

Figuras de la representación en la teoría del contrato social: autorización y fideicomiso*

Augusto Bolívar Espinoza**

Óscar Cuellar Saavedra***

Introducción

La pregunta central que este trabajo busca responder es la siguiente: ¿cómo se plantearon la cuestión de la representación política los autores a quienes se considera como las fuentes del pensamiento y la teoría política modernos? Puesta de otra manera: entre los teóricos clásicos del contrato social, ¿podemos encontrar conceptualizaciones o definiciones de la representación política que tengan vigencia hoy, o esta no sería más que una esperanza vana? Una posibilidad sería afirmar que cuando menos es dudoso que en ellos encontremos claramente definido un concepto de representación que tenga pleno sentido en la actualidad, o que concuerde en algún grado significativo con lo que normalmente entendemos con el término. Desde luego, porque para nosotros la representación se encuentra naturalmente vinculada con elecciones libres y democracia, que carecían de significado o de existencia real cuando ellos escribieron. Estos conceptos se unieron recién en los escritos de Hamilton, Jay y Madison (2000) sobre la constitución americana. Desde entonces, la idea de representación ha sido reconocida como el medio por el cual se vinculan los ciudadanos con los gobernantes: en una democracia, estos son elegidos por el pueblo con el fin de que actúen en su lugar, decidiendo sobre las cuestiones que afectan a todos (Pitkin, 1986, cap. 10).

Pero la objeción no podría extenderse hasta el punto de afirmar que nada de lo que los teóricos del contrato hayan podido decir acerca de la representación tendría validez o sentido en la actualidad: las propuestas de los autores de *El Federalista* pudieron adquirir forma porque ya el tema se había planteado en la teoría del contrato. En efecto, oponiéndose al pensamiento político anterior, ésta puso el consentimiento de los individuos como base de la legitimidad política, lo que significa que necesariamente tuvo que enfrentar el problema de la representación política, aun cuando sus autores no usaran el término o le dieran un significado diferente del que hoy suele aceptarse.

En esta línea de argumentación, en lo que sigue haremos primero un breve esbozo de los rasgos que definen la novedad que presentó la teoría del contrato en relación con el pensamiento filosófico político precedente, enfatizando la problemática que se planteó y las soluciones que encontró. En las secciones siguientes examinaremos el problema de la representación en los autores seleccionados, distinguiendo entre las figuras de la autorización (Hobbes) y del fideicomiso (Locke), para terminar con algunas reflexiones sobre el valor y presencia de sus contribuciones en la actualidad.

Antes de empezar, queremos señalar que, por razones de espacio, aquí nos reduciremos exclusivamente al análisis de las estructuras conceptuales de las teorías, dejando de lado toda consideración sobre otros factores que pudieran explicar las distintas posiciones de los autores. Por ello, el lector no encontrará referencias al contexto histórico o ideológico ni a los problemas urgentes de la época que pudieran haber jugado un papel en la forma que finalmente adquirieron sus teorías. Por lo mismo, nos centraremos exclusivamente en lo que es directamente relevante para estudiar el tema de la representación política, dejando de lado otros temas que podrían ser de interés para el lector.¹

El problema: la justificación de la obligación política

En la literatura especializada en filosofía política existe consenso, primero, en que la teoría del contrato puede verse como una ruptura con respecto a las formas tradicionales de pensamiento, en el sentido de que ella coloca el problema de la política y en particular, de la obligación política -es decir, del derecho a mandar y del deber de obedecer- en el ámbito de las decisiones humanas y no de la pura tradición ni de alguna voluntad sobrenatural. En este sentido, ella representa un esfuerzo por entender la naturaleza del poder político a la vez que por legitimar racionalmente el derecho a mandar y el deber de obedecer. En segundo lugar, también es claro que lo hace tratando de fundamentar la obligación política

en el consentimiento de los súbditos, con lo que la legitimidad política viene a ser una función de la voluntad de éstos (por ej., Terrel, 2001; Oakshott 2000; Riley 1999; Bobbio 1992; Abellán 1990; Negro 1979).

Como ha señalado Terrel (2001), la teoría del contrato se constituye como un campo teórico bien definido por el hecho de haber reunido -primeramente, en la obra de Hobbes-, conceptos y problemáticas que preexistían en forma separada hasta entonces: las ideas de derecho natural, de contrato y de soberanía. Es importante tomar nota de que la elección del punto de partida definió tanto la modalidad por la cual se crea la unión o asociación política (Bobbio 1992), como las propiedades esenciales de ésta. En efecto, una vez que se ha dejado de lado la visión tradicional que vinculaba al poder político con los mandatos divinos para reposar en la voluntad de individuos libres, autónomos e iguales, la constitución de un Estado sólo puede justificarse recurriendo al acuerdo entre ellos: el Estado y la obligación política son legítimos porque surgen del consentimiento de los individuos.

Por otra parte, en lo que concierne a las propiedades que caracterizan al Estado, hay coincidencia en concebirlo como ente soberano, como suma y síntesis tanto de las voluntades como del poder de todos (aunque existan diferencias importantes entre sus autores, en particular, en relación con la extensión del derecho a mandar y el deber de obedecer). Habría que notar también que, recogiendo en parte los usos tradicionales (Sommerville 1992), pero acentuando la analogía, en su esfuerzo por dar cuenta de la peculiaridad del Estado, los filósofos del contrato se lo representaron a imagen y semejanza de un hombre, más precisamente, como un cuerpo humano, atribuyéndole las propiedades de la voluntad y del poder. Pero, esta solución no carece de dificultades. Una de ellas, tal vez la principal, desde un punto de vista teórico-metodológico, es que ella usa una imagen para vincular cosas distintas, que se caracterizan por ubicarse en diferentes niveles de realidad, como si fuesen homólogas (Riley 1999).²

Es en este terreno en que surge y adquiere relieve la idea de representación: el paso de las personas y las voluntades de los individuos a la existencia y a las propiedades del Estado supone, primero, la analogía con el cuerpo humano y luego, que el Estado sólo puede actuar en la medida en que alguien (o algunos) lo hacen en su nombre.

Autorización

Quien ofrece las bases para pensar el problema es Hobbes, cuya influencia puede rastrearse incluso hasta hoy (especialmente en la bibliografía inglesa, puede verse Raphael 1989). Cuando se trata de dar cuenta de la existencia y propiedades del Estado, la clase de cosas que resultan importantes son personas civiles o morales, que en el lenguaje de Hobbes son concebidas como cuerpos imaginarios o artificiales (Skinner 2002; ver también Copp 1980; y Pitkin 1964a y 1964b). En particular en el *Leviatán*, este autor llama al Estado “cuerpo artificial” o “cuerpo político” (Hobbes 1979: 99; 1980: 3) para destacar tanto la peculiaridad de su existencia como su supuesta (o predicada) analogía con el cuerpo humano.

El hecho de concebir al Estado por analogía con el ser humano no es nuevo: se encuentra ya en los inicios del pensamiento político, en la discusión de Platón (1982) sobre la justicia y las relaciones entre las formas del alma humana y de la polis, así como después en San Agustín (1992) en su concepción de la Iglesia como cuerpo místico y en Francisco Suárez (1963), en su teoría de la comunidad política y el derecho al tiranicidio. Estos autores también supusieron que el todo social (**polis**, Iglesia, **universitas**) puede verse como análogo del ser humano, pero lo pensaron como un ente espiritual y no material. La diferencia que establece Hobbes, tanto con respecto de la tradición como de sus contemporáneos, radica en el hecho de que en lugar del alma coloca al cuerpo humano como término de comparación. En este autor, en efecto, el hombre es principalmente un cuerpo material, quedando lo espiritual como un derivado de su constitución psicofísica (Tönnies 1988; Negro 1979; Vialatoux 1935). Esta concepción proviene de su enfoque naturalista y nominalista, para el cual todo lo que existe son cuerpos, y lo que no tiene cuerpo no existe (Hobbes 1980: 323 y 553; asimismo, Gaskin 1994).

Una consecuencia de esta ruptura con la tradición filosófica se aprecia en el procedimiento de análisis que utiliza, el que sigue de cerca las enseñanzas de Galileo. El *Leviatán* comienza afirmando que “el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo está imitado de tal modo por el arte del hombre que éste puede crear un animal artificial... (el) Leviatán” (Hobbes 1980: 3). Con esto, deja de lado toda referencia a Dios como creador de la sociedad civil, para poner en su lugar a los hombres (cf. Berns 1993). En consecuencia, a continuación procede examinando primero qué es el hombre, considerado

“universalmente”, esto es, prescindiendo por el momento de toda referencia a las relaciones sociales en las que los seres humanos se hallan insertos. Su análisis se expresa en un tratado de la naturaleza humana, que destaca la tendencia de los hombres a buscar la “felicidad” y a evitar el dolor (el mal), en particular la muerte. Puesto que por hipótesis, no existen ni sociedad ni Estado y, en consecuencia, ningún tipo de orden normativo obligatorio para todos, concluye -primero- que en estricta lógica, y dada su igual naturaleza, todos tienen derecho a todo mientras puedan sostenerlo.³ Tales son los derechos naturales. Segundo, que en esta situación, los hombres tratarán de incrementar los medios que, a su juicio, les pueden permitir conseguir sus fines. Y ya que todos tienen derecho a todo mientras puedan sostenerlo, el resultado acaba siendo un estado en que nadie puede estar seguro en su propiedad, vida y libertad. Esto es lo que llama un estado de guerra, que para él es equivalente a estado de naturaleza.

Sin embargo, los hombres tienen capacidad racional y aprenden por la experiencia y el esfuerzo. Ello les lleva a aceptar reglas de conducta sugeridas por la razón, “normas de paz” a las que pueden llegar “por mutuo consenso” (Hobbes 1980: 105): estas son las leyes de naturaleza, que “van ligadas a un deseo de verlas realizadas” y que, por consiguiente, sólo obligan **in foro interno**, pero “no siempre... **in foro externo**, es decir, en cuanto a su aplicación” (Hobbes 1980: 130). Es en este punto de su exposición que se plantea la cuestión de cómo se crea el Estado. Pero, contra lo que suele afirmarse, no parte de una oposición entre estado de naturaleza y estado de sociedad, sino más bien de la distinción entre **multitud y asociación** (Cuéllar 1995; 1994).

1. En términos generales, multitud remite a: (a) un conjunto de hombres (individuos) cada uno de los cuales actúa en procura de sus propios intereses (su felicidad), recurriendo a su razón y su experiencia y sin tomar en cuenta a los demás (o considerándolos sobre todo como medios u obstáculos en relación con el logro de sus deseos); (b) hablar aquí de un “conjunto” tiene el propósito de indicar que lo único que permite vincularlos es el hecho de que tienen la misma naturaleza, y que del desarrollo de sus acciones en un espacio finito resultan interacciones y/o relaciones entre ellos. Por último, (c) y más importante, el concepto no supone la existencia de un orden que regule sus relaciones ni les de unidad. Una multitud es siempre un conjunto de personas naturales, cada una de las cuales tiene su propia voluntad.

Por el contrario, el concepto de asociación en principio refiere a la unión de un conjunto de individuos lo que, en consecuencia, permite considerarlos como si constituyeran una sola persona. En general, el concepto se especifica según las siguientes propiedades: (a) supone que existe un orden que regula las relaciones entre los miembros; (b) el orden cuenta con una garantía para el caso de incumplimiento de las normas. Esta garantía consiste en la existencia de una persona o grupo de personas autorizadas para usar la fuerza para hacer cumplir el orden si es necesario (Weber 1976, cap. 1). A diferencia de la multitud, la asociación conforma una unidad de voluntad y de acción; por tanto, es una persona civil o moral, aunque no natural.

Hobbes introduce la multitud en una nota a pie de página en *De Cive*, diciendo que ella “no es una persona natural”, sino muchas. Aunque el término sea singular, “no se trata de ninguna **unidad** sino de muchos hombres, cada uno de los cuales tiene su propia voluntad y juicio propio” (Hobbes 1993: 55 y 56). Por lo mismo, a una multitud “tampoco hay que atribuirle una única acción, cualquiera que sea. En consecuencia, una multitud no puede prometer ni pactar, ni adquirir derechos ni transferirlos, ni hacer ni tener ni poseer ni cosas semejantes, a no ser que individualmente cada uno de los que componen la multitud ejecute cada uno de estos actos” (Hobbes 1993: 55).

Ahora bien, una multitud se convierte en una “persona civil”, en una asociación, cuando es “una la voluntad de todos” (Hobbes 1993: 53). Para él la asociación por antonomasia es el Estado, es decir el “hombre artificial” o “cuerpo político”. En la hipótesis más conocida, el Estado por “institución”, éste es creado por los miembros de una multitud mediante un pacto de todos con todos (menos uno o algunos; Hobbes 1980: 143):

“Dícese que un **Estado** ha sido **instituido** cuando una multitud de hombres conviene y pactan, **cada uno con cada uno**, que a un cierto **hombre o asamblea de hombres** se le otorgará, por mayoría, el **derecho de representar** a la persona de todos ellos (es decir, de ser su representante)” (Hobbes 1980: 142).⁴

2. El pacto establece la unión entre los miembros de la multitud, la que en los *Elementos de Derecho Natural y Político* es llamada “**Cuerpo Político o sociedad civil**”, y que se define como “una

multitud de hombres unidos **como una sola persona**, por un poder común para su paz, defensa y beneficio común” (Hobbes 1979: 249. Subrayado nuestro). En *De Cive* (Hobbes 1993: 53) aclara que a la unión se le llama **Estado o sociedad civil** y también **persona civil**. Porque al ser **una** la voluntad de todos, ha de considerarse como **una persona**... Por lo tanto el **Estado** es una sola persona”. Pero si bien el Estado es una persona, “no toda persona civil es un Estado”.

Lo que distingue al Estado de cualquiera otra persona civil es que “tiene el **Poder Supremo o la Potesta Soberana**” (Hobbes 1993: 53-54). Al titular de esta persona se le “denomina **Soberano** se dice que tiene poder soberano” –es decir, poder absoluto- sobre sus súbditos (Hobbes 1980: 141).

En el *Leviatán*, Hobbes agrega un capítulo nuevo (“De las **Personas, Autores y Cosas Personificadas**”), en que precisa que: “Una **Persona** es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras o acciones de otro, ya sea con verdad o con ficción. Cuando son consideradas como suyas propias... se denomina persona natural; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una persona imaginaria o artificial” (Hobbes 1980: 132).

Según esto, en suma, el Estado es una persona, aunque no natural sino civil, es decir, “imaginaria o artificial”. La distinción no es trivial: los hombres son personas naturales y la multitud, en cuanto equivalente de “muchos hombres” no es sino un conjunto de personas naturales. Ella se transforma en una asociación –es decir, en una persona civil, necesariamente “artificial o imaginaria”, puesto que carece de cuerpo material- cuando los miembros de la multitud se unen mediante pactos mutuos y es una su voluntad.

Pero hay más: ya que el Estado no es una persona natural, entonces “no es nadie ni tiene capacidad de hacer nada sino por el **representante** (esto es, el soberano)” (Hobbes, 1980: 218. Subrayado nuestro).⁵ Así, para poder actuar, el Estado necesita un representante. Este representa a la persona artificial del Estado, es su representante y en este carácter asume el atributo propio de su representado, la soberanía: es el soberano. Cabe recordar que al recurrir a la analogía con el hombre natural, en la Introducción del *Leviatán* Hobbes dice que “la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero” (Hobbes, 1980: 3; y 180). Dada la equiparación (sustitución) entre el Estado y su representante, más adelante dirá que “el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado” (Hobbes, 1980: 273).

3. En este punto surge el problema de la representación, en particular porque en varios lugares, en particular del *Leviatán*, (i) Hobbes también dice que el soberano ha de entenderse como representante de los hombres que crearon la asociación (por ej., 1980: págs. 140 y 142); y (ii) porque agrega que el criterio de la unidad de la persona artificial del Estado no es tanto el que los miembros de la asociación tengan la misma voluntad, como que sea una la persona del representante: “Una multitud de hombres se convierte en **una** persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es en efecto, **la unidad del representante**, no la unidad de los representados lo que hace la persona *una*; y es el representante quien sustenta la persona” (Hobbes, 1980: 135).

Con todo derecho podemos entonces preguntarnos qué quiere decir Hobbes cuando habla de representación política: el representante, ¿lo es de quienes pactan, es decir, de los autores del Estado, o más bien de la persona artificial que éste configura? Su respuesta dista de ser clara o unívoca. Afirma que el representante representa a cada uno de los miembros de la multitud y, también, que representa a la persona artificial del Estado. Su esfuerzo por unir ambas cosas queda en claro en la formulación de la cláusula central del pacto que ofrece en el *Leviatán*: es “como si cada uno dijera a todos: **autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera**” (Hobbes 1980: 141).

Y ello, con la aclaración de que la persona o asamblea a quien se nombra como representante (soberano) no pacta, por lo que queda excluida de toda obligación, mientras que los demás no pueden liberarse de su sujeción (Hobbes 1980: 143).

Se trata entonces de una muy especial representación, por la cual el representante puede llegar a tener autorización ilimitada de parte de sus representados, y exenta de responsabilidad para el representante. Esto lo expresa Hobbes diciendo que él se hace “dueño” de todas las acciones” de los

súbditos (que son a la vez, los autores del “hombre artificial”): “Todos los hombres dan a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, **y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada**” (Hobbes, 1980: 135. Subrayado nuestro).

Es también importante destacar que una vez creado el “hombre artificial”, quienes lo crearon (sus autores) pasan a ser solamente miembros del cuerpo ficticio “representado” por el representante. En consecuencia, en todo lo que se relaciona con la acción del cuerpo político, no cuenta la voluntad de sus miembros, sino tan sólo la de quien los representa: la voluntad del “hombre artificial” es la de su representante (Hobbes 1980: 173-174).

Por último, para este pensador, como para todo el pensamiento político de su época (Sommerville, 1992), “el fin de la obediencia es la protección” (Hobbes 1980: 181), y la misión del soberano es “procurar la seguridad del pueblo” (Hobbes 1980: 275). En consecuencia, cuando no se asegura la protección, “el Estado queda **disuelto**” (Hobbes 1980: 273). Entonces el alma “se separa del cuerpo”, los miembros “ya no reciben movimiento de ella” (Hobbes 1980: 180), “y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres” (Hobbes 1980: 275).

4. En resumen: el acto de pactar todos con todos menos alguno(s), es tanto lo que crea la asociación como lo que resuelve la incapacidad de actuar de ésta (es decir, de la persona artificial del Estado). Los miembros de la multitud pactan cada uno con cada uno para crear la unión, pero el pacto está concebido como si la unión sólo pudiera crearse nombrando como representante de cada uno a aquel (persona natural o asamblea) a quien se nombra como soberano, es decir, como representante de la unión. De esta suerte, la idea de representación comprende dos momentos o instancias aparentemente distintas desde un punto de vista lógico: primero, los hombres pactan la unión, y con ello crean el Estado, que “no es nadie” ni puede “hacer nada” a no ser mediante alguien que lo represente. En consecuencia, por el mismo acto, le nombran un representante para que actúe en su lugar y a su nombre. Al unir ambos momentos en un solo acto y en una sola cláusula, surge el curioso resultado de que un solo hombre (o asamblea) es autorizado(a) para ser el representante de cada uno -por consiguiente, de todos, a la vez que nombrado como representante de la persona artificial del Estado.

Con esta formulación, Hobbes trata de vincular la representación de personas naturales con la representación de una persona artificial o, en otros términos, una representación directa o de primera instancia con una indirecta o de segunda instancia. Puesto que el pacto asegura la sujeción de todos a un común representante que no ha pactado (soberano), como bien lo destacó Hanna Pitkin (1986), la representación política puede acabar siendo una autorización total e ilimitada de poderes al titular de la soberanía: el representante es el soberano y el dueño de todas las acciones. Por consiguiente, tiene poder supremo o soberano.

Sin embargo, también con ello la representación de primera instancia se torna vicaria de la de segunda instancia. En efecto, el contenido de la representación de los ciudadanos (súbditos), se reduce al cuidado de las condiciones generales que se requieren para garantizar la seguridad de todos; pero ya que esto supone preservar la persona artificial del Estado, es decir, del soberano, lo prioritario acaba siendo esta última. Así, desde que, en virtud de la autorización, el “hombre artificial” existe, sus autores ven reducido su papel a ser miembros del cuerpo imaginario que han creado. Con el pacto y la creación del hombre artificial, de ser individuos naturalmente libres, cada uno dirigente de su propio cuerpo y de su propia voluntad, se convierten sólo en miembros secundarios de un nuevo cuerpo, en principio solamente imaginario, pero instantáneamente convertido en algo “real” por obra y gracia de la representación. Con ello, su libertad se limita a hacer sólo “aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano” (Hobbes 1980: 173-174).

Sería más apropiado decir que, una vez que han aceptado la ficción que han creado **como si fuera algo real**, la fuerza misma de la ficción coloca a sus autores en la situación subordinada de miembros del cuerpo artificial, excluyendo su cabeza o, como sostiene Hobbes, su alma.

Fideicomiso

Si Hobbes nos ofrece una representación que llega hasta la autorización ilimitada de los representados al representante para que este actúe en su nombre sin tener que rendir cuentas a nadie -por consiguiente, a la **sujeción** de los ciudadanos frente al soberano-, Locke más bien enfatiza la

responsabilidad que todo representante debe tener frente a sus representados. Esta posición deriva de su idea de la convivencia humana, que se resumen en sus tesis sobre la ley de naturaleza y sobre la distinción entre estados de naturaleza, de guerra y de sociedad civil o política. Pero en el *Segundo Tratado* la exposición no es sistemática: primero, porque comienza presentando el estado de naturaleza y la ley natural como una unidad para después separar sus conceptos; luego, porque trata los distintos estados como etapas de una sucesión histórico-hipotética, a la vez que como construcción sólo analítica. Además, este autor no es muy preciso en el uso de los términos. Ya que todo esto puede llamar a confusión, primero revisaremos someramente su distinción entre los tres estados, dando énfasis al de sociedad civil, para después referirnos a su idea de ley de naturaleza como fundamento de todo orden humano.⁶

1. El punto de partida es el estado de naturaleza, al que caracteriza como “un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”; también es un estado de “perfecta libertad para que uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (p. 36, parágrafo 4). En suma es “un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación”, en que “los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos” (p. 48, par. 19). A éste, Locke opone el estado de guerra, que es uno de “enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción”, que surge toda vez que alguien ejerce la fuerza sin derecho o exhibe una “intención declarada de usar la fuerza sobre la persona de otro allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir” (p. 48-49, par. 19).⁷

Ya que en el estado de naturaleza la guerra “puede resultar de la menor disputa”, los hombres, guiados por su razón y su experiencia, “se ponen a sí mismos en un estado de sociedad” (p. 50, par. 21). Lo que “saca a los hombres del estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás” para constituir “un Estado claramente definido” (p. 206, par. 211). Este se establece cuando un número de hombres ha consentido en renunciar “a su poder natural” y lo ha “entregado en manos de la comunidad” (págs. 102-103, par. 87). Todos se unen formando una comunidad, autorizando “a la sociedad o lo que es lo mismo, a (su) legislatura”, a hacer leyes “según el bien público de la sociedad lo requiera” (p. 104, par. 89). Así, esta “viene a ser un árbitro que decide según las normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes (ella) ha dado autoridad para ejecutarlas” (págs. 100-101; 103, par. 87; asimismo, p. 103, par. 87).

A diferencia de Hobbes, Locke no elabora sobre la forma del acuerdo: sólo dice que cada uno “consiente en renunciar a su poder natural”, es decir, al poder de hacer todo lo que “le parezca oportuno para la preservación de si mismo y de los otros” y al de “castigar los crímenes cometidos” contra la ley de naturaleza (p. 135, par. 128). Se renuncia al primero de esos poderes con el fin de “regirse por leyes hechas por la sociedad” y al segundo, “para asistir al poder ejecutivo” de acuerdo con la ley (p. 136; par. 129 y 130). Así, los “poderes” que todo hombre tiene en el estado de naturaleza son “el origen del poder legislativo y ejecutivo de la sociedad civil” (p. 104, par. 88).⁸ Locke –lo mismo que Hobbes– entiende que, en principio, esta cesión no puede ser revertida “mientras la sociedad permanezca”, ya que de otra manera “no hay ni comunidad ni Estado” (p. 232, par. 243). Como veremos, sin embargo, para él hay “poderes” o derechos irrenunciables de los hombres, que limitan los de la sociedad.

Por último, Locke distingue entre “la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno”. Respecto de la primera, sólo indica que “la causa más común y casi única” en que se disuelve la unión creada por el acuerdo de constituirse como cuerpo, “es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad”; entonces ésta se disgrega. Y “siempre que una sociedad es disuelta..., su gobierno no puede permanecer” (p. 206, par. 211).

Esta es, pues, también una primera causa por la que se disuelven los gobiernos. Otras causas, “internas”, son la descomposición del poder legislativo -por usurpación de sus funciones por un gobernante individual o por alguna otra medida de este que signifique alterar arbitrariamente la constitución del poder legislativo (par. 212 a 218)-; el abandono de su cargo por el ejecutivo, con lo cual las leyes hechas por el legislativo dejan de ejecutarse, con la consecuencia de “total anarquía, que equivale a una completa disolución del gobierno” (p. 211, par. 219). Por último, aunque no menos importante, los gobiernos se disuelven cuando “el poder legislativo, o el príncipe, actúan contrariamente a la misión que se les ha confiado” (p. 212, par. 221).

De este último tipo de causas de la disolución del gobierno, el caso más evidente es el de la tiranía, que es “un poder que viola lo que es de derecho” (mientras que la usurpación es el “ejercicio de un poder al que otra persona tenía derecho”: p. 196, par. 199). En cuanto la ley es trasgredida “en daño de alguien, empieza la tiranía”. Entonces, al trasgresor “puede hacersele frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro”, pues nadie tiene derecho a exceder los límites de la autoridad que se tiene. Y la falta “será más grave cuanto mayor confianza se haya depositado en él” (p. 198-199, par. 202). En las situaciones límite, las autoridades se ponen en estado de guerra contra los ciudadanos, y el pueblo tiene legítimo derecho de defensa, que puede llegar hasta la deposición de las autoridades infractoras y la designación de un nuevo gobierno (legislatura o príncipe), además –incluso- de un cambio en la forma de gobierno.

2. Una nota sobre el gobierno y los poderes del Estado. Para Locke es evidente que el “poder supremo” del Estado –y al cual todos los demás deben estar subordinados- es el legislativo, ya que “es lo mismo que la comunidad” (p. 141, par. 135; y p.154, par. 149).

Surge aquí el tema de la representación: el poder legislativo literalmente sólo podría ser lo mismo que la comunidad si al constituirse ésta como un cuerpo se constituyera también como asamblea legislativa; si, por el contrario, como en otro lugar dice Locke, ya constituida la sociedad, “la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo” (p. 140, par. 134), y el nombramiento de sus titulares (p. 207, par. 212), entonces éstos sólo podrían ser representantes de aquella. A pesar de la ambigüedad de Locke, parece claro que en su espíritu prima la última interpretación.

Esto queda en claro cuando se refiere a las características y límites del poder legislativo y a sus relaciones con la comunidad. En efecto, el poder del cuerpo legislativo –y, más generalmente, el de todo gobierno- es “un **poder fiduciario**”, dado por el pueblo con “el encargo de actuar solamente para ciertos fines”. Por consiguiente, está sujeto al poder superior (“supremo”) que retiene el pueblo “de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se depositó en ella”; en tal caso, “el poder podrá volver a manos de aquellos que lo concedieron” (p. 154, par. 149. Subrayado nuestro). Sin embargo –agrega Locke-, una vez establecido y “mientras el gobierno subsista, el poder supremo será el legislativo, pues el que dicta leyes a otro debe ser necesariamente superior a éste” (p. 155, par. 150).

En esta misma conexión, Locke también sostiene que la comunidad pone el poder legislativo “en manos de aquellos que merecen su confianza”, ya que de otro modo “su paz, su tranquilidad y su propiedad seguirían estando en la misma incertidumbre en que se encontraban en el **estado de naturaleza**” (p. 144, par. 135. Subrayado nuestro). En consecuencia, “quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad exclusivamente para que esas leyes se ejecuten” (págs. 136-137, par. 131; asimismo, ver el capítulo 11, que precisa las reglas bajo las cuales debe conducirse el poder legislativo).

En cuanto al “poder ejecutivo que se deposita en una persona que no es parte de la legislatura”, éste es “claramente... subordinado al poder legislativo y debe rendirle cuentas”, pudiendo cambiar de manos y ser depositado en otra persona, “si así lo desea la legislatura” (p. 156, par. 152). Respecto de los demás poderes subordinados (ministeriales), Locke es enfático en sostener que “ninguno tiene más autoridad que la que les haya sido delegada mediante una comisión y una concesión expresas; y todos han de rendir cuentas a algún otro poder dentro del Estado” (p. 157, par. 152).

3. Hasta aquí el planteamiento de Locke. Veamos ahora brevemente su teoría de la ley de naturaleza como fundamento de la convivencia humana. Ella aparece cuando trata del estado de naturaleza, de una manera que lleva a pensar que ambos términos conforman una unidad inescindible. “El estado de naturaleza –dice Locke- tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y obliga a todos... la razón” (p. 38, par. 6). Sin embargo, más adelante, en diversos párrafos aclara que ella es parte consubstancial de la convivencia humana, y no sólo del estado de naturaleza: Dios la “ha concedido a los hombres para que se guíen por ella en sus relaciones mutuas” (p. 174, par. 172), y por ella, la humanidad es una “comunidad..., una sociedad separada de las demás criaturas” (p. 135, par. 128). Y, más enfáticamente: ella es “clara e inteligible para todas las criaturas racionales” (p. 134, par. 128) y obliga a todos en todo tiempo y lugar (págs. 142-143, par. 135 y 136).

¿En qué consiste esta ley? Ella es la “voluntad de Dios” (p. 143, par. 135), tal como podemos llegar a conocerla gracias al don de la razón, que Dios ha concedido a la humanidad, junto con el libre albedrío, para guía de sus acciones (p. 80, par. 58). En primer lugar, ella (o la razón) nos dice que todos los hombres somos “obra” y “propiedad” de Dios, dotados “con las mismas facultades” y partícipes “de una naturaleza común”, y que hemos sido “destinados a durar mientras a Él le plazca y no a otro” (p. 38, par. 6). Por ello, le debemos obediencia: cada uno tiene, primero, la obligación de “preservarse a sí mismo y a no destruirse por la propia voluntad” y, luego, la de “preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se vea amenazada por ello” (p. 37-38, par. 6; y p. 171, par. 168).

Además de la razón y del libre albedrío, para poder cumplir con esta obligación primordial, Dios también ha dado a los hombres el derecho a los medios que les permitan mantener su vida, lo que incluye tanto el derecho a apropiarse de parte de la tierra que Dios dio en común a la humanidad (p. 55, par. 25), como una exclusiva “propiedad que pertenece a la propia persona”, a saber, la propiedad del trabajo y del producto de éste (p. 56-57, par. 27). Este derecho es correlativo del mandato de trabajar (p. 60, par. 32). Con esto, se entiende la prioridad que Locke otorga a la propiedad, término que usa normalmente como propiedad del propio cuerpo, además de la libertad y del producto del propio trabajo (por ej., p. 134, par. 123).

Conviene notar aquí que, puesto que somos “obra” y “propiedad” de Dios, la aseveración de que tenemos la propiedad de nuestra propia persona sólo puede entenderse como un encargo de confianza que nos da nuestro dueño y creador (fideicomiso). Expresado en términos jurídicos, más que propietarios, somos fiduciarios de nuestra propia persona, con la obligación de rendir cuentas ante el Propietario, así como también de respetar el encargo que Él ha dado a todos los demás. En efecto: los derechos que nos asisten frente a los demás en relación con nuestra propiedad son resultado de la confianza que nos da el Creador para que cuidemos de su “obra” y “propiedad”. Las obligaciones mutuas entre los hombres son la contraparte de los derechos y facilitan el cumplimiento de su encargo de todos. Cualquiera interferencia indebida, que implique el uso de la violencia injustificada contra otro, constituye un delito y merece sanción. Por ello, en el estado de naturaleza -y, eventualmente, en el de sociedad civil- nos asiste el derecho a castigar las infracciones siguiendo “los dictados de la serena razón y de la conciencia” (p. 39, par. 8) –aunque no se descarta que se pueda llegar al extremo de matar al agresor, dependiendo de la atrocidad del crimen (p. 102, par. 87; p. 40, par. 8; p. 135, par. 128). Así, la ley de naturaleza constituye el fundamento de un completo sistema de derechos y obligaciones recíprocos, que se refieren tanto a las relaciones de cada hombre consigo mismo –más precisamente, con su Creador- como, en consecuencia, a las relaciones con los demás.

Ahora bien, puede sostenerse que existe semejanza entre la estructura de normas que rige las relaciones de los hombres según la ley de naturaleza -en especial, en el estado de naturaleza- y aquella que en el estado de sociedad caracteriza las relaciones entre el poder común y los ciudadanos. En el primer caso, estamos frente a un fideicomiso que podríamos llamar natural, mientras que en el segundo se trata de un fideicomiso político, específicamente, de un tipo de representación limitada y responsable.

En el fideicomiso natural, el fideicomitente es, naturalmente, Dios, nuestro dueño y creador, mientras que nosotros somos los fideicomisarios. El objeto del fideicomiso es nuestro cuerpo y nuestra vida; y los medios, el derecho a todo lo necesario para mantenerla, así como la obligación de trabajar junto con el derecho a la propiedad del producto de nuestro trabajo. En la medida en que seamos capaces de cumplir correctamente con nuestras obligaciones, podremos disfrutar ampliamente de nuestros derechos, con la consecuencia de que todos resultaremos beneficiados. Cuando esto ocurre, la convivencia entre los hombres equivale al estado de naturaleza en su forma ideal. Sin embargo, no todos los hombres cumplen con sus obligaciones y algunos (o muchos) abusan de sus derechos, sea por fallas del razonamiento o mal uso del libre albedrío -o también, por causas externas que no dependen directamente de cada uno y que no se podrían imputar a nadie en particular (por ejemplo, cuando por el crecimiento demográfico, surge desequilibrio entre medios y necesidades: Locke, p. 59, par. 30). El fracaso de este sistema es el que da lugar primero a la guerra y después, merced a la experiencia y a la razón, a la sociedad civil.

El establecimiento de ésta y con ella, del poder legislativo y de sus titulares, asume también la forma de un fideicomiso. Sólo que ahora los fideicomitentes son los hombres que se han unido para formar una sociedad civil y el fideicomisario, los miembros del poder legislativo, más generalmente, del gobierno: Raphael (1989). El objeto del fideicomiso es la preservación de la propiedad de los

fideicomitentes (de su vida, libertad y posesiones). Pero, a diferencia del anterior, que se funda en la bondad de Dios y en las obligaciones que tenemos para con Él, el fideicomiso político depende en principio puramente de los hombres y supone derechos y obligaciones recíprocos: los fideicomitentes confían el cuidado de sus derechos a los fideicomisarios y se obligan a respetar las leyes que estos dicten, declinando su derecho “natural” a castigar a los infractores en beneficio del poder legislativo. A su vez, este tiene la obligación de respetar los derechos de todos y de gobernar según “leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo... y a emplear la fuerza de la comunidad exclusivamente para que esas leyes se ejecuten” (págs. 136-137, par. 131; ver, asimismo, el capítulo 12). En contraparte, le asiste el derecho a establecer las leyes y a esperar la obediencia de los ciudadanos (p. 135, par. 128; p. 136, par. 129 y 130; p. 232, par. 243).

Por cierto, el fideicomiso político es vicario del fideicomiso natural: el fundamento último del derecho que los fideicomitentes tienen de esperar el respeto a la confianza entregada a los fideicomisarios políticos es la obligación que cada uno tiene para con Dios de mantener su vida, libertad y posesiones, así como de “preservar la de los demás”. De esta manera, puede decirse que existe una cierta semejanza, a la vez que distancia, con la figura de la representación de Hobbes: si este, dejando de lado la invocación a Dios, intenta soldar la representación de los miembros de la multitud con la representación de la persona artificial del Estado en la figura del representante-soberano, que acapara todo el poder común, Locke más bien fundamenta y limita la representación política recurriendo a la figura del fideicomiso político como derivación del fideicomiso natural y, en definitiva, del poder ilimitado del Creador y del respeto y obediencia que debemos a Su voluntad.

Para una discusión

Lo expuesto en las secciones precedentes, muestra diferencias importantes entre los planteamientos de Hobbes y de Locke: primero, en los puntos de partida de sus análisis, en particular, en la manera como se refieren al tipo de relaciones que se darían entre los hombres antes de pactar. Y luego, respecto de las características del pacto y de su producto, la sociedad civil y el Estado. Estas diferencias se articulan de modo que dan lugar a diferentes visiones y significados de la representación. Antes de referirnos a ellos, conviene resumir los desacuerdos.

El esfuerzo de Hobbes se inicia con la premisa de que la sociedad y el Estado son obra no de Dios, sino de los hombres, lo que lo lleva a examinar primero la naturaleza humana y luego -de ahí- el tipo de relaciones que existirían entre los hombres “antes” de la creación de la sociedad y del Estado (es decir, haciendo abstracción de éstos). Al excluir a Dios, no puede suponer la existencia de un orden divino que regule dichas relaciones: éstas sólo pueden regirse por el interés de cada cual, lo que trae como consecuencia la guerra (la inseguridad). Entonces, la experiencia y la razón llevan a deducir normas de paz que pueden ser aceptadas por todos y que constituyen el antecedente lógico del pacto de unión. El paso siguiente es el pacto de todos con todos (menos uno o algunos) por el cual cada uno nombra a una y la misma persona como su representante, autorizándolo incluso ilimitadamente para actuar en su nombre. Con ello, el representante, que no ha pactado y por tanto no está obligado con sus representados, se hace “dueño” de las acciones de estos, a la vez que representante de la persona artificial creada por el acuerdo de todos. De esta manera, el representante viene a ser el soberano, que no está obligado con nadie pero puede exigir la obediencia de todos.

La diferencia fundamental del planteamiento de Locke consiste en afirmar que la existencia humana se debe a Dios –nuestro Creador y Dueño- y que Su voluntad, tal como puede aprehenderla la razón, configura un orden válido que regula (debe regular) en todo momento y lugar las relaciones entre los hombres, estableciendo a la humanidad como una comunidad o sociedad natural. La ley de naturaleza, que es este orden, nos obliga a preservar Su obra y propiedad, es decir, nuestra vida y la de los demás; concediéndonos en cambio y correlativamente, el derecho a ser respetados por todos como condición para poder cumplirla. Según esto, la vida de cada uno viene a ser un encargo del cual tenemos que responder.

Sin embargo, este orden no está garantizado por un poder común, de modo que su cumplimiento depende del juicio y el poder de cada uno. Por ello, puede degenerar fácilmente en un estado de guerra, similar al de Hobbes. En este momento, guiados por la razón y la experiencia los hombres acuerdan unirse. Aquí surgen otras divergencias: para Locke, los hombres consienten en establecer un poder común, es decir, tanto el poder legislativo, que “es lo mismo que la comunidad” -y por ello, el poder supremo- como el ejecutivo, además de otros poderes. En consecuencia, el poder común no se centraliza

en una institución o en un representante, sino que se divide entre varios. Además, a diferencia de Hobbes, tiene límites: se trata de “un poder fiduciario” puesto por el pueblo “en manos de aquellos que merecen su confianza” con “el encargo de actuar solamente para ciertos fines”, y que puede ser revocado en caso de trasgresión del mandato.

Estas diferencias se resumen en distintas figuras de la representación: (a) como la autorización - que puede ser ilimitada- que otorgan los pactantes a un tercero -una persona o asamblea- para que decida por ellos; (b) como personificación de una persona artificial, “que no es nadie ni puede hacer nada”, a no ser mediante un representante, es decir, de una persona natural que actúe en su nombre; y (c) como encargo de confianza que los miembros de una asociación dan a un tercero para que decida o actúe en su nombre.

Una característica común es que alguien -una persona natural- actúa o decide en lugar y en nombre de otro (persona o cosa), lo que significa que las decisiones o acciones del representante comprometen u obligan en algún grado al representado (o a los representados). Sin embargo, hay variaciones en cuanto a qué o a quien se representa, a cómo se representa y a los derechos y obligaciones de los representantes y los representados. La representación puede ser de cosas (o personas artificiales) o de personas naturales (de sus intereses o derechos y obligaciones); además, puede o no requerirse autorización o mandato explícito. También la representación puede estar más o menos delimitada -en la teoría de Hobbes ella puede llegar a ser incluso ilimitada- y, finalmente y en consecuencia, puede conllevar grados variables de responsabilidad de parte de los representantes, así como de compromiso u obligatoriedad para los representados.

A lo anterior, habría que agregar que los planteamientos sobre la representación de los filósofos analizados suponen un conato o principio de democracia, aunque no necesariamente dan lugar a alguna noción estrictamente moderna de representación democrática. Nos referimos al hecho de que para ambos autores, toda vez que se trata de la representación política, el acuerdo de un conjunto de hombres de unirse supone -como dice Rousseau (1986: 9)- al menos “por una vez la unanimidad”. Como hemos visto sin embargo, ella puede ser el medio para el establecimiento de una figura de autorización ilimitada en la cual todos se obligan a obedecer y uno (o una asamblea de personas) se obligan a mandar. En cuanto a Locke, las cosas son en principio diferentes, ya que incluso allí donde se nombra a una persona que concentra el poder legislativo y el ejecutivo, para tomar decisiones y ejecutarlas en nombre de todos, este tiene un poder fiduciario, que le exige actuar dentro de los límites que imponen la razón y la ley de naturaleza.

Como quiera que sea, y por la manera como cambió las formas de plantearse la cuestión de los fundamentos de la obligación política, colocando a los individuos como fuentes de la autoridad del Estado, la teoría del contrato tuvo que plantearse el problema de la representación. No necesariamente como representación democrática, aunque si relacionada con la idea democrática; ni tampoco recurriendo al concepto de elecciones (en ambos autores, el nombramiento del o de los representantes no requiere necesariamente la elección: en particular en Hobbes el representante de los miembros de la multitud es más bien nombrado por consenso, antes que elegido mayoritariamente entre dos o más competidores). Como señalamos al inicio, correspondió al genio de los autores de *El Federalista*, en especial a Madison, llevar adelante, en el último cuarto del siglo XVIII, la revolución teórica que unió las elecciones con el gobierno popular y la representación. Pero habría que añadir que aún hoy el problema de la representación sigue siendo una especie de jeroglífico cuyos sentidos y posibilidades no acaban de descifrarse. En todo caso, siguen evocando los problemas que debieron enfrentar los filósofos del contrato.

Bibliografía

Abellán, J. (1990), *El vínculo entre tradición y mundo moderno, Las teorías políticas del Derecho Natural: 1600-1750*, en Fernando Vallespín (editor), “Historia de la teoría política clásica”, tomo II, Alianza Editorial, Madrid.

Berns, L. (1993), “Thomas Hobbes (1588-1679)”, en L. Strauss y J. Cropsey, editores, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, (págs. 377-399).

Bobbio, N. (1992), *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México.

Cassirer, E. (2002), *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Copp, David (1980), "Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions", *The Philosophical Review*, LXXXIX (4): 579-606.
- Cuéllar, O. (1995), "La idea de soberanía en los orígenes de la teoría política moderna", *Sociológica*, año 9, núm. 25, mayo-agosto, 1995, Universidad Autónoma Azcapotzalco, México (págs. 11-29).
- (1994). «Pacto social y cuerpo político en la teoría política clásica», *Argumentos* núm. 20, septiembre (págs. 85-99).
- Gaskin, J. C. A. (1994), "Introduction and Notes", en *T. Hobbes, Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford - New York Oxford (págs. XI-L).
- Goldwin, R. A. (1993), "John Locke (1632-1704)", en *Leo Strauss y Joseph Cropsey*, op. cit., págs. 451-485.
- Hobbes, T. (1996), *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford - New York.
- Idem (1994), *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford - New York.
- Idem (1993), *El ciudadano*, (edición bilingüe, latín y español), CSIC - Editorial Debate, Madrid.
- Idem (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Idem (1979), *Elementos de Derecho Natural y Político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Locke, J. (1992), *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- Madison, Jay, Hamilton (2000), *Los papeles de El Federalista*, Fondo de cultura económica, México.
- Negro, D. (1979), "Prólogo", a Thomas Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (págs. 7-88).
- Oakeshott, M. (2000), *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pitkin, Hanna (1964a), "On Representation - I", *American Political Science Review* LVIII (2): 328-340.
- Idem (1964b), "On Representation - II", *American Political Science Review* LVIII (4): 903-932.
- Idem (1986), *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Platón (1992), *República*, Vol. 4 de los *Diálogos de Platón*, Gredos, Madrid.
- Raphael, D. D. (1989), *Problemas de filosofía política moderna*, Alianza Universidad Textos, Madrid.
- Riley, Patrick (1999), *Will and Legitimacy in Political Theory. A Critical Examination of the Social Contract Theory. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard University Press, Boston, 1997.
- Rousseau, J. J. (1986), "Contrato social", en J. J. Rousseau, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político, Discurso sobre las Ciencias y las Artes y Discurso sobre el Origen de la Desigualdad*, Porrúa, México.
- Sabine, G. (1982), *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- San Agustín (1992), *La Ciudad de Dios*, Ed. Porrúa, México.
- Skinner, Q. (2002), "Hobbes and the purely artificial person of the state", en Q. Idem, *Visions of Politics*, vol. III ("Hobbes and Civil Science", págs. 177-208). Cambridge U. Press, Cambridge.
- Idem (1972), "The contexts of Hobbes's theory of political obligation", en Maurice Cranston y Richard S. Peters, eds., *Hobbes y Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Anchor Inc, New York.
- Idem (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (tomos I, "El Renacimiento" y II, "La Reforma"), Fondo de Cultura Económica, México.
- Idem (1966), "Hobbes and his disciples in France and England", *Comparative Studies in Society and History*, 8 (págs. 153-167).
- Sommerville, J. P. (1986), *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, St. Martin's Press, New York.
- Idem (1992), *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, St. Martin's Press, New York.

Suárez, Francisco (1963), *Defensio Fidei III* (I: Principatus Politicus o La Soberanía Popular), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Terrel, Jean (2001), *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Éditions du Seuil, Paris.

Tönnies, Ferdinand (1988), *Hobbes*, Alianza Universidad, Madrid.

Vialatoux, Joseph (1935), *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État Totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, J. Gabalda, Paris.

Weber, M (1976), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México. (Tomo I, cap. 1: "Conceptos sociológicos fundamentales").

Notas

* Este ensayo se inscribe en el proyecto: "Políticas Institucionales de Control" que forma parte del Grupo "Sociología de la Política" del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, de Ciudad de México.

** Filósofo y sociólogo chileno, doctor en ciencia política de la Universidad de París 1, Sorbonne, profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, de Ciudad de México.

*** Sociólogo chileno, candidato al doctorado en sociología del M.I.T, profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, de Ciudad de México.

¹ Con respecto a la importancia de los factores históricos y contextuales en que surgieron las teorizaciones de los autores a que nos referimos, en especial vale la pena recordar los trabajos de Skinner (1993) sobre los fundamentos del pensamiento político desde el Renacimiento hasta la Reforma; y sobre el contexto de las ideas de Hobbes, Skinner, (1972); asimismo, sobre sus discípulos, ver Skinner (1966). Son importantes los trabajos de Sommerville (1986 y 1992), sobre las ideas políticas y el conflicto político en Inglaterra a lo largo de la primera mitad del siglo XVII. En relación con Locke, hay varios textos útiles, entre ellos, los de Goldwin (1993) y Sabine (1982). En los libros de Terrel (2001) y de Riley (1999) se encontrarán análisis minuciosos sobre los antecedentes de la teoría del contrato social y sobre los problemas teóricos que ha planteado. La Filosofía de la Ilustración, de Cassirer (2002), sigue siendo una fuente útil sobre las cuestiones filosóficas con las que se vinculó el desarrollo del pensamiento político y la teoría del contrato social en el curso del siglo XVIII.

² En efecto, y como quiera que se lo defina, el concepto de voluntad remite primeramente a personas físicas o naturales y sólo en segundo término, por un acto de imputación, a personas civiles o a instituciones. Por el contrario, el concepto de legitimidad, en principio, se usa para caracterizar una propiedad de una cosa (norma, institución, persona civil o moral), y sólo secundariamente de una persona natural o de sus acciones; y esto sólo en tanto que tal persona actúa de acuerdo con los lineamientos y dentro del ámbito de competencias que una norma establece. Ahora bien, si los individuos son entidades materiales físicamente unitarias o discretas que se caracterizan por poseer ciertas facultades o capacidades, las cosas de las cuales se predica –por ejemplo– el atributo de la legitimidad, no sólo carecen de corporeidad material sino que, además, la que pueden poseer es siempre el resultado de un acto de la voluntad y de la imaginación humanas, de una imputación.

³ En este sentido, el planteamiento de Hobbes puede verse como una concesión a las ideas en boga sobre el tema. En efecto, para él hay derechos en el sentido propio del término, sólo cuando hay una ley positiva que establece lo que es mío y lo que es tuyo, y una autoridad capaz de aplicar sanciones para el evento de incumplimiento.

⁴ En el capítulo XX del Leviatán, Hobbes también se refiere al "Estado por adquisición", al que define como "aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza". Y, por la fuerza –agrega– "se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad" (Hobbes 1980: 162). En este trabajo no tratamos este caso, ni aquel en que el representante de un "Estado por institución" es una asamblea de hombres. En Bobbio (1992) se puede encontrar una discusión general sobre estos temas.

⁵ Nuestra traducción. El texto original dice: "But the commonwealth is no person, nor has capacity to do any thing, but by the representative (that is, the sovereign)" (Hobbes, 1996: 176). La traducción del Fondo de Cultura Económica dice: "Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (esto es, el soberano)". La traducción también podría haberse referido a la "comunidad" en vez del Estado.

⁶ No entramos en la discusión sobre la congruencia de las perspectivas desde las que Locke analiza las relaciones entre estos estados, ni sobre las imprecisiones conceptuales y ambigüedades teóricas de su obra. Sobre esto, ver Terrel (2001), Riley (1999) y Sabine (1982). Vale también aclarar que citaremos la edición del *Segundo Tratado*, Locke, de Alianza Editorial, Madrid, 1992, indicando sólo la página y el párrafo.

⁷ Aunque en varios lugares Locke dice que el estado de guerra se define por la ausencia de una autoridad a la que recurrir en caso de conflicto, lo esencial es el uso injusto de la fuerza (par. 155; 181; 207; 232; y Goldwin 1993): "la falta de un juez común con autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay" (p. 49, par. 20). En el estado de naturaleza, la guerra surge porque cada cual tiene el poder de juzgar y castigar a quienes le ofenden, sin otro límite que el que le dicte su razón (p. 102, par. 87; p. 40, par. 8; p. 135, par. 128) –la cual puede errar-. Donde hay una autoridad

común, la guerra surge por el uso injustificado de la violencia por parte de aquella (p. 198, par. 202) o de otro (p. 184, par. 182).

⁸ El poder legislativo “es aquel que tiene el derecho de determinar cómo habrá de ser empleada la fuerza del Estado, a fin de preservar a la comunidad y a (sus) miembros” y normalmente es puesto en manos de una asamblea con autoridad para hacer las leyes (p. 150-151, par. 143). Una vez hechas, las leyes tienen “constante y duradera vigencia y necesitan ser ejecutadas y respetadas sin interrupción”, por lo que “es necesario que haya un poder que esté siempre activo”: este es el poder ejecutivo, que suele estar separado del legislativo (p. 151, par. 144). En el capítulo 12, Locke precisa que ésta tiene los poderes legislativo, ejecutivo, judicial y federativo, o de hacer la guerra y la paz con otros estados. La distinción básica es entre los dos primeros; los otros pueden ser ejercidos por los titulares de cualquiera de éstos, en especial, del ejecutivo.