en Ciencias Jurídicas. Prof. Titular Ordinario de la Facultad de Derecho (UCA). Prof. Adjunto Regular del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho (UBA). Prof. de la Universidad Autónoma del Caribe. Correo electrónico: jgportela@hotmail.com.

evitably, to modernity. Concepts such as that of public good, sovereignty, consensus and the importance of the family, appear again and again in his writings.

Keywords: Social contract; Family; Public good; Consensus; Justice; Sovereign power.

Sommario: Nel presente studio, la filosofia politica di Bodin, così come esposta nei *Six Books of the Republic*, viene confrontata con quella di Locke, esposta principalmente nel *Second Essay on Civil Government*. Entrambi gli autori rappresentano, ai loro tempi, ciò che resta di una tradizione che piano piano sta cedendo il passo, immancabilmente, alla modernità. Concetti come il bene pubblico, la sovranità, il consenso e l'importanza della famiglia appaiono ripetutamente nei suoi scritti.

Parole chiave: Contratto sociale; Famiglia; Bene pubblico; Consenso; Giustizia; Potere sovrano.

I. Introducción

El análisis y la comparación de la teoría política en Bodin y Locke, dos de las figuras más importantes del Renacimiento, resultan oportunos y necesarios, puesto que ambos parten de sistemas filosóficos diferentes, y sin embargo puede decirse que coinciden en puntos cruciales referidos a su doctrina sobre la naturaleza.

Por otra parte, y como simple dato histórico, ha de referirse que ambos resultan involucrados en las guerras de religión, y coinciden en que el único camino posible a transitar para lograr la pacificación y tranquilidad necesarias en medio del odio reinante en aquel momento, en Europa, es la tolerancia. En efecto, Locke² escribe su *Carta sobre la Tolerancia* en 1689. Pero casi unos cien años antes, en 1572, Bodin³ estuvo a punto de ser asesinado en la Noche de San Bartolomé, lo que motivó que tuviera puntos de vista prudentes y atinados sobre la diversidad religiosa, que fueron reflejados en lo que se considera su obra cumbre: *Los seis libros de la República*, publicada cuatro años después de aquel episodio tremendo, que debió haberlo marcado espiritualmente, en 1576.

2 Locke, J. (2005). *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid. Tecnos.

3 Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Madrid. Tecnos.

En el caso de ambos autores nos encontramos, por consiguiente, en el centro mismo del Renacimiento, una época acerca de la cual resulta difícil realizar alguna descripción sin caer en lugares comunes. Tal como lo advierte con razón Chevallier⁴, resulta difícil fijar una línea de separación entre la Edad Media y el Renacimiento: la señal de los tiempos nuevos se hace sentir ya en los movimientos de ideas, las formas de pensamiento, de expresión y de acción que se abren paso en los siglos XV y XVI; inversamente, la Edad Media se perpetúa en el Renacimiento, algunos de cuyos rasgos más característicos parecen inexplicables sin esa persistencia del espíritu y del alma misma de la Edad Media.

En efecto, incluso si tomamos por caso al siglo XVI, los tres grandes movimientos de pensamiento que tuvieron influencia decisiva en nuestros autores: Reforma, Humanismo y Contrarreforma católica, se relacionan íntimamente con la Edad Media, a la que prolongan y de la que proceden. Locke hunde sus raíces en la escolástica, a partir de la influencia decisiva que tuvo en su pensamiento Hooker, tal como lo prueba cualquier lectura que podamos hacer del *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Bodin, por su parte, al escribir *Los seis libros de la República*, crea lo que se ha calificado como la *summa* jurídico-política del siglo XVI, y no podría haberlo hecho, precisamente, sin la utilización de categorías propias del pensamiento medieval.

II. Naturaleza y teoría política en Bodin

Debemos concentrarnos, en el caso de nuestro autor, en su obra magna que, como ya dijimos, se titula *Los seis libros de la República*. Adelantemos desde ya que no vamos a encontrar en este complejo tratado de ciencia política, nada parecido al concepto de naturaleza, tal como fue tratado en Aristóteles o en Santo Tomás.

En efecto, en estos autores surge una clara descripción metafísica de lo que significa la naturaleza: el modo como cada realidad se manifiesta siendo, lo que determina las operaciones propias de ese ser⁵. En otros términos: la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en tanto que tales el principio de su movimiento, en términos aristotélicos, o como dirá siglos más tarde Santo Tomás: la esencia o ser de una cosa, en cuanto principio íntimo de las operaciones que le son propias.

4 Chevallier, J. J. (1967). *Historia del pensamiento*. T. II. Madrid. Aguilar, 551.

5 Fernández-Galiano, A. (1979). *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho*. Madrid. Universidad Complutense, 74.

La concepción metafísica clásica podía situarse, entonces, en ese campo específico: la naturaleza no es el conjunto de realidades cósmicas (la *physis*, para los presocráticos) sino el modo de ser de cada ente en particular. Así, un ser es lo que es y no otra cosa porque posee una determinada *naturaleza*, que es por lo tanto lo que lo tipifica y constituye.

Bodin da por conocidas estas elementales certezas filosóficas. Pero su terreno es el de la política. En realidad, nuestro autor tiene en claro que los textos deben receptor algo que surja de fuentes objetivas, accesibles a todos. Podría aplicarse aquí la atinada descripción que efectúa Michel Villey⁶, al estudiar a cualquier autor clásico: el inmenso mérito del antiguo Derecho Natural fue el de determinar la parte que le corresponde a la ley (“Derecho Positivo”) y la que pertenece a la observación de la naturaleza, *de la realidad social*.

Lo expuesto resulta fundamental para comprender la importancia de Jean Bodin: en *Los seis libros de la República* no se especula tanto desde un punto de vista filosófico acerca de las distintivas notas metafísicas que contiene el riquísimo concepto de naturaleza. Pero lo que sí vamos a encontrar es una aplicación concreta a la política, manifestada en la misma realidad social, de la observación atenta de la naturaleza. Podría decirse que nos encontramos frente a una encarnación de la naturaleza en el corazón mismo de la política, de la vida en sociedad.

En consecuencia, es desde este punto de vista que podemos considerar a Bodin como un autor clásico. Es sólo con esta condición por lo que podemos calificar, como lo hiciera Chevallier⁷, *Los seis libros de la República* como una *summa*. Lo prueba el hecho de que su tabla de materias totaliza cuarenta y dos capítulos impresionantes, que pueden llegar a aturdir al lector más intrépido: la familia, la potestad marital, la potestad paterna, la esclavitud, el ciudadano, el súbdito, el extranjero, el protegido, los tratados y alianzas, el príncipe tributario, feudatario, soberano; la soberanía y sus verdaderos signos; las diversas clases de Repúblicas: monarquía tiránica, monarquía señorial, monarquía real, el estado aristocrático, el estado popular; el Senado, los oficiales, comisarios, magistrados, los cuerpos, colegios, estamentos y comunidades; las finanzas y las monedas; las penas; la justicia distributiva, conmutativa y armónica; el nacimiento, desarrollo, estado floreciente, decadencia y ruina de las Repúblicas y los medios de preverlos o de remediarlos; la manera de acomodar la forma de la República a la diversidad de los hombres y el medio de conocer el natural de los pueblos...

6 Villey, M. (1979). *Compendio de Filosofía del Derecho*. Pamplona. Universidad de Navarra, 225.

7 Chevallier, J. J. (1979). *Los grandes textos políticos*. Madrid. Aguilar, 39.

Dentro de este vértigo de nociones, ideas e instituciones, debemos ahora seleccionar cuáles corresponden a una noción de naturaleza y, consecuentemente, cuáles a una teoría política entendida de la manera en que la explicáramos más arriba.

Así las cosas, lo primero que podemos apreciar al comienzo de la obra es su conocida definición de República: *recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano* (Libro I, Cap. 1). Cabe destacar aquí la noción de *recto gobierno* que maneja nuestro autor, idea que es tributaria del concepto de orden, de estirpe neoplatónica y ciceroniana, tal como se emplea en *Sobre la República*⁸, y que fuera recogida posteriormente por San Agustín en *La ciudad de Dios*⁹. En efecto, cuando Bodin se propone “desmenuzar” las partes de esa definición, al aludir al *recto gobierno* comenta las diferencias existentes entre las repúblicas y las bandas de ladrones y piratas, figuras utilizadas por aquellos autores (Cicerón, 1991, Libro III, 14, 24). Es que la idea de rectitud depende del concepto de justicia, según la conocida fórmula del Hiponense: *los reinos sin justicia no son más que grandes atrocinius* (San Agustín, IV, 4). Las fuentes ciceronianas y agustinianas son obvias, llegando incluso Bodin a narrar la anécdota entre el corsario Demetrio y Alejandro Magno, que replicara San Agustín a partir, probablemente, de la cita de Cicerón en *Sobre la República*, ya aludida.

Bodin también se refiere a toda república *bien ordenada*: nuevamente aquí, notamos que su mantenimiento se realiza sobre principios de justicia. En fin, el verdadero tributo en términos de derecho, sociedad y amistad es el recto gobierno *según las leyes de la naturaleza* (Libro Primero, Cap. I).

Por su parte, como ya adelantamos, *la familia* es o constituye la verdadera fuente y origen de toda república. Otra vez, aquí, notamos una vuelta a San Agustín, quien en *La ciudad de Dios* expresaba que la casa debe ser el principio y el fundamento de la ciudad, ya que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen (XIX, 16). Pero el orden había sido definido antes por el Hiponense, como la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde.

Esa *dispositio rerum*, verdadera “disposición de las cosas en sus lugares propios y correspondientes”, no sería posible sin la paz. Precisamente, la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados (XIX, 13, 1). Y la paz, la tranquilidad en el orden. Aquí debe notarse cómo se relacionan íntimamente ambos valores jurídico-políti-

8 Cicerón (1991). *Sobre la República*. Madrid. Gredos.

9 San Agustín (1977). *La ciudad de Dios*. Madrid. Biblioteca Autores Cristianos.

cos: paz y orden, de modo tal que prácticamente para lograr comprender el uno, necesitamos la realización del otro, en lo que podría llamarse una “ley de interconexión” entre los valores. Los valores jurídicos se necesitan unos a otros para ser comprendidos cabalmente. Este concepto se encuentra, como podemos ver, en Bodin, y es utilizado una y otra vez en la primera parte de *Los seis libros de la República*.

Sin embargo, el concepto de *soberanía* que maneja Bodin es central, pues ella une a todos los miembros y partes de la República. Así, la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República (Libro Primero, Cap. VIII). Empero, surge aquí una importante diferencia que podemos encontrar con Maquiavelo o incluso con Hobbes: el poder absoluto del rey está sujeto a las leyes de Dios y de la naturaleza, como así también a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos. Del mismo modo, el rey tampoco puede derogar leyes que atañen al estado y fundación del reino, como la ley sálica (Libro Primero, Cap. VIII). Sin duda, la soberanía es el poder absoluto de hacer la ley sin el consentimiento de los súbditos.

Esto constituye, a nuestro juicio, una novedad teórico-política sumamente relevante, teniendo en cuenta el momento en el que fue escrito *Los seis libros de la República*, el Renacimiento, caracterizado por su gran dinamismo y difusión de doctrinas no precisamente ortodoxas. Creemos que, al hacer esta afirmación, Bodin está en línea con la idea de una ley justa, que debe ser respetada por poseer tal carácter, que es anterior incluso a la redacción del texto legislativo. La ley, en consecuencia, debe poseer un carácter racional, y no ser producto de un mero acto ciego de voluntad.

Ahora bien, si el príncipe prohíbe el homicidio bajo pena de muerte, queda obligado a su propia ley ya que, en tal caso, esa norma jurídica no es suya, sino que se trata de la ley de Dios y de la naturaleza, a la cual está más estrictamente obligado que cualquiera de sus súbditos. Vuelta a una idea esencial: hay ciertas conductas que son *mala in se*, malas en sí mismas. No se transforman en malas porque el rey o el legislador las prohíba (*mala quia prohibita*).

Debemos resaltar, asimismo, que encontramos en Bodin una diferencia entre Derecho y ley. Así, a su juicio, el Derecho implica sólo la equidad; la ley conlleva mandamiento. En otros términos: merced al Derecho, podemos interpretar adecuadamente la ley, a la que considera —en términos de teoría general de Derecho moderno— tan sólo una *directiva*, es decir, un enunciado que trata de influir en el comportamiento de aquellos a quienes va dirigida. A partir de la descripción de Bodin, pareciera que la ley pertenece a una categoría especial de directivas: las prescripciones.

Podemos encontrar aquí cierto error, debido a que no toda ley es una directiva, ya que tenemos, dentro del orden jurídico, normas meramente descriptivas, como así también leyes que carecen de sanción, respecto de las

cuales nadie duda de su carácter jurídico, como la mayoría de los preceptos contenidos en la Constitución.

En el Libro Tercero, Bodin insiste con su idea inicial: la familia es una comunidad natural (Cap. VII). Aquí nuestro autor se muestra absolutamente conservador: nada hay de más difícil manejo, ni de más dudoso resultado, ni de ejecución más peligrosa que la introducción de nuevas ordenanzas. Es que piensa que todo cambio en las leyes que atañen al Estado es peligroso, ya que si el cambio de costumbres y ordenanzas que regulan, por ejemplo, las sucesiones, los contratos o las servidumbres es, hasta cierto punto, tolerable, el cambio de las leyes que atañen al Estado supone tanto peligro como remover los cimientos o las claves de bóveda que sustentan el peso de la construcción (Libro Cuarto, Cap. III). Por ello, ese tipo de leyes debe ser máximamente respetado, porque sobre ellas se asienta en edificio de la República. Aquí Bodin se inscribe en una tradición que podríamos considerar como clásica: la gran cantidad de leyes produce desorden y confusión, hasta llegar a lo que modernamente se conoce con el nombre de “inflación legislativa”, con la consecuencia inevitable de la falta de aprecio a la ley por parte de los ciudadanos.

El Libro Sexto de la obra que nos ocupa es el que posee de lejos una mayor oscuridad interpretativa. En efecto, aquí Bodin se traslada del estado universal de las repúblicas a las características particulares de cada una de ellas, de acuerdo con la diversidad de los pueblos, con el fin de adaptar la forma de la cosa pública a la naturaleza de los lugares, y las ordenanzas a las leyes naturales (Cap. I).

Vemos, en consecuencia, que, para Bodin, en un mismo clima el pueblo oriental es muy diferente del occidental, y a la misma latitud y distancia del ecuador, el pueblo septentrional es diferente del meridional. Del mismo modo, las ciudades situadas en distintos niveles son propensas a sediciones y cambios al igual que las situadas en el mismo nivel.

Notamos aquí un escaso nivel científico, cuando, por ejemplo, afirma que Aristóteles se engaña al afirmar que los pueblos expuestos a temperaturas extremas son bárbaros, o al asegurar que otro factor de cambio a considerar es la variedad de los vientos. Se trata, como puede verse, de afirmaciones puramente dogmáticas, carentes de rigor, aunque Bodin no es el primer autor que trata de hacer una tipología del carácter y la personalidad humanas teniendo en cuenta la diferencia de los climas, las diversas temperaturas o la distinta ubicación de las ciudades. Debemos decir, sin embargo, que estas diferencias de caracteres humanos, que Bodin denomina “el natural de los pueblos”, que cree encontrar en diversas circunstancias geográficas y medioambientales, también fueron estudiadas por diversos autores, con anterioridad a la escritura de *Los seis libros de la República*.

En efecto, Aristóteles¹⁰ ya lo había afirmado, por ejemplo, en su *Política* (VII, vi, 20-30). Advierte Bruno Cruz Petit¹¹, que tanto en la *Historia* de Herodoto como en *Aires, aguas y lugares* de Hipócrates, el medio y el clima aparecen como factores determinantes de la salud y de la manera de ser de los pueblos. Son abundantes las descripciones del carácter y la organización de cada cultura en función del tipo de territorio, de las dificultades para acceder a la alimentación, sin descartar el papel de las leyes y el régimen político: las relaciones entre sociedad, espacio y medio ambiente en las distintas conceptualizaciones de la ciudad. Otro autor que abundó en la influencia de la naturaleza del clima sobre el carácter de las personas fue Montesquieu¹², en su *Espíritu de las Leyes* (Libros XVII y XVIII).

En fin, Bodin retoma el arduo tema de las relaciones entre Derecho y ley, que había abordado –como ya dijimos– en el Libro Primero, manifestando ahora, con buen criterio, que la ley sin equidad es un cuerpo sin alma, puesto que sólo toma en cuenta las cosas generales, en tanto que la equidad inquiriere las circunstancias particulares, que son infinitas. Así, las leyes deben adaptarse a estas circunstancias, tanto si se trata de materias jurídicas como políticas, a fin de evitar soluciones absurdas o injustas (Libro Sexto, Cap. VI).

En lo que atañe a nuestro tema, Bodin culmina ese Libro Sexto, Capítulo VI, recurriendo a otra metáfora, ya utilizada también por Cicerón: la que se refiere al gobierno de la República de la forma como lo haría un director de orquesta, “de la misma manera que con voces y sonidos contrarios se compone una dulce y natural armonía”. En efecto, en *Sobre la República* (Libro II, 42, 69), el arpinense, luego de comparar una ciudad bien gobernada como debiendo guardar congruencia por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos, advierte que la armonía en el canto es precisamente “lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república”, ya que ésta no puede subsistir sin la justicia.

La teoría política en la que se inspira Bodin, en consecuencia, mantiene un respeto por las leyes de la naturaleza –que no deben traspasarse de ningún modo–, como así también marca un límite al concepto absoluto de soberanía, el que debe ceder también frente a las leyes de Dios. Sin embargo, el concepto de naturaleza que maneja Bodin, si bien está atravesado por una idea de racionalidad, no desmenuza filosóficamente el rico contenido que posee el concepto, tal como lo podemos encontrar en los desarrollos de

10 Aristóteles (1963). *Política*. México. Universidad Autónoma de México.

11 Cruz Petit, B. (2014). *Estudios demográficos y urbanos*, especialmente nota 1, versión on-line ISSN 2448-6515.

12 Montesquieu (1998). *Espíritu de las Leyes*. Madrid. Editorial Tecnos.

Aristóteles y Tomás de Aquino, autores que, al tratar ese tópico, tienen bien presentes, a su vez, los principios filosóficos de esencia y finalidad, respectivamente.

III. Naturaleza y teoría política en Locke

A diferencia de lo que ocurre con Bodin, podemos encontrar más fácilmente en Locke¹³ un punto de unión entre un concepto de naturaleza y su teoría política, ésta última expuesta centralmente en el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*, publicado en 1689. Podríamos considerar esta obra el fruto de una madurez intelectual, ya que en 1664, unos veinticinco años antes, escribe una serie de ensayos que fueron agrupados en un sugerente título: *La ley de la naturaleza*¹⁴. También en 1689 escribe la conocida *Carta sobre la Tolerancia*¹⁵.

Es entonces en base a esos tres textos sobre los que trataremos de realizar algunas precisiones en torno a las nociones de naturaleza y teoría política que maneja John Locke, tratando de describir hasta qué punto ellas se encuentran íntimamente entrelazadas. Con excepción de su conocida posición contractualista, en realidad puede afirmarse que la teoría política lockeana es dependiente de su concepto de naturaleza, lo que permite diferenciarlo completamente de las posiciones asumidas con anterioridad por Thomas Hobbes, otro de los grandes contractualistas clásicos.

Locke parte de la idea de la existencia de un Dios, que gobierna al mundo y que ha dictado un orden que lo rige: “[...] no hay nada tan inestable y tan incierto en todo este asunto de la constitución de las cosas como en no admitir leyes fijas y estables que rigen su manera de operar y que son apropiadas a su naturaleza”¹⁶. Pero sin embargo esta ley ha de distinguirse del Derecho Natural: el derecho se basa en la libertad que tenemos de usar una cosa, mientras que la ley es lo que permite o prohíbe hacer una cosa. En el concepto de ley de la naturaleza, por consiguiente, nos encontramos en el ámbito de las permisiones y prohibiciones. De allí que ella puede describirse como un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está o no de conformidad con la naturaleza racional “y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué lo prohibido” (p. 6).

13 Locke, J. (2005). *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.

14 Locke, J. (2007). *La ley de la naturaleza*. Madrid. Tecnos.

15 Locke, J. (2005). Ob. cit.

16 Locke, J. (2007). Ob. cit., 4.

A juicio de Locke, esta ley de la naturaleza posee todos los requisitos de una ley: 1) tiene una causa formal, pues es el decreto de una voluntad superior; 2) nos prescribe qué debe hacerse y cuáles son las prohibiciones, y 3) obliga a los seres humanos, pudiendo ser percibida por la sola luz de la razón.

Aquí, nuestro autor utiliza como fuente directa la *Ética a Nicómaco* aristotélica, no sólo porque la función propia del hombre es actuar conforme a su razón –con lo cual está actuando conforme a su naturaleza–, sino porque aquí estamos en el terreno propio y específico de lo que el estagirita denomina lo “justo natural” (Libro V, Cap. 7, 1134b18), es decir, aquello que tiene validez en cualquier lugar.

Sin embargo, esta afirmación nos puede conducir a una objeción, ya que, si la ley natural fuese discernible por la mera luz de la razón, ¿por qué no toda la gente que posee razón llega a conocerla? Locke responde con variados argumentos a esta aparente aporía. En primer lugar, afirma nuestro autor, por el hecho de que algunos no hagan uso de la razón, no se puede seguir que ella no exista ni pueda tener efecto sobre nuestras acciones¹⁷. Sucede lo mismo aquí, que con nuestras leyes positivas. Del hecho de que algunos las violen, no puede deducirse que las mismas no existen. Locke aquí se muestra concluyente: en esta cuestión no debería consultarse con la mayoría de la gente, sino con aquellos que son más racionales y perceptivos que los demás.

Este argumento vuelve a ser utilizado poco más adelante: aunque los hombres más racionales no estén totalmente de acuerdo entre sí acerca de lo que es la ley de la naturaleza, de ello no se sigue que no haya una ley de la naturaleza en absoluto. En efecto, lo mismo que en una república es erróneo concluir que no hay leyes porque entre los jurisprudentes pueden darse diversas interpretaciones de las leyes, “así también en cuestiones de moral se infiere impropriamente que no hay ley de la naturaleza porque en un lugar se dice que la ley es una cosa, y en otro lugar se dice que es algo diferente” (p. 10).

Aquí, sin embargo, podría apreciarse una crítica efectuada por Locke a Hobbes, quien en su *Leviatán* (Parte IV, Cap. 46) despreciaba a los juristas por sus diferencias de interpretación de las normas jurídicas. Una mentalidad como la de Hobbes, habituada al pensamiento geométrico, no podía concebir la existencia de diversos criterios en materia interpretativa, por lo que hubiera extendido un certificado de defunción a nuestras escuelas de jurisprudencia.

17 *Ibidem*, 10.

Pero además, puede probarse la existencia de una ley de la naturaleza a partir de la comprobación de la existencia del juicio de conciencia. Aquí Locke utiliza la autoridad de Juvenal (*Sátiras*, XIII, 2-3), quien advertía que nadie que comete una mala acción es absuelto por su propio juicio interno. Los puntos de vista lockeanos son ingeniosos, al afirmar que, sin algún tipo de ley, no se podría pronunciar sentencia alguna y, por ende, esta ley no es escrita, sino innata, es decir, natural.

Otro argumento empleado por Locke, a fin de probar la existencia de una ley de la naturaleza, se refiere a lo que podría denominarse genéricamente el “orden natural”, es decir, la comprobación de la constitución misma de este mundo en el cual todas las cosas observan una ley fija en sus operaciones y un modo de existencia apropiado a su naturaleza. Aquí nuestro autor cita directamente la autoridad de Santo Tomás, al aludir a la ley eterna, plan de la divina sabiduría, no sólo en cuanto dirige todas nuestras acciones y mociones, sino también en cuanto a la disposición de todo lo que tiene lugar en las cosas. Quizás esta cita permita investigar más profundamente esa crítica histórica que se ha hecho acerca de Locke, en el sentido de que su conocimiento de la filosofía del aquinate era indirecto, ya que provenía del tomista anglicano Richard Hooker, citado una y otra vez en términos encomiásticos por nuestro autor en el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*.

En fin, el último argumento utilizado por Locke, en apoyo de la existencia de esta ley de la naturaleza, se refiere a que, sin ella, los hombres no pueden tener trato social entre ellos. Sin embargo, se manifiesta aquí su perfil contractualista: los dos factores sobre los que se asienta la sociedad humana son, en primer lugar, una definida constitución del Estado y una forma de gobierno, y en segundo término, el cumplimiento de los pactos. Precisamente la cláusula principal de ese *pactum societatis* es la obediencia a la ley: en primer lugar, a la norma positiva, pero más específicamente, este deber forma parte de la ley de la naturaleza en cuanto ordena obedecer a los superiores y mantener la paz pública.

Sin la existencia de esta ley superior, las leyes positivas deberían su obediencia sólo por razones de fuerza (“con ayuda de las armas”), pero desaparecería toda obligación moral, o mejor aún, toda razón moral para la obediencia: “[...] no puede esperarse que un hombre respete un contrato simplemente por haber prometido hacerlo, si de otro lugar le ofrecen mejores términos. Sólo lo respetará si la obligación de cumplir las promesas viene de la naturaleza, y no de la voluntad humana”.

En realidad, Locke da en el clavo, respecto al fundamento último de la obediencia: la razón fundamental para obedecer al Derecho es de naturaleza moral, no jurídica, como lo ha demostrado recientemente el filósofo analítico Peter Singer, quien dice: “Nuestra obligación de obedecer la ley es una obligación moral y no una obligación legal. No puede ser una obligación

legal, porque esto nos llevaría de regreso al infinito: puesto que las obligaciones legales se derivan de leyes, tendría que haber una ley que dijese que debemos obedecer la ley. ¿Qué obligación habría entonces de obedecer esa ley? Si fuera una obligación legal, entonces tendría que haber otra ley [...], etcétera. Si hay alguna obligación de obedecer la ley, debe ser en última instancia una obligación moral¹⁸.

En fin, si el hombre hace un uso apropiado de su entendimiento, puede alcanzar el conocimiento de esta ley. Ella no está inscrita en la mente de los hombres, de un modo innato, por lo cual no queda otra cosa para definirla que la razón y la experiencia sensible¹⁹. Aquí encontramos la impronta empirista de Locke: el fundamento sobre el que descansa el conocimiento lo constituyen los objetos de la experiencia sensible, pues toda argumentación procede siempre de lo que nos es conocido y aceptado. Tan absoluto es este principio de naturaleza gnoseológica, que esa ley de la naturaleza no puede ser conocida como consecuencia del consenso de los hombres. Con lo cual la máxima *vox populi, vox Dei* es incierta y falaz.

Por lo tanto, no deberíamos buscar los dictados de la razón y los decretos de la naturaleza en el consenso de los hombres. Advirtamos, sin embargo, que esta idea del *consenso*, que nace en Locke en 1664, adquiere validez en el terreno jurídico-político a partir de lo que nuestro autor denomina *consenso positivo*, que es aquel que surge de intereses comunes y la conveniencia de los hombres, adquirirá un pleno desarrollo en el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*, donde nos asegura –en tono cerradamente contractualista– que “el principio de la sociedad política depende del consenso de los individuos que deciden juntarse y dar lugar a una sociedad; y, una vez formada esa comunidad, pueden decidir entre ellos cuál es la forma de gobierno que consideran más conveniente”²⁰. Esta obra, como ya vimos, fue escrita en 1689.

En fin, de la observancia de esta ley de la naturaleza nacen la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la propiedad. En suma: la felicidad. Pero estos bienes no deben ser reducidos a una mera utilidad. Con acierto, Locke advierte que la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad se sigue de la rectitud²¹.

¿Existe una conexión entre la concepción de la naturaleza lockeana y su teoría política? Pensamos que sí. Quizás esto pueda verse con más claridad en las otras dos obras que utilizaremos: la *Carta sobre la Tolerancia* y el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*, respectivamente.

18 Singer, P. (1985). *Democracia y Desobediencia*. Madrid. Ariel, 11.

19 Locke, J. (2007). Ob. cit.

20 Locke, J. (2005). *Segundo ensayo...* Ob. cit., cap. VIII, n° 106.

21 Locke, J. (2007). Ob. cit., VIII, 103.

En cuanto a la *Carta*, se encuentran en este opúsculo referencias muy precisas respecto de la función del Estado y el papel que éste desempeña en la regulación referente a las creencias religiosas, tema álgido en la Europa de su tiempo. Como ya lo había adelantado en *La ley de la naturaleza*, Locke ve en el Estado una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. ¿Cuáles son esos intereses? La vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas²². La misión del Estado no puede exceder esos límites y, en todo caso, el deber de los magistrados consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas, la posesión de esas cosas. Así, “la avaricia, la falta de caridad, la ociosidad y muchas otras cosas son pecados, por acuerdo de los hombres y, sin embargo, nadie ha dicho jamás que deban ser castigadas por el magistrado” (p. 44).

A partir de este énfasis puesto en la protección de la propiedad privada, en donde Locke ve la causa del paso del estado de naturaleza al estado de sociedad, por la intervención “de un juez sobre la tierra con su autoridad para dictaminar sobre todas las controversias y reparar los daños que pudieran ocurrir a cualquier miembro de esa república”²³, que impida la justicia por mano propia, nuestro autor ha sido calificado duramente como un precursor del capitalismo, como si fuera un pecado moral la tendencia natural a proteger las cosas propias, y Locke no hubiera mencionado la existencia de otros bienes a proteger, algunos de los cuales son básicos, tales como la vida o la libertad. Ello así, el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular.

Debemos decir algo ahora, respecto de lo que podría describirse como la estructura de la norma jurídica en Locke. El imperativismo extremo surge a partir de los desarrollos del paleopositivista John Austin²⁴, en el siglo XIX. Austin pensaba que una ley es un mandato “directo o indirecto de un monarca o cuerpo soberano dirigido a una o más personas que se encuentran en un estado de sujeción respecto de su autor”. Por cierto, Locke no concibe a una ley ni como un mandato, ni como una sujeción, y se encuentra lejos de pensar que la bondad o maldad de una ley es una expresión de alcance relativo y variable, como lo sostenía Austin. El criterio austiniense va a ser recogido en el siglo XX por Hans Kelsen²⁵, máximo representante del relativismo: el problema de los valores es, ante todo, un problema de conflicto de

22 Locke, J. (2005). *Carta...* Ob. cit., 8.

23 Locke, J. (2005). *Segundo ensayo...* Ob. cit., cap. VII, n° 89.

24 Austin, J. (2002). *El objeto de la jurisprudencia*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 135.

25 Hans, K. (1966). *¿Qué es la Justicia?* Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba, 22.

valores. Esto significa, para el autor checoslovaco, que es válido únicamente para el sujeto que formula el juicio y, en este sentido, es relativo. En última instancia, “es nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón, lo emocional y no lo racional de nuestra conciencia, quien resuelve el conflicto”.

Anticipándose a los desarrollos de Kant, Locke distingue el ámbito interior, en donde domina el entendimiento y la conciencia, de la actuación externa, la que es factible de ser alcanzada por la eficacia de la sanción. En este aspecto, podría verse que nuestro autor es un imperativista temprano, dado que no concibe la existencia de leyes sin sanción, pues al carecerse de ellas, las mismas no poseen fuerza alguna. Por cierto, en el ámbito externo, los castigos son absolutamente impertinentes, puesto que no son adecuados para “convencer la mente”. (Locke, 2005, 11). De todas maneras, tal como ya lo hemos visto, la ley es una expresión de la razón, y su causa final es el bien común: el bien público es la regla y medida de toda actividad legislativa, por lo que, si una cosa no es útil a la comunidad, no puede ser establecida por la ley, por indiferente que sea.

También encontramos una distinción entre moral y Derecho, vinculada, precisamente, a este criterio de exterioridad-interioridad antes expuesto: el poder del Estado, se refiere tan sólo “a los intereses civiles de los hombres”, aunque esta idea le sirve para fundamentar las bases de su concepción respecto de la tolerancia. Ante todo, encontramos en Locke una idea esencial, a partir de la cual podemos considerarlo una especie de “adelantado”: la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado (p. 23). Esas dos sociedades son –a su juicio– absolutamente diferentes. Por ende, el cuidado de las almas no corresponde al magistrado.

Aquí se produce también otro gesto teórico precursor, por parte de Locke. Efectivamente, nuestro autor precede a las más modernas teorías que fundamentan el respeto debido a la objeción de conciencia, en la medida en que ella no dañe a terceros (p. 40) y se exprese sinceramente. En este sentido, ha de tenerse en cuenta *la sinceridad de la convicción, no la legitimidad de la creencia*. En efecto, la única prueba de la verdad de una creencia es su sinceridad.

Textualmente, Locke asegura: “[...] si alguna congregación tuviera la intención de sacrificar niños [...], ¿está el magistrado obligado a tolerarlas porque son cometidas en una asamblea religiosa? Ciertamente no. [...] El papel del magistrado consiste solamente en procurar que la comunidad no sufra ningún perjuicio y que no se haga daño a ningún hombre ni en su vida ni en sus bienes” (p. 40).

De todas maneras, un análisis de la teoría política en Locke sería incompleto si no hiciéramos referencia a su posición contractualista. Ella se encuentra centralmente expuesta en el *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Aquí notamos que, si bien el estado de naturaleza lockeano no posee

el carácter sombrío que posee en la versión hobbesiana, el mismo se caracteriza, sin embargo, por la ausencia de jueces imparciales que puedan garantizar nuestra libertad y nuestros bienes. La única posibilidad, en una situación así, es tomar justicia por mano propia, pero ello es irrazonable ya que los hombres no pueden ser jueces en sus propias causas (Locke, 2005, nº 13).

Surge aquí un concepto prácticamente nuevo en la teoría política, tal como ya lo hemos referido: *el consentimiento* o, lo que es lo mismo, *el consenso*. Ese es el fundamento y el inicio de la sociedad política, y lo que permite establecer la forma de gobierno que se considere apropiada.

Ahora bien, dado que el ingreso de los hombres al *status societatis* se consigue por el anhelo de paz y de seguridad, el principal medio para alcanzar esto es la constitución de un Poder Legislativo pero que siempre tenga como límite el bien público. Para Locke, el Legislativo es el principal de los poderes, no sólo porque tiene la potestad de dictar leyes vinculantes para la sociedad, sino también porque éste tiene además la facultad de designar a los jueces, que deben encargarse –como ya se ha visto– de resolver los conflictos.

Sin embargo, este carácter principal que posee el Poder Legislativo contiene un límite cierto: no puede ser ejercido arbitrariamente. Surge aquí la influencia ejercida en Locke por el tomista anglicano Hooker: las normas que hayan de dictarse deben ser expresión de la ley de Dios y de la ley de la naturaleza. Así, expresa claramente: “[...] no puede arrogarse el poder de gobernar por medio de decretos extemporáneos y arbitrarios, sino que está obligado a administrar justicia y a determinar los derechos de los súbditos por referencia a leyes debidamente promulgadas y permanentes y con el concurso de jueces conocidos y autorizados a tal efecto”. (Cap. IX, nº 136).

Esta afirmación es enfática y señala una separación respecto de la teoría hobbesiana expuesta en el *Leviatán*. El poder absoluto y arbitrario, y el gobierno sin leyes fijas y vigentes, es incompatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Locke aquí advierte que “los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se pondrían bajo la autoridad de nadie, si no fuera para proteger sus vidas, libertades y fortunas, y para asegurar su paz y tranquilidad por medio de la promulgación de normas de justicia y propiedad”. (Cap. IX, nº 137).

Ahora bien, este conjunto de leyes, formalmente establecidas por un procedimiento establecido y materialmente dictado con respeto hacia esa vida, libertades y bienes, conforma lo que podríamos denominar el “*rule of law*”, el “Estado de Derecho” (si quisiéramos traducirlo en términos modernos) y, por supuesto, ellas deben ser obedecidas. Locke no se plantea la insumisión a la ley en términos de desobediencia civil, pero –fiel a su época– discurre sobre la posibilidad del derecho de resistencia. En este aspecto, su

punto de vista es más bien crítico y desconfiado. Así, en su opinión, sólo debe resistirse con la fuerza a una fuerza injusta e ilegítima. Por ende, quien opone alguna forma de resistencia en otro caso se hace merecedor de una justa condena, tanto de Dios como de los hombres. Esta es la única manera de poner límite a la doctrina de la rebelión legítima, y que ella no ocasione peligro ni confusión (Cap. XVIII, n° 204).

De todas maneras, la preocupación de Locke es siempre la misma: el que las leyes (o mejor quizás, el sistema legal) no estén en peligro. Pero si los súbditos están persuadidos de que sus leyes, libertad, bienes y su misma vida pasan por esta situación de zozobra, a él le resulta imposible “decir cómo podría impedirse que el pueblo oponga resistencia a la fuerza ilegal que se emplea en su contra” (Cap. XVIII, n° 209).

Refiere Chevallier²⁶ que Maurice Barres, recibiendo un día a un joven escritor, que deseaba explicarle sus ideas, le dijo: “Sí, ya sé sus ideas, pero ¿cuál es su sed? Es decir, su deseo profundo, su impulso afectivo, del cual las ideas no son más que la traducción intelectual”. La sed de Hobbes era la autoridad absoluta, sin fisuras, que elimina todo riesgo de anarquía, aun exponiéndose a sacrificar la libertad. La sed de Bodin, probablemente, haya sido la de mantener la tradición. La sed de Locke es el antiabsolutismo, el deseo violento de la autoridad contenida, limitada por el consentimiento del pueblo, por el Derecho Natural, a fin de eliminar el riesgo de despotismo, de arbitrariedad. Esta sed antiabsolutista entraña la voluntad intelectual de demoler, de una vez para siempre, la doctrina del Derecho divino, obra maestra de cierta teología, a la vez católica y anglicana, que cubre con el manto divino los peores excesos de la autoridad (p. 90).

En efecto, como hemos visto, el poder ha de estar siempre limitado por el bien común. Pero en su concepción de la supremacía del Poder Legislativo, hay cierta coincidencia con Bodin cuando, procediendo a la enumeración de los signos de soberanía, comenzaba por el poder de dar y quebrantar la ley, primer signo y más importante, en el cual todos los demás, finalmente, estaban comprendidos (p. 96). Pero también en Bodin hay un límite al ejercicio del poder, el respeto a la ley natural, a las leyes fundamentales del reino... En fin, en ambos autores los Derechos Naturales son inalienables.

Por lo expuesto, la lectura y el estudio de ambos autores nos permitirán adentrarnos en los principales supuestos teóricos sobre los que se asienta la moderna teoría de los Derechos en el Estado democrático. Urge, pues, el reconocimiento de la enorme riqueza que ellos aportan al desarrollo de la ciencia política.

26 Chevallier, J. J. (1979). Ob. cit.

Ciencia política que, a partir del renacimiento, nos acerca a los grandes desarrollos y discusiones propias del siglo XIX, y que florecieron en el curso del siglo XX: el liberalismo político, la separación entre la iglesia y Estado, el énfasis puesto en la defensa de la libertad y de la propiedad privada, la protección a la familia, considerada como núcleo esencial de la sociedad.

Aprovechemos, entonces, las formulaciones de estos dos grandes y fecundos autores.

Bibliografía

- Aristóteles (1963). *Política*. México. Universidad Autónoma de México.
- Austin, J. (2002). *El objeto de la jurisprudencia*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Madrid. Tecnos.
- Bravo Gala, P. (2005). *Presentación a Carta sobre la Tolerancia*. Madrid. Tecnos.
- Chevallier, J. J. (1967). *Historia del pensamiento*. T. II. Madrid. Aguilar.
- Chevallier, J. J. (1979). *Los grandes textos políticos*. Madrid. Aguilar.
- Cicerón (1991). *Sobre la República*. Madrid. Gredos.
- Cruz Petit, B. (2014). *Estudios demográficos y urbanos*, versión on-line ISSN 2448-6515.
- Fernández-Galiano, A. (1979). *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho*. Madrid. Universidad Complutense.
- Hans, K. (1966). *¿Qué es la Justicia?* Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.
- Locke, J. (2005). *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid. Tecnos.
- Locke, J. (2007). *La ley de la naturaleza*. Madrid. Tecnos.
- Locke, J. (2005). *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Montesquieu (1998). *Espíritu de las Leyes*. Madrid. Editorial Tecnos.
- San Agustín (1977). *La ciudad de Dios*. Madrid. Biblioteca Autores Cristianos.
- Singer, P. (1985). *Democracia y Desobediencia*. Madrid. Ariel.
- Villey, M. (1979). *Compendio de Filosofía del Derecho*. Pamplona. Universidad de Navarra.