

## DOS NOTAS EN TORNO A LA IDEA DE DERECHO NATURAL EN LOCKE

### HOOKER EN EL SEGUNDO TRATADO DE GOBIERNO CIVIL

Entre las figuras más atrayentes de la historia del pensamiento político, John Locke ocupa, sin duda, una posición privilegiada. Padre del empirismo filosófico, pero fiel a una cierta corriente tradicional del pensamiento, su concepción general del mundo, su forma literaria moderna, el matiz polémico de la época, todo, en suma, da como resultado una obra netamente política y realista: el *Segundo Tratado de Gobierno Civil*, que a pesar de su sobriedad filosófica ha sido justamente calificado de «catecismo del pensamiento liberal». En este pequeño opúsculo, fuente de doctrinas y de realidades, Locke construye un edificio ideológico que acabará con la posición absolutista, afincada todavía en cierto sector de las mentalidades inglesas por obra y gracia de las obras no muy lejanas de Hobbes y Filmer. El hombre, por su propia fuerza, va a crear su orden de vida en común, desde el plano individual, solamente con su razón movida por el interés.

No obstante, esta obra, que mira netamente a la modernidad, ofrece diversos puntos interesantes dignos de observación detallada por la contradicción interna que ofrecen. Uno de ellos es el apoyo consciente que Locke reclama sobre la figura y la obra de Richard Hooker, autor enclavado aún en la más pura línea del escolasticismo medieval. El espacio que les separa es grande y la influencia que Locke recibe, pequeña, aunque no tanto como pretende el australiano Munz, para quien aquélla se reduce a simples contenidos anecdóticos de técnica constitucional.

En el primer plano biográfico, las situaciones de Locke y de Hooker se nos antojan muy semejantes: ambos se enfrentan con las posiciones opuestas a la realidad política de su momento, y

ambos esgrimen argumentos de razón frente a doctrinas que se fundan casi exclusivamente en la autoridad de los libros sagrados —en el caso de Locke esto se realiza al menos en parte, pues si Hobbes es un racionalista, Filmer no está muy lejos del método presbiteriano.

Hooker ataca el irracionalismo de la corriente presbiteriana representada principalmente en las figuras de Travers y Cartwright, y lo hace basándose en conceptos puramente tomistas: la ley como principio ordenador del mundo y del hombre. La reforma defendida por los presbiterianos, inmersa en la corriente utópica del momento, pretendía un estado atomizado de tipo religioso en el que el poder político tendría una simple función de garantía. Contra esta idea arcaica de marcado carácter agustiniano, Hooker opone la reconquista de la razón realizada por Santo Tomás.

Locker, después de la caída del régimen absoluto, se propone dar el golpe de gracia a los seguidores de Filmer, y para ello, inspirándose en la realidad que le rodea, tomando elementos formales de aquí y allá, elabora una concepción nueva en que la sociedad dejará paso al hombre como protagonista del mundo.

Esbozada así la situación histórica de los dos autores, queda en el aire esa posible transmisión que les une. A pesar de la dificultad mental de intuir en ellos una relación de analogía a causa de la diferencia de sus bases ideológicas, existe el hecho inquestionable de las dieciséis veces que Locke acude a la autoridad de Hooker para reforzar sus afirmaciones. Ello nos revela al menos la convicción en que permanecía, de que continuaba la historia, de que seguía esa línea tradicional que caracteriza a todo el pensamiento inglés.

Pero si colocamos el centro de la cuestión por fuera de la misma creencia subjetiva del padre del liberalismo, el problema no pierde su interés, sino que se agrava aún más si cabe.

Teniendo presente la doctrina general de ambos pensadores, analicemos a continuación los puntos en que Locke parece querer hilvanar su doctrina con el tejido ya de creencias que en su época constituye la obra de Hooker. En el análisis directo de los textos es donde puede encontrarse la única explicación verdadera y razonable.

En el capítulo segundo del *Tratado* surge la primera cita. Locke trata de sumergir la situación del lector en la conciencia

de la igualdad humana, y para ello apela a la razón y a la autoridad de Hooker como instancias supremas. Las analogías son terminantes en la letra misma, pero el significado básico de los contextos difiere; mientras que para Locke tal igualdad se basa en un razonamiento frío y positivo, en Hooker destila una raíz moral, de tipo cristiano, indudable. Frente al Tu-Yo estricto se nos aparece el «ama a tu prójimo como a ti mismo». De una desnuda relación de igualdad se pasa a un sentido fraternal de la existencia. Locke ha quitado una nota sentimental a la tradición sustituyéndola por un frío signo matemático y abandonando al hombre en su soledad, en una desnudez afectiva completa, so'lo consigo mismo.

Y es que detrás de estas dos realidades tan semejantes a primera vista se tiende sin reservas al puente del racionalismo puro. Hooker no seculariza la razón, sino que la orna y la viste de cooperación divina; para él Dios no sólo es Creador, sino también Providencia que sostiene la razón desde fuera del hombre. Dios mantiene la obligatoriedad esencial de las leyes racionales porque, en el caso contrario, el hombre no podría subsistir. Un solo Dios crea, pero un solo Dios es también el que guía y el que realiza. La ley natural, en su desarrollo, es la misma Providencia, que el hombre, situado dentro de las cosas mismas, llama destino. Por este carácter divino de la ley natural, por la pauta divina de la razón humana, hay amor entre los hombres además de igualdad.

Por el contrario, en Locke la razón es una especie de herencia que el hombre recibe de Dios, y que luego desarrolla por el propio valor que en sí misma encierra. No es necesaria la ayuda de Dios, porque la razón es suficiente por sí, y por sí puede descubrir todo lo que de racional tiene lo creado y su ley de actuación. Es un poder, una facultad del hombre, de este hombre-héroe de la modernidad que descubre y planifica el mundo desde su propio ser. Dios va quedando lejos del hombre porque, en último término, no es El ya quien sirve de instancia inmediata que asegure la regularidad de las cosas, sino sus creaciones perfectas, y de entre ellas, una con dos caras: la razón en el ser humano y la ley natural en el Universo.

Es en la segunda ocasión, sin embargo, cuando la incoincidencia campea de un modo más evidente. Locke va a citar un párrafo de Hooker que éste tomó precisamente de Aristóteles. La

sospecha entonces se delimita por sí misma. Locke, que trata de consolidarse en su defensa de la existencia de un *estado de naturaleza*, acude a una doctrina que lo ignora; es más, a un pensamiento hundido en la sociabilidad natural del individuo por su insuficiencia y ansia de perfección. El hombre de Locke, centro del Universo, individuo por naturaleza y no social, poco podría avenirse con el hombre de Hooker, que tenía su espacio hecho antes de nacer, configurado en su categoría de célula social, de ser perteneciente a una comunidad inmortal. Para Hooker, estado de naturaleza es igual a sociedad natural, sociedad que *se compone* de X individuos. Frente a ello, el estado de naturaleza de Locke *se halla dividido* en X individuos.

Parece entonces quedar bien claro el problema: Locke se equivocó al apoyarse en un mero fenómeno terminológico —estado de naturaleza— sin darse cuenta de todo lo que había detrás de semejantes palabras. Hooker, a partir de ese estado de sociabilidad natural, explicaba las formas de sociabilidad civil, en la que surgían ya leyes positivas e instituciones formales: era el pacto de sometimiento. Locke se saltó un escalón e identificó con el anterior su doble pacto de sociedad y gobierno.

La diferencia sustancial entre dos épocas se disfrazaba así y quería pasar adelante con el antifaz descarado de una tradición mal entendida. Y lo verdaderamente notable es que el ardid, a todas luces sin mala intención, pasó inadvertido.

En el capítulo sexto, dedicado al poder paterno, Locke ataca directamente la teoría de Filmer, y en él vemos aparecer tres nuevas testificaciones de Hooker que carecen de toda importancia doctrinal, al referirse a simples temas incidentales. Tales son la incapacidad y tutela de los alienados y el criterio a seguir para estimar la mayoría de edad. Se trata de cuestiones, más que nada, ligadas con el derecho privado, tan importante en el desarrollo de la corriente filosófica inglesa. Tendencia tan característica tendría después su máxima expresión en los escritos de Hume.

A partir del capítulo séptimo, y sin cesar en él hasta el oncenno, van a surgir continuamente citas y más citas, y en todas las ocasiones, salvo en una, van a referirse al apartado diez del primer libro de *Las leyes de la Política Eclesiástica*. Es así que parece imprescindible indicar el título que preside dicho apartado. Dice así: «Como la razón conduce al hombre a hacer leyes humanas por las que se gobiernan las sociedades políticas y a pac-

tar leyes por las que perdura la comunidad o la comunión de sociedades independientes.» Tan sólo del título se desprende una esencia que vierte y revierte sobre un idéntico punto de vista. En efecto, se trata de una exposición reiterada hasta la saciedad de ideas ya vigentes en la historia del pensamiento desde mucho tiempo atrás: la injusticia del estado de naturaleza obliga a los individuos a reunirse en sociedades, a darse leyes en vista de un gobierno justo. La legislación surge de todo el cuerpo político y, por tanto, obliga a toda la sociedad. Nadie puede erigirse en juez de otro sin acuerdo mutuo y previo... Todo se apunta en un centro común. Para mayor claridad, describimos un párrafo íntegro aducido en dos ocasiones por Locke con propósitos concéntricos.

«Pudo darse en los primeros tiempos el caso de que al iniciarse una forma determinada de régimen político, no se adoptase resolución alguna sobre las normas de gobierno, y que se confiase todo a la sabiduría y discreción del gobernante, hasta que la experiencia puso de manifiesto los múltiples inconvenientes derivados de semejante situación, y que lo que se había ideado como remedio no hacía otra cosa que empeorar el mal. Comprendieron entonces los hombres que el sometimiento a la voluntad de uno solo acarreaba la desgracia de todos. Eso les obligó a dictar leyes en que cada cual podía informarse de sus obligaciones y conocer los castigos que sobrevendrían a su transgresión.»

La teoría del pacto aparece nítida y semejante en los dos autores, pero la diferencia que late en el contexto no es pequeña. Pensemos en que Locke se propone defender una especie determinada de Estado, definitivamente concreto después en el apelativo de democrático; para tal elaboración, el pacto es el centro, es la llave del sistema que explica y desarrolla toda una forma social y política.

Por el contrario, en Hooker, cualquier forma es buena si son buenas las leyes. Es más, él mismo se inclinaba por la monarquía, aun sin excluir cualquier otra. Las leyes son necesarias al hombre para poder subsistir en sociedad, y estas leyes exigen el consentimiento de quienes se encuentran sometidos a ellas; es así que el corazón del problema no se encuentra en el pacto, sino en el consentimiento. Pero el consentimiento en Hooker tiene un contenido muy extenso; puede ser tácito, y éste se da siempre que no haya una protesta en común de todo el cuerpo

social. De esta manera, la idea positiva de consentimiento se alarga hasta el extremo opuesto para abrazar el concepto puramente negativo de un no-consentimiento tácito. Todo lo que sea silencio es aprobación, contra lo que podría decirse que en vez de un «sí» tácito puede ser un «no» la respuesta latente en la inexpressividad. Hooker no se para aquí, sin embargo: si le hemos visto extender su concepto central en sentido horizontal, ahora veremos cómo lo lanza hacia adelante y hacia atrás. En la línea del tiempo, el consentimiento prestado por un cuerpo social obliga a sus descendientes porque hay una corriente vital e histórica que les une en reciprocidad. Las corporaciones son inmortales, y la sangre que las vivifica, la tradición, obliga al hombre que aún no ha nacido. Es la misma fuerza que Burke le exigirá al pasado en su elaboración más consciente ya del sentimiento nacional.

En estos conceptos claros y centrales, la idea del pacto encaja como una pieza más; el origen de la sociedad política no tiene gran interés y puede darse de muchas formas: se admite así la idea de pacto; pero no se excluyen otras como la designación divina, o la de tradición familiar, desmesurada después por los patriarcalistas. Las buenas leyes hacen buenos gobiernos que permanecen mientras son consentidos; ahora bien, como el consentimiento es la etiqueta, podríamos decir, que da a la ley su calidad de tal, todos los gobiernos que permanecen, a la larga, son buenos, sin duda, pues se justifican en la línea continua que forman el ayer-hoy-mañana de la tradición. Puede apreciarse a simple vista entonces un realismo político en Hooker, muy superior al de Locke, que descansa su construcción doctrinal en un campo semietéreo, semisólido. En este punto está mucho más cerca Hooker de nuestro Suárez que del gran filósofo del liberalismo. Sería interesante estudiar este posible paralelo que se adivina estrecho por la misma fuente de que proceden ambas corrientes, y por la similitud de los caminos que siguen.

En resumen puede afirmarse que del examen de las citas de Hooker incluidas por Locke en su *Segundo Tratado* se desprende un engarce poco afortunado, demasiado superficial e impreciso. Se continúan las palabras, pero los conceptos tienen ya un significado distinto, están más vacíos, más individualizados. No obstante, sin entrar en un análisis profundo de la evolución del plano de creencias entre ambos autores, puede afirmarse, al lado

de la tesis de Munz, que en el puro significado de lo político, Locke continúa la tradición en que se enclava Hooker, porque él cree continuarla y porque sus contemporáneos admiten tal interpretación. Olvidemos que la política camina por ese estrecho sendero tendido entre la intención del pensamiento y la realidad de los hechos. Si la crítica negativa puede hacerse desde el punto de vista estrictamente filosófico, desde el aspecto político carece de interés tal posición. Contemplemos el desarrollo de la Historia inglesa; admiremos su continuidad y su progreso, o al menos su cambio progresivo sólo por el hecho de ser cambio en sentido de evolución, y pensemos en el papel que en él desempeñaron nuestros autores. La Historia está ahí y contra ella no cabe la negación ni la vuelta de espaldas. Recordemos que son los hombres quienes hacen el pensamiento y la Historia y no la Historia como abstracción la que hace a los hombres.

ANGEL FACIO MORENO

REFERENCIA DE LAS CITAS ENCONTRADAS A LO LARGO  
DE TODO EL «TRATADO»

1. LOCKE, cap. II, 5 (HOOKER, libro I, VIII, 7): «The like natural...»
2. LOCKE, cap. II, 15 (HOOKER, libro I, X 1): «... do bind men absolutely.»
3. LOCKE, cap. VI, 60 (HOOKER, libro I, VII, 4): «Children, who are not...»
4. LOCKE, cap. VII, 61 (HOOKER, libro I, VI, 5): «But at what time...»
5. LOCKE, cap. VI, 74 (HOOKER, libro I, X, 4): «It is no improbable...»
6. LOCKE, cap. VII, 90 (HOOKER, libro I, XVII, 5): «The public power...»
7. LOCKE, cap. VII, 91 (HOOKER, libro I, X, 4): «To take away...»
8. LOCKE, cap. VII, 94 (HOOKER, libro I, X, 5): «At the first...»
9. LOCKE, cap. VII, 94 (HOOKER, libro I, X, 13): «Civil law, being...»
10. LOCKE, cap. VIII, III (HOOKER, libro I, X, 5): «At the first...»
11. LOCKE, cap. XI, 134 (HOOKER, libro I, X, 8): «The Lawful power...»
12. LOCKE, cap. XI, 134 (HOOKER, libro I, X, 8): «Of this point, therefore.»
13. LOCKE, cap. XI, 134 (HOOKER, libro I, X, 8): «Laws therefore human...»
14. LOCKE, cap. XI, 135 (HOOKER, libro I, X, 1): «Two foundations...»
15. LOCKE, cap. XI, 136 (HOOKER, libro III, IX, 2): «Human laws are measures...»
16. LOCKE, cap. XI, 136 (HOOKER, libro I, X, 7): «To contrain men...»

## PUFENDORF Y LA FUNDAMENTACION INDIVIDUALISTA DE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

Analizamos aquí la concepción de Pufendorf sobre el «estado de naturaleza» tal como aparece en el capítulo II del libro II de su *Derecho natural y de gentes o sistema general de los principios más importantes de la moral, la jurisprudencia y la política* (1). Mas nuestro principal objetivo no es tanto analizar el pensamiento concreto de Pufendorf sobre esta cuestión como insertar su concepción en la corriente que en el siglo XVII edifica los fundamentos de la concepción individualista de la Sociedad y el Estado, pues es, en efecto, durante el siglo XVII cuando por obra del individualismo racionalista triunfa la nueva concepción. La citada obra de Pufendorf se escribe en 1672 y es durante esta centuria cuando escriben sus obras Grocio, Hobbes, Spinoza y Locke, y son los autores acabados de citar los que desarrollan la nueva concepción, cuyos presupuestos ya venían preparados por una evolución que no podemos entrar aquí a estudiar; en esta perspectiva la obra de Pufendorf adquiere todo su relieve, y como ya hemos dicho anteriormente, al hilo de su obra destacaremos la línea general del pensamiento en esta cuestión, poniendo además de relieve las singularidades en el tratamiento, singularidades que marcan en muchas ocasiones principios y actitudes muy diferentes en ese, a primera vista, común tratamiento.

Lo que significa el individualismo racionalista en este aspecto es un nuevo punto de partida; este es: partir del individuo, del hombre aislado, no de la sociabilidad natural del hombre y edificar desde ese punto de partida, desde esa base, la sociedad. No supone el individualismo racionalista la negación de la sociedad, la destrucción del orden social; supone, esencialmente, partir de nuevos supuestos en la construcción del orden social; lo que hay

---

(1) Manejamos una traducción francesa de la obra editada en Amsterdam en 1734.

en esta concepción lo ha puesto muy bien de relieve el profesor Sabine: «El individuo humano, con sus intereses, sus empresas, sus deseos de felicidad y progreso, sobre todo con su razón, la cual aparece como la condición para un uso certero de todas las otras facultades, se nos presenta como el fundamento sobre el cual una sociedad estable debe ser edificada» (2). Para ello maneja dos conceptos claves: el «estado de naturaleza» y el «contrato de sociedad». Veamos lo que significa el estado de naturaleza y veámoslo al hilo del análisis del citado capítulo de Pufendorf.

Como ya hemos apuntado, Pufendorf, como Hobbes, Locke y otros pensadores de la citada corriente, parte del estado de naturaleza; conviene de nuevo subrayarlo, pues aquí descansa sus bases la concepción individualista. Con frecuencia, de una manera simplista se ha atacado la concepción del estado de naturaleza sin calar en lo que realmente significa; se la ha acusado de irreal, negando que históricamente haya existido alguna vez el estado de naturaleza; se la ha acusado también de colocar a los hombres en un aislamiento imposible, etc. Primeramente no se ha advertido que es una hipótesis racional más que la descripción de un hecho histórico; lo que estos autores pretenden no es investigar si ha existido o no el estado de naturaleza, sino enfocar desde una nueva perspectiva, cabalmente la perspectiva individualista, la construcción, el nacimiento, la fundamentación de la sociedad; las siguientes palabras de Pufendorf creo que nos dan la confirmación plena del aserto anterior: «lo que nosotros llamamos aquí estado de naturaleza no es la condición que la naturaleza propone principalmente como la más perfecta y la más conveniente al género humano, sino aquella donde se concibe que cada uno se encuentra por su nacimiento haciendo abstracción de todas las invenciones y de todos los establecimientos o puramente humanos o inspirados al hombre por la Divinidad» (sección 1.<sup>a</sup> del cap. II). Y volverá a insistir en ello en la sección 4.<sup>a</sup> de este mismo capítulo, precisamente contestando a las críticas dirigidas al estado de naturaleza: «lo que llamamos estado de naturaleza puro y simple es la condición en la cual concebimos al hombre haciendo abstracción de las cosas que le sobre-

---

(2) G. H. SABINE: *A History of Political Theory*, cap. XXI, «La teoría moderna del Derecho natural».

vienen por consecuencia de algún establecimiento humano, no un estado al cual la naturaleza haya destinado al hombre.» Segundo, y después insistiremos en ello, que los hombres vivan en estado de naturaleza no significa ausencia de toda relación entre ellos.

Ahora bien, ¿cómo se define el estado de naturaleza?, ¿cuáles son los derechos de los individuos en el estado de naturaleza? La nota que caracteriza al estado de naturaleza es la falta de un superior, de una autoridad, es decir, los hombres viven sin estar sometidos a una autoridad política o social, pues de esto se trata precisamente, no, por ejemplo, de la ausencia de la potestad paterna sobre los hijos menores. Por eso Pufendorf, y como también dirá Locke, considera que, en la situación presente, los Estados se hallan entre sí en estado de naturaleza, por faltar precisamente una autoridad política sobre ellos, lo cual no significa falta de vida de relación y ausencia de toda norma, como veremos más adelante. Esta nota de la falta de autoridad en el estado de naturaleza es elemento esencial de la teoría y aparece en todos los autores de la citada corriente.

¿Cuáles son los derechos que acompañan al estado de naturaleza? Acudamos a las propias palabras de Pufendorf: «Para los derechos que acompañan a este estado de naturaleza hay dos fundamentos de donde se puede fácilmente deducirlos. Uno es la inclinación dominante de todos los animales que les lleva invenciblemente a buscar todas las vías imaginables para conservarse, y a alejarse, al contrario, de todo lo que parezca capaz de destruir su cuerpo o su vida. El otro es la independencia de los que viven en estado de naturaleza, en tanto que no están sometidos a ninguna autoridad humana. Del primer principio se sigue que en el estado de naturaleza se puede gozar y servirse de todo lo que se presenta, poner en uso todos los medios y hacer todas las cosas que contribuyan a nuestra propia conservación en tanto que por ello no se atente a los derechos de los otros. Del otro se sigue que se puede no solamente hacer uso de las propias fuerzas sino también seguir su propio juicio y la propia voluntad en la elección de los medios que se empleen para la conservación y la defensa, entendido que este juicio y esta voluntad sean siempre conformes a la ley de naturaleza. Es en relación a este último derecho que el estado de naturaleza se llama también la libertad natural, porque concebimos a cada uno como dueño

de sí mismo e independiente de toda autoridad de sus semejantes, hasta que sea sujeto por algún acto humano. De aquí viene también que en este estado cada uno pase como igual a cualquier otro, de quien no es ni súbdito ni dueño» (sección 3.<sup>a</sup> del capítulo II). Así, pues, dos derechos: el derecho a la propia conservación y, subsiguientemente, el de emplear todos los medios para ello y, paralelamente, el de total autonomía en el obrar, ambos derechos se apoyan en los postulados de autoconservación y libertad natural; pero esta última no supone sólo la libertad, sino también la igualdad, entendida en un sentido racional y jurídico, y presupone además, aunque no sea dicho expresamente, lo que llamara Locke la ejecución individual de la ley natural. Si comparamos lo dicho aquí con lo que dice Locke al respecto en el capítulo II del *Ensayo sobre el gobierno civil*, veremos que, sustancialmente, su posición es la misma.

Con las notas citadas queda perfectamente caracterizado el estado de naturaleza: libertad e igualdad de los individuos, ausencia de un poder político superior. Así se concibe el estado de naturaleza en la concepción citada. Y el estado de naturaleza, como ya habíamos dicho, es el punto de partida, uno de los conceptos claves de la concepción individualista. Pues la elaboración de este concepto y tomarlo como punto de partida supone colocar en primer plano el individuo, partir del individuo, que tiene la primacía en la construcción racional, apareciendo la sociedad en un segundo momento y como creación racional de los individuos, que desde el estado de naturaleza deciden crear la sociedad mediante el acuerdo de voluntades; y no es que la sociedad y el Estado aparezcan como un mal, no; ello no es así en ninguno de los autores. La sociedad aparece como el remedio contra los inconvenientes del estado de naturaleza; lo que pasa es que aparece —racionalmente— en un segundo momento.

Ya habíamos apuntado que decir estado de naturaleza no supone falta de vida de relación; oigamos al propio Pufendorf: «El estado de naturaleza y una vida social no son, propiamente hablando, dos cosas opuestas. Puesto que los mismos que viven en estado de naturaleza pueden y deben entretener conjuntamente algún comercio y mostrarse sociables unos respecto de otros, cosa que hacen a menudo.» Estado de naturaleza no significa aislamiento; esto es así, desde luego, por lo que se refiere a la línea que concibe el estado de naturaleza como un estado de paz, es

decir, a la línea «positiva», como es el caso de Pufendorf y Locke.

Pero volviendo al párrafo ya examinado de Pufendorf habremos advertido cómo dicho autor se encarga expresamente de señalar «en tanto que por ello no se atente a los derechos de los otros» y «que este juicio y esta voluntad sean siempre conformes a la ley de naturaleza», es decir, los derechos inherentes al estado de naturaleza encuentran un límite y una norma en la ley natural. Esto le llevará a enfrentarse con Hobbes y Spinoza y su concepción de un derecho absoluto —en el estado de naturaleza— a todo y sobre todo, sin ningún límite. Para Pufendorf, como para Locke, los derechos de los individuos encuentran un límite en la ley natural, que no permite perjudicar al prójimo; y, sin embargo, Pufendorf, utilizará también argumentos utilitaristas para negar ese derecho absoluto, y aquí cabalmente nos parece que Pufendorf no ha comprendido y captado totalmente el pensamiento de Hobbes y Spinoza; ellos también llegarán, por razones de utilidad, a poner límites a ese derecho absoluto, pero después de haberlo sostenido en principio, partiendo de su concepción utilitarista o determinista a ultranza; por razones de utilidad, repetimos, ponen límites, luego no se les puede atacar por esa vertiente. Pero lo importante es que Pufendorf, aunque utilice esos argumentos de signo utilitarista, parte esencialmente de una concepción en que la ley natural, como ley moral vinculante, tiene plena vigencia; la misma posición es la de Locke. Aunque no entre en nuestro propósito examinar la concepción de la ley natural en Pufendorf o en Locke, no queremos dejar de señalar cómo ambos autores afirman vigorosamente la supremacía de la ley natural, de la ley natural como ley moral vinculante, superior a la voluntad de los individuos, a quienes impone una serie de deberes, directamente alcanzable por ellos con el uso de la razón (3) y vinculada en última instancia a la voluntad de Dios, pues a pesar del nuevo tratamiento que da a la cuestión la escuela racionalista del Derecho natural, no supone una solución de continuidad en la tradición de la ley natural tal como aparece en el pensamiento occidental. Frente al mecanicismo y al utilitarismo puro de un Hobbes; frente a la concepción spino-

---

(3) No vamos a entrar aquí en los problemas que plantea el conocimiento de la ley natural en Locke; el tema ha sido tratado por GOUGH en el primer estudio de su libro *John Locke's Political Philosophy*.

ziana explicable desde los supuestos monistas de que parte, ambos autores, repetimos, afirman vigorosamente la supremacía de la ley natural como ley moral vinculante; se mueven, en definitiva, en una perspectiva ordenalista.

Por último, Pufendorf atacará vigorosamente la concepción de Hobbes del estado de naturaleza como un estado de guerra. Para Pufendorf el estado de naturaleza es un estado de paz, un estado de concordia y respeto mutuo bajo la égida de la ley natural; con argumentos sacados de las Sagradas Escrituras, con argumentos de índole utilitarista, aun desde esta perspectiva piensa Pufendorf que se puede demostrar lo absurdo de la tesis del autor del *Leviathan*, y finalmente, y sobre todo, con argumentos de tipo racional, según los imperativos de la razón y de la ley natural, se enfrentará a la citada tesis y terminará diciendo: «De todo esto concluyo que el estado de naturaleza en relación a aquellos mismos que viven fuera de toda sociedad no es de guerra, sino de paz, y cuyas principales reglas se reducen a éstas: no hacer mal a aquellos que no nos lo hacen; dejar a cada uno en un pacífico disfrute de sus bienes; estar puntualmente a lo que uno se ha obligado; ayudar a otro en la ocasión, en tanto que obligaciones más estrechas e indispensables nos lo permitan» (sección 9.<sup>a</sup> del cap II). De nuevo, pues, Pufendorf y Locke coinciden en la calificación del estado de naturaleza como estado de paz; ello se comprende fácilmente debido a su perspectiva ordenalista y moral.

Tratado ya lo que concierne al estado de naturaleza, aludiremos rápidamente, por no entrar propiamente en el ámbito del presente estudio, al contrato de sociedad, segundo concepto clave de la teoría.

La sociedad civil (denominación empleada para designar la sociedad política) aparece como fruto de un contrato, de un acuerdo de voluntades, y decir acuerdo de voluntades supone decir acto consciente y libre; el contrato es *constitutivo* de la sociedad civil. Acudamos a un significativo párrafo de Pufendorf «a fin de que una multitud de gentes se convierta en una sola persona a la cual se pueda atribuir una sola acción y que tenga ciertos derechos por oposición a cada particular, hace falta que todas estas gentes conjuntamente hayan, de un común acuerdo, unido sus voluntades y sus fuerzas por alguna convención; sin la cual no se podría concebir la unión de muchas personas naturalmente

iguales» (sección 6.<sup>a</sup> del capítulo II del libro VII del citado *Ius Naturae et Gentium*). La claridad del párrafo nos ahorra toda explicación. El contrato es constitutivo de la sociedad civil, la sociedad civil sólo se explica racionalmente como creación mediante el contrato, de unos hombres libres e iguales que salen del estado de naturaleza. El contrato así concebido aparece en los autores citados; después se aprecian diferencias entre, por ejemplo, un Hobbes, en que el contrato de sociedad y el de gobierno aparecen fundidos en uno, y un Pufendorf o un Locke que distinguen dos contratos: uno de sociedad, en los términos acabados de analizar, y otro de gobierno, entre gobernantes y gobernados; pero el que nos interesaba a nosotros en estos momentos era el primero.

Esta es la concepción individualista en la fundamentación de la sociedad y el Estado. Ahora bien, este común punto de partida que aquí hemos destacado, por tratar precisamente de esta cuestión, y cuyas importantes consecuencias en el orden político y social no podemos entrar a analizar aquí, no nos puede hacer olvidar diferencias fundamentales y decisivas entre los diversos autores.

A una decisiva hemos aludido al tratar del estado de naturaleza y la operatividad de la ley natural como ley moral vinculante. Lo que supone toda la vigencia en Pufendorf y en Locke de la ley natural frente a la concepción de un Hobbes no sólo es patente en el estado de naturaleza, sino también en la sociedad civil; es, en definitiva, la vinculación del derecho positivo y del poder al derecho natural frente al voluntarismo puro de un Hobbes.

Importantes diferencias se aprecian también en la construcción del orden político. El individualismo de un Locke desembocará en la construcción de un orden político liberal; el de un Hobbes en la de un orden político absoluto, de un absolutismo total que no encuentra ningún límite a la acción del poder estatal.

Por último, y refiriéndonos de nuevo a Pufendorf, aunque, como hemos visto, está plenamente en la corriente de la fundamentación individualista de la sociedad y el Estado, si lo comparamos, por ejemplo, con Locke, veremos que los problemas sufren un tratamiento menos individualista que en el autor inglés, ya sea en el ámbito de la sociabilidad, en la consideración de la vida social, en el papel del Estado; en Locke se preludea inme-

diatamente la concepción del Estado liberal, del *laissez-faire*, del «Estado-gendarme», el motor de la vida social es el individuo; en Pufendorf se respira la concepción del «Despotismo ilustrado», el *pathos* individualista del autor inglés es mucho mayor. Sin ánimos de ser exhaustivos hemos señalado algunas de las diferencias, a la vez puntos de contacto entre algunos de ellos, entre autores de la citada corriente.

JUAN J. TRÍAS VEJARANO

