



Estado-nación y soberanía en Hobbes y Locke

Nation-State and sovereignty in Hobbes and Locke

Francisco Javier Castillejos Rodríguez
Profesor-Investigador de tiempo completo
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco
Correo electrónico: fjcr@azc.uam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6143-4644>

Resumen

El objetivo de este ensayo es discutir los conceptos de Estado-nación y soberanía en Hobbes y Locke. Desde un punto de vista filosófico, el principal propósito del contractualismo moderno fue la justificación de la autoridad política. Sin embargo, Hobbes y Locke llegaron a conclusiones divergentes. Para Hobbes, el fin del Estado era el logro de la paz. Para Locke, en cambio, el fin del Estado era la protección de los derechos naturales de los individuos: vida, libertad y propiedad. Desde una perspectiva lockeana, el argumento de la soberanía absoluta es inadmisibles. El Estado, en la teoría contractual de Locke, debe ser un gobierno limitado. De esta manera, Locke estableció los fundamentos y principios del Estado de derecho contemporáneo.

79

Palabras claves:

Filosofía política, Estado-nación, soberanía, legitimidad, derecho natural.



Abstract

The aim of this paper is to discuss the concepts of Nation-State and sovereignty in Hobbes and Locke. From a philosophical point of view, the main objective of modern contractarianism was the justification of political authority. However, Hobbes and Locke came to divergent conclusions. In Hobbes's argument, the end of the State was the achievement of peace. In Locke's argument, instead, the end of the State was the protection of Natural Rights of the individuals: life, freedom and property. From a Lockean perspective, the argument of absolute sovereignty is inadmissible. The State, in Lockean contract theory, must be a limited government. In this way, Locke set the grounds and principles of contemporary Rule of Law.

Keywords:

Political philosophy, Nation-State, sovereignty, legitimacy, Natural Law.

Introducción: soberanía y Estado moderno

El problema central de la filosofía política de la modernidad fue la determinación de los criterios de *legitimidad* del ejercicio del poder político. A diferencia de los modelos filosófico-políticos de la Antigüedad y el Medievo, la reflexión de los grandes pensadores políticos dio un giro fascinante: el diseño de la óptima república, *i.e.*, la teorización acerca de un modelo *ideal* de ejercicio del poder dejó de ser su preocupación principal, dando lugar a una investigación en torno a la *justificación* del Estado en su configuración moderna. En otras palabras: la *especificidad* de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII consistió en responder



a la pregunta “¿cuál es el fundamento de la obligación política?” (Bobbio, 2005, pp. 77-78).¹

El fenómeno histórico que constituyó el *background* de la nueva forma de hacer filosofía política fue el surgimiento del Estado moderno. En este sentido, Quentin Skinner comenta:

Para comienzos del siglo XVII, el concepto de Estado —su naturaleza, sus facultades, su derecho de exigir obediencia— había llegado a ser considerado como el objeto de análisis más importante en el pensamiento político europeo. Hobbes refleja este desarrollo cuando declara [...] que el objeto de la “ciencia civil” es “hacer una búsqueda más curiosa de los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos” (Skinner, 1986, p. 359).

81

Lo que distingue al Estado moderno —cuya consolidación se da a finales del siglo XVI en Inglaterra, Francia y España— es, por una parte, su carácter altamente *centralizado* (Giddens, 2009, p. 138; Rawls, 2007, p. 34) y, por otra, su calidad de *soberano*. A diferencia de la *pólis* antigua, el Estado moderno contiene una idea de

¹ En este sentido, la filosofía política de los siglos XVII y XVIII se concentró en la edificación de una fundamentación moral *no-teológica* del ejercicio del poder (Campbell, 2002, p. 102). La oposición entre el *modus operandi* de los paradigmas filosófico-políticos antiguos y modernos se manifiesta claramente confrontando el modelo de Platón, cuya finalidad fue el diseño de la república *óptima*, con las teorizaciones de los filósofos iusnaturalistas modernos concentradas en el problema de la *justificación del Estado*. En este sentido, puede verse: (Bobbio, 2005, pp. 77-78; Petrucciani, 2008, pp. 87-89).



ARTÍCULO

mayor *verticalidad* —*i.e.*, de clara dominación— que se contrapone a la perspectiva horizontal propia de la conceptualización griega clásica. No debe extrañar, por tanto, que haya sido Maquiavelo el primero en utilizar la palabra “Estado” (*lo Stato*) en su acepción moderna.²

Sin duda, el atributo de la *soberanía* es el más relevante para caracterizar al Estado moderno. Entendida como el poder supremo que no reconoce superior (*suprema potestas superiorem non recognoscens*) y que se manifiesta tanto de manera interna —frente a sus súbditos nacionales— como externa —frente a los demás Estados—, la noción de soberanía devino uno de los conceptos centrales del pensamiento político.³ Esta idea de *supremacía* quedó claramente representada en las tempranas teorizaciones acerca del concepto. Así, Jean Bodin identificaba a la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una República” (Bodin, 1997, p. 47) y se asumía que el soberano debía ser *legibus solutus*, *i.e.*, excluido de toda sujeción legal. El soberano tenía jurisdicción sobre todo el territorio y era la fuente central de la legislación, *pero él mismo no quedaba sujeto a sus propias leyes ni a las de sus predecesores* (MacCallum, 1987, p. 139; Matteucci, 2007, p. 1483; Ruiz, 2002, p. 171).

² De ahí que el título de su obra clásica, *Il principe*, manifieste esta idea de verticalidad propia de los Estados modernos y la separación de la política de otros fenómenos como la moral y la religión. Esto no significa que las comunidades políticas antiguas no se basaran en una situación “vertical” —relación gobernantes-gobernados—. Expresiones latinas como *principatus*, *regnum*, *dominium* o *gubernaculum*, presuponían una situación de dominación. Pero lo que sucedió con la emergencia del Estado moderno fue que dicha verticalidad —reducida en la *pólis* griega y en la *civitas* romana— se volvió extremadamente mayor. Sobre el particular, resulta interesante: (Sartori, 2002, pp. 204-209).

³ En este sentido: (Ferrajoli, 2006, p. 125; Heywood, 2004, p. 90; Ruiz, 2002, pp. 171-172). La clásica definición de Max Weber sintetiza este carácter específico del Estado moderno: “[...] aquella comunidad humana que dentro de un determinado territorio [...] reclama —con éxito— para sí el monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 2000, p. 8).



ARTÍCULO

En este contexto, el contractualismo —conocido también como “modelo iusnaturalista moderno”— constituyó el paradigma de reflexión filosófico-política dominante en los siglos XVII y XVIII, el cual asumió el reto de proporcionar una *justificación* del Estado soberano. Su metodología específica fue confeccionada de tal modo que pudiera dar respuesta a los problemas fundamentales del pensamiento político moderno: ¿en qué se basa la *legitimidad* del dominio del Estado? ¿Cuál son los alcances y límites *racionales* del ejercicio *soberano* del poder? Los modelos de Thomas Hobbes y John Locke representan dos de las construcciones teóricas más importantes dentro de dicho paradigma. Cada uno dio una respuesta distinta a dichos problemas, como analizaremos a continuación.

83

Hobbes y la soberanía absoluta: presupuestos metodológicos

El modelo de Thomas Hobbes representa, sin temor a equivocarnos, el primer gran esfuerzo teórico para dotar de una *justificación* al Estado moderno (Salazar, 2004, pp. 179-180). Su metodología *individualista* inauguró una nueva manera de plantear las temáticas de la filosofía política: el contractualismo.⁴ La especificidad de este nuevo paradigma filosófico fue la utilización de una triada que, con variaciones en cuanto a su formulación, fue utilizada prácticamente por todos los iusnaturalistas modernos: aquella compuesta por una situación hipotética con francos presupuestos individualistas —el “Estado de Naturaleza”—, un pacto contrafáctico celebrado por

⁴ Con el nombre de “pensamiento iusnaturalista moderno” (*pensiero giusnaturalistico moderno*) o “iusnaturalismo moderno” (*giusnaturalismo moderno*), Norberto Bobbio identifica a la filosofía política de los contractualistas: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant (Bobbio, 1971, pp. 12 y 51).



ARTÍCULO

los individuos para su propio beneficio —el “contrato social”— y el producto de dicha agregación de voluntades —“el Estado soberano”—.⁵ El *individualismo* de estos pensadores contrasta con el *organicismo* antiguo que tiene su paradigma en Aristóteles (Bobbio, 1985, pp. 74-75) y consiste en identificar al ser humano —al “individuo”— como el concepto prioritario no sólo en el contexto de la comunidad política, sino también en el ámbito de todas las interacciones sociales (Hampton, 1986: 6). Desde un punto de vista normativo, se manifiesta en la exigencia moral de colocar al individuo *por encima de la comunidad, i.e., del Estado* (Strauss, 2006, p. 22).

La adopción de una perspectiva *cientificista moderna* constituye también otro aspecto central en la construcción de Hobbes. Influenciado por los grandes modelos científico-mecanicistas de principios de la modernidad, la razón (*Reason*) quedaba identificada con la idea de “cómputo”, de “cálculo” (*Reckoning*)⁶ (Hobbes, 1985, p. 111). La actuación de los hombres era, por tanto, una conducta *calculable* (Bobbio, 1971, p. 16; Habermas, 2008, p. 51).

La filosofía política *more geometrico* de Hobbes asumía la capacidad de “construir”, *i.e.* de “crear” un hombre artificial (*Artificial Man*) cuya “alma” o atributo esencial era la soberanía (*Sovereignty*).⁷ El hombre crea al Estado, *i.e.*, al gran

⁵ Es en este sentido que se habla, por ejemplo, del «esquema de tres etapas del argumento contractualista» (*The Three-Stage Contractarian Argument Schema*) (Kraus, 1993, p. 4).

⁶ Esta idea hobbesiana —y, por extensión, moderna— de la razón como cálculo es la que ha posibilitado una lectura de Hobbes desde perspectivas francamente *económicas* como el utilitarismo y la teoría de juegos. Sobre esta cuestión regresaré más adelante.

⁷ Debe enfatizarse que esta construcción se basó no en el modelo de las ciencias empíricas, sino en el de las *matemáticas*. La filosofía es “cálculo racional” (Salazar, 1997, p. 85), pero su operatividad se sostenía en el método deductivo y no en la inducción ni en la observación. Para Hobbes, las verdades políticas eran como las verdades convencionales de la geometría (Sartori, 2002, pp. 210-211).



Leviathan (Hobbes, 1985, p. 81). El contractualismo hobbesiano asumió la función de explicar la génesis racional de este *homo artificialis*.⁸

La configuración hobbesiana del Estado de Naturaleza

La primera etapa del esquema contractualista estaba constituida por una situación hipotética —contrahistórica, contrafáctica— que se identificó por la tradición con el nombre de “Estado de Naturaleza”. A la misma se le ha considerado una especie de “experimento mental” (Petrucciani, 2008, pp. 87-89) y de “historia conjetural” (Campbell, 2002, pp. 65-66) en el sentido de que *nunca sucedió*. La función del Estado de Naturaleza fue doble y se puede resumir en los siguientes puntos:

85

A.-Explicitó la *igualdad natural de todos los seres humanos*. Tanto en *De Cive* como en el *Leviathan* se fundamenta la tesis de que, en una situación original pre-estatal, todos los hombres son iguales (Hobbes, 2000; p. 58; Hobbes, 1985, p. 183).

⁸ El *Leviathan* de Hobbes fue publicado en 1651 y uno de los aspectos más fascinantes que acompañaron a la obra fue el grabado utilizado como portada. La investigación iconográfica en torno al “Dios mortal” hobbesiano ha puesto énfasis en el uso constante de alegorías y metáforas mecanicistas en la obra del filósofo inglés. El grabado del *Leviathan* fue hecho en París por Wenzeslaus Hollar y simbolizaba la pacificación interna de la comunidad gracias a la creación de un enorme monstruo —el Estado soberano— que unificaba en una sola persona todo el poder de su tiempo. Así, el *Leviathan* representaba la unidad de la comunidad política (*magnum corpus*). Para lo referente a la simbología del *Leviathan* y las alegorías específicas contenidas en el grabado, pueden verse: (González, 1998; pp. 30 y ss.; Schmitt, 1997, pp. 39 y ss.)



ARTÍCULO

B.-Sirvió para establecer la dicotomía entre las desventajas de la condición natural de la humanidad (*natural condition of mankind*) y las ventajas del establecimiento del Estado (*Common-Wealth*). En su condición natural, enfatiza Hobbes, los individuos están en un “estado de guerra de todos contra todos” (*War of every one against every one*) (Hobbes, 1985, pp. 183 y 188). Es particularmente en la *Epistola dedicatoria* de *De Cive* en donde Hobbes retoma aquella frase antropológica clásica de *Homo homini lupus, i.e.*, que “el hombre es un auténtico lobo para el hombre” (Hobbes, 2000, pp. 33-34). Sobre el carácter contrahistórico de esta caracterización del Estado de Naturaleza, Hobbes precisa:

Podría pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra como ésta, y, efectivamente, creo que nunca ocurrió generalmente así, en todo el mundo; pero existen muchos lugares donde viven ahora de ese modo. [...] [...] Aunque] nunca existió tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas los reyes y las personas con autoridad soberana [...] se encuentran en un estado de enemistad continua (Hobbes, 1985, p. 187).



Ante la miserable condición en que se encuentran los individuos en el Estado de Naturaleza, resulta una exigencia de la *razón* encontrar un modo de superar tal situación.⁹

El contrato social de Hobbes

La salida del Estado de Naturaleza se basa, en Hobbes, en un *cálculo racional*. Después de hacer una primera distinción entre “derecho de la naturaleza” (*Jus Naturale*)—*i.e.*, la libertad de los individuos para usar su propio poder como quieran en aras de su conservación— y “ley de la naturaleza” (*Lex Naturalis*)—*i.e.*, el conjunto de preceptos establecidos racionalmente—, Hobbes concluye que, sin la existencia de un poder soberano, las exigencias básicas de la razón son imposibles de cumplir¹⁰ (Hobbes, 1985, pp. 189 y 223). Bajo la hipótesis de que los hombres son

⁹ En esta dirección, el Estado de Naturaleza se configuró de manera evidentemente *contrafáctica*, *i.e.*, bajo la hipótesis falsa de que no existiera el Estado. Si formulamos un condicional contrafáctico como “ $\phi \square \rightarrow \psi$ ”, se puede convenir que “ ϕ ” representa la proposición falsa “El Estado no existe” y “ ψ ” las consecuencias que se derivarían de afirmar el antecedente ϕ —*v. gr.*, “estado de guerra de todos contra todos”—. Así, la fórmula “ $\phi \square \rightarrow \psi$ ” puede leerse: *si no hubiera Estado, se daría una situación de guerra de todos contra todos*. La argumentación hobbesiana puede fácilmente ser reconstruida así: si no existiera el Estado (ϕ), entonces ($\square \rightarrow$) no existiría oportunidad para la industria, ni para el cultivo de la tierra, la navegación, el conocimiento de la faz de la tierra, las artes, las letras, etc. Así, la sociedad no podría existir (ψ). Estos elementos se encuentran en: (Hobbes, 1985, p. 186). En esta simbolización me inspiró en los condicionales contrafácticos estrictos de David Lewis. Sobre este punto, véase: (Lewis, 2001, pp. 1-4).

¹⁰ Recordemos que las primeras tres leyes de la naturaleza eran las siguientes: 1) todo hombre debe esforzarse por la paz (*Peace*), y si no puede lograrla, deberá utilizar las ventajas de la guerra, 2) se debe acceder, si los demás también lo hacen, a renunciar al derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, siempre que fuere necesario para la paz y defensa de sí mismo, y 3) los hombres deben cumplir los pactos (*Covenants*) que han celebrado (Hobbes, 1985, pp. 190 y 201)



ARTÍCULO

racionales y de que el fin del Estado es la *paz* y la *seguridad*, la generación de un poder soberano constituye la segunda fase del esquema contractualista: la celebración de un pacto (*Covenant*)¹¹ por el que cada individuo diría: *Autorizo y transfiero mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre o asamblea de hombres, con la condición de que los demás transfieran a él su propio derecho y autoricen todos sus actos de la misma manera*. El resultado es la creación *racional* del Estado (*Common-Wealth*) y el establecimiento de la diferenciación entre “soberano” (*Sovereign*) y “súbdito” (*Subject*) (Hobbes, 1985, pp. 227-228).

Este uso del *cálculo racional* en Hobbes es un caso paradigmático de razonamiento de corte económico-utilitario. No debe sorprender que en la filosofía y en la teoría social contemporáneas se haya reformulado el argumento contractualista en términos de la teoría matemática de juegos.¹² En particular, se ha utilizado el clásico *dilema de los prisioneros* para explicitar la temática hobbesiana. Dicho dilema consiste en lo siguiente: dos delincuentes son detenidos y puestos en celdas *incomunicadas*. El fiscal les ofrece un trato que implica tres desenlaces: a) si ambos confiesan, se les aplicarán cinco años de prisión, b) si no confiesan, serán castigados con una pena de dos años, y c) si uno confiesa y el otro niega, el que

¹¹ De igual manera que el Estado de Naturaleza, dicho pacto tiene un carácter *contrafáctico*. El autor del *Leviathan* lo identifica a través de un “como si” (*as if*) los hombres hubieran pactado, *i.e.*, desde una perspectiva puramente hipotética (Hobbes, 1985, pp. 227).

¹² Por ejemplo, dentro del llamado “neocontractualismo”, John Rawls ha hecho esta lectura de Hobbes. Las matrices de pagos que introduzco a continuación están inspiradas en: (Rawls, 2009, pp. 112 y 114).



ARTÍCULO

confiesa saldrá libre y el que no lo hace será acreedor a diez años de cárcel. La matriz de pagos es la siguiente:

	Detenido 2 No confesar	Detenido 2 Confesar
Detenido 1 No confesar	2, 2	10, 0
Detenido 1 Confesar	0, 10	5, 5

La situación óptima o más beneficiosa es la hipótesis (2, 2), *i.e.*, que ambos no confiesen. Pero en el estado en que se encuentran —la incertidumbre de la decisión del otro—, la elección *más racional* es la (5, 5), *i.e.*, que los dos confiesen: es *menos costoso* cumplir una sentencia de cinco años que de diez. La paradoja que establece el dilema es clara: la solución racional de cada individuo es *no-cooperar*, cuando la solución cooperativa sería la colectivamente *óptima*. En otras palabras: los maximizadores racionales de la utilidad se *perjudican más* que los optimizadores cooperativos¹³ (Gauthier, 2000, pp. 116-117; Ruiz, 2002, pp. 220-222). Esta situación puede ser reformulada para adaptarla al argumento de Hobbes. Los individuos que

¹³ La idea de “maximización” y, en general, la de análisis “costos-beneficios”, está bastante difundida en el pensamiento social actual: se presupone la existencia *contrafáctica* de los individuos como maximizadores racionales, *i.e.*, que en diversas situaciones se busca aumentar la utilidad y reducir los costos. Hobbes es un ejemplo recurrente en el contexto de las reflexiones sobre la *Game Theory* (Kraus, 1993, pp. 11-12; Hargreaves & Varoufakis, 2003, pp. 32-33). Dentro del neocontractualismo es bastante común la interpretación de Hobbes en términos de maximización. Algunos ejemplos son: (Gauthier, 2000, p. 217; Hapton, 1986: p. 97). El análisis económico del derecho (AED) es un ejemplo del uso de la teoría de juegos y del cálculo racional en el ámbito de las políticas públicas que mantiene en muchos aspectos los presupuestos hobbesianos. Sobre el particular: (Posner, 2007, pp. 47-48 y 250; Cooter & Ulen, 2000, pp. 34-36).



ARTÍCULO

están en el Estado de Naturaleza se encuentran en una posición muy parecida al dilema de los prisioneros: al no tener las condiciones para lograr una cooperación óptima en virtud de la ausencia de una autoridad estatal, su escenario es lamentable y, en términos de matriz de pagos, se encontrarían en la última casilla (Guerra, Guerra/Destrucción, Destrucción). El pacto social *à la Hobbes* tiene como propósito *superar ese entorno de incertidumbre* y generar un Estado mutuamente beneficioso que haga posible la paz. El contrato, por tanto, tendría como resultado alcanzar el estado social óptimo, *i.e.*, aquel establecido en la primera casilla de nuestra matriz de pagos (Paz, Paz) (Rawls, 2009, pp. 112-114):

	Individuo 2 Cooperar	Individuo 2 No cooperar
Individuo 1 Cooperar	Paz, Paz	Sumisión, Imperio
Individuo 1 No cooperar	Imperio, Sumisión	Guerra, Guerra Destrucción, Destrucción

En palabras del autor del *Leviathan*: “El poder soberano no es tan costoso (*hurtfull*) como la necesidad de él” (Hobbes, 1985, p. 238). La adopción hobbesiana de un razonamiento calculador-utilitario se identifica, en este contexto, con una argumentación moral de índole *minimalista* (Kraus, 1993, p. 312), *i.e.*, *reduce los beneficios* derivados del pacto social al logro de la *pacificación* de la comunidad sin más. Este minimalismo normativo tuvo consecuencias en la determinación de las *características* que habría de tener el soberano, como veremos en el siguiente punto.



El soberano absoluto

El *cálculo racional* de los individuos hipotéticos del Estado de Naturaleza implica la utilización de argumentos exclusivamente *consecuencialistas*: el Estado soberano se justifica únicamente por sus *resultados*, *i.e.*, por el beneficio mínimo que proporciona una situación de *paz y seguridad* (Sabine, 1994, p. 367). La implicación de esto en términos institucionales es conocida por todos: el establecimiento de un Estado *absoluto*.¹⁴ Como nos recuerda Leo Strauss: “En todas las etapas de su desarrollo, Hobbes consideró a la monarquía absoluta hereditaria como la mejor forma de Estado” (Strauss, 2006, p. 93). Que la soberanía sea absoluta implica que es *ilimitada* (Fernández, 1988, p. 37): las leyes establecidas por el soberano son válidas cualquiera que sea su contenido moral: *Auctoritas, non veritas facit legem* (Ferrajoli, 2006, p. 134). En palabras del autor del *Leviathan*:

91

El legislador en todos los Estados es únicamente el soberano [...]. El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles. Teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando le plazca, liberarse de esa sujeción, abrogando las leyes que le causan problemas y promulgando otras nuevas (Hobbes, 1985, p. 218).

¹⁴ Por esto, también se conoce al argumento hobbesiano como “el argumento de la soberanía absoluta” (*The Argument for Absolute Sovereignty*) (Hampton, 1986, p. 97).



Así, Hobbes reduce las alternativas de elección política a dos: o se elige el Estado absoluto —única opción “racional”—, o se elige la anarquía (Sabine, 1994, p. 367). Este resultado es claramente insatisfactorio (Rawls, 2009, p. 123).¹⁵ El deflacionismo normativo del absolutismo hobbesiano manifestó la necesidad de una justificación moral más incluyente del Estado moderno y su soberanía. Locke será el principal protagonista de esta transición.¹⁶

Locke, derechos naturales y soberanía limitada: presupuestos metodológicos

John Locke, de la misma manera que Hobbes, adopta la metodología *individualista* que caracteriza al modelo contractualista.¹⁷ A diferencia de Hobbes, ya no se conforma con un minimalismo normativo justificador de un poder absoluto del

¹⁵ Es por esta razón que, en el contexto del neocontractualismo, John Rawls no tome en consideración a Hobbes en su célebre *Teoría de la justicia* de 1971, a pesar de la importancia que le reconoce para la tradición contractualista (Rawls, 1971, p. 11).

¹⁶ Además de la teoría de juegos, el contractualismo hobbesiano también ha sido analizado desde una perspectiva sociológica de corte marxista. El polémico libro de C. B. MacPherson *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* plantea una tesis muy interesante: que el modelo de sociedad sobre el que reflexiona Hobbes —y, por extensión, Locke— es en realidad una “sociedad de mercado posesivo” (*Possessive market society*), i.e., una situación histórica que marca el nacimiento de la sociedad burguesa y del capitalismo moderno (MacPherson, 1962, pp. 51-61 y 263). Incluso autores kantianos como Habermas han utilizado el libro de MacPherson para hablar del modelo hobbesiano (Castillejos, 2014, p. 274). Para una crítica a esta aproximación, puede verse: (Bobbio, 1971, pp. 108 y ss.)

¹⁷ Aunque ambos son individualistas, las perspectivas epistemológicas de ambos pensadores son francamente divergentes. Mientras que Hobbes es un científico influenciado por una concepción matemática-deductiva del mundo, Locke constituye uno de los primeros exponentes de una perspectiva de corte *empirista*. Incluso, se ha visto en Locke un interés sociológico mayor. En este sentido: (Dunn, 1992, p. 100).



soberano. Locke representa, en el contexto del iusnaturalismo moderno, el paso del absolutismo al liberalismo filosófico-político.¹⁸

La tradición del *liberalismo* es muy clara en sus pretensiones: la presuposición de los individuos como titulares de “derechos naturales” —*Natural Rights*— representa el fundamento para establecer *límites* al ejercicio del poder soberano. De ahora en adelante, el Estado sólo se justificará en su existencia si *protege y garantiza* los derechos de los individuos (Bobbio, 1971, p. 74; Bobbio, 1989, pp. 7 y 11-12). Ya sea que dichos derechos naturales sean caracterizados como “derechos pre-estatales”, “derechos morales” (Simmons, 1992, p. 79) o incluso identificados con la nomenclatura contemporánea de “derechos humanos” (Kersting, 2001, p. 123), puede decirse que los mismos representan el terreno que permite sostener la exigencia liberal de la *prioridad del individuo sobre la comunidad política*. Sobre el particular, me parecen adecuadas las siguientes precisiones de Rawls:

La tradición del liberalismo de la libertad arranca al menos de la Reforma y da especial primacía a determinadas libertades básicas: la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, las libertades de las personas y la libre elección de vocación —libertad de la esclavitud y la

¹⁸ Cabe aclarar, sin embargo, que la edificación teórica de Locke no va dirigida explícitamente contra Hobbes. El autor del *Leviathan* no fue realmente central en las reflexiones del pensador liberal. El oponente filosófico real de Locke fue Robert Filmer, quien sostenía una teoría divina del poder: la autoridad política deriva de Dios. En oposición, Locke propuso buscar la fuente de la autoridad en un lugar distinto (Locke, 1988, pp. 267-268). Sobre esta cuestión, puede verse: (Ashcraft, 1994, p. 229; Dunn, 1992, p. 99).



servidumbre—, por mencionar algunos casos fundamentales (Rawls, 2007, p. 446).

A continuación, me concentraré en los aspectos centrales de la doctrina de Locke.

La configuración lockeana del Estado de Naturaleza

El Estado de Naturaleza de Locke no se identifica con un estado de guerra. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (*The Second Treatise of Government*) de 1689, Locke distinguió el “Estado de Naturaleza” (*The State of Nature*) como una situación de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, del “Estado de guerra” (*The State of War*) como un escenario de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua (Locke, 1988, p. 280). La función del Estado de Naturaleza se puede resumir en los siguientes puntos:

94

A.-Explicitó el presupuesto de la *plena igualdad* de los seres humanos. En el Estado de Naturaleza, los hombres son titulares de *iguales libertades* para ordenar sus acciones y disponer de sus personas y bienes como lo deseen, siempre dentro de los límites establecidos por la razón, *i.e.*, por la ley natural (*Law of Nature*).¹⁹ El Estado de Naturaleza es un “Estado de perfecta libertad” (*State of perfect Freedom*) y también un “Estado de igualdad” (*State of Equality*) (Locke, 1988, p. 269).

¹⁹ En este contexto, la ley natural dispone que nadie es libre para destruirse a sí mismo ni para dañar a otro (Locke, 1988, pp. 270-271). Así, la libertad no puede ser absoluta, sino *limitada*.



B.-Definió el concepto de “propiedad” (*Property*) como previo a la institucionalización soberana. Locke entendió la propiedad como una categoría muy amplia: “Cada hombre tiene una *propiedad* en su misma persona (*Property in his own Person*). A ella nadie tiene derecho excepto él mismo. El *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos son propiamente suyos” (Locke, 1988, pp. 287-288). En este sentido, los “derechos de propiedad” (*Property Rights*) se identifican con los “derechos naturales” (*Natural Rights*): derecho a la vida, derecho a la libertad, derecho a las posesiones, derecho a los productos del trabajo, etc. (Locke, 1988, p. 323).

Es importante enfatizar que dichos derechos se entienden como *establecidos definitivamente*. En este sentido, el razonamiento de Locke se distingue claramente de la argumentación consecuencialista de Hobbes. Los derechos naturales se sostienen en una especie de argumentación *categorica* típica de la tradición liberal: los individuos tienen un *status* inviolable y los derechos pre-estatales que poseen se entienden *definitivamente dados* de manera independiente de sus consecuencias.²⁰ De ahí las características que el pensamiento moderno ha atribuido a los derechos

²⁰ Esto es algo típico de las doctrinas liberales hasta la actualidad. Por ejemplo, la célebre *Teoría de la justicia* de John Rawls sostiene que cada persona posee una *individualidad* fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. En virtud de esto, la doctrina de Rawls es contraria al utilitarismo: *las libertades básicas se entienden como definitivamente establecidas*. Así, los derechos de los individuos no pueden estar sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 1971, p. 4). Lo mismo es válido para doctrinas más extremas como las del “libertarismo” del Estado mínimo. Por ejemplo, Robert Nozick precisa que *los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos* (Nozick, 1974, p. IX). Para la diferencia entre argumentos “consecuencialistas” y argumentos “categoricos” me ha sido de utilidad: (Sandel, 2009, p. 33).



naturales: universales, inalienables y prioritarios (Campbell, 2002, p. 62 y Sandel, 2007, p. 83); rasgos que, por otro lado, se siguen asignando a los actuales derechos humanos.

Sobre la existencia —real o hipotética— del Estado de Naturaleza, Locke aclara:

A menudo se hace una fuerte objeción: ¿dónde hay, si es que alguna vez hubieron, hombres en tal Estado de Naturaleza? A lo cual bastará decir que si todos los príncipes y soberanos de los gobiernos independientes en todo el mundo se encuentran en Estado de Naturaleza, es claro que el mundo jamás estuvo, como jamás se hallará, sin numerosos hombres en tal estado (Locke, 1988, p. 276).²¹

96

En todo caso, el Estado de guerra se produce cuando alguien arrebató a otro su libertad natural. La falta de una autoridad común coloca a todos los hombres en Estado de Naturaleza y en riesgo de caer en una situación de enemistad y destrucción (Locke, 1988, pp. 279-280). El pacto social tiene por objeto salir de dicho escenario.

El contrato social de Locke

²¹ A pesar de esta ambigua afirmación de Locke, es un lugar común en los estudios especializados afirmar que la configuración lockeana del Estado de Naturaleza es contrafáctica. En todo caso, es un artificio que emplea Locke para justificar su tesis de que el poder político debe tener límites (Bobbio, 1989, p. 12).



ARTÍCULO

Para Locke, el fundamento del poder político se encuentra en el consentimiento de los individuos (*Consent of the individuals*) (Locke, 1988, pp. 331-332). Este último constituye la “fuente” (*source*) de la autoridad política (Ashcraft, 1994, p. 229). Dentro del iusnaturalismo moderno, esto significa sostener que el paso del Estado de Naturaleza al Estado civil se realiza mediante el artificio de un *pacto*. Pero no puede ser cualquier tipo de pacto; habrá de ser un acuerdo *racional* que tenga por objeto la protección de aquellos contenidos normativos que han quedado definitivamente establecidos, *i.e.*, los derechos naturales. El pacto social no puede conformarse con instaurar un régimen político que asegure *sólo* la paz y la seguridad de la población. Tiene que ir más allá: debe establecer un Estado *garantista*, *i.e.*, un régimen de reconocimiento y protección de derechos.²² En este punto, Locke claramente supera el minimalismo normativo de Hobbes (Bobbio, 1971, p. 17).

Si los derechos de los individuos tienen un carácter prioritario y no están sometidos a cálculos sociales, el liberalismo *à la Locke* se distingue así de cualquier otro tipo de liberalismo sostenido por motivos utilitaristas.²³ El Estado civil producto del pacto social posee, por tanto, dos funciones: por un lado, hace posible superar el

²² Sobre esta cuestión regresaré en la conclusión.

²³ En este punto, resulta conveniente explicar la distinción hecha por Rawls entre “liberalismo de la libertad” y “liberalismo utilitarista”. El primero se basa en la prioridad de las libertades básicas; el segundo, en la maximización de la felicidad de los individuos (Rawls, 2007, pp. 446-447). En otras palabras: mientras que el liberalismo de la libertad se sostiene en argumentos *categoricos*, el liberalismo utilitarista se basa en argumentos *consecuencialistas*. Los utilitaristas pueden llegar a afirmar los derechos de libertad, pero no de manera definitiva. La contingencia ligada a la felicidad maximizada puede tener como efecto exactamente todo lo contrario al liberalismo, *i.e.*, la negación de ciertos derechos. Es por este conjunto de razones que un liberalismo correctamente entendido *nunca puede basarse en argumentos utilitaristas*.



Estado de Naturaleza en el cual el disfrute de los bienes de los individuos es muy inestable y se identifica con una situación de incertidumbre; por otro, asegura la preservación de la propiedad de los individuos (Locke, 1988, pp. 350-351). Este último aspecto es que el discutiré a continuación.

El soberano limitado en Locke

En virtud de que los derechos naturales se entienden *establecidos definitivamente*, el poder soberano no puede ser absoluto. Locke enfatiza que la monarquía absoluta es *incompatible* con los fines del Estado civil. Esto se debe a que el “poder político” (*Political Power*) —el cual comprende el derecho de hacer leyes con penas de muerte y sanciones menores— tiene por objeto la regulación y preservación de la *propiedad* (Locke, 1988, pp. 268 y 326).

98

El corolario de esta argumentación es evidente: la soberanía —a diferencia de la concepción hobbesiana— debe ser *limitada*. En este sentido, los diversos poderes del Estado civil en Locke —el Legislativo, el Ejecutivo y el Federativo— no pueden ser arbitrarios ni absolutos en ningún momento (Locke, 1988, pp. 359-360 y 364-365). La concepción de la soberanía de Locke se identifica con una “filosofía del gobierno limitado” (*a philosophy of limited government*) (Tully, 1993, p. 7). La protección de los derechos de propiedad de los individuos que *preceden* contrafácticamente al Estado —*i.e.*, los derechos a la vida, la libertad, a los productos del trabajo, etc.— constituye el objeto directo, inmediato y exclusivo del ejercicio del poder soberano. Si Hobbes redujo las alternativas de elección política en términos de un dilema fatal —“Estado



ARTÍCULO

absoluto o anarquía”—, Locke mostró que una tercera opción era posible: la de una soberanía limitada y garantista.

La prioridad de lo justo sobre lo bueno como tesis central del liberalismo clásico implica que la función del Estado se encuentra limitada a la protección de los derechos y no puede extender su soberanía al establecimiento de modelos obligatorios de “vida buena” (Rawls, 2005, pp. 133-140). Los individuos tienen libertad de escoger el modelo vital que más les parezca conveniente, siempre que se haga en un contexto de respeto a los elementos básicos de la justicia política. Esto se manifiesta en las tesis de Locke en torno a la libertad religiosa. En su célebre *Carta sobre la tolerancia* de 1689, Locke señalaba:

99

La república es una sociedad de hombres construida sólo para procurar, preservar y hacer progresar sus propios intereses civiles: [...] la vida, la libertad, la salud, la quietud del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras similares. [...] Toda jurisdicción del gobernante alcanza sólo a aquellos aspectos civiles, y todo poder, derecho o dominio civil está vinculado y limitado a la sola preocupación de promover estas cosas; y que no puede ni debe ser extendido en modo alguno a la salvación de las almas (Locke, 1987, p. 6).²⁴

²⁴ En este opúsculo se fundamenta el principio básico del *laicismo*: la separación de la Iglesia de los ámbitos de actuación del Estado (Locke, 1987, p. 24).



ARTÍCULO

Pero la tolerancia religiosa no era vista por Locke como un mero *modus vivendi* —*i.e.*, como un simple modo de evitar conflictos sociales—, sino como un *derecho* (Ruiz, 2002, p. 180). La libertad eclesiástica —la libertad de los individuos de elegir voluntariamente el credo que profesarán y la iglesia a la que pertenecerán— es un *derecho inviolable* (Locke, 1987, pp. 10 y 12).²⁵ De la misma manera, la libertad de conciencia —que incluye a la libertad eclesiástica como *sub-especie*— es caracterizada como un “derecho natural del hombre” (Locke, 1987, p. 34).

El requerimiento de una limitación de la soberanía llegó a su máxima expresión en la conceptualización de un *derecho de resistencia*. Cuando alguien se coloca en un Estado de guerra por violentar la esfera de derechos de un individuo, existe el derecho de *resistir al agresor*. De la misma manera, cuando un soberano se ubica en esa misma situación —*i.e.*, agrede la propiedad de los gobernados—, la ulterior obediencia queda excluida y existe un derecho del pueblo de *resistir al titular del poder político* (Locke, 1988, pp. 411-412 y 418-419; Aschcraft, 1994, p. 226; Tully, 1993, p. 281).

Con Locke, los principios del constitucionalismo moderno quedaron filosóficamente fundamentados. Si en el nivel de la práctica política el viejo Estado absolutista fue paulatinamente sustituido por el Estado constitucional, en el nivel teórico se transitó de un absolutismo filosófico a un garantismo ilustrado cuyo soporte epistemológico fueron los derechos universales e inalienables de las

²⁵ Obviamente, el concepto de tolerancia en Locke no estaba aún tan desarrollado como en la actualidad. En particular, la tolerancia no se aplicaba a los ateos (Locke, 1987, p. 33).



personas. Con todos estos elementos, el modelo inglés del *King in Parliament* quedó instaurado de manera definitiva (Petrucciani, 2008, p. 111; Tully, 1993, p. 10).

Conclusión: la herencia de Locke. Soberanía y Estado constitucional

Hobbes y Locke representan dos aproximaciones divergentes al problema del Estado moderno y su soberanía. Desde la perspectiva contemporánea del Estado constitucional —*i.e.*, del modelo de régimen político generalizado en Occidente—, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la historia dio la razón a Locke.²⁶ La doctrina constitucional actual —llamada “garantista” por su énfasis en la protección de los derechos—, constituye el paradigma dominante en los estudios especializados.²⁷ El clásico “Estado de derecho” (*Rule of Law*), se transformó —en el Estado constitucional— en lo que la tradición liberal lockeana llamó “gobierno limitado” (*limited government*).²⁸ Si bien se ha criticado desde perspectivas tanto

²⁶ Las primeras Cartas de Derechos se inscribieron claramente en la tradición del contractualismo liberal. Pensemos en el *Bill of Rights* inglés (1689), en la *Declaración de los derechos de Virginia* en los Estados Unidos de América (1776) o en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* francesa (1789). En el siglo XX, el ejemplo paradigmático del triunfo de Locke en la conformación de las instituciones políticas es la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la ONU (1948), que en su artículo 1º dispone: “Todos los hombres nacen iguales en dignidad y derechos...”. Y en su artículo 3º precisa: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Sobre estas cuestiones, resulta interesante: (Ruiz, 2002, pp. 276-277).

²⁷ Uso “garantismo” como un término amplio que incluye en su ámbito de denotación las perspectivas dominantes en la actualidad en filosofía del derecho —tanto el “constitucionalismo garantista” de Luigi Ferrajoli como el “constitucionalismo principialista” de Ronald Dworkin, Robert Alexy y Gustavo Zagrebelsky— y las concepciones universalistas en filosofía política desarrolladas por autores como John Rawls y Jürgen Habermas.

²⁸ Es importante aclarar que el adjetivo “constitucional” atribuido a un régimen político no implica, necesariamente, la existencia de un documento constitucional. “Constitucional” significa, más bien, que se es poseedor de un régimen protector de derechos humanos. En este sentido, el Reino Unido



ARTÍCULO

epistemológicas como filosófico-políticas al individualismo propio del contractualismo y del liberalismo²⁹, no debemos olvidar que, precisamente, esa *prioridad del individuo sobre la comunidad* constituyó la gran aportación del pensamiento político moderno y fue la que hizo posible la fundamentación de los requerimientos acerca de la *limitación del soberano*. Esto queda claro si visualizamos las especificidades institucionales del Estado constitucional: los derechos fundamentales, el principio de legalidad contra la arbitrariedad del gobierno, la soberanía popular, la separación Estado-Iglesia y —más recientemente— los controles de constitucionalidad y convencionalidad de los actos del Estado. Prácticamente *todos* los documentos constitucionales contemporáneos del mundo occidental prevén dichas instituciones.³⁰ La exigencia —tanto teórica como práctica— de establecer *límites* al ejercicio del poder político es una herencia de Locke que no podemos repudiar.³¹

102

en la actualidad es una monarquía parlamentaria constitucional, aunque no tenga una constitución en el sentido técnico de la palabra.

²⁹ Las críticas al individualismo del contractualismo clásico y del liberalismo contemporáneo son bastante conocidas. Por una parte, se ha observado que el Estado no puede ser entendido como el producto de un contrato de todos con todos y que el individuo no elige ser miembro de la comunidad política (Hegel, 1999, pp. 163 y 370); por otra, se ha cuestionado la postura epistemológica que da prioridad al sujeto, la afirmación de los valores individualistas *versus* los valores de la comunidad y la pretendida «neutralidad» liberal que —se sostiene— nunca será posible lograr (Sandel, 2000, pp. 26 y 32).

³⁰ En las constituciones contemporáneas, los derechos humanos que limitan al poder político se encuentran en su parte “dogmática”. Los demás límites —división de poderes, etc.— se ubican en su parte “orgánica”.

³¹ Tanto para los liberales actuales defensores del Estado de bienestar como para los “libertarios” favorecedores del Estado mínimo, los derechos de libertad se entienden dados sin más. Lo que se discute entre ellos es el alcance de los límites del Estado. Para los primeros, el gobierno debe intervenir de manera moderada para que las desigualdades económicas y sociales se estructuren de



ARTÍCULO

La enseñanza de Locke también se manifiesta en los *límites argumentativos* que se exigen en la actualidad a las reformas legales y, en general, a la edificación de políticas públicas que tengan que ver, de una manera u otra, con los derechos humanos. En particular, se ha llegado a un cierto consenso: los derechos fundamentales no pueden ser combatidos por argumentos utilitaristas —*i.e.*, consecuencialistas—. En este sentido, el empleo de argumentos a favor de la paz —aduciendo sus *efectos positivos*— y en contra de los derechos humanos —explicitando sus supuestas *consecuencias negativas*— contradice claramente los presupuestos liberales del actual Estado constitucional.³²

103

La agenda política tanto nacional como internacional actual también ha dado la razón a Locke. Lo que se discute actualmente en la filosofía jurídica y política de las relaciones internacionales es el proyecto de *limitar aún más* la soberanía de los Estados con el propósito de extender la protección de los derechos de las personas *allende las fronteras estatales*. En particular, la posibilidad de que la violación *interna* de los derechos de los ciudadanos nacionales pueda ser recurrida en instituciones jurisdiccionales internacionales constituye un paso contundente —aunque todavía

tal forma que beneficien a los menos aventajados (Rawls, 1971, p. 60); para los segundos, el Estado debe estar limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude y el incumplimiento de contratos, sin que ninguna intervención en la esfera de derechos de los individuos esté justificada (Nozick, 1974, p. IX). Pero, en todo caso, la *prioridad* —la precedencia contrafáctica— de los derechos ya no se discute. Tanto John Rawls como Robert Nozick son, en este punto, herederos necesarios de Locke. Para un análisis de la distinción entre “liberalismo” y “libertarismo” pueden verse: (Casalini & Cini, 2012, p. 43; Petrucciani, 2008, pp. 180-189).

³² Los ejemplos abundan. En algunos países se ha pretendido restringir los derechos humanos con base en argumentos utilitarios, haciendo referencia a sus *consecuencias negativas* en términos de costos sociales. En el liberalismo *à la Locke* esto no es aceptable: los derechos de los individuos son de carácter *categorico*, independientemente de las consecuencias —positivas o negativas— que pudieran tener.



ARTÍCULO

imperfecto— de esta universalización de la limitación de la soberanía. Incluso, se ha llegado a proponer por grandes filósofos y juristas que el modelo de Estado moderno construido con base en el concepto de soberanía está cercano a su fin (Ferrajoli, 2006, pp. 144 y ss.). Y esto no significa negar la concepción de Locke, sino perfeccionar su tesis fundamental: en un escenario postnacional, el debilitamiento progresivo de la soberanía de los Estados en favor de una protección global de los derechos tendrá como resultado el cumplimiento del más grande anhelo de los liberales: la protección global del individuo y sus prerrogativas universales.

Referencias

- Ashcraft, R. (1994). "Locke's Political Philosophy". En Chappell, V. (coord.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 226-251.
- Bobbio, N. (1971). *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*. Nápoles: Morano Editore.
- Bobbio, N. (1985). "El modelo iusnaturalista". En Bobbio, N. & Bovero, M. *Origen y fundamento del poder político*. México: Grijalbo, pp. 67-93.
- Bobbio, N. (1989). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2005). *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Campbell, T. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.



ARTÍCULO

Casalini, B. & Cini, L. (2012). *Giustizia, uguaglianza e differenza*. Florencia: Firenze University Press.

Castillejos, F. (2014). *La ratio iuris en la era de la postmetafísica. Jürgen Habermas y la nueva fundamentación teórico-discursiva de la filosofía del derecho*. México: Tirant Humanidades/UAM-I.

Cooter, R. & Ulen, Th. (2000). *Law and Economics*. Massachusetts: Addison Wesley Longman.

Dunn, J. (1992). *Il pensiero politico di John Locke*. Bolonia: Società Editrice Il Mulino.

Fernández, J. (1988). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Ferrajoli, L. (2006). "La soberanía en el mundo moderno". En *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta, pp. 125-175.

Gauthier, D. (2000). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (2009). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

González, J. (1998). *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Editorial.

Habermas, J. (2008). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hargreaves, S. & Varoufakis, Y. (2003). *Game Theory. A Critical Introduction*. Londres: Routledge.

Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.



ARTÍCULO

Heywood, A. (2004). *Political Theory. An Introduction*. Nueva York: Palgrave-Macmillan.

Hobbes, Th. (1985). *Leviathan*. Londres: Penguin Books.

Hobbes, Th. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.

Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés/UAM-I.

Kraus, J. (1993). *The Limits of Hobbesian Contractarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, D. (2001). *Counterfactuals*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Locke, J. (1987, primavera). "Carta sobre la tolerancia", *Estudios Públicos*, 28, pp. 1-41.

Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.

MacCallum, G. (1987). *Political Philosophy*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Matteucci, N. (2007). "Soberanía". En *Diccionario de política*. México: Siglo XXI Editores, pp. 1483-1492.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.

Petruciani, S. (2008). *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu.

Posner, R. (2007). *El análisis económico del derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Edición ampliada. Nueva York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Ruiz, A. (2002). *Una filosofía del derecho en modelos históricos*. Madrid: Trotta.

Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Salazar, L. (1997). *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*. México: UAM-A.

Salazar, L. (2004). *Para pensar la política*. México: UAM-I.

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Sandel, M. (2007). *Justice. A Reader*. Nueva York: Oxford University Press.

Sandel, M. (2009). *Justice. What's the Right Thing to Do?*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

Sartori, G. (2002). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: UAM-A.

Simmons, A. J. (1992). *The Lockean Theory of Rights*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Skinner, Q. (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. México: Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.



ARTÍCULO

Tully, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (2000). "La política como vocación". En *El político y el científico*. México: Colofón, pp. 7-79.