

## **EL PODER EN EL SIGLO XVII: CIENCIA, METAFÍSICA Y POLÍTICA**

Rafael CEJUDO CÓRDOBA (Filosofía Moral, Univ. Córdoba)

1. Interrelación entre ciencia, metafísica y política
2. La Revolución Científica y la nueva noción de fuerza
  - 2.1. La cosmología aristotélica
  - 2.2. La nueva física
3. El poder en la metafísica del S. XVII
  - 3.1. El poder sobre la Naturaleza
  - 3.2. El poder del deseo
  - 3.3. El poder de la materia
4. El Estado moderno y los derechos
  - 4.1. La importancia de la Escolástica española
  - 4.2. El derecho de propiedad y la ley natural
  - 4.3. Secularización del derecho natural
  - 4.4. El poder absoluto del Estado
5. Fuentes. Bibliografía
6. Apéndice: Textos

## 1. Interrelación entre ciencia, metafísica y política

Todo el mundo sufre los efectos del poder, y su existencia es algo tan obvio que puede parecer sospechoso o trivial dedicar páginas a su concepto. El gran filósofo social Max Weber (1864-1920) ya lo definió con claridad y concisión: es la posibilidad de ejecutar nuestra **voluntad**, incluso contra la resistencia de otras personas e influyendo por tanto en su conducta. Pero el poder tiene muchas caras, gusta de ocultarse, y no siempre lo reconocemos como tal. Durante el S. XVII le cambiaron casi todas.

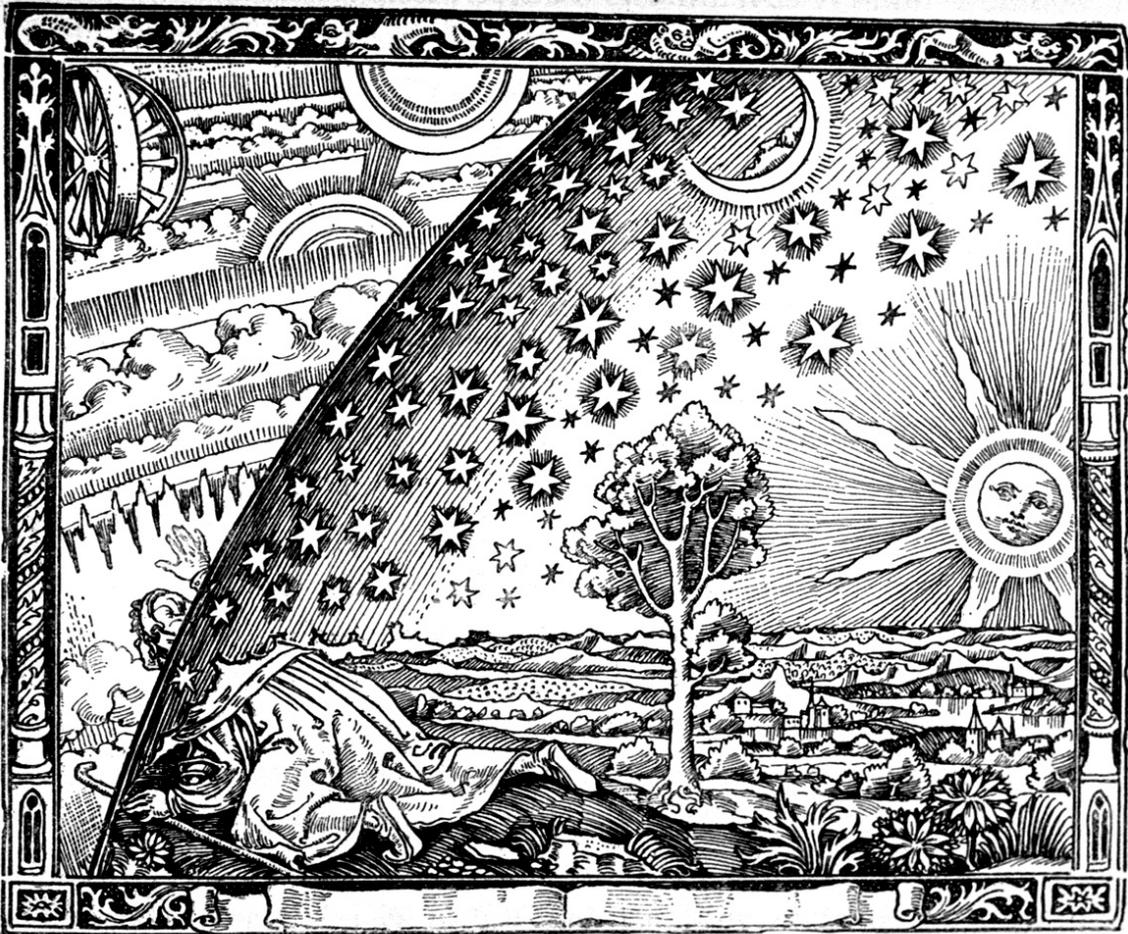
Por otro lado, como todas las palabras importantes, "poder" es una voz llena de ambigüedades, pues lo mismo hablamos del poder de nuestra **voluntad**, que del poder de la **Naturaleza**, del rey o del Papa. Nuestro interés principal, preciso es decirlo, es el del análisis del poder *político*, el que se ocupa por tanto de la clase de poder que tienen reyes o pontífices. Para reconocer sus peculiaridades en la época que nos ocupa ampliaremos el enfoque a otros dos ámbitos que son el de la ciencia y el de la metafísica. Con alguna excepción, las revoluciones políticas habrán de esperar al siglo siguiente, pero las revoluciones científicas y metafísicas del siglo XVII las precedieron y en cierta medida las incitaron.

Fijémonos en la primera de las ilustraciones. Se trata de la portada de *Scientia nova*, obra del matemático italiano N. Tartaglia publicada en 1537. En ella una comitiva de personajes entra en un campo de tiro. La obra versa sobre balística, y aplica a esta materia las teorías de los científicos de la Antigüedad, especialmente del más grande de todos ellos, Aristóteles. Podemos verle al fondo, cerca del trono de la Filosofía, antecedido sólo por Platón en su cercanía a la Verdad (representada por la Filosofía). Pero las figuras alegóricas más cercanas al cañón, el cual indica el tema concreto de la obra, son las ciencias matemáticas: la aritmética, la geometría, la astronomía (y también, por cierto, el propio Tartaglia que avanza entre ellas). En la puerta más próxima al lector, representado como la figura principal, está el matemático Euclides. Precisamente esta combinación de aristotelismo y matemáticas es la peculiaridad de la *nova scientia* que Tartaglia propone.



Tartaglia, N. (1537) *Scientia Nova*

Los caminos de la ciencia a partir de entonces serán mucho más novedosos de lo que Tartaglia imaginaba, y el aristotelismo científico será superado por una **nueva ciencia** que tendrá en las matemáticas no sólo una herramienta sino también un modelo de conocimiento. Los cambios en el paradigma epistemológico producidos a partir del S. XVI, y que se prolongan durante todo el siglo XVII, han sido calificados sin exageración como revolucionarios. Pronto veremos que conllevaban una concepción distinta de los poderes de la **Naturaleza**, y que estos poderes influían en la vida de los hombres y de sus gobiernos. Por otra parte la **revolución** científica provocó cambios extraordinarios en la metafísica, de los cuales podemos hacernos una idea observando la segunda ilustración.



Un missionnaire du moyen âge raconte qu'il avait trouvé le point  
où le ciel et la Terre se touchent...

En este caso el autor y la fecha son desconocidos, pero la ilustración fue divulgada por el astrónomo y editor francés C. Flammarion en su *La atmósfera: meteorología popular* de 1888. En ella podemos ver un peregrino medieval que llega al confín del universo, a un lugar metafísicamente imposible. La actitud del caminante es, bajo la perspectiva medieval, la de alguien que arrastrado por la curiosidad desafía la **voluntad** de **Dios** que ha establecido la Tierra como el lugar que al hombre corresponde por naturaleza. Por el contrario, bajo la perspectiva moderna y científica es un explorador que trata de penetrar los secretos íntimos de la naturaleza. La curiosidad ya no es un pecado, sino según T. Hobbes (1588-1679) lo más característico del ser humano<sup>1</sup>. Por otro lado lo

<sup>1</sup> “El deseo de conocer el porqué y el cómo es llamado CURIOSIDAD. Su equivalente no existe en ninguna criatura viva además del hombre”. Hobbes, J. *Leviatán*. 2ª ed. Madrid: Alianza/Altaya, 1992, cap. VI., p. 54. Sobre la importancia de la curiosidad en la antropología y la política hobbesianas, cfr. Zarka, Y. C.

que descubrimos al otro lado es completamente distinto de lo que nuestros ojos pueden contemplar. Más allá de las estrellas no hay más estrellas, sino mecanismos de ruedas, fuegos y gases. Lo que hay más allá de la **Naturaleza** o *Fisis* (lo que llamamos *metafísica*), y que rige el mundo que vemos, tiene un aspecto insospechado. Porque la **nueva ciencia** desveló que la realidad es de estructura matemática o mecánica. Finalmente, las cabezas más lúcidas del S. XVII comprendían como nosotros que toda la escena representada es imposible, porque aunque el universo tuviera fin, el espacio no puede tenerlo. Arquitas, amigo de Platón, le planteó el problema de si llegados al límite del universo se podría sacar la mano más allá. Desde entonces y hasta el S. XVI la respuesta sancionada por Aristóteles fue que aquello era imposible, porque más allá de la esfera de las estrellas fijas no existía *lugar* alguno. En 1584 G. Bruno propuso otra solución: la de que el universo es infinito. El espacio mismo lo es, establecerá más adelante la **nueva ciencia**, y a través del mismo se ejercen poderes que atraviesan distancias inmensas.

Como hemos dicho la influencia de la **revolución** científica en la metafísica del S. XVII fue muy importante. También existió la influencia inversa, porque en realidad es un prejuicio actual separar tajantemente campos de investigación que han estado unidos históricamente. En cualquier caso las novedades en física (el modelo de la **nueva ciencia**) y en metafísica proporcionan una visión novedosa del poder de los hombres sobre los otros hombres, esto es, del poder político. Fijémonos para ello en la tercera ilustración. Se trata de la portada de *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico o civil*, publicado en 1651, que el francés A. Bosse dibujó siguiendo las instrucciones del autor, el inglés T. Hobbes. En ella podemos contemplar una representación del **poder absoluto**, una figura gigantesca que se impone sobre campos y ciudades, y cuyas manos manejan los símbolos del poder secular y religioso. “No hay –reza la leyenda sobre su cabeza—*poder sobre la tierra que pueda comparársele*”. Gigante coronado, **Leviatán** es para Hobbes el símbolo del **Estado moderno**, un ingenio producido por la mentalidad científica y calculadora, pensado para aunar **libertad** individual y eficiencia social. Una máquina de poder político en sintonía con los poderes científicos y metafísicos que la mentalidad moderna estaba desatando.



Hobbes, T. (1651), *Leviatán*

En el tema del poder convergen así la física, la metafísica, y la filosofía política. Los caminos entre los tres ámbitos son tanto múltiples como de ida y vuelta, mas para facilitar el trayecto trazaremos un itinerario concreto: estudiaremos primero la aparición de una nueva noción de **fuerza** en la física post-aristotélica, a la que acompaña una cosmología totalmente renovada. Esta **revolución** científica iniciada en el S. XVI está íntimamente imbricada con la **revolución** metafísica del S. XVII, e influye por sí sola en la concepción del poder político. Por último atenderemos al ámbito de la filosofía política, receptor final de las innovaciones de una y otra clase, atendiendo a la vinculación entre poder, Estado y derecho.

## 2. La Revolución Científica y la nueva noción de fuerza

## 2.1. La cosmología aristotélica

La **Revolución** Científica (escribámoslo con mayúsculas) fue un acontecimiento fundamental, quizás definitorio, de la Modernidad. No se trató sólo de nuevos métodos de conocimiento, ni del descubrimiento de verdades hasta entonces ocultas. Además de una ampliación del saber, supuso el repudio tanto de los métodos anteriores como de la metafísica que los sustentaba. Un cambio de cosmovisión o de paradigma que implicó otra forma de concebir el conocimiento como tal, y también de pensar el agente que lo produce. Cambios institucionales y sociológicos que afectan a la figura del científico, surgido en este momento, así como a las instituciones académicas (universidades y sociedades de investigación)<sup>2</sup>. Este acontecimiento cultural fue también espiritual, dejando marcas imborrables en la percepción que los seres humanos tenían de sí mismos, de su mundo social y de la naturaleza.

Es un tópico la sustitución del teocentrismo medieval por el antropocentrismo moderno. Pero debe advertirse que la centralidad de lo humano en los comienzos de la Modernidad supuso el descentramiento y la problematización de la realidad humana respecto del *ordo realitatis* medieval. La obra del polaco N. Copérnico *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*, publicada en 1543, dio comienzo simbólico a la nueva era científica. El astrónomo y sacerdote polaco propuso, a modo de hipótesis matemática para facilitar los cálculos, algo totalmente absurdo para la física y la metafísica pre-modernas: que la Tierra girase en torno del Sol. Las consecuencias del heliocentrismo copernicano fueron inmensas. Conllevó, primero, aumentar la distancia entre la Tierra (el hogar del hombre), y las estrellas (el hogar de **Dios**). Supuso después la explosión del universo aristotélico, limitado y localmente jerarquizado, sustituyéndose por un cosmos de infinitas dimensiones en el que la Tierra dejó de ser, por vez primera, el único lugar físico posible para la vida y los seres racionales. Todo esto requería una teoría física totalmente nueva que explicara por qué los objetos no salen despedidos, o por qué no adelantamos a las nubes si es verdad que viajamos entre las estrellas a 180.000 km/h o, lo mismo, que recorreremos cincuenta kilómetros cada segundo.

Según la metafísica aristotélica, base de la cosmología premoderna, la realidad está formada por sustancias y éstas, en general, constan de materia y forma que no sólo son constitutivos de la realidad, sino también **causas** de la misma. La materia es eterna, y las diferencias entre las sustancias son *cualitativas*

---

<sup>2</sup> Cfr. Rossi, P., "El científico". En: Villari, R. (ed.) *El hombre barroco*. Madrid: Alianza, 1992.

puesto que se deben a la forma peculiar que adopta la materia en cada caso. Existen en las cosas propiedades no definitorias o *accidentales*, pero también otras fundamentales dadas por la *forma substancial* en la cual consiste su esencia. En la **Naturaleza** las cosas son esencialmente pesadas o esencialmente ligeras, dependiendo de la mezcla de los cuatro elementos básicos existentes. La tierra es algo puro, inanalizable, y absolutamente pesado, lo cual significa que tiende por naturaleza a situarse en el centro del universo. Por el contrario el fuego es absolutamente ligero, con la tendencia natural a escaparse hacia la periferia del universo. El agua y el aire tienen un peso relativo, pues son pesadas o ligeras en comparación con los otros dos elementos. Más allá de la Luna existe un quinto elemento, el éter, que gira de manera uniforme arrastrando las estrellas y planetas. El conjunto final es un universo esférico con la Tierra situada en el centro, una región sublunar donde existen movimientos naturales hacia el centro del universo y hacia la periferia dependiendo de la esencia de cada sustancia, y un 'cielo' inmutable que gira regularmente.

Podemos comprender ahora que el heliocentrismo fuera un absurdo ontológico, además de contra-intuitivo desde un punto de vista físico. En relación con nuestro estudio del poder, nos interesa subrayar la naturaleza del espacio en el cosmos aristotélico. Se trata de un mundo esencialmente ordenado, en el que existen *lugares naturales* que son los correspondientes a cada cosa en virtud de su propia esencia. A la tierra pura le corresponde el centro, a aquellas otras sustancias mixtas en las que predomine ese elemento les corresponden lugares proporcionalmente más alejados del centro: tras la esfera o capa de la tierra, corresponde por naturaleza la del agua, etc. En consecuencia el espacio no es homogéneo, no es igual en todas sus zonas, sino que hay un centro y una periferia en sentido absoluto. Tampoco es infinito, dado que la distancia que separa el centro (el centro de la Tierra) de la última esfera (la de las estrellas) es limitado. Por otro lado existen dos clases fundamentales de movimiento: los naturales mediante los que cada cosa regresa al lugar que le corresponde (caso del peso), y los violentos donde la **causa** del movimiento es externa al móvil, y éste se ve privado de su lugar natural. Un universo, pues, cerrado y ordenado en el que los cambios de posición y jerarquía son artificiales y forzados. No resulta muy difícil establecer analogías entre este orden cósmico y el orden socio-político premoderno.

## 2.2. La nueva física

La explicación del movimiento terrestre requería modificar la concepción del espacio. Había que eliminar la noción de 'lugares naturales' de modo que el

espacio fuera uniforme e *isotrópico* (análogo en todas sus zonas). La distinción entre movimientos naturales y violentos tampoco era admisible, dado que la Tierra se movía 'en contra' de su naturaleza, y el Sol permanecía violentamente fijado en el centro del cosmos. Era necesario así una 'des-ontologización' del movimiento, una separación entre la esencia de lo que se mueve y el movimiento como tal. Tanto éste como el espacio debían concebirse abstractamente, de manera independiente de las sustancias que se mueven por él. Al eliminar los lugares naturales, ya no tenían sentido los elementos con cualidades ponderales esenciales, y se hizo necesario buscar una explicación física diferente. Ésa fue la obra que inició Galileo en la transición entre los siglos XVI y XVII y que I. Newton culmina en la segunda mitad del S. XVII.

En la física aristotélica las sustancias tienen, por naturaleza, el poder de moverse hacia determinados sitios, o de permanecer en otros. Cuando una sustancia se 'arranca' de su lugar natural y se la envía a otro (por ejemplo, una bala), este movimiento requiere una **causa** distinta de las cualidades esenciales que definen la bala. Con el planteamiento aristotélico la explicación de esta clase de movimientos era defectuosa. Galileo primero y Newton después explicaron tanto estos movimientos como los naturales (esto es, los movimientos de caída y los planetarios) mediante **fuerzas** externas, actuantes en el espacio sin formar parte de la naturaleza de los cuerpos en los que influyen<sup>3</sup>.

Uno de los más grandes logros de la síntesis newtoniana es haber explicado mediante la misma **causa** la caída de una manzana, y el giro de los planetas alrededor del sol (o de un satélite orbitando en torno a la Tierra) (ver *figura 4*). El cartesiano C. Huygens había publicado en 1673 su tratado *El reloj oscilatorio o sobre el movimiento pendular* en el que identificaba la **fuerza** a la que denominó *conatus*, que aparecía en los movimientos circulares (la **fuerza** centrífuga). Pero Huygens no consideraba todavía el *conatus* como una **fuerza** en el sentido moderno del término, sino una tendencia análoga al peso aristotélico. Ya durante la Edad Media Juan Buridán (1300-1358) había defendido que en los movimientos violentos existe un *impetus* consistente en una **fuerza** motriz incorpórea, un poder cinético que el motor imprime en lo movido. Esta teoría del *impetus* se había empleado también para explicar la

---

<sup>3</sup> Galilei, G. (1593), *Della Scienza Meccanica* (no hay traducción española); (1632) *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Madrid: Alianza, 1995. Newton, I., (1687) *Principios matemáticos de filosofía natural*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

aceleración de los graves al caer. Pero será Newton quien establezca el moderno concepto de **fuerza** en física<sup>4</sup>.

Desde un punto de vista dinámico, Newton sustituye las sustancias por *masas*. La masa o cantidad de materia se define por su **fuerza ínsita** o *inercia* (**vis inertiae**) consistente en la oposición al cambio. El **conatus** de Huygens (la **fuerza** centrífuga) se explica mediante la inercia. Esta propiedad de la materia es también responsable de la Primera Ley de la mecánica newtoniana, según la cual todos los cuerpos (también los planetas) tienden a perseverar en su estado de reposo o de movimiento uniforme. Si los planetas, incluida la Tierra, no lo hacen, es porque debe haber otra **fuerza impresa** que actúa sobre ellos: la **fuerza** de atracción universal. Pero, ¿cómo explicar este poder inmenso que mantiene unido al universo, y que se ejerce entre tremendos espacios vacíos? Descorramos, siquiera sea tímidamente, el velo que oculta lo que hay más allá de la **Naturaleza**.

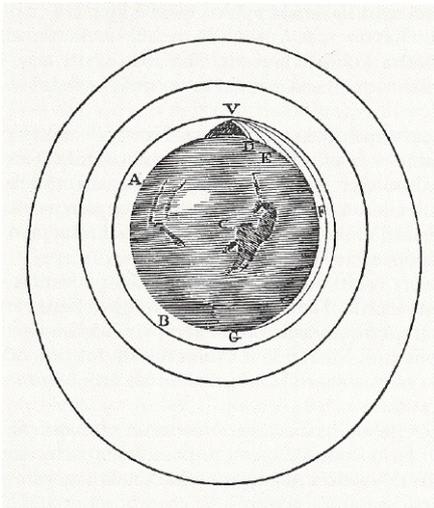


Figura 4. Lanzamiento de un satélite artificial.  
Newton, I., *El sistema del mundo*, ed. cit., p. 50

### 3. El poder en la metafísica del S. XVII

<sup>4</sup> Un año después de la muerte de Newton, acaecida en 1727, se publicó la primera versión del tercer libro de los *Principios* con el título de *Libro del sistema del mundo*. Es un resumen divulgativo de su obra magna que está publicado como Newton, I. *El sistema del mundo*. Madrid: Alianza, 1986.

### 3.1. El poder sobre la Naturaleza

El legado de Galileo, llevado por Newton a su consumación, es haber demostrado que en la **Naturaleza** no hay más que una sola clase de materia, uniforme y con tendencia al centro de gravedad del sistema. Las propiedades reales y objetivas, que Galileo llamó *accidentes primeros*, son siempre cuantitativas. Colores, sabores, configuraciones hermosas o bellas, ... todo eso son *cualidades* subjetivas que sólo existen en los perceptores<sup>5</sup>. El **mecanicismo**, inaugurado por R. Descartes, es esto mismo: si el espacio físico es como el geométrico, y si los indivisibles que componen la materia son como los puntos de las magnitudes continuas, entonces las propiedades de la **Naturaleza** material son geométricas o matemáticas.

El **mecanicismo** no sólo rompió el orden homocéntrico platónico-medieval, sino también el proyecto humanista de comprensión de la realidad a partir de las obras literarias y artísticas. El yo y la conciencia individual pasaron a primer plano porque perdidos su *lugar natural*, se revelaron como problemáticos. El interés fecundo que hay en la filosofía del S. XVII por el agustinismo y por su valoración de la interioridad se deben a esta causa. Ya en el Renacimiento tardío había surgido el yo, el sí mismo, como objeto de reflexión e investigación. Por un lado en el teatro y la literatura, donde aparece el yo como constituido por las convenciones sociales y las decisiones individuales, en lugar de ser un ente de naturaleza inmutable. Montaigne dice así que sea cual sea el papel que representemos tendremos que representar también el nuestro. Durante el S. XVII esta búsqueda de la propia identidad se hace dramática, tal como ilustra la literatura barroca de Shakespeare o Cervantes, pero también la metafísica cartesiana de la subjetividad. Esta pesquisa de nuevas delimitaciones, lugares y fronteras, este deseo de un orden nuevo, llevó a Descartes hasta la tajante separación entre el ámbito de la materia y del espíritu. La imposición espacial de un orden, que en el caso político se concretó en la paz de Westfalia, en el caso de la antropología culminó en el dualismo mente-cuerpo<sup>6</sup>. Descartes intentó reservar para la **libertad** el ámbito de la mente o espíritu. A cambio el ámbito del cuerpo, concebido también como engranaje de la máquina natural, queda como objeto del poder tecno-científico.

El **mecanicismo** entraña la supresión de la teleología en general, y particularmente de la concepción teleológica de la **razón** y el sentido que el

---

<sup>5</sup> Galilei, G., *Il Saggiatore*. Será J. Locke quien en 1689 denomine la oposición galileana entre *primi accidenti* y *qualità* como **propiedades primarias** (objetivas) y **secundarias** (subjetivas), terminología que hizo fortuna (Locke, J. (1690) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, VIII, §§8-9. Madrid: Editora Nacional, 1980, vol. I, pp. 206-207).

<sup>6</sup> Cfr. Bouwsma, W. J. *El otoño del Renacimiento, 1550-1640*. Barcelona: Crítica, 2001.

humanismo compartía con las concepciones pre-modernas. Si el mundo es una máquina, también quiebra otra tesis que el humanismo había tomado de la Antigüedad (y que en sentido teológico también aceptaban los medievales), y que es el paralelismo entre el micro- y el macrocosmos. Definitivamente, el mundo no está hecho a medida humana. A cambio, no obstante, el hombre puede *transformar* el mundo en su beneficio. La analogía con la máquina entraña el vínculo entre conocer y hacer: el científico conoce haciendo que funcione la máquina de la naturaleza, y el conocimiento científico permite la construcción de máquinas.

La sustitución del humanismo por el **mecanicismo** tiene comienzo, en tono mayor, en **Leviatán** de T. Hobbes, obra a cuya portada nos referimos al comienzo<sup>7</sup>. La tesis mecanicista no es que los autómatas podrán ser tan perfectos como la **Naturaleza**, sino que la **Naturaleza** es un gran autómata. Lo natural y lo artificial sólo se diferencian en su **causa** eficiente. De aquí se siguen varias tesis subordinadas pero también fundamentales: que las leyes naturales son principios mecánicos; que la **Naturaleza** puede alterarse como puede cambiarse una máquina; que, al igual que la máquina es objeto de construcción, la **Naturaleza** es objeto de *reconstrucción* mediante el **análisis**; que igual que las máquinas pueden dominarse y son instrumentos de poder, también la **Naturaleza** puede dominarse y servir para dominar. Hobbes declara que “el arte [la técnica] va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el hombre”<sup>8</sup>. Hobbes se refiere a que el resultado de esa imitación es el Estado. Esto supone la consideración de la política como técnica, en un sentido diferente y más radical que el de Maquiavelo<sup>9</sup>. Por ello Hobbes utiliza la teoría sobre la motivación y la **razón** que poco después Locke enunciará en términos generales: la **racionalidad instrumental** como explicación de la conducta.

Más allá de su inmediata aplicación a la política, la reducción del hombre a *res extensa* tiene otras implicaciones. Acabamos de mencionar la comprensión de la **razón práctica** como **racionalidad instrumental**. Si podemos construir autómatas que imiten al hombre, es porque éste también es un autómata. Como tal puede explicarse mediante leyes mecánicas, su comportamiento puede reconstruirse mediante herramientas **analíticas**, y puede predecirse

---

<sup>7</sup> “La NATURALEZA, arte por el que **Dios** ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *autómata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial. ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*?...” Hobbes, J. **Leviatán**, ed. cit., p. 13. **TEXTO HOBBS 1**  
<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Sobre el proceso de objetivación y positivización de la política, una obra clarificadora es Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

porque está sujeto a férreas leyes universales<sup>10</sup>. Como las máquinas, los hombres son poderes, pero también instrumentos de poder. Finalmente, también la **naturaleza humana** puede alterarse si obedecemos la máxima baconiana de dominarla obedeciéndola<sup>11</sup>. No sólo la política, sino asimismo la educación pueden convertirse en una técnica basada en ciencia empírica. La psicología y la medicina también habrán de colaborar en la empresa de transformar al hombre. Con todo ello se abre la posibilidad de extender la técnica a parcelas, como la demografía, insólitas tanto para los planteamientos pre-modernos como para el humanismo. Pero también se abre la posibilidad de una nueva clase de utopía que ya no está en una isla lejana, sino en un futuro en el que el presente se haya transformado radicalmente<sup>12</sup>. Ingeniería social y **revolución** política son hijas del hombre máquina.

### 3.2. El poder del deseo

Según la metafísica aristotélica entre la **voluntad** y la **razón** hay un vínculo esencial. Bajo esta óptica la **voluntad** quiere por sí misma lo que la **razón** determina como bueno. En consecuencia la **libertad** es la elección de lo que la **razón** conoce como bueno y desvela como más valioso. Esta concepción supone que en la realidad hay bondades objetivas, y que la **razón** humana está en condiciones de aprehenderlas. La teleología natural es la misma que la humana: tanto la **Naturaleza** como el ser humano aspiran a la plenitud formal que es la orientación inmanente de todo su diseño. Las tendencias naturales tienen una consumación en lo verdadero y lo bueno, siendo ambos valores (la Verdad y el Bien) caras de una misma moneda. A finales de la Edad Media aparecieron las primeras críticas de esta concepción **intelectualista**. Duns Escoto primero y W. of Ockham después argumentaron que la **omnipotencia** de la **voluntad** divina no se pliega ni siquiera a un bien objetivo. Este **voluntarismo** teológico defiende que **Dios** no quiere lo intrínsecamente bueno, sino que es intrínsecamente bueno y justo aquello que **Dios** ha querido.

---

<sup>10</sup> Dice Hobbes que “quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y **pasiones** de todos los otros hombres en circunstancias parecidas”. Hobbes, T., **Leviatán**, ed. cit., p. 14.

<sup>11</sup> En 1620 escribía F. Bacon: “la ciencia del hombre es la medida de su **potencia**, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en ella especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica” (Bacon, F. *Novum Organum*. Barcelona: Fontanella, 1979, p. 27). Véase **TEXTO BACON en apéndice**

<sup>12</sup> Recordemos que el humanista inglés T. Moro situaba su sociedad ideal en la remota isla de Utopía, un lugar que si bien lejano e ignoto podría ser situado sobre el mapa como cualquier otro. Cfr. Moro, T. *Utopía*. Madrid: Alhambra, 1992 (entre otras muchas ediciones).

Con ello **razón** y **voluntad** se separan, pues no hay guías racionales para averiguar lo que la **voluntad** debe querer al margen de los mandatos divinos.

El **voluntarismo** teológico supuso un primer golpe al teleologismo aristotélico, y sin entrar en su influencia sobre la **revolución** científica y el **mecanicismo**, advertimos que este último también conlleva la ruptura entre las tendencias y aspiraciones de la **voluntad** humana y las tendencias que la **razón** descubre en la **Naturaleza**. Según el **intelectualismo** y el aristotelismo la **voluntad** es movido por lo bueno, o por la apariencia de la bueno (de ahí el error y la maldad). La **razón** tiene entonces la función de aprehender los fines definitivos y verdaderos de la conducta humana. Como antes hemos dicho, el **mecanicismo** sustituye esa función por otra **instrumental**, según la cual la **razón** sirve como instrumento al servicio de los fines que la **voluntad** le presenta de manera independiente. En la ya mencionada obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1689, J. Locke expone claramente la nueva concepción: la **libertad** es actuar según escoja nuestra **voluntad**, la cual sólo es movida por la mente o espíritu<sup>13</sup>. A su vez la mente no está predeterminada por lo bueno. Análogamente a la masa newtoniana, la mente tiende a permanecer en su estado actual, de modo que la **voluntad** sólo se activa por la insatisfacción tal estado. Dicho de otro modo, no es irracional que no escojamos siempre lo bueno, dado que nuestra **voluntad** sólo está determinada por el deseo, y éste es insatisfacción. No elegimos lo bueno sino lo que nos interesa para lograr nuestra satisfacción.

Que el motor de la **voluntad** sea el deseo en lugar del bien, no detrae a aquélla del imperio de las leyes naturales. Al contrario, pues el deseo también es un hecho natural sometido al mecanismo de las **causas** y los efectos. Entendida como indeterminación, la **libertad** no es más que un espejismo o efecto óptico debido a la ignorancia de las leyes que rigen el caso concreto<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II, §§27-35, vol. I, pp. 369-367.

<sup>14</sup> En su *Tratado teológico-político*, publicado en 1670, B. Spinoza dice que “la consideración de la necesidad en general y del encadenamiento de las causas, no puede servirnos de nada para formar y enlazar nuestros pensamientos respecto a las cosas particulares. Añado que ignoramos absolutamente la coordinación verdadera y el encadenamiento real de las cosas, y por consiguiente que es mejor y hasta indispensable para el uso de la vida, considerar las cosas, no como necesarias sino como posibles” (Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 104). Según G. W. Leibniz, para la omnisciencia divina no hay diferencia entre lo que sucede por azar y lo que ocurre necesariamente. Como dice en la *Monadología*, obra publicada dos años antes de su muerte, ocurrida en 1716: “Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo opuesto o contradictorio a lo falso. Y el de **razón** suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón

Armonizar la **libertad** humana con la necesidad natural se convierte en el difícil objetivo de la antropología del S. XVII. Pero el proyecto de 'reforma del entendimiento' y de reforma socio-político que alimenta el proyecto ilustrado del S. XVIII tiene uno de sus orígenes en esta posibilidad de aplicar al ser humano la máxima baconiana: no se triunfa sobre la naturaleza sino obedeciéndola<sup>15</sup>. La **nueva ciencia** enseña que el poder no reside en el conocimiento de los bienes sino en el control de las **causas**. Por otro lado sólo existe una materia homogénea, y por tanto la metafísica de la nueva ciencia defiende alguna forma de corpuscularismo o de **atomismo**. Las leyes naturales recogen las relaciones causales en estos sistemas corpusculares análogamente a cómo los individuos se relacionan en el mundo social. La **fuerza** en un caso, el poder político en otro, se convierten en algo abstracto, independiente de cualidades esenciales y de jerarquías ontológicas, se convierten en suma en algo absoluto.

### 3.3. El poder de la materia

Los filósofos y científicos de inspiración cartesiana estaban convencidos de haber alcanzado el conocimiento definitivo de la realidad. En cambio la concepción newtoniana estuvo en la línea **fenomenista** del **empirismo**: no es necesario conocer los fundamentos últimos, basta conocer los fenómenos para predecir los efectos. Así la ciencia newtoniana deja en suspenso la naturaleza

---

bastante para que así sea y no de otro modo. Aunque las más veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros [...] Pero la **razón** suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de las cosas dispersas por el universo de las criaturas; en el cual la resolución en razones particulares podría llegar a un ilimitado número de detalles, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta lo infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pretéritos que entran en la causa eficiente de mi escritura presente; y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pretéritas, que entran en la causa final. Y como todo ese complejo de detalles encierra a su vez más detalles contingentes anteriores, es decir, otros más detallados, cada uno de los cuales exige asimismo, si se quiere dar razón de él, un análisis semejante, resulta que no hemos adelantado nada; la **razón** suficiente o última deberá hallarse, pues, fuera de la secuencia o series del detalle de las contingencias, por infinito que pudiera ser" (Leibniz, G. W., *Monadología*, §§ 31 y ss. Oviedo: Pentalfa, 1981, pp. 101 y ss.)

<sup>15</sup> *Tratado sobre la reforma del entendimiento* es el título de una obra póstuma de B. Spinoza.

ontológica de la **fuerza** de gravitación universal. Como el poder absoluto del Estado, es un hecho que se impone por sí mismo. Frente al apriorismo **racionalista**, Newton defendía una fundamentación no dogmática del conocimiento. A diferencia del cartesianismo, las matemáticas no expresaban para Newton las determinaciones últimas de la materia. La ciencia no necesita especificar las determinaciones últimas de lo real, basta utilizar aquellas determinaciones que sean mensurables. Newton defendía una epistemología instrumentalista que separaba los momentos del análisis (conocimiento de los principios) y de la **síntesis** (aplicación de los mismos), pues la única justificación de los principios que es necesaria es su fecundidad heurística. Por tanto, la determinación ontológica queda permanentemente abierta, o dicho de otra manera, no es científicamente necesaria. La **síntesis** se justifica de manera independiente, y de ahí el *dictum* '*hypothesis non fingo*' que aparece en el *Escolio general* de la segunda edición de los *Principios* (1713). Basta que haya coherencia entre las leyes enunciadas y las mediciones de los resultados previstos. Por lo tanto, el conocimiento científico es de regularidades fenoménicas.

Descartes propuso el **mecanicismo** en oposición al animismo renacentista, el cual había llenado la **Naturaleza** de conexiones misteriosas y afinidades inmanejables. La materia cartesiana, en cambio, es inerte e indiferente al cambio. Los corpúsculos que forman su universo, pleno de materia, son pasivos, carecen de toda **fuerza** e iniciativa, de modo que su movimiento les fue impreso exteriormente por una **causa** inicial trascendente a la explicación científica. De este modo la conservación del mundo requiere sólo que se mantenga la cantidad inicial de movimiento, que incesantemente pasa mediante choques de una a otra partícula. Ya hemos indicado que la masa newtoniana, aunque se comporte según leyes necesarias no es inerte, pues atrae a otras masas y se opone a los cambios. Tanto Newton como Spinoza y Leibniz reintrodujeron la **fuerza** en la explicación del universo. Descartes utilizó la noción aristotélica de sustancia, pero reteniendo de ella sólo la dimensión de independencia. Así en la concepción cartesiana la mente y la materia son sustancias porque son independientes entre sí, dado que no se necesitan una de otra para existir y operar.

Spinoza y Leibniz aceptan también esta faceta de la independencia, pero reactualizan asimismo la idea de suficiencia ontológica implícita en la *ousía* aristotélica<sup>16</sup>. Añaden a la noción de sustancia un poder o **conatus** que por un

---

<sup>16</sup> De este modo Spinoza define la sustancia como "aquello que es en sí mismo y es concebido por sí mismo. Quiero decir, que en su concepción no depende de la concepción de otra cosa a partir de la cual aquella tenga que formarse" (Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, P. I, def. 3. Buenos Aires: Aguilar, 1969, p. 25). Y Leibniz dice que "Tampoco hay medio de explicar cómo una mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por otra criatura, puesto que nada puede

lado mantiene a la sustancia en el ser, y por otro sirve para explicar la **Naturaleza** como principio autónomo de sus cambios. Spinoza sostiene que todas las cosas individuales son modos de ser de una única sustancia infinita, llamada **Dios** o **Naturaleza**, y que todas ellas se esfuerzan por persistir, por mantenerse en su propio ser. Este esfuerzo, surgido de la esencia de la realidad, es llamado por Spinoza **conatus**, y debido a él toda cosa tiende a incrementar su poder y su actividad<sup>17</sup>. El ser humano también se define por su **conatus**, llamado concretamente **apetito**, en cuya virtud somos criaturas esencialmente activas y deseantes.

También Leibniz rechazó la pasividad de la materia cartesiana, y propuso que las sustancias o *mónadas* se definen por su forma sustancial o **entelequia**. En su virtud las cosas naturales tienen su propia perfección y autosuficiencia, mediante las cuales pueden ser la propia **causa** de sus cambios internos a la manera, dice Leibniz, de 'autómatas incorpóreos'<sup>18</sup>. Hay en las sustancias una tendencia positiva a la acción o **conatus** que anima la **Naturaleza**, y cuyo influjo crea en ellas un **apetito** de cambios<sup>19</sup>. Por tanto lo que se requiere para la conservación del universo no es, contra Descartes, el mantenimiento de la **cantidad de movimiento**, sino de aquella magnitud que ya Huygens denominó **conatus**: se requiere la conservación de la **fuerza**. Leibniz indica que "la idea de energía o **virtud**, llamada por los alemanes *Kraft* y por los franceses *la force*, a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la dinámica, arroja muchísima luz para entender la verdadera noción de sustancia"<sup>20</sup>.

La **fuerza**, por lo tanto, no siempre es externa y ajena a lo movido, sino que las individualidades que forman lo real están dotadas por sí mismas de cierto poder. Tales ideas serán fundamentales para entender la concepción coetánea del individuo político. Spinoza observó que el orden natural no es algo independiente de nuestra imaginación y así, roto el orden metafísico del cosmos aristotélicos, quedó un espacio vacío y abstracto que sólo la **fuerza** podía

---

transponerse a ella, ni puede concebirse en ella ningún movimiento interno, capaz de ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como ello es posible en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir" (Leibniz, W. G., *Monadología*, ed. cit., § 7, p. 77).

<sup>17</sup> "El esfuerzo por el cual una cosa se esfuerza en persistir en su ser no es nada exterior a la esencia actual de esa cosa". Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, prop. 7, ed. cit., p. 184.

<sup>18</sup> Leibniz, G. W., *Monadología*, ed. cit., § 18, p. 89.

<sup>19</sup> Cfr. Leibniz, G. W., (1698) *Sobre la Naturaleza misma, o sea sobre la fuerza ínsita y las acciones de las criaturas, para confirmar e ilustrar su dinámica*. En: *Escritos filosóficos* (Ed.: E. Olaso). Buenos Aires: Charcas, 1982, pp. 484-500. (1702) "Carta a H. Fabri". En: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Editado por C. I. Gerhardt. Berlín, 1875-90, vol. 4, pp. 393-400.

<sup>20</sup> Leibniz, G. W., (1694) *Sobre la reforma de la metafísica y de la noción de sustancia*. En: *Escritos filosóficos* (Ed.: E. Olaso). Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 457. **Véase apéndice**

animar<sup>21</sup>. Análogamente en el ámbito social, el espacio político se llenará con la presencia de poderes independientes del orden natural, cuya justificación y crítica cada vez será más independiente de la teleología de la Naturaleza. Y análogamente a lo sucedido en la metafísica, poco a poco irá emergiendo la idea de que los individuos tienen un poder intrínseco de autosuficiencia privada y de resistencia a la opresión. Nos referimos a las nociones de **Estado moderno** y de **derecho**, las cuales nos ocuparán en las páginas que restan.

#### 4. El Estado moderno y los derechos

##### 4.1. La importancia de la Escolástica española

Los **derechos humanos** son un producto característico de la ética y la filosofía política modernas, yendo unidos a otro acontecimiento moderno fundamental que es el Estado. La relación entre ambos constituye una *dialéctica de la libertad*, pues los **derechos** surgieron como reivindicación frente a los Estados. Conforme estos los fueron reconociendo y protegiendo, la noción de **derecho** se enriqueció para enfrentarse críticamente a las carencias de esa forma de Estado más evolucionada. Recíprocamente el Estado respondió incorporando las nuevas formulaciones, y de nuevo los **derechos** se reformularon para reivindicar cotas de **libertad** más elevadas... Este proceso dialéctico se prolonga hasta la actualidad, y tuvo su origen en el S. XVII.

En el quicio de ese siglo, el papel de la **Escolástica española** en la eclosión del concepto moderno de **derecho** fue destacado. La ética iusnaturalista, a la que los doctores españoles contribuyeron, proporciona un fundamento de los **derechos** que es universalista e independiente del poder estatal. La lógica soberanista del Estado absoluto chocaba con la primacía del papado, y en un nivel más profundo con la superioridad de la **ley natural** sobre el ordenamiento positivo de los Estados. Destacaremos dos asuntos en que la **Escolástica española** fue pionera e importante, y que son la concepción de un **derecho** internacional de base humanitaria, y su reflexión sobre el **derecho de propiedad**. En ambos casos españoles como F. Suárez (1548-1617), F. de Vitoria (1486-1546) o L. de Molina (1535-1600) aplicaron el **iusnaturalismo** a problemas y contextos característicos de la Modernidad.

---

<sup>21</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. cit., p. 85.

La configuración del **Estado moderno**, con su reivindicación de poder absoluto dentro de sus fronteras, implicaba reconsiderar la relación entre los poderes seculares regionales (desde entonces estatales) y el poder religioso-moral ostentado por el papado. Pero también, una vez que éste había perdido su supremacía incluso *de iure* en los asuntos internos, así como *ad extra* en las relaciones internacionales, era necesario recomponer las bases teóricas de las relaciones internacionales, puesto que sus agentes eran por vez primera Estados soberanos. Además, la exploración y explotación colonial de América y otras partes del mundo planteaban de modo renovado el problema clásico del **iusnaturalismo** romano: ¿qué legislación aplicar a quienes no son súbditos del Estado? La solución de F. de Vitoria fue que los diferentes Estados conforman una peculiar comunidad, y esta **autoridad** mundial o *gobierno del mundo* proporciona el fundamento de la **ley de naciones** (*ius gentium*). Los principios que integran tal ley son derivables de la **ley natural** o forman parte de ésta, y están dirigidos a un **bien común** sobre la base de un consenso racional. Esta teoría del **derecho** natural permitió a De Vitoria convertirse en uno de los primeros teóricos modernos del tratamiento de las poblaciones indígenas y de la noción de guerra justa. Por su parte F. Suárez distinguió la **ley natural** de la de gentes, considerando que la primera prohíbe ciertos actos por ser malos, mientras que la **ley de naciones** hace malos ciertos actos porque los prohíbe. Este mayor reconocimiento de la autonomía legal, llevó a Suárez a desechar la idea de un gobierno o Estado mundial que Vitoria había preconizado, sustituyéndola por la referencia a alguna clase de organismo que ejerciese como tribunal internacional.

#### 4.2. El derecho de propiedad y la ley natural

En otro orden de cosas, el **derecho** de **propiedad** fue “pionero” en la configuración de la moderna idea de **derecho**<sup>22</sup>. El auge del **capitalismo**, mediante las sucesivas **revoluciones comercial** y **agrícola**, forma parte del trasfondo de la transformación de los **derechos naturales** en **derechos**

---

<sup>22</sup> Hasta el punto de que según MacPherson pervierte la idea misma de **derecho** humano defendida por el liberalismo. Cfr. Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: OUP, 1979.

*humanos*, así como de su importancia como institución moral y política. El sistema **capitalista** de adquisición y acumulación de riqueza que se inicia durante el S. XVII, permitió que la suerte personal no estuviera ligada al nacimiento inexorablemente. Las nuevas clases burguesas reclamaron un reconocimiento político y social con la **fuerza** de sus **propiedades**. Por eso la vindicación de la **libertad** va unida a la de la **propiedad**. Son dos caras de una misma moneda: abrirse camino en la vida es, desde entonces como hoy, abrirse camino económicamente.

El interés de la teoría de la **propiedad** de los doctores españoles reside en su antagonismo con las teorías **individualistas** de la **propiedad** del S. XVII, que dan origen al **derecho liberal** de **propiedad**. Siguiendo a Tomás de Aquino, los españoles manejaron dos niveles en su justificación de las posesiones. Por un lado el *dominio* sobre los bienes, que por naturaleza corresponde al ser humano. Por otro lado el *régimen de propiedad* que es convencional. Ahora bien, el dominio corresponde al género humano, de modo que todo ser humano tiene un "**derecho** al uso" de la cosa (*ius ad rem*). Se puede considerar que esta argumentación no va más allá de justificar el sistema de **propiedad** comunal propio del Medioevo, o por el contrario que también entraña una limitación, a la altura de su época, del moderno **derecho** irrestricto a la **propiedad** individual. Por ejemplo, dado que el **derecho** natural consiste en el poder de usar, F. de Vitoria justifica que la necesidad extrema está por encima de la **propiedad** privada<sup>23</sup>. La **propiedad** privada (*divisio rerum*) proviene por convención del **derecho** natural al usufructo, (y la necesidad de convenciones es consecuencia de la expulsión del paraíso y la consiguiente "caída" en la vida socio-política). Suárez, incluso, consideró que el régimen de **propiedad** privada consistente en el **derecho** exclusivo a la disposición de un bien (*ius in re*), también era permisible en la "edad de la inocencia", pues la **propiedad** comunal en ningún caso es preceptiva<sup>24</sup>. Todo régimen de **propiedad** es convencional, algo que los primeros teóricos **liberales** también se esforzarán en defender.

#### 4.3. Secularización del derecho natural

---

<sup>23</sup> Vitoria, F. de., *Comentario a la "Secunda Secundae" de Sto. Tomás*. Salamanca, 1934. Cfr. Gómez Camacho, F. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.

<sup>24</sup> La distinción entre los dos tipos de **derecho** *in re* y *ad rem* la estableció Luis de Molina en *Sobre la justicia y el derecho* (traducido en *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos*, editado por C. Fernández. Madrid: BAC, 1986, p. 358 y ss.).

El holandés H. Grocio (1583-1645) propuso un **iusnaturalismo** secularizado con el que intentaba justificar los **derechos** naturales mediante su valor **instrumental** y aparte de su fundamento teológico-metafísico. Como indicaremos más adelante, Hobbes seguirá una línea de argumentación parecida mediante la que llevará a su límite la lógica de los **derechos** naturales. En el caso de Grocio nos interesa destacar dos cuestiones. En primer lugar la importancia y el significado de la cláusula *etiamsi daremus*, y en segundo lugar su formulación de la **ley natural** como un conjunto de **derechos**. Comencemos por esto último: tal formulación supuso un cambio duradero y trascendental en la historia de la ética. La utilización del lenguaje de los **derechos** y de los deberes no es sólo un cambio en la retórica o en la dimensión ilocutiva del discurso moral. También indica un paradigma ético adecuado a sociedades de individuos **autónomos**, puesto que las obligaciones que mutuamente los enlazan no están creadas por la interdependencia de una vida social preexistente, sino por transacciones voluntarias en tanto que agentes morales independientes. Y tal es la concepción de la persona en la ética moderna: la de un agente que actúa autónomamente mediante un conjunto de **derechos**.

Respecto de la primera cuestión, la cláusula *etiamsi daremus*, conviene aclarar que ni el **iusnaturalismo** escolástico (ni el **iusnaturalismo** en general) hacían depender la validez de la **ley natural** de la verdad religiosa<sup>25</sup>. Pero el problema nuevo que Grocio afrontó, y que es plenamente moderno, es el de por qué hay que obedecer las leyes naturales *al margen de* los premios y castigos divinos. Por tanto la cláusula grociana no es ni una declaración ni una sugerencia de ateísmo. Ni siquiera se trata de desvinculación de lo religioso, sino que pretende conseguir una referencia a **Dios** que excluya toda doctrina sectaria. Las guerras de religión son el contexto necesario para comprender tanto esta formulación como la de Hobbes (de la misma forma que la ideología de la **Contrarreforma** lo es para entender la de la **Escolástica española**). Tanto la idea lockeana de **tolerancia**, como la concepción **instrumental** de los **derechos** naturales proceden de la perentoria necesidad de estabilizar de manera no violenta las polémicas religiosas.

El **derecho** natural es un conocimiento que nace de la sola luz de la **razón**, y más aún, su exigibilidad tampoco exige apelar a la teología moral. Grocio parte, de manera semejante a Cicerón, de algunos hechos generales y fácilmente constatables propios de la **naturaleza humana**: la primacía del interés propio, la facultad de comunicarnos, la de actuar mediante principios generales, y la de vivir en sociedad. Según esto el **bien común**, que era fundamental en el

---

<sup>25</sup> "Incluso si concediéramos que **Dios** no existe", habría que respetar los **derechos**. Cfr. Grotius, H. *Del derecho de la guerra y de la paz* (selección). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 36.

planteamiento escolástico, será el resultado del análisis y “composición” de los intereses particulares, análogamente a como la **nueva ciencia** analiza y recompone los movimientos naturales. Por otro lado, la cuestión novedosa es la de los límites que debemos poner a nuestras tendencias al conflicto para satisfacer nuestra sociabilidad. Tal es el sentido de las leyes naturales, las cuales según Grocio pueden descubrirse mediante el análisis empírico de la motivación y el comportamiento humano, y cuya obligatoriedad puede justificarse mediante una racionalidad prudencial que persigue satisfacer la **naturaleza humana** que la ciencia se limita a describir.

#### 4.4. El poder absoluto del Estado

Para los doctores españoles de los siglos XVI y XVII a los que antes nos hemos referido, el rey ostenta un poder que **Dios** le comunica a través de su pueblo. Tal es la esencia el pactismo medieval que los ideólogos de la **Contrarreforma** reactualizaron. Presupone una visión armónica de la relación entre individuo y sociedad pues existen, por naturaleza, bienes comunes tanto en el orden secular social como en el orden trascendente. El problema es reconciliar la inmutabilidad de la **ley natural** con los condicionantes empíricos y variables de las sociedades históricas. Para ello los iusnaturalistas concibieron un doble **pacto** o **contrato**: mediante un “**pacto** de unión” (*pactum unionis*) los seres humanos se reúnen en sociedades cuya dirección suprema recae en **Dios**; mediante un “**pacto** de sujeción” (*pactum subjectionis*) lógicamente posterior, los asociados ceden su **soberanía** a un tercero (el señor, el rey), para que la use dentro de los límites naturales derivados del **pacto** de unión y de la **ley natural**. Advirtamos que tales **pactos** no son convenciones, sino una explicación de la naturaleza social y política humana. Por otro lado, el doble **pacto** implica también un doble orden social: una sociedad civil que debe tender al **bien común**, y una sociedad religiosa donde tal **bien común** se realiza plenamente. Por tanto, la Iglesia no tiene una autoridad directa sobre la sociedad civil y el **pacto** de sujeción, pero sí tiene una **poder indirecto** sobre las cuestiones que desborden esos límites. Tal fue la tesis sostenida por R. Bellarmino (1542-1621) y F. Suárez<sup>26</sup>.

La defensa de que el Estado ostenta un poder absoluto, lo cual borra la distinción entre lo político y lo puramente espiritual, tenía que realizarse sobre bases enteramente distintas. La obra de T. Filmer (1588-1653) *Patriarca*, dirigida contra la tesis de Bellarmino y Suárez, y extensamente criticada por

---

<sup>26</sup> Suárez, F., *Defensio fidei catholicae* (1613). Madrid: CSIC, 1965.

Locke en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*, proporciona un conspicuo ejemplo de la defensa del **absolutismo** monárquico mediante el recurso al **derecho divino**<sup>27</sup>. J. B. Bossuet (1627-1704) desarrollará con mucha más finura esta línea argumental en su *Política sacada de las Sagradas Escrituras*<sup>28</sup>. En ambos casos la argumentación es de base teológica. T. Hobbes propondrá una argumentación totalmente diferente cambiando el significado habitual del **pacto** político y de la **ley natural**. Su **Leviatán** supone una defensa convencionalista del poder soberano del Estado. Puesto que el poder absoluto ya no es un depósito de **Dios**, no es necesaria una **autoridad** personal o rey que lo reciba, de modo que la **soberanía** puede ostentarla una organización impersonal (Hobbes dice una *persona artificial*)<sup>29</sup>. Tal cosa es el **Estado moderno**.

Los convulsos cambios religiosos y políticos en la Inglaterra del S. XVII hicieron que la Corona entrara en una relación nueva con sus súbditos. El propósito de la teoría del **contrato** de Hobbes es defender a estos últimos frente a la arbitrariedad monárquica y frente a su alternativa anárquica (el caos de la guerra civil). Pero lo hace defendiendo la **soberanía** irrestricta del Estado, y sin apelar por tanto al freno de los **derechos** humanos. Es cierto que estos se concebían en su época sobre una base iusnaturalista y teológica, y el método compositivo que Hobbes toma de Galileo no le permite una formulación alternativa. Podemos considerar que la supresión de los **derechos** individuales es el precio que esta primera formulación moderna de la **soberanía** estatal tuvo que pagar, de modo que fue necesario despejar el terreno para la **libertad** de acción del Estado, antes de que pudieran reclamarse **libertades** individuales. No obstante, la vindicación de la **libertad** personal se produce simultáneamente a la propuesta de Hobbes en la Inglaterra del S. XVII.

Hobbes reordenó las categorías básicas **derecho** natural racional (el *pactum* y la *majestas*) mediante el método científico. Como Grocio, trató de hacer una ciencia del **derecho** natural de modo que las leyes naturales hayan de entenderse como enunciados fácticos de la forma *si quieres X haz Y*. Pero contra Grocio estas leyes prudenciales no le llevaron a formular un conjunto de **derechos** frente al Estado, y la misma existencia de éste depende para Hobbes de la completa alienación en el Soberano de las **libertades** individuales. Ningún **derecho** es pre-político. No existen **derechos humanos**, si esto significa originados en la **naturaleza humana**. El Estado surge causalmente de la necesidad de obtener por la **fuerza** la validez del **contrato** que los individuos miembros de la sociedad contraen entre sí. A su vez la motivación del **contrato**

<sup>27</sup> Cfr. Filmer, Robert. *La polemica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

<sup>28</sup> Bossuet, J. B. *Política sacada de las Sagradas Escrituras*. Madrid: Tecnos, 1974.

<sup>29</sup> Hobbes, T., ed. cit., p. 134. Véase apéndice **TEXTO HOBBS 2**

está en el interés *de cada uno* (no en el interés *común*) de evitar que la vida sea "solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve"<sup>30</sup>. Con ello Hobbes participa como Grocio de las consecuencias de la Reforma protestante, transformado el **derecho** natural en un conjunto de preceptos surgidos de un **contrato**<sup>31</sup>.

También J. Locke (1632-1704) recurrió al contractualismo, pero en este caso para defender los **derechos** naturales pre-estatales. Sin embargo su concepción del **derecho** de **propiedad** se aparta en un sentido **individualista** de la concepción iusnaturalista. En su teoría de la **propiedad** parte de esa última concepción, considerando que hay un bien social diferente de la suma de intereses privados, y defendiendo por consiguiente un **derecho de la humanidad** a la posesión indistinta de los bienes naturales. Pero de aquí extrae un **derecho humano** (queremos decir individual), a la **propiedad** exclusiva que le permite justificar tanto la apropiación **capitalista** como la expansión colonial. C. B. MacPherson consideró que toda la comprensión **liberal** de los **derechos** humanos se resiente de este planteamiento "posesivo"<sup>32</sup>.

La vinculación entre **libertad** política, **propiedad** y **autonomía personal** es distintiva de los movimientos revolucionarios ingleses del S. XVII que una vez 'domesticados' formaron parte de la ideología *whig*. Con las reclamaciones de "niveladores" (*levellers*) y "cavadores" (*diggers*), entre otros grupos, los **derechos** naturales *individuales* adquieren una forma revolucionaria. Una de sus reclamaciones era la ampliación de la **franquicia política**, exigiendo el **derecho** de voto y la ciudadanía para los pobres (**niveladores**), e incluso para los criados y mendigos (**cavadores**). Ambos grupos vincularon el reconocimiento de la **libertad** política con el **derecho** a la **propiedad**. La argumentación del nivelador R. Overton (1609-1678) se basaba en que por naturaleza el ser humano tiene **derecho** a intentar vivir, y esto equivale a la **auto-propiedad** de su persona y capacidades<sup>33</sup>. Se trata de un **derecho** exclusivo (*ius in re*) a la **propiedad personal** pues justamente este **derecho** de excluir a los demás del control sobre uno mismo es lo que cualifica al ser humano como persona. La esencia del hombre, viene a decir Overton, es **libertad** y ésta es la **propiedad** de uno mismo y de sus capacidades.

---

<sup>30</sup> Hobbes, T., ed. cit., p. 108.

<sup>31</sup> Cfr. Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

<sup>32</sup> Cfr. Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: OUP, 1979. Véase apéndice **TEXTO LOCKE**

<sup>33</sup> Dice Overton que "cualquier persona, puesto que es ella misma, también tiene una **auto-propiedad** (*self-propriety*) pues en otro caso ella no podría ser ella misma [...] De esta fuente o raíz nacen todos los poderes humanos" (Overton, R. *An arrow against all tyrants and tyranny*. Londres: Martin Claw-Clergy, 1646, edición facsímil de *Early English Books Online*, p. 3. Traducción propia).

A partir de este **derecho** inalienable de **auto-propiedad**, tanto Overton como también Locke, justificaron el **derecho** de **propiedad**, las **libertades** religiosas y civiles así como la participación en el gobierno. Efectivamente Locke defiende en el capítulo quinto de su segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, que mediante el **trabajo** uno mezcla la **propiedad** exclusiva de sí mismo con las cosas, lo que otorga el **derecho** exclusivo de su uso, acaparación e intercambio<sup>34</sup>. La protección de este **derecho** de **propiedad** de uno mismo y de sus bienes es lo que legitima la existencia de un Estado, imponiéndole límites (las **libertades** civiles y políticas) que no debe traspasar. De esta manera Locke, por una parte, había desactivado el programa revolucionario del **republicanismo nivelador**, mas por otra parte fue él mismo germen de las revoluciones **liberales** que sacudirían Europa y América en los siglos venideros. El poder, embridado por los **derechos** de **propiedad**, libre religión o movimiento, también tenía que limitarse en el seno del Estado.

Córdoba, 23 de julio de 2008

Rafael Cejudo Córdoba

[rafael.cejudo@uco.es](mailto:rafael.cejudo@uco.es)

Área de Filosofía Moral. Dpto. de CC. Sociales y Humanidades, UCO.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

Bacon, F. *Novum Organum*. Barcelona: Fontanella, 1979.

Filmer, Robert. *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. [Edición bilingüe] ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

Galilei, G. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo: el ptolemaico y el copernicano*. Madrid: Alianza, 1995.

---

<sup>34</sup> Locke, J. *Two Treatises of Government*. X vols. Vol. V, *The Works of John Locke*. Londres-Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1963.

Grotius, Hugo, 1583-1645. *Del derecho de presa ; Del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Hobbes, J. *Leviatán*. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1992.

Leibniz, G. W., ed. *Escritos filosóficos*. Edited by E. Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

— *Monadología*. Oviedo: Pentalfa, 1981

Locke, J. (1690) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, VIII, §§8-9. Madrid: Editora Nacional, 1980

— *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid: Biblioteca nueva, 1999

Newton, I. *El sistema del mundo*. Madrid: Alianza, 1986.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Aguilar, 1969.

———. *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme, 1976.

Suárez, F. de. *Defensio fidei*. Madrid: CSIC, 1965.

## Estudios

Bouwsma, W. J. *El otoño del Renacimiento, 1550-1640*. Barcelona: Crítica, 2001.

Castellano, D. *Racionalismo y derechos humanos: sobre la anti-filosofía político-jurídica de la "modernidad"*. Barcelona: Marcial Pons, 2004.

Dunn, John. *The political thought of John Locke : an historical account of the argument of the "two treatises of government"*. Cambridge: C.U.P., 1969.

Domènech, A. *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica, 1989.

García-Borron, J. *Empirismo e Ilustración inglesa : de Hobbes a Hume / Juan Carlos García-Borron ; prologo de Carlos Paris*.

Gómez Camacho, F. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.

Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

Hall, R. A. *La revolución científica. 1500-1700*. Barcelona: Crítica, 1985.

Hyndess, B. *Disertaciones sobre el poder: de Hobbes a Foucault*. Madrid: Talasa, 1997.

Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid: Siglo XXI, 1977.

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: OUP, 1979.

Manent, P. *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1990.

Romerales, E. *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*. Madrid: Akal, 1997.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1998.

Sellés, M., and C. Solís. *Revolución científica*. Madrid: Síntesis, 1991.

Shapiro, I. *The Evolution of Rights in Liberal Theory*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Sombart, W. *El burgués*. Madrid: Alianza, 1972.

Tonnies, F. *Hobbes : vida y doctrina*. Madrid: Alianza, 1988.

Villari, R. *El hombre barroco*. Madrid: Alianza, 1992.

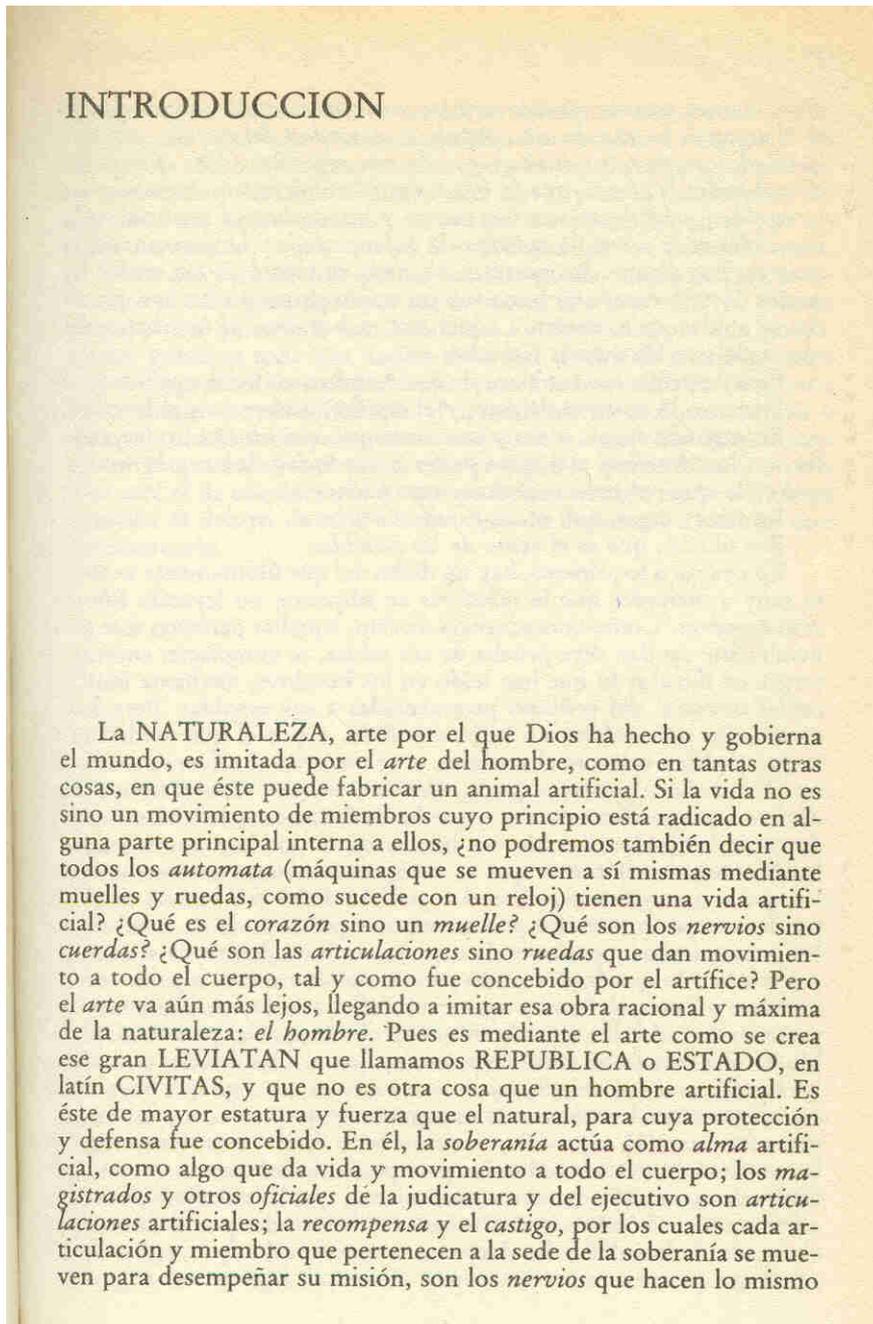
Yolton, J. W., ed. *The Locke Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Zarka, Y. C. *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

## 6. APÉNDICE: Textos

### 1º) J. Hobbes: sobre el mecanicismo

Hobbes, J.: *Leviatán*, 2ª ed. Madrid: Alianza/Altaya, 1992, p. 13-15.



en el cuerpo natural; el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad del pueblo*, es su *finalidad*; los *consejeros*, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *pactos* y *alianzas* en virtud de los cuales las partes de este cuerpo político fueron en un principio hechas, juntas y unidas, se asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación.

Para describir la naturaleza de este hombre artificial, consideraré:

Primero, la *materia* de éste, y el *artífice*: ambos son el hombre.

En segundo lugar, *cómo* y mediante qué *acuerdos* es hecho; cuáles son los *derechos* y el justo *poder* o *autoridad* de un *soberano*, y qué es lo que *conserva* o *disuelve* este poder.

En tercer lugar, qué es un *Estado Cristiano*.

Por último, qué es el *reino de las tinieblas*.

En cuanto a lo primero, hay un dicho del que últimamente se abusa muy a menudo: que la *sabiduría* se adquiere, no leyendo *libros*, sino *hombres*. Como consecuencia de esto, aquellas personas que generalmente no dan otra prueba de ser sabias, se complacen enormemente en mostrar lo que han leído en los hombres, mediante implacables censuras del prójimo pronunciadas a sus espaldas. Pero hay otro dicho que todavía no se ha entedido, y por el que verdaderamente podrían conocer al prójimo, si se tomaran el esfuerzo necesario. Ese dicho es *nosce te ipsum, léete a ti mismo*. Con él no quiere decirse —como ahora es uso— que ha de fomentarse la bárbara conducta de los poderosos con sus inferiores, ni que hay que animar a los hombres mediocres a que se comporten irrespetuosamente con los que son mejores que ellos. Lo que ese dicho nos enseña es que, por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa*, *opina*, *razona*, *espera*, *teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas. Hablo de una semejanza entre las *pasiones*, que son las mismas en todos los hombres: *deseo*, *miedo*, *esperanza*, etcétera; no digo que haya una semejanza entre los *objetos* de esas pasiones, los cuales son las cosas *deseadas*, *temidas*, *esperadas*, etcétera; pues éstas varían tanto según la constitución de cada individuo y su particular educación, y son tan fáciles de ocultarse a nuestro conocimiento, que las características del corazón de un hombre, emborronadas y disfrazadas por el disimulo, el engaño, la falsedad y las doctrinas erróneas, sólo son legibles para aquél que penetra en los corazones. Y aunque algunas veces, guián-

donos por las acciones de los hombres, descubrimos sus intenciones, hacerlo sin establecer una comparación con nosotros mismos y sin distinguir todas las circunstancias que pueden alterar una situación, es ponernos a descifrar si poseer una clave; y en la mayor parte de los casos nos equivocaremos, ya por exceso de confianza, ya por recelar demasiado, según que el hombre que lea sea bueno o malo.

Pero aun suponiendo que un hombre pueda, nunca perfectamente, leer en otro guiándose por sus acciones, ello le servirá tan sólo en el trato con quienes le son conocidos, y éstos siempre son pocos. Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a éste o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí. Pues ese tipo de doctrina no admite otra demostración.

## 2º) F. Bacon: el conocimiento

### LIBRO PRIMERO

1. El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción a sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede.

2. Ni la mano sola ni el espíritu abandonado a sí mismo tienen gran potencia; para realizar la obra se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano. Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu.

3. La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa sobre la Naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica.

4. Toda la industria del hombre estriba en aproximar las sustancias naturales unas a otras o en separarlas. El resto es una operación secreta de la Naturaleza.

5. Los que habitualmente se ocupan en operaciones naturales son: el mecánico, el médico, el matemático, el alquimista y el mago. Pero todos (en el estado actual de cosas) lo hacen con insignificante esfuerzo y mediano éxito.

6. Sería disparatada creencia, que se destruiría por sí misma, esperar que lo que jamás se ha hecho pueda hacerse, a no ser por medios nunca hasta aquí empleados.

7. La industria manual y la de la inteligencia humana parecen muy variadas, a juzgar por los oficios y los libros. Pero toda esa variedad reposa sobre una sutilidad extrema y la explotación de un reducido número de experiencias que han llamado la atención, y no sobre una abundancia suficiente de principios generales.

8. Hasta aquí todos nuestros descubrimientos se deben más bien a la casualidad y a las enseñanzas de la práctica que a las ciencias, pues las ciencias que hoy poseemos no son otra cosa que un cierto arreglo de descubrimientos realizados. Las ciencias de hoy no nos enseñan ni a hacer nuevas conquistas ni a extender nuestra industria.

*Bacon F., Novum Organum. Barcelona: Fontanella/Orbis, 1984*

## 3º) G.W. Leibniz: sobre la monadología (1716)

"Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo opuesto o contradictorio a lo falso. Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que así sea y no de otro modo. Aunque las más veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros [...] Pero la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de las cosas dispersas por el universo de las criaturas; en el cual la resolución en razones particulares podría llegar a un ilimitado número de detalles, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta lo infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pretéritos que entran en la causa eficiente de mi escritura presente; y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pretéritas, que entran en la causa final. Y como todo ese complejo de detalles encierra a su vez más detalles contingentes anteriores, es

decir, otros más detallados, cada uno de los cuales exige asimismo, si se quiere dar razón de él, un análisis semejante, resulta que no hemos adelantado nada; la razón suficiente o última deberá hallarse, pues, fuera de la secuencia o series del detalle de las contingencias, por infinito que pudiera ser".

*Leibniz, G. W., Monadología, §§ 31 y ss. Oviedo: Pentalfa, 1981, pp. 101 y ss.*

#### 4º) **G.W. Leibniz: sobre la energía (1694)**

La enorme importancia de todo esto aparecerá en primer lugar a propósito de la noción de substancia que propongo, noción tan fecunda que de ella se siguen las verdades primeras, incluso respecto de Dios y los espíritus y la naturaleza de los cuerpos. Algunas de estas verdades son parcialmente conocidas pero no se las ha demostrado suficientemente. Otras son en parte desconocidas hasta ahora, pero en el futuro serán muy útiles para las demás ciencias. A fin de ofrecer algún anticipo de ello, diré por ahora que la noción de fuerza, o sea potencia (que los alemanes llaman Kraft y los franceses force) -a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la Dinámica.- arroja muchísima luz para entender la verdadera noción de substancia. En efecto la fuerza activa se distingue de la mera potencia, familiar a las escuelas, en que la potencia activa, esto es la facultad de los escolásticos, no es más que la posibilidad próxima de actuar pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate ajeno. Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o entelequia que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos. Esto puede ilustrarse con los ejemplos de un peso colgado, que mantiene tensa la cuerda que lo sostiene, o de un arco tendido. Pero aunque la gravedad o la fuerza elástica pueden y deben explicarse mecánicamente por el movimiento del éter, sin embargo la razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación [1]. Esta fuerza es inherente a todo cuerpo pero por el choque mismo de los cuerpos se ve diversamente limitada y estorbada en la naturaleza. Y digo que esta potencia de actuar es inherente a toda substancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia substancia corpórea (lo mismo que la substancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo -en la extensión o también en la impenetrabilidad y que creyeron poder concebir el cuerpo en reposo absoluto [2] También surgirá de nuestras meditaciones, que la substancia creada recibe de otra substancia creada no la propia fuerza de actuar sino sólo los límites y la determinación de su impulso o sea la potencia de actuar ya preexistente. Omitiré aquí otras ventajas que resultan de esta noción de substancia y que permiten resolver el difícil problema de la interacción de las substancias [3].

[1] El mecanicismo es la única teoría aceptable para explicar el funcionamiento de la naturaleza pero no es suficiente para explicar la puesta en marcha de la naturaleza, ver Examen y la introducción a esta sección.

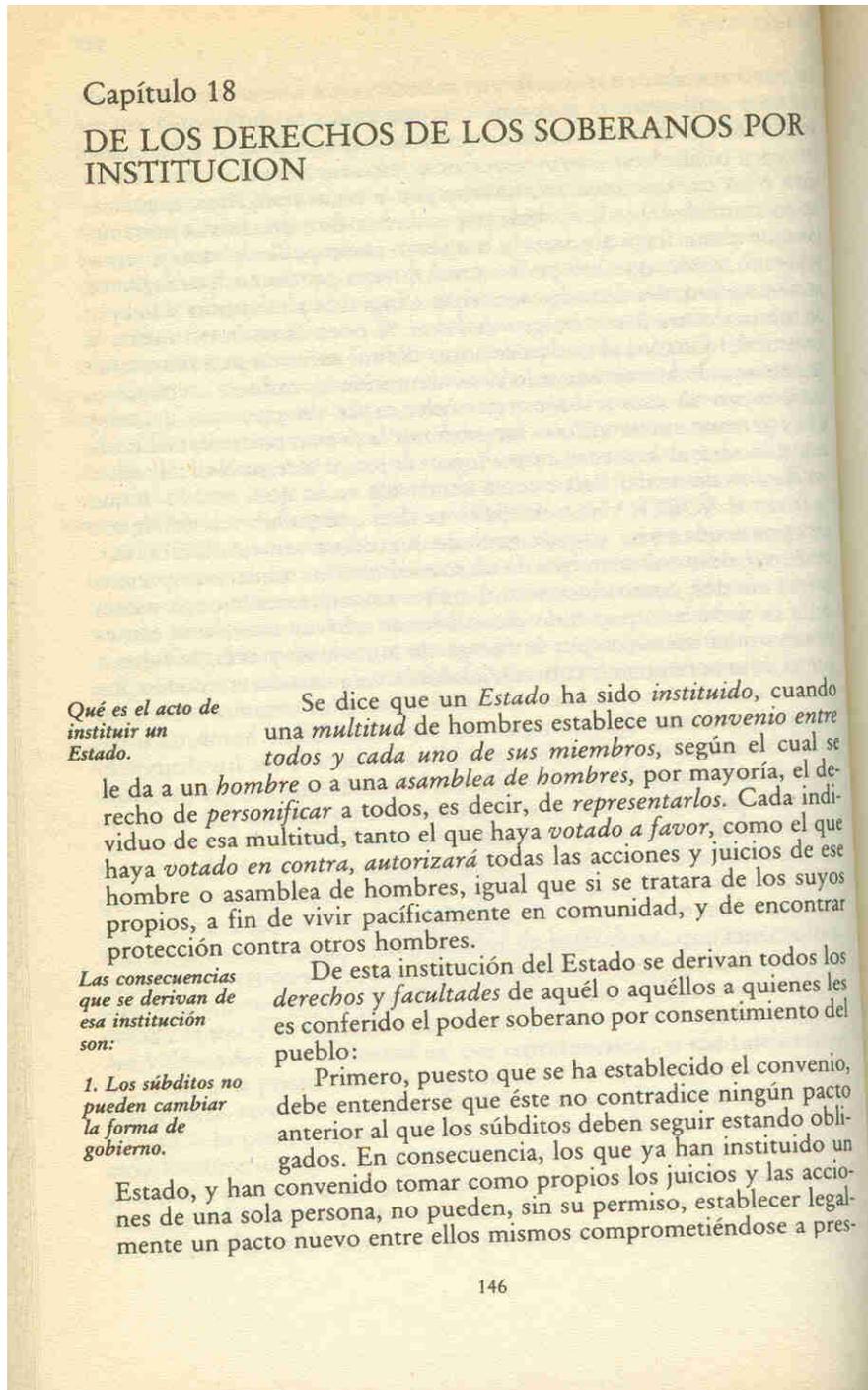
[2] Los aludidos son, una vez más, los cartesianos.

[3] En el Nuevo sistema (ver el escrito siguiente) ofrecerá una explicación de estas dos ventajas.

*Leibniz, G. W., (1694) Sobre la reforma de la metafísica y de la noción de sustancia.  
En: Escritos filosóficos (Ed.: E. Olaso). Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 457.*

5º) **Hobbes: Leviatan.**

*Hobbes, J. Leviatán. 2ª ed. Madrid: Alianza/Altaya, 1992, pp. 146-149.*



tar obediencia a otro soberano en ninguna cosa. Por lo tanto, los que están sujetos a un monarca no pueden abolir la monarquía sin su aprobación y volver a la confusión propia de una multitud desunida; tampoco pueden transferir la persona de su representante a otra persona o a otra asamblea de hombres, pues están obligados, mediante un convenio establecido entre todos y cada uno de ellos, a considerarse propietarios y autores de todo aquello que hace el que ya es su soberano, y de todo lo que a éste le parezca oportuno hacer. De tal manera que cuando algún hombre disienta de lo convenido, habrán de romper el pacto que han hecho con él, pues disentir es injusticia. También, todos y cada uno han dado la soberanía a quien representa su persona. Por lo tanto, si lo deponen, están quitándole algo que es suyo, y eso también es injusticia. Además, si quien intenta deponer a su soberano es matado o castigado por éste por causa de dicho intento, él será el autor de su propio castigo, ya que por virtud de la institución del Estado debe considerársele como autor de todo lo que haga el soberano; y como es injusticia el que un hombre haga alguna cosa por la que pueda ser castigado por su propia autoridad, será también, por definición, injusto. Y como algunos hombres han pretendido, por desobediencia a su soberano, establecer un nuevo pacto, no con otros hombres, sino con Dios, diremos que también eso es injusto; pues no hay pacto con Dios como no sea a través de alguien que representa la persona de Dios, cosa que sólo puede hacer el lugarteniente de Dios, que posee la soberanía bajo Dios. Pero este pretendido pacto con Dios es una mentira tan evidente, incluso en las conciencias de quienes lo pretenden, que no sólo constituye un acto injusto, sino que revela también una vil e inhumana disposición.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos es dado a quien los hombres hacen su soberano, mediante un pacto establecido entre ellos mismos, y no entre el soberano y algunos de ellos, no puede haber quebrantamiento de convenio por parte del soberano; y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infringimiento de contrato por su parte. Que quien es nombrado soberano no ha hecho de antemano ningún pacto con sus súbditos, es evidente. De lo contrario, tendría que haberlo hecho con toda la multitud, tomada como una de las partes del convenio, o pactando con cada uno de los individuos en particular. Establecer un convenio con la totalidad de la multitud considerando a ésta como una de las partes del acuerdo, es imposible, pues la multitud no es una persona; y si establece convenios particulares con cuantos hombres haya, esos convenios quedarán anulados una vez que adquiera la soberanía, pues cualquier acto que pueda ser alegado por uno cualquiera de ellos como infracción del convenio, será un

*2. El poder soberano no puede enajenarse.*

acto tanto de sí mismo como de los demás, ya que estará hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos alegan que ha habido un infringimiento del pacto hecho por el soberano cuando éste fue instituido, y otros u otro de sus súbditos, o él mismo solamente, alega que no hubo semejante infringimiento, no hay entonces juez que pueda decidir la controversia; y, por tanto, la decisión tendrá que ser dejada nuevamente a las armas, y todos los hombres recobrarán el derecho de protegerse a sí mismos usando de su propia fuerza, contrariamente al designio que los había llevado a establecer la institución. Es, por tanto, un empeño vano querer conceder la soberanía según un tipo de pacto como el precedente. La opinión de que todo monarca recibe su poder mediante un pacto, es decir, bajo condición, procede de una falta de entendimiento de esta simple verdad: que los pactos, como no son otra cosa que meras palabras y exhalaciones de aliento, no tienen más fuerza para obligar, contener o proteger a ningún hombre, que la que les da la espada que empuña el poder público, es decir, la fuerza que proviene de la libertad de acción de ese hombre o asamblea de hombres en cuyas manos está la soberanía y cuyos actos tienen el apoyo de todos los súbditos, y son realizados sirviéndose de la fuerza de todos y cada uno de ellos, unidos en la persona del soberano. Y cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, tampoco imagina nadie que un pacto así haya pasado a la institución. Pues no hay hombre que sea tan estúpido como para decir, por ejemplo, que el Pueblo de Roma hizo con los súbditos romanos, para ostentar la soberanía, un pacto bajo tales o cuales condiciones que, de no cumplirse, daría a los súbditos romanos el derecho de deponer al Pueblo Romano<sup>21</sup>. Que los hombres no vean la razón de que suceda lo mismo tanto en una monarquía como en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que dan mayor aprobación a un gobierno por asamblea, con la esperanza de participar en ella, que a un gobierno monárquico, dado que no hay esperanza de que éste lo disfruten.

3. Ningún hombre puede, sin incurrir en injusticia, protestar contra la institución del soberano declarada por la mayoría.

En tercer lugar, como la mayoría ha proclamado a un soberano mediante voto con el que va unida su aprobación, quien haya disentido deberá conformarse con la voluntad del resto, es decir, deberá avenirse a aceptar todas las acciones que realice el soberano, si no quiere ser destruido por la mayoría. Pues si entró voluntariamente en la congregación de quienes se reunieron para establecer el pacto, tácitamente dio su con-

<sup>21</sup> Los términos «Pueblo Romano» y «Pueblo de Roma», utilizados aquí por Hobbes son, en este contexto, sinónimos de Gobierno Romano cuyo nombre oficial, expresado con las siglas SPQR, fue el de *Senatus Populusque Romanus*, es decir, *Senado y Pueblo Romano*.

sentimiento para reconocer la voluntad de la mayoría. Por tanto, si rehúsa cooperar con lo establecido, o protesta contra algo de lo que la mayoría ha decretado, está actuando contrariamente a lo acordado, injustamente. Y tanto si formó parte de la congregación de votantes, como si no; ya se le consultase o no, deberá someterse a los decretos de los congregados. De lo contrario, será abandonado a su situación natural de guerra, como estaba antes, y podrá ser destruido por cualquier hombre sin que éste incurra en injusticia.

En cuarto lugar, como en virtud de esta institución, cada súbdito es autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, de ello se seguirá que nada de lo que éste haga podrá constituir injuria para *ninguno de sus súbditos. Tampoco deberá ser acusado de injusticia por ninguno de ellos.* Pues quien hace una cosa con autorización de otro, no causa injuria a quien le dio autoridad para actuar. Así, por virtud de esta institución de un Estado, cada individuo en particular es autor de todo lo que el soberano hace; y, por tanto, quien se queja de haber sido injuriado por su soberano, está quejándose de algo de lo que él mismo es autor y, en consecuencia, no debería acusar a nadie más que a sí mismo; y no podría acusarse a sí mismo de haber sido víctima de injuria, ya que autoinjuriarse es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en el sentido más propio de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acaba de decirse, ningún hombre que tenga poder soberano puede con justicia ser matado por sus súbditos, o castigado por ellos en ningún modo. Pues visto que cada súbdito es el autor de las acciones de su soberano, estaría castigando a otro por causa de actos que ha realizado él mismo.

Y como la finalidad de esta institución del Estado es la paz y defensa de todos, quienquiera que tenga derecho a procurar ese fin, lo tendrá también de procurar los medios. Pertenece al derecho de cualquier hombre o asamblea que tenga la soberanía el juzgar cuáles han de ser los medios de alcanzar la paz y de procurar la defensa, así como el tomar las medidas necesarias para que esa paz y esa defensa no sean perturbadas, y el hacer todo lo que crea pertinente para garantizar la paz y la seguridad, tanto en lo referente a medidas preventivas que eviten la discordia entre los súbditos y la hostilidad que pueda venir del exterior, como para recuperar esa paz y esa seguridad cuando se hayan perdido. Y, por lo tanto,

*4. Las acciones del soberano no pueden ser, en justicia, acusadas por el súbdito.*

*5. Nada de lo que haga el soberano puede ser castigado por el súbdito.*

*6. El soberano es juez de lo que es necesario para la paz y defensa de sus súbditos.*

6º) LOCKE: *Segundo tratados sobre el gobierno*. Biblioteca Nueva: Madrid, 1989, pp. 59-60.

#### CAPÍTULO IV

#### De la esclavitud

§ 21. La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado. No es, por consiguiente, la libertad eso que sir Robert Filmer nos dice ser<sup>7</sup>: «La facultad que tienen todos de hacer lo que bien les parece, de vivir según les place, y de no encontrarse trabados por ninguna ley.» La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural.

§ 22. Este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre, y se halla tan estrechamente vinculado a ella, que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su vida al mismo tiempo. El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un

---

<sup>7</sup> *Observations upon Aristotles Politiques Touching Forms of Government together with directions for obedience to governours in dangerous and doubtfull Times*, Londres, R. Royston, 1652. [N. del T.].

contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca. Nadie puede dar una cantidad de poder superior a la que él tiene, y quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo. Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con sólo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor.

§ 23. Tal es la auténtica condición de la esclavitud; ésta no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo. En efecto, si se realiza entre ellos un acuerdo y convienen en limitar por un lado el poder, y por el otro la obediencia, el estado de guerra y la esclavitud habrán cesado mientras subsista el contrato; porque, según hemos dicho, ningún hombre puede ceder mediante un acuerdo a otro aquello que él no lleva en sí mismo, es decir, el poder de disponer de su propia vida.

Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos; pero es evidente que no se vendían como esclavos, sino para ejercer trabajos penosos; porque es evidente que la persona vendida no quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico, ya que el amo no tenía en ningún momento poder para quitarle la vida, y estaba obligado después de cierto tiempo a dejarlo en libertad y librarlo de su servicio; lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo, bastando la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad (Éxodo, v. XXI).