

Justificación y crítica del poder despótico

Alberto Mario Damiani

en las teorías contractualistas

«Ils savent fort bien ce que c est
qu un bourgeois de Londres
ou de Paris; mais ils ne sauront jamais
ce que c est qu un homme»¹

Introducción

El pensamiento político de los siglos pasados se encuentra entrelazado de diversos modos con el actual, como se manifiesta, por ejemplo, en las teorías del contrato social. Por un lado, puede advertirse que sus presupuestos, categorías y argumentos son utilizados por diversas concepciones filosófico-políticas actuales. Por otro, la crítica histórico-filosófica ha intentado definir las afinidades y los contrastes entre los distintos clásicos del contrato social recurriendo a categorías utilizadas en las discusiones políticas de la actualidad. En algunos casos, esta tarea se ha realizado atendiendo a las tesis que ubicarían a estos autores dentro de una tendencia general del pensamiento político, denominada con términos omniabarcativos y generalmente utilizados con intención polémica. Así, por ejemplo, algunos intérpretes consideran a Thomas Hobbes como uno de los fundadores del liberalismo,² mientras otros le reprochan ser un pensador to-

1. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre naît de l'état social», en: id., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. by C. E. Vaughan, Oxford, Basil Blackwell, 1962, vol. I, p. 307.

2. Véase: F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Hg. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, pp. 222-223; L. Stauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, pp. 81-82; id., *Hobbes politische Wissenschaft*, hg. W. Hennis/H. Maier, Neiwied/Berlin, 1965, p. 168; M. Oakeshott, «Introduction», en: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, 1957, pp. V-LXVI, cf. p. LVII; I. Fetscher, «Einleitung», en: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Berlin, pp. IX-LXIV, cf. p. XXXII; D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969, p. 144; S. Goyard-Febré, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris, 1975, pp. 141-144; U. Weiß, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, pp. 223-224; R. Polin, Hobbes, *Dieu et les homes*, Paris, 1981, pp. 125-152; P. J. Johnson,

talitario,³ mientras otros prefieren dirigir este reproche contra Jean Jacques Rousseau.⁴

Los presupuestos, categorías y tesis que permiten pensar la diferencia específica de cada contractualista pueden ser explicitados sin recurrir a rótulos generales, mediante una reconstrucción de los argumentos presentes en sus textos. Una diferencia básica entre los clásicos del contractualismo puede descubrirse atendiendo a sus argumentos sobre el poder despótico. El mismo es presentado, en la tradición filosófico política que se remonta a la antigüedad, como aquél que tiene el amo (*despotès*) sobre sus esclavos. Cuando estos no son individuos sometidos a un particular sino pueblos, puede hablarse de una forma de gobierno despótica. A lo largo de la historia del pensamiento político se han sucedido diversos intentos de justificar el ejercicio del poder despótico. Mientras las jerarquías sociales y políticas fueron pensadas como manifestación de un orden natural, se intentó justificar el poder despótico postulando la presunta naturaleza servil de quien lo obedece. Según este intento clásico, el poder despótico es justo si el carácter o la naturaleza del esclavo le impide gobernarse a sí mismo y lo dispone a obedecer al amo.

El pensamiento político moderno parte de los principios de la libertad y la igualdad naturales de los seres humanos. Estos principios exigen descartar la idea de esclavitud natural, propia de la antigüedad griega, y volver a plantear la pregunta por la legitimidad del poder despótico. En la modernidad, esta pregunta ha recibido respuestas positivas y negativas. Las primeras recurren a argumentos tradicionales alternativos, tales como el derecho de conquista, y los moldean

«Hobbes and the wolf-man», en: J. G. van der Benn (ed.), *Thomas Hobbes. His view of man*, Amsterdam, 1982, pp. 31-44, cf. p. 44; A. Botwinick, *Hobbes and Modernity*, Lanham, 1983, pp 57-68; L. Johnsohn, *Thomas Hobbes: Architektonik- Interpretation, Anthropologie*, Wien, 1986, p. 73; R. P. Kraynak, «Hobbes's "Behemoth" and the Argument for Absolutism», en: P. King (ed.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, London, 1993, vol. III, pp. 811-830, cf. p. 827. Lothar R. Waas, «Der "gezähmte" Leviathan des Thomas Hobbes oder ist der Theoriker des Absolutismus eigentlich als ein Vordenker der liberalen Demokratie zu verstehen?», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2002, 88, pp. 151-177.

3. Véase: J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes. Theorie de l'état totalitaire*, Paris/Lyon, 1935; D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth*, Zürich, 1963, pp. 160-167; F. O. Wolf, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969, pp. 104-105; J. Dennert, *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*, Berlin, 1970, p. 181; E. Waibl, *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*, Wien, 1980, p. 52; Y. H. Kwon, *Überwindung von Hobbes' Individualismus im Konzept des Naturzustandes und Verwindlichkeitserweis der kommunikativen Einstellung*, Frankfurt a/M., 1991, 124-125.

4. Véase: J. W. Chapman, *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, New York, CUP, 1956; L. G. Crocker, «Rousseau et la voie du totalitarisme», en: AA.VV., *Annales de Philosophie Politique 5. Rousseau et la philosophie politique*, Paris, PUF, 1965; L. R. Sorenson, «Rousseau's Liberalism», *History of Political Thought*, XI, 3, 1990, pp. 441-466.

de modo coherente con los nuevos principios de derecho político. Las segundas condenan el poder despótico como mero ejercicio de fuerza carente de derecho.

El propósito de este trabajo consiste en presentar las respuestas a la pregunta por la legitimidad del poder despótico, ofrecidas por tres versiones clásicas del contractualismo: la versión absolutista de Thomas Hobbes, la versión liberal de John Locke y la versión republicana de Jean Jacques Rousseau. Para ello se reconstruye, en primer lugar, el argumento con el que Hobbes pretende fundamentar la siguiente tesis: el vencedor de una guerra es amo del vencido que le promete obediencia. En segundo lugar, se presentan las razones que alega Locke para rechazar el argumento hobbesiano y sostener que el vencedor de una guerra justa adquiere derecho de esclavizar al vencido. En tercer lugar, se presentan las críticas de Rousseau a toda posible justificación de la esclavitud. Por último, se extraen algunas conclusiones sobre la utilidad de los argumentos presentados con el fin de distinguir claramente las diversas versiones del contractualismo clásico.

1. La justificación absolutista del poder despótico

En sus obras políticas, Thomas Hobbes presenta el dominio despótico como aquél que tiene el señor (*dominus*) sobre su siervo o criado.⁵ El mismo se origina cuando el vencido en una guerra, a fin de conservar su vida, promete obediencia incondicional al vencedor.⁶ Esta tesis parece señalar tres condiciones

5. La idea de dominio despótico ha cobrado recientemente gran relevancia en la crítica especializada, al punto de ser postulada como un modelo de la teoría hobbesiana del poder político. Véase: Ch. D. Tarlton, «The Dispotical Doctrine of Thomas Hobbes. Part I: The Liberalization of Leviathan», en: *History of Political Thought*, 22, 2001, pp. 587-618; id., «The Dispotical Doctrine of Thomas Hobbes. Part II: Aspects of the Textual Substructure of Tyranny in Leviathan.», en: *History of Political Thought*, 2002, 23, pp. 61-89; Sh. S. Wollin, «Hobbes and the Culture of Despotism», en: M. G. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence, Kansas, 1990. Para una crítica de estos trabajos véase: Gianfranco Borrelli, «Despotismo, conquista y guerra civil en *Leviatán* de Thomas Hobbes», *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 3, 2004, pp. 257 ss.

6. Este argumento hobbesiano ha sido interpretado como una recepción de una problemática doctrina del derecho romano. Para el derecho romano la esclavitud es una institución que no puede fundarse en el derecho natural, porque los hombres por naturaleza son libres e iguales, pero que tampoco puede impugnarse apelando a ese derecho, porque la libertad y la igualdad naturales pueden perderse según del *ius gentium* (por contrato o conquista). Hobbes comparte la recepción de esta doctrina jurídica con otros pensadores del siglo XVII. Véase: Francisco Suárez, *De legibus*, Madrid, 1971-1981, II, 14, 8; Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, Leiden, 1939, II, 22, § 11; Samuel von Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, New York, 1998, VIII, 3, 1. El carácter problemático de esta doctrina radica en que atribuye y niega a la vez capacidad jurídica a los esclavos. Estos, por un lado, tendrían la obligación de obedecer al amo y, por el otro, serían cosas incapaces de tener obli-

imprescindibles para que un nexo de protección-obediencia pueda ser calificado de «despótico»: debe haber una guerra (1.1.), esa guerra debe terminar con un vencedor y un vencido (1.2.), el vencido debe pactar (1.3). A fin de presentar el argumento mediante el cual Hobbes pretende legitimar el poder despótico parece necesario aclarar cada una de esas condiciones.

1.1. Puede decirse que la voz «guerra» es en la teoría hobbesiana un término técnico. Hobbes le asigna un significado mucho más amplio que el usual, ya que mediante el mismo pretende denotar un conjunto de realidades más o menos heterogéneas, que en el lenguaje corriente no serían identificadas con situaciones bélicas. A fin de explorar dicha amplitud semántica parece conveniente, en primer lugar, analizar brevemente el criterio propuesto por Hobbes para identificar una situación concreta con una guerra y, en segundo lugar, presentar una clasificación de tipos de guerra organizada con parámetros hobbesianos.

En el capítulo XIII del *Leviathan*, Hobbes aclara su uso del término «guerra» señalando que el mismo no se refiere sólo al conjunto de las batallas en acto, sino también a las batallas en potencia.⁷ El estado de guerra no se inicia con actos de fuerza efectivos, sino cuando la voluntad de luchar o disposición a batallar de una de las partes se le manifiesta de manera suficiente a la otra. Del mismo modo, la guerra no termina con un cese efectivo de las hostilidades sobre el campo de batalla, sino que culmina recién cuando cesa la voluntad hostil de las partes en conflicto. La guerra, por tanto, no se define por las luchas efectivas, por las batallas fácticas, sino por la voluntad de luchar. Las batallas son sólo una de las posibles manifestaciones de esa voluntad de los contendientes. Hobbes no hace un catálogo de las otras posibles manifestaciones suficientes de la voluntad de batallar, que permitirían caracterizar una situación determinada como estado de guerra. Se limita a englobarlas mediante un criterio negativo. Según esta concepción, habría guerra siempre que no haya condiciones para suponer lo contrario.⁸

No hay un conjunto de hechos empíricos que puedan ser señalados como condiciones necesarias y suficientes de un estado de guerra. La guerra no se reduce a batallas ni a manifestaciones empíricas de la voluntad de batallar. Para que haya guerra basta con que alguien pueda atribuir a otro una voluntad hostil. Esta capacidad de atribuir una voluntad a otro no es tampoco una competencia fáctica,

gaciones. Esta dificultad de la doctrina romana se traduce en la ambigüedad contenida en el uso hobbesiano del término *dominium*, que puede significar tanto derecho de propiedad como derecho de señorío. Véase: Herbert Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart, 1964, p. 821; Dieter Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin, 1998, pp. 251-275.

7. Cf.: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Macpherson, London, Penguin, 1968, pp. 185-186.

8. Véase: Alberto Mario Damiani, «La guerra como límite de la política en Hobbes», en: *Cuadernos filosóficos*, segunda época, 1, 2004, pp. 59-70.

sino una capacidad definida bajo estrictas condiciones jurídicas. No basta con que alguien sospeche de las intenciones de su vecino para que ambos se encuentren en estado de guerra. El acto de atribuir una voluntad hostil al prójimo debe ser realizado por ciertos agentes y bajo ciertas circunstancias, para que de ella se siga un estado de guerra. En la concepción hobbesiana, estos agentes y circunstancias varían según el tipo de guerra en cuestión. Por ello, para determinar quiénes están habilitados para atribuir al prójimo una voluntad hostil y bajo qué circunstancias lo están, es necesario presentar brevemente una clasificación de los tipos de guerras, ordenada de acuerdo a criterios hobbesianos. Esta clasificación permite distinguir la guerra pre-estatal, la guerra inter-estatal y la guerra anti-estatal.⁹

Como todos los contractualistas, Hobbes formula una teoría sobre el origen del Estado que presupone una situación pre-estatal denominada «estado de naturaleza». En ella, los individuos no se encuentran vinculados por la obligación de obedecer a un poder común que los mantenga a raya.¹⁰ Cada individuo tiene en estado de naturaleza la libertad de utilizar los medios a su alcance para proteger su propia vida. Hobbes denomina «derecho natural» a esta libertad que tiene cada cual en el estado de naturaleza a gobernarse por su propia razón.¹¹ Gobernar significa juzgar los medios adecuados para conservar la vida, único fin último y bien supremo en este mundo. Con ese fin, los habitantes de ese estado

9. Un examen de la conexión de la idea de igualdad natural con estos tres tipos de guerra es presentado por Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 127-145.

10. El concepto de este primer tipo de guerra puede entenderse históricamente en conexión con la interpretación hobbesiana de la guerra civil inglesa. Véase: Thomas Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, 2ª ed., Londres, Frank Cass, 1969; Bernard Wills, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München, Piper, 1987, pp. 89-124; Hans-Dieter Metzger, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*, Stuttgart-Bad Cannstatt, fromman-holzboog, 1991. S. A. Lloyds muestra que la lectura atenta de *Behemoth* permite rechazar una interpretación estándar de *Leviatán*, que atribuye a Hobbes una tesis según la cual el miedo a la muerte violenta y al castigo serían suficientes para motivar la obediencia política. Véase: S. A. Lloyds, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The power of mind over matter*, Cambridge, CUP, 1992, pp. 189-233. Para un análisis de los problemas que surgen al conectar las dos obras de Hobbes y un examen crítico de las distintas interpretaciones sobre la cuestión, véase el interesante trabajo de José Luis Galimidi, «Victoria no es conquista», *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 1, 2002, pp. 55-92, quien por momentos (pp. 68, 77, 87) parece no tomarse muy en serio la siguiente distinción hobbesiana: «This later, may be called a *political common-wealth* or *common-wealth by Institution*; and the former, a *common-wealth by Acquisition*»: Thomas Hobbes, *Leviathan*, XVIII, *op. cit.*, p. 228 (las cursivas son mías).

11. Lo que significa no sólo reaccionar por mecanismos biológicos (el apetito y la fuga) sino también un cálculo racional con arreglo a fines. Véase: Konrad Cramer, «Naturzustand und Vernunft», en: Otfried Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg, 1981, pp. 39-67. Ulrich Weiß señala que este auto-gobierno del estado de naturaleza puede entenderse como una «monarquía» prepolítica. Ulrich Weiß, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, fromman-holzboog, 1980, pp. 133-166. Habría que agregar que este auto-gobierno racional es, para Hobbes, una condición de la sobrevivencia de los seres humanos en estado de naturaleza.

utilizan como medios todos los cuerpos físicos que se encuentren a su alcance, incluidos los de sus prójimos. Cada uno goza de derecho natural a hacer lo que le recomiende su propia razón para precaverse de una muerte violenta y lo que la razón recomienda, en ese caso, es prepararse para la lucha.

El estado de naturaleza hobbesiano es un estado de guerra (pre-estatal) entre particulares. En el estado de naturaleza hay condiciones suficientes para desconfiar legítimamente del prójimo. Aconsejados por la propia razón, los particulares se preparan para batallas futuras. Si se aplica la definición hobbesiana de guerra al caso particular de la guerra pre-estatal se sigue, en primer lugar, que es razonable atribuir la voluntad de batallar a los seres humanos que habitan el estado de naturaleza. Ello se debe a que ninguno puede tener seguridad de que el prójimo no tenga una voluntad hostil. En segundo lugar, resulta evidente que en este tipo de guerra todos se encuentran habilitados para determinar el momento en que comienza la batalla.¹²

La guerra pre-estatal entre particulares cesa cuando éstos se someten a un poder común que los mantiene a raya. Este sometimiento se realiza mediante un pacto de unión en el que cada uno transfiere a un tercero su derecho a gobernarse a sí mismo. Esta transferencia implica una promesa de obediencia a ese tercero denominado «soberano». El mismo es el juez inapelable de los medios necesarios para garantizar la conservación de la vida de los súbditos. La guerra entre particulares cesa una vez que éstos dejan de gobernarse a sí mismos y se dejan gobernar por una razón común a todos. Después del pacto, ya no resulta razonable que los particulares se atribuyan mutuamente la voluntad de batallar. El temor recíproco del estado de naturaleza es sustituido, mediante el pacto, por el temor común al soberano. La transferencia del derecho natural de cada pactante al soberano vale para todos los demás como una manifestación suficiente de su voluntad pacífica.

El pacto de unión hace cesar la guerra pre-estatal entre particulares pero pone las condiciones de un segundo tipo de guerra: la guerra entre Estados. Ello se debe a que los pactantes nunca pueden agotar, según Hobbes, el conjunto del género humano. Después del pacto, el estado de naturaleza es superado entre los pactantes, pero subsiste en las relaciones internacionales. Si se aplica la definición hobbesiana de guerra a estas relaciones, habría que concluir que los Estados siempre se encuentran en guerra. Es razonable que los soberanos se atribuyan mutua-

12. El tratamiento hobbesiano de la guerra de todos contra todos en *Elements* y *De Cive* es examinado por Friedrich O. Wolf, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes, zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart- Bad Constant, 1969, p. 58 ss. Para la discusión teológica subyacente a este tipo de guerra véase: Helen Thornton, «Cain, Abel and Thomas Hobbes», en: *History of Political Thought*, XIII, 4, 2002, pp. 611-633; Greg Forster, «Divine Law and Human Law in Hobbes's Leviathan», en: *History of Political Thought*, XXIV, 2, 2003, pp. 189-217.

mente la voluntad de batallar, puesto que si conservan su soberanía no se encuentran sometidos a ningún poder humano que los mantenga a raya. Ello es razón suficiente para temerse mutuamente y mantener la postura de los gladiadores, siempre preparados para dar batalla. Para Hobbes, los soberanos son siempre enemigos y se encuentran siempre en guerra, aunque muchas veces esa guerra no se actualice en batallas efectivas.

El pacto de unión marca, por tanto, el momento en el que los seres humanos dejan de prepararse para una futura batalla entre particulares y comienzan a prepararse para las futuras batallas que enfrenten al cuerpo político del que forman parte contra los restantes cuerpos políticos o con individuos en estado de naturaleza. Mediante el pacto de unión han transferido al soberano su derecho a juzgar los medios adecuados para proteger sus vidas. Dentro de esos medios ocupa un lugar importante la posibilidad de una guerra inter-estatal y su efectivización mediante batallas en las que los súbditos deben participar como soldados.¹³ Cuando un soberano declara la guerra a otro, realiza una acción cuyo autor es el súbdito. Éste lo ha autorizado en el pacto de unión a actualizar la potencia de batallar cuando lo crea conveniente para el bien público. Sólo el soberano está autorizado a decidir cuándo se actualiza sobre el campo de batalla la disposición a la lucha entre Estados.

El primer tipo de guerra de la clasificación hobbesiana es una guerra entre particulares y el segundo, una guerra entre Estados. El tercer tipo de guerra enfrenta a un Estado contra uno o más particulares (que no llegan a conformar un Estado). Dentro de este tipo de guerra Hobbes incluye las rebeliones de antiguos súbditos que deciden romper el pacto de unión y enfrentarse contra el cuerpo político.¹⁴ El carácter contra-revolucionario del pensamiento político de Hobbes se hace evidente en el hecho siguiente. Por un lado, Hobbes juzga como un sentido la idea de una guerra justa o injusta entre particulares o entre Estados y, por el otro, sostiene que una rebelión de los particulares contra el Estado es siempre una guerra injusta. Este hecho se explica por la definición hobbesiana de justicia como el cumplimiento de los pactos.¹⁵ Si se admite esta definición, no es

13. Una excepción a ese deber puede ser el caso del súbdito justo, pero cobarde, que Hobbes presenta en *Leviathan*, XXI, *op. cit.*, p. 270.

14. Sobre la diferencia entre el derecho de resistencia y el derecho de autodefensa véase: Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandrecht*, Tübingen, 1965, pp. 85 ss. El contexto religioso-doctrinario de la posición hobbesiana sobre el derecho de resistencia es presentado por Winfried Förster, *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre*, Berlin, 1969, pp. 145 ss.; y también por Klaus-Michael Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München, 1972, pp. 137 ss.

15. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, XV, *op. cit.*, p. 202.

posible ya hablar de guerras justas o injustas entre particulares o entre Estados, porque en esas guerras los participantes no han pactado y, por tanto, nadie rompe ningún pacto, sino que las partes se limitan a ejercer su derecho natural. En una guerra anti-estatal, en cambio, el rebelde que se levanta en armas contra el Estado rompe el pacto de unión y su acción es siempre injusta.

1.2. Una vez aclaradas la definición del término «guerra» y la clasificación de guerra formuladas por Hobbes es posible examinar brevemente la segunda condición que parece suponer su teoría sobre el origen del poder despótico. Para que se establezca una relación jurídica entre un señor y su siervo no basta con que haya guerra, es necesario, además, que las hostilidades terminen con un vencedor y un vencido.¹⁶ De la definición hobbesiana de guerra se sigue fácilmente que una guerra no termina cuando cesa el combate en el campo de batalla, sino que subsiste mientras exista una presunta disposición a luchar de los adversarios. Esta disposición debe suponerse siempre que no haya seguridad de lo contrario. Para descartar las intenciones bélicas de antiguos adversarios es imprescindible, según Hobbes, que se cumplan dos condiciones. La primera es que exista un pacto, esto es una promesa de renunciar al uso de la fuerza. La segunda es que exista una espada que castigue todo posible incumplimiento de esa promesa.

Hechos tales como la fuga, el desarme físico y la captura de enemigos no implican para Hobbes el término de una guerra sino, como máximo, el término de una batalla: un acontecimiento circunstancial que no es suficiente para presumir la voluntad pacífica de quien ha sido batido. Quien actualmente no se encuentra en condiciones de hacer frente a un adversario poderoso conserva, sin embargo, la capacidad de prepararse para futuras batallas. El prisionero de guerra es, para Hobbes, un enemigo de quien lo apresó. Si bien carece de capacidad de combate actualmente, quien lo apresó lo mantiene prisionero porque le atribuye disposición a luchar. En términos jurídicos, el vencido en una batalla que ha sido apresado conserva su derecho natural. Ello significa que tiene derecho a huir y a matar a su carcelero si la ocasión se le presenta. La sola existencia de prisioneros de guerra, esto es, de seres humanos a los que se les impide su libertad de movimiento corporal mediante cadenas o cárceles, es un indicador suficiente de que la guerra no ha terminado. Las cadenas que arrastra el prisionero son un testimonio de que ningún lazo jurídico lo obliga a obedecer al vencedor.

16. Para que una guerra termine no es necesario que la victoria y la derrota se definan objetivamente en el campo de batalla, sino que es suficiente con una definición subjetiva. Si uno de los contendientes desconfía de sus propias fuerzas y supone que las fuerzas del enemigo son superiores, puede «darse por vencido», poniendo fin a las hostilidades mediante su simple declaración. Véase: Thomas Hobbes, *De Cive*, VIII, 1, en: id., *Opera Philosophica*, vol. II, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

Las batallas cesan a causa de circunstancias fácticas diversas. Las guerras, en cambio, sólo encuentran su término en pactos garantizados por una espada. Esta tesis hobbesiana sobre el término de una guerra puede ser examinada de un modo más determinado si se la aplica a los diversos tipos de guerra señalados más arriba: la guerra entre particulares, la guerra entre Estados y la guerra entre un Estado y particulares. En el estado de naturaleza pre-político, la guerra entre individuos particulares cesa cuando estos individuos transfieren su derecho natural a gobernarse a sí mismos. El cese de la guerra, sin embargo, no supone necesariamente la existencia de vencedores y vencidos. De allí se sigue que la guerra interindividual o pre-estatal pueda dar lugar, pacto mediante, a dos tipos de soberanía: la soberanía por institución propia del Estado político y la soberanía por adquisición, una de cuyas formas es el poder despótico.

Como es sabido, la diferencia entre estos dos tipos de soberanía depende de lo siguiente.¹⁷ El Estado político se origina en un pacto entre una multitud de individuos que se temen mutuamente y, movidos por ese temor, transfieren su derecho natural a un tercero (no temido más que otros antes del pacto), quien pasa a ser su soberano. Puede advertirse claramente que este pacto de unión, instituyente del poder político, da por terminada la guerra entre particulares sin la existencia de vencedores ni vencidos. Todos han renunciado a batallar para conservar sus vidas. El temor mutuo los condujo a preferir el sumo bien de la propia vida frente a todos los bienes que, como botines de guerra, podrían ser tomados y poseídos de manera insegura y transitoria en el estado de guerra. En el pacto de unión no hay vencedores porque todos los pactantes renuncian a los medios bélicos y no hay vencidos porque todos obtienen la misma garantía de sobrevivencia, de la que carecían en el estado de guerra.

17. Para la diferencia y la conexión entre la soberanía por adquisición y la soberanía por institución véase: M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, New York and London, 1966, pp. 161-174. Robert P. Kraynak distingue los enfoques metodológicos con que Hobbes analiza cada uno de estos tipos de soberanía. La soberanía por adquisición podría ser reconocida empíricamente en el origen histórico de todos los Estados. La soberanía por institución, en cambio, no puede ser comprobada históricamente, sino que su demostración científica depende de la postulación de la existencia de individuos aislados y racionales. Kraynak parece olvidar que también en el origen de la soberanía por adquisición hay un consentimiento voluntario del súbdito, expresado, por ejemplo, en la promesa por la que el vencido se convierte en siervo del vencedor y que, por tanto, la simple «*natural force*» resulta incapaz, por sí sola, para adquirir soberanía. Véase: Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990, pp. 172-186. Deborah Baumgold, en cambio, advierte el carácter contra-intuitivo que tiene la tesis hobbesiana que hace depender la autoridad paterna del consentimiento del hijo y, siguiendo a Michael Sandel, propone distinguir entre consentimiento cognitivo y voluntario. Véase: Deborah Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, CUP, 1988, pp. 80-100; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP, 1982.

Toda guerra, sin embargo, también puede terminar con vencedores y vencidos. En ese caso, el pacto que pone fin al estado de guerra no es un pacto mutuo entre los miembros de una multitud que se temen recíprocamente, sino un pacto mediante el cual el vencido promete obediencia incondicional al vencedor temido. En ese sentido, el poder político y el poder despótico suponen condiciones que corresponden a dos momentos sucesivos del estado de guerra. Los individuos beligerantes que pueden instituir un Estado político mediante un pacto de unión todavía no han sido batidos, apresados, desarmados ni puestos en fuga por sus adversarios. Quienes suscriben el pacto de unión son guerreros temerosos. Tienen capacidad de combate, pero temen futuras batallas. En cambio, quien ha sido derrotado, desarmado y apresado no se encuentra ya en condiciones de instituir un poder político. El único pacto que puede realizar consiste en prometerle obediencia incondicional al vencedor temido que lo tiene en su poder. Mediante ese pacto se establece el poder despótico. Por lo tanto, puede advertirse que la salida del estado de guerra pre-estatal puede dar lugar al poder despótico sólo en la medida en que una de las partes haya resultado vencida. Si no hay vencedores ni vencidos, sólo es posible terminar la guerra entre individuos en estado de naturaleza mediante un pacto de unión.

En el caso de la guerra entre Estados, la cuestión de la finalización de la guerra puede plantearse en los siguientes términos: la guerra subsiste mientras existan los Estados. De acuerdo con la definición hobbesiana de guerra, los Estados se atribuyen mutuamente la voluntad permanente de batallar, en la medida en que nunca hay ni puede haber seguridad de lo contrario. A diferencia de lo que ocurre con el estado de guerra entre particulares, el conflicto potencial entre Estados soberanos no puede ser superado, según Hobbes, mediante un pacto de unión que instituya un poder internacional conducente a la paz perpetua. Un soberano que promete obediencia a otro, sencillamente deja de serlo y se convierte en súbdito. Algo semejante sucede con el soberano que resulta vencido por un ejército enemigo. Al perder su capacidad para proteger a sus súbditos de sus ofensas mutuas y del peligro extranjero, pierde su soberanía. Dado que la guerra sólo termina mediante pactos y los soberanos no pueden transferir sus derechos naturales sin renunciar a la soberanía, la existencia misma de Estados indica que se encuentran en guerra y que el cese de las hostilidades es siempre circunstancial e inseguro. La paz entre dos Estados sólo se alcanza cuando se disuelve uno de ellos.

Los soldados de un ejército derrotado en una guerra interestatal dejan de ser soldados de un Estado y vuelven al estado de naturaleza. Recuperan su derecho natural a todas las cosas y no tienen obligaciones con el Estado vencedor. Éste es un cuerpo artificial que fácticamente resulta más poderoso que la multitud

disgregada del ejército vencido, pero que jurídicamente tiene el mismo derecho a todas las cosas. La guerra entre Estados cesa con la derrota y la consecuente disolución de uno de ellos, pero en ese mismo momento comienza, según Hobbes, una nueva guerra: la guerra entre el Estado vencedor y los individuos aislados que fueron soldados del ejército derrotado. Esta guerra no es justa ni injusta porque no resulta del incumplimiento de un pacto. La guerra entre un Estado y uno o más individuos puede terminar de dos maneras. Si los individuos vencen al soberano, el Estado se disuelve y se retorna al estado de naturaleza, o sea a la guerra de todos contra todos. Si el Estado vence a los individuos, la guerra termina cuando estos mueren o prometen obediencia incondicional al vencedor.

1.3. Por lo dicho hasta aquí, resulta claro que la adquisición del poder despótico supone, según Hobbes, una tercera condición. No basta con que haya una guerra y que las hostilidades terminen con un vencedor y un vencido, sino que esa adquisición supone que el vencido promete obediencia incondicional al vencedor. Como se indicó más arriba, esta promesa puede realizarse en un momento del estado de guerra lógicamente posterior al que supone el pacto de unión por el que se instituye el Estado político. Sin embargo, como se señalará más adelante, esta promesa guarda una notable semejanza con el pacto de unión. La promesa del vencido es un pacto de sumisión que establece la relación entre un amo y un siervo. La necesidad de este pacto, como una condición imprescindible del dominio despótico, es puesta de relieve por Hobbes mediante una distinción explícita entre las categorías de servidumbre y esclavitud. Siervo es quien transfiere, mediante un pacto, al vencedor el derecho al uso arbitrario de su vida y su libertad corporal. Esa transferencia voluntaria de derecho tiene como resultado el establecimiento de una obligación jurídica de obediencia.¹⁸ Un esclavo, en cambio, es sólo un cautivo o prisionero de guerra, que se encuentra encarcelado o encadenado por su enemigo.

El siervo se distingue del esclavo por el tipo de obstáculo que limita sus respectivas libertades corporales. Mientras que la libertad del esclavo tiene límites

18. Sobre los tipos de obligación en Hobbes véase Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of Obligation*, Oxford, 1957; id., «A Reply to Mr. Plamenatz», K.C. Brown, *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, pp. 89 ss.; John Plamenatz, «Mr. Warrender's Hobbes», en: K.C. Brown, *Hobbes Studies*, cit., pp. 73 ss.; Raymond Polin, «L'Obligation Morale et Politique chez Thomas Hobbes», en: Reinhart Kosellek und Roman Schnur (Hg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, 1968, pp. 133 ss.; J. Kemp, *Etical Naturalism*, London, 1970, pp. 17 ss.; Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, 1986, pp. 385-436; Rudolf Ross, «Obligations. Science and Philosophy in the Political Writings of Hobbes», en: C. Walton and P. J. Johnson, *Hobbes's Science of Natural Justice*, Dordrecht, Martinus Nijhoffs, 1987, pp. 57-68; Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts, zu Thomas Hobbes philosophischer Entwicklung von De Cive zum Leviathan in Pariser Exil 1640-1651*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1998, pp. 229 ss.

físicos (cadenas, paredes, rejas, etc.) la del siervo tiene límites jurídicos: su promesa de obediencia. El dominio despótico establece un lazo legal entre el siervo y su señor. Este lazo que «vincula sin cadenas» sólo es posible allí donde el vencedor confíe tanto en el vencido como para permitirle prometer obediencia. El esclavo obedece, en cambio, no porque se encuentre legalmente obligado a hacerlo, sino sólo por la coerción física que motiva su obediencia: «para evitar los azotes».¹⁹ El carácter físico o legal del obstáculo que limita la libertad corporal del esclavo y del siervo respectivamente remite, por tanto, al grado de confianza del vencedor respecto de los vencidos. El amo cuenta, por un lado, con que sus siervos no intentarán escapar ni matarlo y, por el otro, con que sus esclavos intentarán esas acciones tan pronto como las circunstancias lo permitan. No todo prisionero de guerra, por tanto, se encuentra sometido al dominio despótico de quien lo ha vencido y capturado en una batalla. El prisionero, cautivo o esclavo, que no ha pactado con el vencedor, conserva su derecho natural a todas las cosas. Para él ha cesado una batalla, pero no ha terminado la guerra.

Quien desconfía de sus fuerzas en una batalla y se rinde o «pide cuartel» al enemigo se convierte en prisionero (o esclavo), pero no en siervo. Su vida no se encuentra protegida por la promesa de obediencia sino que se encuentra fácticamente en manos del enemigo. Éste posterga circunstancialmente su ejecución porque puede utilizarlo con diversos fines: obligarlo a trabajar en prisión, pedir un rescate, intercambiar prisioneros, etc. El vencedor obtiene poder despótico sobre el vencido recién cuando éste pacta. En ese pacto el vencido recibe un bien y ofrece otro. Recibe la protección de su vida y ofrece servidumbre y obediencia absolutas. El carácter irrestricto e incondicional de la obediencia del vencido proviene del hecho de que éste la promete sin conocer su contenido. Después del pacto, el siervo se encuentra obligado a cumplir *todo* lo que su señor le ordene en el futuro.²⁰

Mediante el pacto de sumisión, el vencido se vuelve siervo del vencedor, quien pasa a ser su *dominus*. Éste adquiere, entonces, *dominium* (derecho de propiedad) sobre él. El pacto de sumisión implica que el siervo renuncia a su capacidad jurídica y se vuelve una cosa de su señor. El *dominus* no sólo puede decir respec-

19. Véase: Thomas Hobbes, *De Cive*, VIII, 4.

20. En *De Cive* VIII,1, Hobbes señala los siguientes matices ausentes en el *Leviathan*. El siervo debe obedecer a su amo «en la medida de lo posible» y «siempre que no repugne a las leyes divinas». Estos matices, sin embargo, no pueden tomarse como restricciones del dominio despótico. Por un lado, parece obvio que alguien no puede estar legalmente obligado a realizar una acción que le resulte lógica o físicamente imposible. Por otro, la posibilidad moral («que no repugne a las leyes divinas») depende de un juicio del soberano (en este caso el amo) autorizado por pacto de sus siervos como intérprete exclusivo de las leyes divinas.

to de su siervo «esto es mío», sino que puede venderlo o legarlo a sus herederos. Lo mismo ocurre con las propiedades que el vencido tenía antes del pacto: pasan a ser parte del dominio del señor. Sólo el señor (*dominus*) tiene propiedad (*dominium*). Quien ha prometido obediencia a un señor no puede ya hacer valer su derecho de propiedad frente a él. El *dominus* puede conceder, de manera condicional y a discreción, que sus siervos disfruten del uso de cosas animadas e inanimadas y puede proteger las posesiones de un siervo contra las pretensiones de los restantes. Dentro de las cosas animadas que un siervo puede usar se encuentran sus antiguos siervos, obligados con él por pactos anteriores, quienes pasan junto con él a ser propiedad de su señor. Esta posible cadena de señoríos intermedios culmina en el soberano. La teoría hobbesiana del poder despótico cobra relevancia política tan pronto se reflexiona sobre la equiparación que ella establece entre las facultades del *dominus* y las del soberano político. Los ciudadanos hobbesianos le deben al soberano la misma obediencia que los siervos a sus señores.

Si se considera ahora el pacto de sumisión del vencido, atendiendo a los tres tipos de guerra distinguidos más arriba puede decirse lo siguiente. La guerra entre dos o más individuos, propia del estado de naturaleza pre-estatal, puede generar un dominio despótico en la medida que los vencidos (capturados, desarmados, aprisionados) o quienes desconfían de sus propias fuerzas pacten con el enemigo vencedor y se conviertan en sus siervos. Ese pacto, realizado en estado de naturaleza, es válido porque se encuentra garantizado por la espada del *dominus*/vencedor. El resultado del mismo es una asociación pre-estatal que Hobbes denomina «una familia de un hombre y sus siervos» o «una pequeña monarquía». Por el pacto del vencido, el vencedor ha adquirido soberanía y es por tanto el dueño de los vencidos, convertidos en sus siervos. En estado de naturaleza, nadie que crea poder defenderse entregaría sus armas. Pero quien ya ha sido vencido puede pactar con el vencedor y convertirlo en su soberano (doméstico).

En una guerra entre particulares, la obligación de obediencia derivada de ese pacto de sumisión del vencido es absoluta. Sin embargo, la obediencia de los siervos a este señor pre-estatal, aún siendo obligatoria, se encuentra condicionada por la protección que éste pueda ofrecerles frente a posibles amenazas externas. Tan pronto como un ejército enemigo se muestre como más poderoso que el señor, cada siervo utilizará su propia razón para proteger su vida. Las opciones de este cálculo racional son volver al estado de naturaleza consistente en la guerra de todos contra todos, o bien someterse al enemigo mediante un nuevo pacto de sumisión, si éste lo permite. El dominio despótico puede, por tanto, surgir de una guerra pre-estatal entre particulares, pero si este dominio no llega a constituir un Estado, su conservación depende de circunstancias azarosas.

En el caso de la guerra entre Estados, el pacto de sumisión tiene las siguientes consecuencias. Por la promesa de obediencia el soberano vencido renuncia a su soberanía y pasa a ser siervo del vencedor, junto con sus antiguos súbditos. Las propiedades del vencido pasan a ser propiedad del vencedor. Éste puede otorgarle al vencido, además de la vida, el rango de señor intermedio al que sus antiguos súbditos deban seguir obedeciendo, mientras él, el soberano, lo crea conveniente.²¹ Esta posibilidad, sin embargo, queda a criterio del vencedor, convertido en amo por el pacto de sumisión. En el caso de la guerra entre Estados, el pacto de sumisión que instaura un dominio despótico no es realizado por un soberano, sino por quien ya ha perdido sus títulos en el campo de batalla: un particular que se compromete a obedecer como siervo al soberano del Estado vencedor, esto es que lo reconoce como su señor o dueño.

Los soldados vencidos en una guerra inter-estatal son, para Hobbes, particulares que se encuentran en guerra tanto contra sus antiguos camaradas de armas (guerra entre particulares) como contra el Estado victorioso (guerra entre un Estado y particulares). Si resultan nuevamente vencidos por éste (o si se dan por vencidos) y el soberano vencedor les permite pactar, la promesa de sumisión del vencido, que otorga dominio despótico al vencedor se presenta de manera paradigmática. En un pacto de sumisión de un particular a otro, la espada del amo puede resultar débil frente a amenazas externas. La espada de un soberano estatal, en cambio, parece poder ofrecer protección a los antiguos soldados del ejército vencido. Por ello, recién cuando el amo reconocido por un pacto de sumisión es el soberano de un Estado, los particulares vencidos que le transfieren su derecho natural pueden recibir la contrapartida que esperan de su promesa de servidumbre: la conservación de sus vidas.

2. La justificación liberal del poder despótico

La teoría hobbesiana de la soberanía distingue el poder político del poder despótico atendiendo exclusivamente al origen de la soberanía. El poder político se origina en la institución de un soberano mediante un pacto de unión. El poder despótico se origina en la adquisición de la soberanía mediante un pacto de sumisión. Ambos tipos de poderes soberanos cuentan, sin embargo, con las mismas facultades o derechos, lo cual significa que la obediencia que el ciudadano debe al soberano político es tan incondicional como la que un siervo debe a su

21. Cf. Thomas Hobbes, *De Cive*, VIII, 8.

amo.²² La obligación de obediencia no permite distinguir el poder despótico del poder político.

La teoría política de John Locke retoma la distinción clásica entre poder político y poder despótico de una manera diversa a como lo hacen los teóricos del absolutismo. La distinción entre estos dos poderes no se funda ahora sólo en una consideración de sus respectivos orígenes sino también en la libertad que gozan los ciudadanos de un Estado político frente a la falta de libertad que sufren quienes se encuentran sometidos a un poder despótico. Esta nueva delimitación entre servidumbre doméstica y obediencia política debe entenderse, sin duda, como una crítica a la teoría política del absolutismo, que pretende legitimar la degradación de ciudadanos libres al rango de siervos políticos.²³

Con ello, sin embargo, Locke no se propone presentar una crítica del poder despótico como tal, sino más bien formular una nueva legitimación del mismo,

22. Hobbes puede ser considerado como uno de los más consecuentes teóricos del absolutismo en cuanto concibe a un soberano libre de toda obligación civil, intérprete exclusivo de toda obligación divina y que concentra todos los poderes del Estado. Se trata, por cierto, de una nueva forma de absolutismo respecto de la teoría del derecho divino. En la historia de la crítica, pueden distinguirse diversas escuelas de interpretación del absolutismo hobbesiano, como hace Frank Lessay en: *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988, pp. 7-43.

23. Durante el siglo XVII se dirigen también otras críticas contra la teoría hobbesiana de la soberanía política. Las de Robert Filmer, Alexander Rosse, Seth Ward, Willam Lucy, George Lavison, John Bramhall y John Eachard son reconstruidas por John Bowle, *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, London, 1969. Helen Thornton demuestra que muchas críticas dirigidas a Hobbes por sus contemporáneos provienen de una disputa teológica en torno a la interpretación de los relatos bíblicos de la creación y la caída. Esta disputa determina muchas de las críticas a la descripción hobbesiana del estado de naturaleza. Para algunos, esta descripción contradice las Escrituras porque la comparan con la condición humana en el edén, después de la Creación. Para otros, la mencionada descripción remite a la potencia de disolución intrínseca a todo cuerpo político, que el autor presentaría como una advertencia sobre las consecuencia que pueden seguirse de una rebelión, esto es, no sólo de la guerra civil inglesa sino, paradigmáticamente, de la revelión de Adán y Eva contra Dios en el Edén. La introducción de Caín y Abel en el capítulo XIII de la versión latina de *Leviathan*, podría entenderse como un último intento del autor de aclarar la cuestión. La descripción hobbesiana del estado de naturaleza parece combinar aspectos de la naturaleza humana perfecta (ley natural) y de la naturaleza humana caída (derecho natural). La misma no distingue entre elegidos y réprobos, lo que parece volverla inconciliable con ciertas tesis de la teología reformada. Thorthon sostiene que muchos críticos contemporáneos de Hobbes no pueden comprender su argumento porque lo leen en el contexto de la década de 1650 y el mismo fue concebido por su autor mucho antes. Esta reducción contextualista de los supuestos teológicos de la discusión parece, sin embargo, difícil de conciliar con los años de publicación de las versiones inglesa y latina de *Leviathan*: 1651, 1668. Samuel Mintz muestra que otros críticos contemporáneos de Hobbes comparten con él diversas tesis y parecen haberse visto forzados a criticarlo para distanciarse de su fama de ateo y libertino. Véase: Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Conditions of Human Beings*, Rochester NY, University of Rochester Press, 2005; Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, CUP, 1962.

que permita distinguirlo del poder político. Uno de los resultados de su estrategia argumentativa es una justificación liberal de la esclavitud. La misma defiende la siguiente tesis: los vencidos en una guerra justa son esclavos del vencedor, quien posee un poder despótico legítimo sobre ellos.²⁴ Esta tesis parece señalar tres condiciones imprescindibles para que un ser humano posea *de iure* poder despótico sobre otro: debe haber una guerra justa (2.1.); deben surgir un vencedor y un vencido (2.2.); y el inocente debe vencer (2.3). A fin de presentar el argumento mediante el cual Locke pretende legitimar el poder despótico parece necesario aclarar cada una de esas condiciones.

2.1. Como pensador moderno, Locke parte de la premisa de la igualdad natural del género humano. Descartada la jerarquía natural postulada por los antiguos, toda asimetría tiene que ser el resultado de la acción humana.²⁵ Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el planteo hobbesiano, aparece aquí una asimetría que no es el resultado de un pacto. El estado de naturaleza no se encuentra poblado de una sola especie homogénea (como era el caso del *homo lupus* hobbesiano) sino que se postula aquí la posible distinción entre dos figuras antropológico-morales, cuya existencia resulta imprescindible para legitimar tanto el establecimiento del poder político como el del poder despótico. Frente al pacífico *homo laborans* o propietario inocente surge el agresor, el guerrero. El pasaje de la premisa de la igualdad natural a la postulación de la diferencia inocente/agresor resulta posible gracias a la idea de una ley natural vinculante (*in foro externo*) para los habitantes del estado de naturaleza.

Los propietarios inocentes del pacífico estado de naturaleza se encuentran por naturaleza obligados a obedecer la ley natural. La misma ordena, por un lado, no dañar la vida, la salud, la libertad ni las posesiones propias ni ajenas y, por el otro, preservarlas en la medida de lo posible y cuando la preservación de los bienes ajenos no ponga en riesgo los propios. La efectividad de esta ley viene garantizada por un poder ejecutivo natural atribuido a cada uno de los propietarios inocentes. Estos se encuentran jurídico-naturalmente habilitados para castigar las transgresiones de la ley natural, esto es, para hacer justicia mediante la aplicación de una fuerza legal contra quienes hayan cometido una ofensa.²⁶ Estas transgre-

24. Cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, §§ 22-24, 177-196, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, vol. V. Esta tesis se encuentra ya formulada por Jean Bodin, *Six livres sur la République*, (Paris, 1583), libro II, cap. 2, Aalen, Scientia Verlag, 1977, pp. 270-279, cf. p. 274.

25. Locke comienza su primer tratado sobre el gobierno con una crítica a la idea de esclavitud natural atribuida a Sir Robert Filmer. Véase: John Locke, *Two Treatises...*, I, *op. cit.*, §§ 1-2.

26. Según Kirstie M. Mc. Clur, este derecho de castigar las transgresiones de la ley natural, atribuido por Locke a los habitantes del estado de naturaleza, opera como garante del «orden moral» en la

siones pueden tener diversos grados, a los que deben atenerse proporcionalmente los grados de los castigos respectivos. La transgresión de la ley natural puede limitarse a dañar la propiedad ajena o se puede extender hasta ejercer violencia sobre la persona (libertad, salud, miembros) del propietario. El caso extremo de transgresión de la ley natural consiste en un ejercicio de la fuerza sin derecho por parte del agresor contra la persona del propietario inocente. Mediante este ejercicio, el agresor introduce lo que Locke denomina estado de guerra.

La idea de una ley natural vinculante *in foro externo* en el estado de naturaleza permite distinguir, entonces, no sólo (moralmente) entre quienes quieren y quienes no quieren obedecer la ley natural, sino también (jurídicamente) entre quienes efectivamente la obedecen y quienes no lo hacen: los propietarios inocentes y los agresores. Cuando, con su transgresión, el agresor afecta la persona de (por lo menos) un propietario inocente, se pone a sí mismo en estado de guerra *injusta* contra quienes obedecen la ley natural y los pone a éstos en estado de guerra *justa* contra él. La justicia o injusticia de una guerra puede determinarse, entonces, comparando el comportamiento de sus participantes con el contenido de la ley natural. Lleva adelante una guerra injusta el agresor que mediante actos de fuerza atenta contra la persona (vida, libertad, miembros) de un propietario inocente. Lleva adelante una guerra justa, en cambio, el propietario inocente que intenta por todos los medios a su disposición castigar a ese agresor.

Los actos de fuerza ejercidos por el agresor en una guerra injusta no tienen sólo la dimensión natural que permite describir sus consecuencias en términos de la muerte, la limitación del movimiento o la mutilación de un ser viviente, sino que además contienen una dimensión jurídica consistente en la transgresión grave de la ley natural. Por ello, el agresor que ataca la persona de un propietario inocente no lleva adelante una guerra injusta sólo contra ese particular, aunque sólo él haya sido físicamente afectado por su acto de fuerza. La guerra injusta es, por definición, una guerra contra todos los propietarios inocentes. Esta ley contiene obligaciones naturales del ser humano (no dañar, preservar, etc.)²⁷ y su ob-

administración de justicia natural, en cuanto distribuye «democráticamente», el poder ejecutivo prepolítico en todos los miembros de la especie. La autora no parece advertir la conexión entre esta doctrina y la justificación lockeana de la esclavitud que aquí nos ocupa. Véase: Kirstie M. Mc. Clure, *Judging Rights. Lockean Politics and the Limits of Consent*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, pp. 123-155; Turkka Tapani, «On the Formation of a Strange Doctrine: A Study of Locke's Second Treatise», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 88, 2002, pp. 193-206. La relación de esta doctrina con la tradición escolástica es presentada por Walter Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt a./M., Europäische Verlagsanstalt, 1969, pp. 29 ss, 121 ss. y 190 ss.

27. Un catálogo completo de los mandatos que contiene la ley natural en Locke es presentado por J. W. Yolton, «Locke on the Law of Nature», en: *The Philosophical Review*, LXVII, 1958, pp. 477-498.

servancia puede ser utilizada como criterio para delimitar el *genus humanus*. Por ello, la guerra injusta puede ser entendida también como una guerra contra *la humanidad* en general, *i.e.*: contra quienes obedecen la ley natural: los propietarios inocentes.

La dimensión jurídica del acto de fuerza que da comienzo a una guerra injusta es explicitable en términos de una declaración del agresor frente a la humanidad. En esta declaración, el agresor informa que ha decidido que su vida no se rige ya por la ley natural obligatoria para todos los seres humanos. Quien declara una guerra injusta, declara al mismo tiempo, su decisión de no pertenecer más al género humano. Por ello, quien deliberadamente atenta contra la vida, la salud o la libertad de un propietario inocente ya no puede ser considerado un ser humano. La guerra injusta es un acto de fuerza que produce una suerte de mutación ontológico/jurídica del actor. El ser humano que realiza ese acto deja de ser humano mediante ese acto. Los seres humanos no pueden llevar adelante guerras injustas porque el criterio de inclusión de un individuo en el género humano depende de la obediencia de ese individuo a la ley natural y la guerra injusta es la transgresión de esa ley. La declaración de una guerra injusta es un acto de fuerza que convierte a su autor en una bestia de presa.

Una guerra justa es una cacería de animales peligrosos llevada a cabo por propietarios inocentes. Esta cacería es justa, según Locke, porque se limita a ejecutar una ley vinculante para las acciones de todos los seres humanos. Quienes ejecutan la ley natural lo hacen para preservar la vida, la libertad y la salud de los miembros de la humanidad contra futuros ataques del mismo agresor o de otros posibles agresores, a quienes el castigo del primero puede servir como ejemplo disuasivo. Estos propietarios inocentes y pacíficos, convertidos ahora en cazadores justicieros pueden ser tanto particulares en estado de naturaleza unidos circunstancialmente como parte del poder ejecutivo natural o el poder ejecutivo de una sociedad civil o cuerpo político, instituido por el libre consentimiento de un grupo de inocentes.

De la diferencia lockeana entre guerras justas e injustas se sigue una clasificación de guerras distinta de la propuesta por Hobbes. Como se señaló más arriba, según este último podían distinguirse tres tipos de guerras: entre particulares, entre cuerpos políticos, y entre un cuerpo político y particulares. De acuerdo a la concepción de Locke, en cambio, sólo son posibles dos tipos de guerras: o bien entre particulares, o bien entre un cuerpo político y particulares. En el primer caso, el particular agresor lleva adelante una guerra injusta contra el particular inocente, que lleva a cabo una guerra justa. En el segundo caso, el cuerpo político o sociedad civil lleva a cabo una guerra justa contra el particular agresor. En otros términos, los agresores siempre son particulares, mientras que los cuer-

pos políticos no pueden ser agresores, sino que siempre son inocentes. Si los magistrados de un cuerpo político deciden llevar a cabo una guerra agresiva o injusta ya no obran en carácter de representantes del cuerpo político. Ello se debe a que un pueblo de propietarios inocentes no puede delegar a sus representantes una capacidad de la que carece jurídicamente, a saber: la de agredir a otros particulares (en estado de naturaleza) o a otro cuerpo político. Cuando dos ejércitos se enfrentan en el campo de batalla, al menos uno de ellos es un ejército de particulares agresivos que llevan adelante una guerra injusta. Los magistrados de las sociedades civiles, constituidas por el consentimiento de sus miembros, no están autorizados a transgredir la ley natural y realizar actos de fuerza contra inocentes. La guerra llevada cabo por un Estado político es siempre una guerra justa contra particulares agresores que han renunciado a la protección que les ofrecía la ley natural. Una consecuencia evidente que se sigue de esta concepción es que la guerra entre cuerpos políticos es conceptualmente imposible.²⁸

2.2. El estado de guerra entre particulares es la fuerza ejercida sin derecho por un agresor contra la persona de un propietario inocente. Si el agresor y el inocente son ciudadanos de la misma sociedad civil, la guerra cesa cuando termina el ejercicio de la fuerza. Para reclamar su derecho, el inocente puede apelar al juez imparcial instituido por el consentimiento de los miembros del cuerpo político. Este juez tiene la facultad de dictaminar la reparación que le corresponde a la víctima ofendida y el castigo que le corresponde al agresor. La reparación y el castigo valen como traducción civil de la victoria y la derrota. Si el agresor y el inocente no son ciudadanos de la misma sociedad civil, en cambio, la guerra no cesa cuando termina la agresión, sino que se prolonga indefinidamente. El inocente y quienes se unan a su causa deben «apelar a los cielos» para hacer cumplir

28. Esta consecuencia se encuentra alejada, ciertamente, del significado corriente del término «guerra». La misma se sigue, sin embargo, del siguiente argumento lockeano. Si los magistrados encargados del poder federativo de una sociedad civil deciden llevar a cabo una guerra agresiva (*i.e.*: injusta) no lo hacen como representantes del pueblo, sino como particulares. Ello se debe a que el pueblo no puede autorizar a sus gobernantes a realizar una acción que para el pueblo (y, en general, para todo individuo) está prohibida por la ley natural, esto es: dañar, agredir, guerrear injustamente. La agresión es siempre ilegal, no importan los títulos y los seguidores que pueda tener un agresor. Es más, cuantos más títulos y seguidores tenga, peor es la ofensa que ocasiona al agredido y a la humanidad regida por la ley natural. El pueblo nunca tuvo el derecho de guerrear injustamente y, en consecuencia, no puede delegar en sus representantes el ejercicio de ese derecho. En cuanto soberano del cuerpo político, el pueblo no puede ser agresor. La agresión sólo puede atribuirse a particulares. De allí se deriva la limitación lockeana del derecho de conquista. Un inocente victorioso tiene derecho a esclavizar y matar sólo a los responsables directos e indirectos de la agresión que sufrió (esto es, a los gobernantes agresores y a sus secuaces). El pueblo, que hasta ese momento había sido gobernado por el agresor vencido, es inocente y el conquistador no tiene sobre él ningún derecho. Véase: John Locke, *Two Treatises...*, II, *op. cit.*, §§ 176, 179, 185 y 189.

la ley natural y obtener reparación, o sea deben llevar adelante una guerra justa, que sólo puede finalizar cuando el propietario inocente resulte victorioso o cuando se instituya un cuerpo político con capacidad de resolver la controversia.

En las guerras injustas llevadas a cabo en estado de naturaleza, las victorias circunstanciales del agresor sólo pueden ofrecerle botines inseguros, porque nunca obtiene el derecho a la sumisión y la obediencia de los vencidos. Como es sabido, Locke rechaza la doctrina hobbesiana de la validez de los pactos arrancados por temor. Con ello se desbarata el argumento con el que se pretendía legitimar el poder despótico del conquistador en la promesa de obediencia del vencido. Si estas promesas no resultan vinculantes, la victoria de un agresor es fácticamente posible, pero de ella no puede seguirse la obligación de obediencia. La promesa de obediencia incondicional que el vencedor de una guerra injusta puede arrancar al vencido no le da derecho a esa obediencia ni establece ninguna relación jurídica entre ambos. Un agresor victorioso no puede convertirse en señor de los vencidos, aunque éstos le prometan obediencia.

Poco importa aquí si los vencidos en una guerra injusta llevan cadenas o prometen obediencia. Desde el punto de vista jurídico siguen siendo seres humanos libres que circunstancialmente han caído bajo el poder ilegal del agresor y esperan el momento apropiado para recuperar su derecho apelando al cielo. El agresor que resulte vencedor puede confiar más o menos en las palabras de sus vencidos, pero éstos no se encuentran obligados a cumplir con sus promesas porque nadie puede estar obligado a transgredir la ley natural. De esa manera, el «vínculo sin cadenas» por el que los ciudadanos de una sociedad civil se encuentran obligados a obedecer las leyes del poder legislativo no puede establecerse entre el vencedor circunstancial de una batalla en una guerra injusta y el vencido. Una guerra injusta no permite al vencedor adquirir poder despótico sobre el vencido. Poco importa lo que dure la conquista, el vencido en una guerra injusta es sólo un cautivo, un prisionero de una guerra que aún no ha terminado y no hay instrumento jurídico que pueda convertirlo en un siervo legal del vencedor.

Esta imposibilidad de establecer un pacto de sumisión se explica por la conexión entre ley natural y libertad. La ley natural ordena preservar la propia vida y la de los semejantes (cuando la propia no se ve amenazada). Un hombre libre es aquel que acepta como norma de conducta esta ley de la naturaleza. Parece por tanto imposible renunciar a la propia libertad mediante un pacto de sumisión sin transgredir la ley natural que ordena la autoconservación. La sujeción a un poder arbitrario implicaría poner en peligro la propia vida y esto es justamente lo que la ley natural prohíbe. Por ello la renuncia a la propia libertad y la promesa de obediencia incondicional al vencedor no pueden tomarse en serio. La

conservación de la propia vida, ordenada por la ley natural, se encuentra condicionada a la conservación de la propia libertad, consistente en aceptar como norma la ley natural (y en el caso del ciudadano de una sociedad civil, también las leyes promulgadas por el poder legislativo).

Mientras que Hobbes proponía el pacto de sumisión como un recurso legal para garantizar la vida del vencido, Locke advierte que ese pacto carece de valor justamente porque pondría en peligro esa vida. Un agresor que resulta vencedor no es alguien con quienes los propietarios inocentes caídos en desgracia puedan pactar y esperar protección a cambio. No habiendo condiciones para poner fin a la guerra agresiva mediante un pacto de sumisión del vencido, ésta continúa bajo distintas formas de opresión fáctica: la esclavitud ilegal, la monarquía absoluta, la usurpación o la tiranía. Bajo cualquiera de estas formas la vida, la libertad y la salud del vencido siguen en peligro porque el estado de guerra no ha cesado con la victoria del vencedor ni con las promesas de obediencia arrancadas por su fuerza.

2.3. El agresor no puede poner fin a la guerra injusta que ha iniciado, arrancándole a los vencidos una promesa de sumisión. Esta promesa no puede instituir el lazo legal entre un señor y su esclavo. Esta impugnación de la posibilidad de un pacto de sumisión por el que el vencido de una guerra injusta promete obediencia al vencedor no le impide a Locke formular un argumento en favor de la validez legal de la esclavitud. Este argumento no se centra en a noción de pacto, sino en las de ley natural y guerra justa. La tesis de Locke consiste en afirmar que el vencido en una guerra justa pasa a ser esclavo legal del vencedor. Locke pretende justificar del siguiente modo el dominio despótico que el vencedor obtiene sobre el vencido en esa guerra.²⁹

Cuando un agresor ejerce su fuerza carente de derecho contra la persona de un propietario inocente, transgrede la ley natural en dos sentidos. Por un lado, atenta contra la libertad, la salud o la vida de su víctima, por el otro, con su acto declara ante todos los que obedecen la ley natural que él ya no se rige por ella. Esta declaración de desobediencia del mandato de auto-conservación universal debe entenderse como una renuncia lisa y llana al derecho a la vida. El acto de fuerza que inicia una guerra injusta es una transgresión de la ley natural por la cual el agresor pone en riesgo tanto la vida del inocente agredido como su propia vida. Como se indicó más arriba, la guerra injusta excluye a su autor del género humano porque equipara al agresor con una bestia peligrosa, un animal de presa

29. A. John Simmons examina la ubicación del dominio despótico dentro del sistema filosófico del derecho propuesto por Locke en: A. John Simmons, *The Lockean Theory of Right*, Princeton New Jersey, PUP, 1993, pp. 87 ss. y 210 ss.

que puede ser cazado por los propietarios inocentes y justicieros. Al renunciar a la ley natural, el agresor renuncia también a la protección que ella otorga a la vida y a la libertad de quienes la obedecen.³⁰

Locke cree poder compatibilizar, entonces, la impugnación de la posibilidad del pacto de sumisión hobbesiano con la postulación de una renuncia voluntaria del agresor a su propia vida. Por un lado, ese pacto resulta imposible porque un cautivo que renunciase a su libertad renunciaría también a su vida. Pero como el ser humano no es dueño de su propia vida (que es obra y propiedad del Creador) no está autorizado a renunciar a ella. Por eso, el vencido en una guerra no puede esclavizarse por un pacto de sumisión. Si se ve forzado a prometer obediencia, su promesa no lo obliga. Sin embargo, por otro lado, el agresor de una guerra injusta renuncia a su vida y a su libertad aunque no esté autorizado a hacerlo. Esta renuncia, a diferencia de la del pactante forzado, tiene validez al punto que lo convierte en un animal de otra especie, que sólo aparenta ser humana. Si el agresor resulta vencido en su guerra injusta, lo que el inocente cazador habrá atrapado no será una persona (capaz de pactar, como quería Hobbes, para salvar su vida), sino una cosa. El agresor vencido es propiedad del vencedor, quien puede hacer con él lo que le venga en gana. Tiene derecho a matarlo inmediatamente o concederle arbitrariamente una prórroga y utilizarlo en su servicio como se utiliza una bestia de carga.³¹

30. La doctrina liberal de John Locke sostiene que un ser humano renuncia voluntariamente a sus derechos humanos cuando inicia una guerra injusta, descartando, con ello, la idea de derecho inalienable. Simmons analiza pormenorizadamente esta doctrina en: A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke's Consent and the Limits of Society*, Princeton New Jersey, PUP, 1993, pp. 40-55 y 101-146. Sobre la postulación lockeana de la posibilidad de renunciar a los derechos humanos, véase también: John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge, CUP, 1969, pp. 108-116 y 174-177.

31. Cf.: John Locke, *Two Treatises...*, II, *op. cit.*, § 85. El argumento con el que Locke pretende legitimar el poder despótico parece seguirse coherentemente de los presupuestos lógicos y ontológicos de su antropología. La demostración del enlace entre estos presupuestos y el presunto carácter alienable de los derechos humanos en la doctrina de John Locke requeriría la reconstrucción de un argumento que excede el propósito del presente trabajo. Sobre ese enlace baste aquí señalar el siguiente presupuesto que parece servir de base del argumento lockeano en favor de la esclavitud. La pertenencia de un individuo al género humano no es para Locke una *condición* para que *pueda* atribuirse a ese individuo la capacidad de obedecer principios prácticos válidos para todo ser racional (*i.e.*: la ley natural) sino que, por el contrario, la obediencia *fáctica* y *efectiva* de un individuo a esos principios es la *condición* o el *criterio* para que ese individuo pueda ser considerado un miembro del género humano. De acuerdo a esta concepción, un individuo sólo puede ser considerado un ser humano en la medida en que cumple la ley natural. Este cumplimiento funciona, entonces, como criterio de demarcación del género. Como ya se señaló, el incumplimiento de esa ley transforma al trasgresor en un animal de una especie, que ya no pertenece al género humano y que, por tanto, carece de los derechos humanos garantizados por la ley natural. Así, para

La guerra justa se muestra así como una de las formas del trabajo. Un ser humano inocente se convierte en propietario cuando se apropia del producto de su propio trabajo. Esta actividad pacífica se puede ver interrumpida por un agresor. Esta interrupción exige salir a cazar al animal agresor, que una vez atrapado pasa a ser legítima propiedad del cazador. La victoria en una guerra justa le otorga, por tanto, al propietario inocente el dominio despótico sobre los vencidos, que se transforman legítimamente en sus esclavos, esto es: en una nueva parte de su propiedad. Este poder absoluto del vencedor de una guerra justa sobre los vencidos no se limita al dominio arbitrario de la vida y la libertad de los agresores directos, sino que se extiende también sobre quienes ayudaron, estuvieron de acuerdo o consintieron el uso de la fuerza sin derecho. Sin importar aquí grados de complicidad ni proporciones razonables de castigo,³² todos estos co-autores de la agresión pasan a ser, legítimamente, esclavos del vencedor.³³ De esta manera el pacífico *homo laborans*, devenido sucesivamente propietario inocente y cazador justiciero, llega a ser *dominus*.

El dominio despótico lockeano encuentra los límites constitutivos de su origen.³⁴ Este amo que ha generado con su cacería derecho de propiedad sobre las presas (agresores, cómplices, simpatizantes, etc.) no tiene derecho a extender, sin embargo, su dominio para apropiarse de todas las posesiones de los vencidos. Hecha excepción de la reparación que, bajo ciertas condiciones,³⁵ el vencedor puede exigir para costear los gastos ocasionados por la guerra, éste carece de derecho de apropiación sobre todos los bienes de los vencidos.³⁶ Cuando los agresores derrotados dejan de ser personas y se transforman en propiedad del

Locke, la predicación o la negación de la humanidad de un individuo sólo puede ser enunciada como una sentencia judicial (natural o civil) en la que se determina si alguien ha cumplido o trasgredido la ley natural. Los culpables de esa trasgresión son, según Locke, seres que han perdido la dignidad humana y que pueden ser sometidos legítimamente al poder despótico. La idea de género humano, entonces, no puede referirse aquí ni a una substancia ni a un sujeto, sino que se encuentra jurídicamente formulada en términos de una ley necesaria y abstracta. Esta ley concentra la humanidad de la que pueden ser despojados los individuos que la trasgreden. Los individuos de carne y hueso son miembros del género humano sólo por accidente, son «humanos» sólo si cumplen la ley natural. La postulación de una relación meramente contingente entre un universal abstracto, formal y normativo, por un lado, y el individuo particular, concreto y aislado, por el otro, parece servir de presupuesto (onto-)lógico de la justificación lockeana del poder despótico que reconstruimos en este apartado.

32. Como se exigía al comienzo del *Segundo tratado*. Cf. John Locke, *Two Treatises...*, II, op. cit., § 8.
33. Véase: *ibid.*, § 179.

34. Sobre estos límites véase: Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 154-162.

35. Véase: John Locke, *Two Treatises...*, II, op. cit. § 182.

36. Por ello, la teoría lockeana del derecho de conquista ilustra de manera enérgica la creencia de Locke en la inviolabilidad del derecho de propiedad privada. Véase: J. W. Gough, *John Locke's Po-*

vencedor, sus posesiones ya tienen un nuevo dueño designado por la ley natural. Los hijos inocentes de los vencidos culpables tienen, según Locke, un derecho innato a heredar esos bienes, que prohíbe al vencedor tomarlos como parte del botín.³⁷

De esta manera, la doctrina lockeana de la guerra justa pretende legitimar la esclavitud de los vencidos a la vez que rechaza la apropiación de sus bienes por parte del vencedor. Ello se debe a que, en una guerra justa, tanto los vencedores como los herederos de los vencidos son propietarios inocentes, que se apropian e intercambian mercancías pacíficamente bajo la protección de la ley natural. La esclavitud legal lockeana puede entonces ser definida como la continuación de la guerra justa por otros medios.³⁸ Hobbes asimilaba, por un lado, el estado de naturaleza al estado de guerra y, por el otro, las facultades del soberano político a las del amo despótico. Locke, en cambio, distingue estos estados y estas facultades para identificar el poder despótico legítimo de un amo sobre un esclavo con la continuación de la guerra justa.³⁹

litical Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 97. Locke parece mostrar en su doctrina del derecho despótico que para él la defensa de la libertad es un medio para la defensa de la propiedad y no a la inversa. Sobre esta cuestión véase: Raymon Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris, PUF, 1960, p. 281.

37. Véase: John Locke, *Two Treatises...*, II, *op. cit.* § 190.

38. Véase: John Locke, *Two Treatises...*, II, *op. cit.* § 24.

39. Locke no se limitó a justificar filosóficamente la esclavitud, sino que también contribuyó a legalizarla y a ponerla en práctica. Como parte de su trabajo al servicio de Anthony Ashley Cooper, luego devenido Earl of Shaftesbury, Locke se transformó en secretario de los Lords Proprietors of Carolina y en 1668 redactó el documento legal denominado *The Fundamental Constitutions of Carolina*, cuyo artículo 101 dice: «Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever». John Locke, *The Fundamental Constitutions of Carolina*, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, vol. X, pp. 175-199, cf. p. 196. Años más tarde, Locke se transforma en un inversor del comercio de esclavos organizado por la Royal African Company y llega a ser secretario del Council of Trade of Foreign Plantations, cuyo presidente era el mismo Shaftesbury.

La coherencia entre el esclavismo teórico y el práctico de John Locke es motivo de disenso entre sus biógrafos e intérpretes. Sobre esta cuestión véase: Barbara Arneil, «Trade, Plantations and Property. John Locke and the Economic Defence of Colonialism», *Journal of History of Ideas*, 55, 4, 1994, pp. 591-609; Wayne Glausser, «Three Approaches to Locke and the Slave Trade», *Journal of History of Ideas*, 51, 2, 1990, pp. 199-216; James Farr, «“So Vile and Miserable an Estate”: The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought», en: *Political Theory*, 14, 2, 1986, pp. 263-289; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 118; Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London, Allen and Urwin, 1968, p. 116; H. M. Bracken, «Essence, Accident and Race», en: *Hermathena*, 1973, pp. 81-96; Richard H. Popkin, «The Philosophical Bases of Modern Racism», en: Craig Walton and John P. Anthon (Eds.), *Philosophy and the Civilizing Arts*, Athens, Ohio University Press, 1974, pp. 126-165. Véase también: K. G. Davis, *The Royal African Company*, London, Longmans, 1957.

3. La crítica republicana del poder despótico

En los apartados anteriores se presentó una reconstrucción de los argumentos con que Hobbes y Locke pretenden justificar el dominio despótico del vencedor sobre el vencido. Ese dominio se legitima, según Hobbes, cuando el vencido pacta y según Locke, cuando el agresor es vencido. Ambos argumentos pretenden demostrar que el dominio absoluto y arbitrario sobre el vencido es, bajo las circunstancias señaladas, un derecho del vencedor. Jean Jacques Rousseau sostiene, en cambio, que ni la promesa del vencido ni la causa del vencedor pueden generar un derecho de esclavitud. Su argumento sostiene que el vencedor carece de derecho sobre la vida y la libertad de los prisioneros de guerra porque ellos no son sus enemigos. A fin de reconstruir este argumento es necesario examinar la naturaleza de la guerra (3.1.), las causas de la guerra (3.2.) y la noción de esclavitud (3.3.).

3.1. Una de las diferencias fundamentales entre los tres sistemas iusnaturalistas aquí examinados radica en el significado que cada uno le asigna a la noción de guerra y en los tipos de guerra que ese significado permite distinguir. Se señaló más arriba que en la concepción política hobbesiana pueden distinguirse tres tipos de guerra. La guerra entre particulares en estado de naturaleza pre-político, la guerra entre Estados y la guerra entre un Estado y uno o más particulares. La doctrina lockeana de la guerra justa reduce la clasificación a dos tipos de guerra: la guerra entre particulares, que pueden estar en estado de naturaleza o ser ciudadanos de un cuerpo político (sociedad civil), y la guerra entre un cuerpo político y uno o más particulares. La guerra entre dos Estados es aquí conceptualmente imposible porque para que haya guerra debe haber un agresor, y un Estado no está autorizado a agredir. Si los magistrados de un Estado atacan a otro, no pueden estar representando la voluntad del pueblo sino actuando como particulares. Así, entonces, Hobbes concibe tres tipos posibles de guerra y Locke, dos.

Rousseau sostiene que existe un sólo tipo de guerra: la guerra entre Estados. No hay guerra entre particulares, ni guerra entre un Estado y particulares.⁴⁰ La tesis que sostiene la imposibilidad de una guerra entre particulares es fundamental dentro de la concepción política de Rousseau. Ésta concepción no puede comprenderse correctamente sin tener en cuenta esa tesis. Rousseau refuta la idea de una guerra entre particulares mediante distintos argumentos.

40. Véase: Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social* I.IV., en: id: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, cit., II, pp. 29-30; id., «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, pp. 293-296. Sobre las dificultades filológicas de fijación de este manuscrito de Rousseau véase: Greace G. Rossevelt, «A Reconstruction of Rousseau's Fragments on the State of War», en: *History of Political Thought*, VII, 2, 1987, pp. 225-232.

En primer lugar rechaza la asimilación hobbesiana entre estado de naturaleza y estado de guerra. La postulación del carácter belicoso de la naturaleza humana contiene un error metodológico consistente en atribuir al hombre natural las características que pueden advertirse sólo en el hombre que vive en sociedad. Según Rousseau, Hobbes observa las almas corrompidas de sus contemporáneos y cree estar contemplando la naturaleza humana. Este sistema filosófico de la guerra natural se propone, como se señaló más arriba, justificar el despotismo y la obligación de la obediencia pasiva. Rousseau advierte que la representación del *homo lupus* hobbesiano resulta extraña por varios motivos. Se trata de una especie animal cuyos miembros identificarían su bienestar particular con dos objetivos antagónicos: la destrucción de los demás miembros de la especie y la posesión de todas las cosas. Estos objetivos se muestran como antagónicos tan pronto como se imagina la situación de quien pudiese salir victorioso de tal guerra general de todos contra todos. El vencedor solitario de esa guerra, por un lado, ya no necesitaría poseer nada porque sería el único habitante del planeta y, por el otro, como ya no podría exhibir su poder a las miradas de sus semejantes, carecería del mismo. Por ello resulta extraña la representación de una especie que hubiese sido creada para auto-aniquilarse. En consecuencia, Rousseau califica al sistema filosófico de la guerra natural de «absurdo» e «insensato».⁴¹

Una versión modificada del mismo sistema podría sostener que, aunque se rechace la idea de una guerra de todos contra todos en estado de naturaleza, puede postularse una «guerra accidental», esto es no necesaria, «entre dos o varios individuos».⁴² Esta segunda versión de una guerra entre particulares no asimila ya el estado de naturaleza al estado de guerra, sino que atribuye a un particular un acto de fuerza sin derecho que daría inicio a las hostilidades. Esta segunda versión, que puede identificarse con la de Locke examinada más arriba, tiene, según Rousseau, los siguientes inconvenientes. En primer lugar, puede pensarse como una guerra entre particulares en estado de naturaleza. La dificultad de esta representación radica en la determinación del motivo que pueda dar lugar a

41. Cf. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 305. Dentro de la crítica de Rousseau a la teoría hobbesiana de la guerra natural puede distinguirse una argumentación jurídica y otra psicológica. Mediante la jurídica, Rousseau intenta demostrar que Hobbes parte de una comprensión equivocada del concepto de estado de guerra. Mediante la argumentación psicológica, en cambio, intenta mostrar que, si bien Hobbes habría comprendido correctamente que el orgullo o «l'amour-propre» es una causa de la guerra, no habría advertido la génesis social de este sentimiento, el que no debe confundirse con el natural «amour de soi-même» o instinto de conservación (moderado por la «piété naturelle»). Sobre la mencionada distinción entre la crítica jurídica y la psicológica véase: Robert Derathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979, pp. 100-112 y 131-141.

42. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 294.

una guerra en ese estado. Los particulares en estado de naturaleza pueden, seguramente, pelear para apoderarse de algún objeto disputado. Pero una vez que uno lo obtiene y los demás ceden o mueren, el combate cesa y la disputa termina. Según Rousseau, estos litigios del estado de naturaleza no pueden producir enemistad ni guerra porque las relaciones entre particulares en estado de naturaleza carecen de la constancia y la permanencia necesarias para que surja y se conserve un «estado de guerra». En el estado natural puede haber, entonces, litigios, combates y muerte, pero no guerra.

Por otra parte, si se concede que las características del *homo lupus* hobbesiano no son naturales, sino adquiridas y que pueden encontrarse en los habitantes de la ciudades, pero no en los de las selvas, se advierte que el hombre natural sólo puede ser tímido y cobarde, más dispuesto a la huida que al combate. El inocente salvaje, propuesto por Rousseau, carece de las pasiones necesarias para atacar a otros y arriesgar su propia vida. El ser humano adquiere estas pasiones sólo cuando sale del estado natural y se asocia a otros seres humanos. Sólo un ser humano socializado es capaz de atacar a los demás para satisfacer su ambición, sus ansias de reconocimiento, su deseo de venganza, etc. La capacidad de agredir a un semejante se encuentra, por cierto, en los seres humanos civilizados. Sin embargo, la guerra entre particulares tampoco puede concebirse si éstos son ciudadanos de un estado civil. En ese estado nadie tiene derecho a atentar contra la vida de un semejante. Si lo hace, las leyes no lo denominan «enemigo» sino «delincuente». Además, tampoco los duelos entre ciudadanos, si fuesen legales en un estado civil, podrían recibir el nombre de guerra, porque son acciones particulares realizadas en un tiempo y lugar delimitados.⁴³

La distinción entre derecho de guerra y derecho penal permite afirmar que un delincuente no se pone en guerra contra el Estado, «dado que entre cosas de diversas naturalezas no se puede fijar ninguna verdadera relación».⁴⁴ La idea de una guerra entre el Estado y uno o más particulares, postulada por otros contractualistas, es objetada por Rousseau como una aplicación incorrecta de un concepto a un campo que no le corresponde. Rousseau rechaza, entonces, tanto la posibilidad de una guerra entre particulares (en estado natural o civil) como la de una guerra entre un Estado y particulares. Ello le permite proponer la siguiente definición de guerra:

43. Las «guerras privadas» medievales, autorizadas por los príncipes, «son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo si los hubo, contrario a los principios del derecho natural». Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I. IV., *op. cit.*, p. 29. Véase también: Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 295.

44. Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I. IV, *op. cit.*, p. 30.

Yo llamo, por tanto, guerra de potencia a potencia al efecto de una disposición mutua, constante y manifestada de destruir al Estado enemigo o al menos de debilitarlo por todos los medios que se pueda. Esta disposición reducida a acto es la guerra propiamente dicha, mientras permanece sin efecto no es más que estado de guerra.⁴⁵

La guerra, sostiene Rousseau, es un estado permanente de relaciones constantes que sólo puede darse entre potencias, entre organismos políticos enfrentados que miden sus fuerzas respectivas en el campo de batalla. Estos organismos se denominan *potencias* en cuanto se comparan mutuamente, *soberanos* en cuanto son activos y *Estados* en cuanto son pasivos. Por ello, puede decirse que en una guerra entre potencias, el soberano hace daño y el Estado lo recibe.⁴⁶ Estos organismos políticos que se consideran mutuamente enemigos en una guerra son seres *morales*, personas públicas *artificiales* (i.e.: no naturales) cuya existencia depende de un pacto o contrato social.⁴⁷

La artificialidad de las potencias enfrentadas como enemigas consiste en que son seres creados por los hombres mediante una convención. Decir que no hay guerra entre particulares sino sólo entre organismos políticos significa, entonces, que la guerra es una relación o estado que no enfrenta como enemigos a organismos físicos, llamados seres humanos, sino sólo a organismos artificiales, llamados potencias, soberanos o Estados, según corresponda.

La acción de hacer la guerra, la actualización de la disposición a destruir al enemigo, no consiste, entonces, en atacar seres humanos, sino en atacar la convención social, el pacto, que mantiene unidos a esos seres humanos como *miembros* de un organismo artificial.⁴⁸ El objetivo de la guerra es, dice Rousseau, «destruir al Estado enemigo», esto es, destruir la convención social por la que los seres humanos que la defienden en el campo de batalla se consideran ciudadanos de ese Estado. El objetivo es desmembrar al organismo artificial y no a los organismos naturales que lo componen.

La guerra es la actualización de la disposición que tienen los organismos artificiales de destruirse mutuamente; «no tiene que ver con los hombres y se puede hacer sin quitarles la vida».⁴⁹ En efecto, una convención desaparece tan pronto

45. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 300.

46. *Ibid.*, p. 301.

47. Sobre la diferencia natural/artificial en las distintas obras de Rousseau y sus implicancias políticas véase: Patrick Hochart, «Droit Naturel et Simulacre», en: AAVV, *L'impensé de Jean Jacques Rousseau. Les Cahiers pour l'analyse*, Paris, 1967, pp. 65-84.

48. Cf. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 301. Sobre los límites del derecho de ciudadanía dentro de la tradición republicana véase: M. M. Goldsmith, «Republican Liberty Considered», en: *History of Political Thought*, XXI, 3, 2000, pp. 543-559.

49. Cf. Jean Jacques Rousseau, «Que l'état de guerre...», *op. cit.*, p. 301.

como deja de ser defendida por quienes la celebraron y ello puede ocurrir sin que se abra fuego. Cuando en la guerra un enemigo vence a otro, una potencia soberana destruye una convención porque el Estado vencido queda sin defensores. Sus antiguos ciudadanos, convertidos en soldados durante el tiempo de guerra, vuelven a ser meramente humanos, tal como eran antes de celebrar el pacto social: seres sin obligación de obediencia. Una vez desmembrado el artificio gracias al cual había potencia, soberano, Estado, leyes, magistrados, ciudadanos y soldados, los defensores de la potencia vencedora encuentran en el campo de batalla un horizonte puramente físico: geografía, flora y fauna. La guerra ha terminado porque ya no hay un Estado para destruir o debilitar. Ya no hay enemigos a la vista, sólo seres humanos.

3.2. La definición rousseauiana de guerra citada más arriba remite a una diferencia sustantiva entre la naturaleza humana y la naturaleza del cuerpo político. Mientras que la primera es tímida y pacífica, la segunda contiene una disposición a destruir al enemigo. La idea de un cuerpo político que por un lado está dispuesto a hacer la guerra y por otro se encuentra compuesto por miembros incapaces de hacerla merece una explicación. Si se acepta que no hay guerra entre seres humanos sino sólo entre Estados, resulta necesario aclarar ahora por qué es posible la guerra entre Estados.⁵⁰

La libertad e independencia del hombre natural no produce guerras, pero cuando los seres humanos dejan de ser independientes y se transforman en súbditos de las sociedades civiles, esto es, cuando «el filósofo busca un ser humano y no puede encontrarlo», reaparece esa independencia natural originaria, no ya entre los particulares, encadenados ahora bajo las leyes, sino en la mutua independencia de los organismos políticos. Esta independencia no es inocua, como la de los salvajes, sino que estos organismos artificiales chocan y la fuerza del choque es proporcional a su masa. Estos organismos chocan por distintas causas.

Las guerras entre Estados se producen porque estos mantienen entre sí relaciones mucho más íntimas que las que tenían entre sí los hombres naturales. La dimensión de un organismo político nunca tiene una medida fija sino que siempre puede ser acrecentada o disminuida a costa de otros estados. La búsqueda de seguridad y auto-preservación les exige siempre a estos organismos tratar de aumentar sus fuerzas y dimensiones para tratar de absorber a todos los demás. Las dimensiones de un Estado siempre son relativas a las de sus vecinos. Para conocer su fuerza tiene que conocer la ajena. No puede permanecer indiferente, como el hombre natural, a la suerte de sus vecinos, sino que el organismo político siempre debe compararse para saber quién es.

50. Cf. *Ibid.*, pp. 296-299.

Además, los organismos políticos chocan entre sí porque son activos por naturaleza. El hombre natural es perezoso y se mueve sólo en caso de necesidad. Los Estados, en cambio necesitan moverse interior y exteriormente para mantenerse vivos. Por último, el carácter artificial de los organismos políticos hace que sus miembros nunca puedan integrarse completamente, como ocurre en el caso de los organismos biológicos. Esta constitutiva carencia de integración se traduce en una peculiar debilidad que caracteriza a los organismos artificiales y los distingue de los naturales. Cuando disminuyen sus movimientos y su poder, los organismos artificiales se ven afectados por cierta debilidad que exige una compensación consistente en un aumento de la fuerza de las pasiones y de la voluntad.⁵¹ Por lo tanto, las exigencias de una mutua vigilancia, de actividad continua y de crecimiento indefinido producen en los organismos políticos una disposición a destruirse o debilitarse mutuamente, que no puede encontrarse en el hombre natural. Cuando esa disposición se actualiza, recibe el nombre de guerra.

Puede advertirse claramente, entonces, que aunque los organismos artificiales necesiten para su establecimiento del consentimiento de los seres humanos y aunque los seres humanos puedan ser considerados miembros de aquellos cuerpos, éstos no reproducen las propiedades pacíficas de la naturaleza de sus autores. Los seres humanos, al pasar a formar parte de un cuerpo político, se ubican en una condición mixta y contradictoria. Por un lado, las relaciones entre particulares se encuentran, en el estado civil, sometidas a las leyes. Por otro, cada pueblo conserva, respecto de los demás pueblos, su independencia o libertad natural. Ello significa que los seres humanos viven a la vez en un estado social y en un estado natural, condición mixta que los somete a los inconvenientes de ambos estados.

Cuando el orden social es una sociedad civil y no una república, los particulares no encuentran seguridad ni dentro ni fuera y los príncipes gozan de independencia absoluta para ejercer la fuerza que concentran.⁵² Esta fuerza se disfraza de ley hacia el interior, quitándole poder a los ciudadanos, y de razón de Estado hacia el exterior. Bajo estas condiciones se separan por completo los intereses de los particulares de los de los órdenes políticos. Estos últimos se orientan, bajo la ambición de los príncipes a extender la dominación exterior y hacerla cada vez más absoluta en el interior. La guerra nace, entonces, de las precauciones que se toman para prevenirla y sirve como pretexto a los príncipes para extraer rique-

51. Para un análisis del despotismo como manifestación final del *amour propre* en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* véase: Zev M. Trachtenberg, *Making Citizens. Rousseau's Political Theory of Culture*, London and New York, Routledge, 1993, pp. 118 y ss. 52. Véase: Jean Jacques Rousseau, *Jugement sur la paix perpétuelle*, en: id., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, cit., I, pp. 389-390.

zas a fin de formar ejércitos poderosos, que no protegen al pueblo sino que ayudan a oprimirlo.⁵³ Quienes se creen amos no pueden distinguir entre enemigos y súbditos. A estos últimos, les resultan indiferentes el poder, la riqueza o la gloria logrados en el campo de batalla, porque la condición del pueblo vencido no es peor que la del ya dominado por el vencedor. La victoria y la derrota de un príncipe sin derecho son igualmente agobiantes para sus súbditos. De allí que éstos no se interesen por los acontecimientos públicos.

3.3. Habiendo sido presentadas brevemente en los apartados anteriores la naturaleza y las causas de la guerra según la concepción política de Rousseau, es posible ahora aclarar por qué este autor le niega al vencedor derecho sobre la vida y la libertad de los prisioneros de guerra.

El argumento hobbesiano reconstruido más arriba pretende legitimar, mediante un pacto de sumisión, el poder despótico del vencedor y la correspondiente obligación de obediencia del vencido. Este argumento se basa en una premisa que otorga al vencedor el derecho de matar al soldado vencido. Admitida esta premisa, el pacto de sumisión se presenta como un intercambio beneficioso para ambas partes. Mediante este pacto, el vencido recuperaría el derecho sobre su vida (el *summum bonum*) que estaba en manos del vencedor, y éste obtendría el título de señor con el correspondiente servicio obligatorio del vencido.

Rousseau rechaza tanto la validez del pacto de sumisión como el derecho de matar al vencido. Respecto del pacto de sumisión, Rousseau presenta varias razones que exigen considerarlo un acto carente de validez.⁵⁴ Por una parte, la renuncia a la libertad sería un acto paradójico porque la libertad es una condición de toda renuncia. Es posible renunciar a este o aquél bien propio, pero no a la facultad que nos vuelve capaces de renunciar: la voluntad libre. En los términos utilizados por Rousseau, esa renuncia es imposible para un ser humano porque es incompatible con su naturaleza.⁵⁵ La presunta renuncia a la libertad, conteni-

53. Contra la doctrina de la guerra natural, Rousseau sostiene que las guerras surgen de los preparativos tendientes a evitarlas. Esta tesis no debe entenderse como una hipótesis sobre la historia fáctica de la guerra, sino como un principio que permite juzgar la situación contemporánea. Véase: Martin Rang, *Rousseaus Lehre von Menschen*, Gottingen, 1959, p. 129.

54. Véase: Rober Derathé, Jean Jacques Rousseau *et la science politique de son temps*, op. cit., pp. 48-52, 71-84, 181-182, 192-207 y 269-272.

55. Durante el proceso de civilización y a causa del mismo, los seres humanos pueden perder su capacidad de *ejercitar* su libertad natural, pero ello no significa que puedan renunciar voluntariamente a su libertad moral. A lo largo de ese proceso, la libertad se transforma del siguiente modo. Al comienzo, en el estado salvaje, hay una libertad natural y puramente negativa, en la así llamada edad de oro la libertad adquiere la forma de independencia económica y psicológica, en la sociedad civil se vuelven imposibles las formas anteriores de la libertad, que sólo puede regenerarse como autonomía republicana. Esta consiste en la forma más alta que puede alcanzar la libertad humana, acompañada por el sentimiento moral en el que se reconcilian naturaleza y cultura. Para una reconstrucción de es-

da en el pacto de sumisión del vencido, supondría la renuncia a la capacidad de tener derechos y deberes. Alguien que no tiene libertad no puede tener tampoco obligaciones. Por lo tanto, si el vencido pudiese renunciar a su libertad por un pacto de sumisión, de ese acto no se seguiría una obligación de obediencia al señor/vencedor. Por otra parte, Rousseau advierte que no hay compensación posible para quien renunciase a todos sus derechos. El intercambio mentado por el pacto de sumisión da por resultado la siguiente situación: una de las partes adquiere todos los derechos y la otra todas las obligaciones. Esta situación contradice la noción misma de pacto y, por tanto, no puede ser el resultado de un pacto.

Respecto del presunto derecho de matar al vencido, resulta necesario destacar aquí que se trata no sólo de una premisa imprescindible del argumento hobbesiano sobre el pacto de sumisión, sino que también debe ser admitido dentro de la justificación lockeana del poder despótico. No sólo la idea hobbesiana de pacto de sumisión sino también la idea lockeana de guerra justa atribuyen al vencedor el derecho a matar prisioneros de guerra. Mediante un argumento basado en la definición de guerra citada más arriba (*vid. supra*: 3.1.), Rousseau sostiene que el vencedor no tiene ese derecho.

La guerra es una relación entre organismos artificiales (Estados, potencias, soberanos) y no entre hombres particulares. Atacar la convención sobre la que se asienta el Estado enemigo significa, por cierto, atacar a los defensores de ese Estado, esto es: a los soldados de su ejército. Estos son instrumentos del Estado que se busca destruir o debilitar mediante la guerra. Por ello, el derecho de guerra autoriza a destruir esos instrumentos, autoriza a matar soldados *armados*, porque ellos obstaculizan el objetivo de la guerra. Pero cuando un soldado se rinde y depone las armas, declara, mediante esa acción, que no sirve ya de instrumento para la defensa del estado enemigo. Con esa declaración se aparta de la guerra entre potencias y caduca el derecho a matarlo. Un soldado rendido y desarmado ya no es un soldado. Doblegada su voluntad de luchar y expresada en la deposición de las armas, deviene el ser humano que era antes de convertirse en soldado: tan neutral como cualquier otro que jamás haya participado en el enfrentamiento. Ya no contribuye con el artefacto político enemigo y por tanto, nadie tiene derecho a matarlo. El derecho de guerra autoriza a matar soldados armados, pero no seres humanos desarmados.

te despliegue de la libertad en las distintas obras de Rousseau véase el trabajo de Richard Noble, «Freedom and Sentiment in Rousseau's Philosophical Anthropology», en: *History of Political Thought*, IX, 2, 1988, pp. 263-281. Sobre el trasfondo antropológico de la imposibilidad de renunciar a la libertad véase: Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen, Vandenhoeck, 1963, esp. pp. 208 ss. Sobre las consecuencias políticas de la misma: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1975, pp. 103-118.

Si el vencedor carece de derecho sobre la vida del soldado vencido, el poder despótico no puede ser justificado apelando a ese derecho. Poco importa aquí si esa apelación se realiza mediante las ideas de pacto de sumisión (Hobbes) o de guerra justa (Locke).⁵⁶ El vencedor no está en condiciones de concederle la vida al vencido, porque el vencedor carece de derecho sobre la vida del vencido. El intercambio mentado por Hobbes en la idea de pacto de sumisión es imposible porque el vencedor no tiene nada que entregar al vencido. La concesión de una prórroga al agresor vencido, mentada por Locke, carece de sentido porque el derecho de matarlo cesó cuando éste depuso las armas.

Así, desde cualquier punto de vista que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras, *esclavitud y derecho*, son contradictorias: se excluyen mutuamente.⁵⁷

A diferencia de Hobbes y Locke, Rousseau sostiene que el poder despótico no es una relación jurídica, sino un acto de mera fuerza, del que no pueden seguirse presuntos derechos de señorío ni obligaciones de servidumbre. A diferencia del poder político, propio de la república igualitaria, el poder despótico es ejercicio de una fuerza carente de derecho. El mismo constituye el último grado de desigualdad en el que pueden degradarse las relaciones de la sociedad civil.⁵⁸

4. Conclusiones

Los argumentos reconstruidos en los apartados anteriores no deben ser contemplados como exóticas piezas de museo en la galería de la historia de las ideas políticas. El lector ya habrá podido apreciar, seguramente, la actualidad que los mismos cobran para conceptualizar las consecuencias sociales de los diversos fenómenos de violencia bélica contemporánea, registrados y transmitidos diaria-

56. Roger D. Master advierte en la versión del argumento de Rousseau que aparece en el *Manuscrito de Ginebra* una referencia directa al capítulo IV del libro de Locke analizado más arriba (*Two Treatises...*, II). En ese sentido, parece cuestionable la cercanía entre ambos autores propuesta por Raymond Polin. Cf. Roger D. Master, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton New Jersey, PUP, 1968, pp. 281-282; Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur Jean Jacques Rousseau*, Paris, Sirey, 1973, p. 276.

57. Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, IV, *op. cit.*, p. 31. Sobre la idea de libertad como principio jurídico en la filosofía política de Rousseau véase: Maximilian Forschner, *Rousseau*, München/Freiburg, Karl Alber, 1977, pp. 96 ss.

58. Véase: Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en: id., *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, *op. cit.*, I, pp. 193 ss.

mente por los medios de comunicación. Estos fenómenos sólo pueden ser comprendidos y evaluados dentro del marco teórico de las discusiones filosófico-políticas que acompañan la formación y el establecimiento de los Estados nacionales modernos. Las doctrinas contractualistas clásicas parecen ofrecer, por ello, instrumentos imprescindibles para elaborar conceptualmente el significado, las dimensiones y proyecciones de los enfrentamientos del siglo XXI. En ese sentido, las afinidades y contrastes que pueden registrarse entre estas teorías brindan parámetros útiles para evaluar las campañas militares y los programas políticos de nuestro tiempo.

Los principios de la libertad y la igualdad naturales son puntos de partida compartidos por las distintas teorías clásicas del contrato social. Estas teorías extraen de esos principios una tesis propiamente moderna sobre el origen y el fundamento de la obligación de obediencia política: los ciudadanos deben obedecer la voluntad soberana porque cuando pactaron consintieron libremente obedecerla. En este punto las teorías del contrato no se distinguen entre sí. Para encontrar una diferencia conceptual entre ellas es necesario examinar el modo en que se combinan los principios mencionados con otras tesis y presupuestos característicos de cada una.

En el caso de la pregunta por el origen y el fundamento del poder despótico, cada teoría contractualista brinda una respuesta distinta porque cada una combina de manera peculiar los comunes principios de la libertad y la igualdad naturales con una particular concepción de la guerra. De estas concepciones se siguen diversos criterios para determinar la existencia de una guerra y consecuentes clasificaciones de tipos de guerra. Mientras Hobbes y Locke sostienen que hay guerras donde participan individuos particulares como tales, Rousseau, en cambio, rechaza la posibilidad de tal tipo de guerras. Esta diferencia entre las teorías contractualistas resulta determinante para los respectivos intentos de responder la pregunta por la legitimidad del poder despótico. El contractualismo absolutista de Hobbes y el contractualismo liberal de Locke pretenden justificar el poder despótico y, para ello, utilizan estrategias argumentativas diversas, por cierto, pero que tienen algo en común. Ambas hacen concebible la figura de un individuo enemigo y vencido, que pueda ser sometido legítimamente a ese poder.

La estrategia utilizada por Rousseau conduce, en cambio, al rechazo de esa figura. Según el autor ginebrino, no es posible justificar el lazo despótico ni mediante una promesa del vencido, como quiere Hobbes, ni mediante la causa del vencedor, como quiere Locke. La razón de esta imposibilidad reside en la siguiente circunstancia. Según Rousseau, al término de una guerra, el enemigo vencido no es un individuo que pueda esclavizarse, sino un Estado disuelto, un organismo político desintegrado, una convención sin defensores.

Una vez descartada la idea de esclavitud natural admitida por los griegos, la filosofía política moderna discute si hay alguna razón que justifique el poder despótico o si el mismo debe ser condenado por la razón como mero ejercicio de la fuerza carente de derecho. Los argumentos reconstruidos más arriba parecen resultar suficientes para distinguir entre teorías del contrato social compatibles con alguna legitimación del poder despótico y teorías incompatibles con toda posible legitimación del mismo. Hay, por así decirlo, contractualismos esclavistas y contractualismos abolicionistas. El absolutismo de Hobbes y el liberalismo de Locke pertenecen a los primeros, el republicanismo de Rousseau, a los segundos.⁵⁹

CONICET - Universidad Nacional de Rosario

Abstract

This paper is concerned with the philosophical debate about despotic power in the frame of the classical political theory of the social contract. The paper begins with a reconstruction of Thomas Hobbes's and John Locke's justifications of despotic power. After that, the arguments of Jean Jacques Rousseau against the legitimacy of this power are presented. The conclusion is that the absolutist and the liberal version of the theory of the social contract are compatible with the justification of despotic power, but the republican version is not.

59. Este trabajo forma parte de los resultados de una investigación financiada por la Fundación An torchas. El mismo pudo ser mejorado gracias a las observaciones críticas de Jorge Dotti.