

Teresa PUEYO TOQUERO

TIRANICIDIO, RESISTENCIA Y TOLERANCIA.
LOS LÍMITES DEL PODER AL PODER.

*Trabajo Fin de Carrera
dirigido por
Dr. Javier BARRAYCOA MARTÍNEZ*

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Licenciatura en Ciencias Políticas y de la Administración

2010

El principio fundamental de todo orden civil de acuerdo con la naturaleza del hombre reside en la defensa, en nombre de la primacía de la conciencia, de la libertad de la persona frente al poder político.

JUAN PABLO II

Resumen

La actualidad política de muchas de las democracias de Occidente está repleta de desencuentros entre las pretensiones de los estados de regular cada vez más ámbitos de la vida de las personas y la negativa de éstas a someterse a sus mandatos, en nombre de la libertad de conciencia.

Ante esta realidad, cabe preguntarse si la democracia, que es el modelo culminante del Estado moderno, es compatible, dados sus presupuestos, con la libertad individual que reclaman quienes sienten su vida invadida por el poder.

Para dar respuesta a esta cuestión, es preciso recorrer la evolución de las teorías de la resistencia a lo largo de la historia del pensamiento político y las concepciones del poder que las sustentaron, para llegar a los cimientos de los sistemas actuales y ver si estos son compatibles con el respeto a la libertad individual protegida, entre otras, por la libertad de conciencia.

Resum

L'actualitat política de moltes de les democràcies d' Occident està plena de desacords entre les pretensions dels estats de regular cada cop més la vida de les persones i la negativa d'aquestes a sotmetre's als seus mandats, en nom de la llibertat de consciència.

Davant d'aquesta realitat, hom es pot preguntar, si la democràcia, que és el model culminant del Estat modern, és compatible, donat els seus pressupostos, amb la llibertat individual que reclamen els que senten la seva vida envaïda pel poder.

Per donar resposta a aquesta qüestió, s'ha de recórrer l'evolució de les teories de la resistència al llarg de la història del pensament polític i les concepcions del poder que la van sustentar per arribar als ciments dels sistemes actuals i veure si aquests són compatibles amb el respecte a la llibertat individual protegida, entre d'altres per la llibertat de consciència.

Abstract

Current political affairs in many western democracies are plenty of disagreements between the governments' pretension of regulating even a wider range of people's lives and their negative to submit to its commands, appealing to their freedom of conscience.

In view of this, it could be asked if democracy, which represents the modern State climax, is compatible, given its foundations, with that individual freedom claimed by those who feel that their lives are invaded by the political power.

To answer this question, the evolution of resistance theories through political thought history must be studied, as well as the different power conceptions that upheld them, so we can comprehend the foundation of current political systems and if these are compatible with the respect for individual freedom protected, among others, by the freedom of conscience.

Palabras claves / Keywords

Resistencia – Tiranicidio – Poder – Estado moderno – Libertad de conciencia – Tolerancia – Resistència – Tiranicidi – Poder – Estat modern – Llibertat de consciència - Tolerància – Resistance – Tyrannicide – Power – Modern state – Freedom of conscience – Tolerance

Sumario

Introducción.....	9
1. La tiranía. Definiciones y teorías de la resistencia.....	11
1.1. <i>La tiranía en el pensamiento clásico: Grecia y Edad Media.....</i>	11
1.2. <i>La Reforma protestante y la ambivalencia de la teoría de la resistencia.....</i>	17
1.3. <i>La Neoescolástica: una respuesta al protestantismo.....</i>	22
2. El Poder absoluto y la no resistencia	29
2.1. <i>El precursor del absolutismo: Jean Bodin.....</i>	29
2.2. <i>La no resistencia al poder absoluto: Thomas Hobbes.....</i>	36
2.3. <i>La immanentización del poder absoluto: Baruch de Spinoza.....</i>	43
3. La tolerancia como estrategia del poder civil.....	48
3.1. <i>La aparición de la idea de tolerancia.....</i>	48
3.2. <i>El problema de la conciencia.....</i>	52
3.3. <i>La tolerancia intolerante.....</i>	56
Conclusión.....	67
Bibliografía.....	69

Introducción

Las teorías de la resistencia, es decir, el estudio del alcance de la obediencia debida al poder político, han sido una constante en el pensamiento de Occidente desde que éste existe. En origen, se formularon como respuesta a las tiranías, entendidas como aquellos regímenes en los que la acción del gobernante se desviaba del bien común de la sociedad. Sin embargo, el cambio en el concepto de tiranía, provocado por la falta de acuerdo sobre los fines de la política, unido a variadas circunstancias históricas, han provocado una enorme diversidad de respuestas ante el hecho de que no siempre todos los ciudadanos están dispuestos a seguir los mandatos del poder.

La antigüedad de la cuestión no le resta actualidad en absoluto, pues, en las democracias actuales, se dan con frecuencia conflictos entre el Estado y los ciudadanos sobre las competencias de éste para regular ciertos aspectos de la vida de los particulares y sobre la posibilidad de que éstos incumplan lo establecido en las leyes cuando se les exige un comportamiento contrario a su conciencia.

Este Trabajo Final de Carrera se propone estudiar la evolución de las teorías de la resistencia a lo largo de la Historia, haciendo especial hincapié en cómo el cambio en la concepción del poder que se dio en la Modernidad afectó a las mismas. Para ello, se recurrirá al análisis directo de los pensadores que más han influido en el pensamiento cratológico en Occidente.

Lo que más interesa a este trabajo es ver qué cabida tienen dichas teorías en el espacio político actual, es decir, hasta qué punto las democracias modernas permiten, dada su concepción, la libertad de los ciudadanos frente al poder político. Para ello, se analizará el concepto de tolerancia, que es uno de los estandartes de las democracias actuales y que se concreta en diversas libertades, como la de conciencia o la de opinión. Analizando el origen de este concepto, en qué contexto surgió y con qué connotaciones, se pretende dar respuesta a la cuestión de si la libertad de conciencia puede realmente garantizar y proteger la libertad de las personas cuando el poder político se excede de sus límites.

1. La tiranía. Definiciones y teorías de la resistencia

La tiranía es un modelo de régimen político, que ha aparecido en todos los momentos de la historia. Casi siempre se entiende como un régimen de poder absoluto unipersonal, aunque los matices sobre lo que es, su justicia y las posturas que ante ella puede adoptar la sociedad han sido diversos en el pensamiento político.

Tanto en el mundo griego como en el medieval europeo, se reflexionó sobre la tiranía y, en algunos casos, sobre el tiranicidio. No obstante, no es hasta la Edad moderna, cuando el poder comienza a absolutizarse, que encontramos tratados específicos y sistemáticos sobre el tiranicidio.

1.1. La tiranía en el pensamiento clásico: Grecia y Edad Media

Aunque Grecia nos ha legado la consideración de la tiranía como algo pernicioso para la sociedad, en origen no tenía esa connotación negativa. Inicialmente, la palabra tirano¹ (en griego, τύραννος) hacía referencia al titular de un gobierno personal monárquico autocrático. De hecho, el Dr. Dalmacio Negro sostiene que “la palabra despotismo es tal vez la que se aproxima mejor a lo que significaba [τύραννος] en la antigüedad clásica antes [de] que Platón (y su discípulo Jenofonte) le atribuyeran el significado puramente peyorativo que tiene la palabra desde entonces”². El cambio lo efectúa Platón en *La república*:

En esta obra, discrepa expresamente del poeta Eurípides, que, en *Troyanas*, alaba la tiranía porque “hace [a los hombres] igual a los dioses”³. En *La república*, Platón propone un modelo de gobierno basado en la verdad y estudia las posibles

¹ El castellano toma la palabra “tirano”, del latín *tyrannus*, que, a su vez, proviene del griego τύραννος. Parece que la primera vez que se usó esta palabra fue para designar al rey Creso de Lidia, que, en el año 560 a.C., sometió todas las ciudades griegas de Anatolia. Es aceptada la teoría de que τύραννος es “un préstamo del lidio (lengua de la familia tirrena) al griego” [COROMINAS, J.; PASCUAL, J.A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1986, tomo V, p. 505.] Esta idea se refuerza por el hecho de que Creso fue “el más antiguo de los soberanos asiáticos que sujetaron a los jonios, eolios y dorios de Asia al yugo de un rey bárbaro” [*Ibid.*] y porque la más famosa de las tiranías sufridas por una ciudad griega (la de los Pisistrátidas en Atenas) fue coetánea del reino de Creso y se apoyó en el temor a Creso, que era aliado de los espartanos.

² NEGRO PAVÓN, DALMACIO. *Derecho de resistencia y tiranía*, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, Nº Extra 1. Universidad Complutense: Servicio de Publicaciones, 1992, p. 684.

³ Cfr., PLATÓN, *La república*, Madrid: Gredos, 2000, 568-b.

desviaciones que puede sufrir. En este análisis, la tiranía aparece como remedio del pueblo a las disensiones entre los oligarcas; es decir, cuando se corrompe la aristocracia y se convierte en oligarquía, el pueblo acostumbra a “poner a su cabeza preferentemente a un individuo y a alimentarlo y a hacerle crecer en grandeza”⁴. Por tanto, en origen, el tirano es un líder que surge del pueblo, como hace notar el propio Platón: “es evidente que, dondequiera aparece un tirano, es de la raíz del liderazgo de donde brota y no de otra parte”⁵. Con el tiempo, no obstante, el tirano acaba pervirtiéndose, deja de ser una solución contra los abusos de los oligarcas y se convierte en un gobernante más injusto que ellos. Platón se refiere a esta mayor injusticia del gobierno tiránico definiendo la oligarquía como la “sumisión a hombres libres”⁶ y la tiranía como el “fuego del despotismo de los esclavos, [...] la esclavitud más dura y más amarga, la esclavitud bajo los esclavos”⁷. Es decir, el tirano queda caracterizado como aquel gobernante esclavizado por su propia ignorancia de la verdad de las cosas y que no puede, por lo tanto, conducir a sus gobernados en un régimen de libertad.

Jenofonte comparte con Platón la idea de que el tirano es el primer esclavo de su propia tiranía. En su obra *Hierón*, en la que conversan el poeta Simónides y el tirano Hierón, éste se lamenta de que los tiranos “disfrutan mucho menos que los particulares que viven moderadamente y sufren mucho más y más intensamente”⁸. En el diálogo, Hierón va explicando cuánto le angustian las aparentes ventajas de su poderosa situación, que le lleva a “temer a la muchedumbre y temer también la soledad, temer la falta de protección y temer también a los mismos que [le] protegen, no desear tener en torno [suyo] a gente desarmada y tampoco ver con gusto al que lleva armas”⁹, sin poder, en ningún caso, renunciar a su posición de tirano, puesto que ningún tirano podría “alcanzar a devolver tanto dinero como sustrajo, [...] sufrir tantas cadenas como impuso u ofrecer en compensación morir tantas veces como vidas quitó”¹⁰. La única solución que Hierón vislumbra para acabar con su propio sufrimiento y el del pueblo es que él mismo se quite la vida: “si a alguien [...] le conviene ahorcarse [...] es al tirano [...], pues él es el único a quien no conviene

⁴ *Ibid.*, 565-c.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, 569-c.

⁷ *Ibidem*.

⁸ JENOFONTE. *Hierón*, cit. en STRAUSS, LEO. *Sobre la tiranía*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, p. 22.

⁹ *Ibid.*, pp. 31 y s.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 34 y s.

sufrir males ni ponerles término”¹¹. La tiranía, en Jenofonte, constituye un mal tanto para los gobernados como para el gobernante, que se aleja de su propia humanidad.

Décadas más tarde, Aristóteles abordó la cuestión de la tiranía en su *Política*. En esta obra, define la monarquía como el mejor de los regímenes y su desviación, que es la tiranía, como el peor de ellos, “ya que necesariamente la desviación del régimen primero y más divino será la peor”¹², de modo que la tiranía “que es el peor régimen, es el más alejado de una constitución”¹³. En Aristóteles, el bien común es el fin de la comunidad política, de manera

que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres¹⁴.

El tirano, pues, se distingue del monarca por “ejercer el poder despóticamente”¹⁵, a su arbitrio y porque dicho ejercicio es “irresponsable, sobre todos los ciudadanos, iguales o superiores, con vistas a su propio interés y no al de sus súbditos”¹⁶. Además, puesto que “ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase”¹⁷, podemos decir que el tirano actúa *en contra* de sus súbditos.

Aristóteles no analiza las formas de resistencia contra el tirano ni la posibilidad del tiranicidio, por más que reconoce que éste ejerce el poder injustamente. Cuando habla de las formas de conservación de la tiranía, hace referencia a que algunas personas pueden llegar a atentar contra la vida del tirano, pero no hace consideración alguna sobre la justicia de esta acción¹⁸.

¹¹ *Ibid.*

¹² ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Gredos, 1988, p. 219-220.

¹³ *Ibid.*, p. 220.

¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ “Entre los que atentan contra la vida misma del tirano, los más temibles y que requieren mayor vigilancia son todos esos que no anteponen conservar su vida con tal de matarlo”. ARISTÓTELES, *Ibid.*, 335.

Apunta Dalmacio Negro que, dado que los griegos tenían una “concepción cíclica naturalista del tiempo”¹⁹, creían que todo, también los regímenes políticos, acaba degenerando naturalmente. Por tanto, consideraban que la tiranía no era sino la consecuencia lógica –o, por lo menos, más habitual- de degeneración de los otros regímenes y no fueron capaces de desarrollar una doctrina formal de la tiranía como gobierno anti-político contra el que cabe levantarse.

La Edad media representa el periodo de afirmación del cristianismo en Occidente. Ello cambió radicalmente la concepción del poder: la asunción de que todo poder humano procede de Dios y de que, por ser derivado, es relativo, minó cualquier pretensión de absolutización conceptual de la tiranía. Nadie, sólo Dios, puede ser absoluto. Por otro lado, el cristianismo puso de manifiesto el carácter esencialmente moral del poder, que se desnaturaliza si no está orientado al bien, como indicó San Isidoro de Sevilla al afirmar “*rex ejus eris si recta facis, si autem non facis non eris*”²⁰ (serás rey si obras rectamente; si no, no lo serás).

El cristianismo implica, finalmente, que, por ser el poder de Dios, nadie puede poseerlo particularmente, sino que toda la comunidad de hombres otorga la titularidad del poder político al gobernante según el Derecho. La idea de que el Derecho pertenece al grupo surgió entre los pueblos germánicos²¹ y acabó siendo universalmente aceptada. Sostiene George H. Sabine al respecto que la más significativa de las nuevas ideas jurídicas de comienzos de la Edad Media es la concepción del “derecho como algo perteneciente al pueblo o a la tribu, casi como un atributo del grupo o una propiedad común que lo mantuviera unido”²². Si asumimos, pues, que el derecho pertenece al pueblo de modo que incluso lo define, esto implica que el “rey está obligado a obedecer la ley del mismo modo que lo están sus súbditos”²³.

En este contexto, se desarrolló la doctrina del derecho de resistencia al poder injusto o ilegítimo y la posibilidad del tiranicidio que de ella se deriva. Cuando el derecho deja de ser lo justo porque el gobernante persigue sus fines propios, lo justo legal

¹⁹ NEGRO PAVÓN, DALMACIO. *Op. Cit.*, p. 689.

²⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Fuero juzgo en latín y castellano cotejado con los más antiguos y preciosos códices*. Madrid: Ibarra, 1815, p. I.

²¹ No debe entenderse pueblo en el sentido moderno, sino como grupo organizado socialmente.

²² SABINE, GEORGE H. *Historia de la teoría política*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1994, p. 171.

²³ *Ibid.*, p. 176.

puede no ser justo o no coincidir con la idea de justicia del grupo que le ha concedido la titularidad del poder. En caso de conflicto, bien el Papa, bien el Emperador o el superior jerárquico de los contendientes, podían arbitrar la situación y determinar la medida de lo justo.

En el siglo XII, Juan de Salisbury defendió abiertamente el tiranicidio por vez primera en su obra *Policraticus*, escrita en 1159. En este libro, defiende la obligatoriedad de la ley tanto para el rey como para sus súbditos; el príncipe “gobierna al pueblo de acuerdo con [los dictados de la ley], considerándose como mero servidor suyo”²⁴, mientras que el tirano es aquél que gobierna al margen de la ley.

Un siglo más tarde, Santo Tomás²⁵ actualizó la obra de Aristóteles en su labor de síntesis entre la fe y la razón. Al igual que el filósofo griego, el fin de la sociedad es, en Santo Tomás, la vida buena. A este fin se encaminan las acciones de toda la sociedad, del primero al más humilde. El rey, por tanto, no está menos obligado a cumplir la ley que cualquiera de sus súbditos: “su poder, por el hecho de que deriva de Dios para la feliz ordenación de la vida humana, es un ministerio o servicio debido a la comunidad de que es cabeza”²⁶. De nuevo, se pone de manifiesto la importancia capital del carácter moral del gobierno. Apunta sobre esto el Dr. Eudaldo Forment que

la acción política de gobierno, como toda acción humana, está sujeta al orden ético²⁷, a la recta razón [y] es relativa respecto de él. De lo contrario puede terminarse fundamentándola en un voluntarismo o arbitrarismo [...]. Desde la ética, a los que ejercen el poder [...] se les imponen grandes responsabilidades. Si la ética desaparece, acaba reapareciendo la tiranía²⁸.

Por tanto, la finalidad moral del poder implica que la autoridad debe estar limitada por la ley para que el gobierno sea justo, no tiránico.

²⁴ JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*, Libro IV, cap. I, cit. en SABINE, GEORGE H. *Op. Cit.*, p. 204.

²⁵ “n. en 1225 en Roccasecca, m. en 1274 en Fossanova. Tomás de Aquino, teólogo y filósofo, creó una decisiva síntesis entre la doctrina cristiana y el pensamiento aristotélico, que marcó profundamente gran parte de la Escolástica”. MÜLLER-SEYFARTH, Winfried H., *Tomás de Aquino* en VOLPI, FRANCO, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder Editorial, S.L, Barcelona, 2005, Volumen 2: H-Q, p. 2113.

²⁶ SABINE, GEORGE H. *Ibid.*, p. 206.

²⁷ Aunque ética y moral no son sinónimos en sentido estricto, puesto que no se trata de un trabajo de filosofía, nos permitimos usarlos como tales en este caso.

²⁸ FORMENT, EUDALDO. *Introducción*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO. *La monarquía*. Madrid: Tecnos, 2007, p. LXV.

Contra el tirano, Santo Tomás propone la resistencia justificada al amparo de la ley, pues considera que la misma “es un acto público de todo un pueblo y la ley tiene la salvaguardia de la condición moral de que quienes resistan tienen que asegurarse de que su acción es menos nociva para el bien general que el mal o abuso que tratan de eliminar”²⁹. En el mismo sentido, afirma en *De regimine principum*³⁰, que

si la tiranía no llegase al colmo de los excesos, vale más soportarla por algún tiempo, que conspirar contra ella, suscitando en la sociedad peligros mucho peores que la misma tiranía; porque puede suceder que los que conspiran contra el tirano o no logren su fin, y entonces el tirano irritado se haga más cruel, o triunfen [...] y se originen grandes disensiones entre el pueblo³¹.

El Aquinate rechaza expresamente el tiranicidio propuesto por Salisbury alegando que es contrario a la doctrina apostólica, pues “S. Pedro nos enseña que es necesario estar reverentemente sometidos, lo mismo a los príncipes buenos que a los malos”³². Pone de ejemplo a los primeros cristianos, que no se rebelaron contra los emperadores romanos que les perseguían, sino que soportaron el martirio con paciencia y con gloria. Insiste en que “los peligros y los males que acarrearía a la sociedad la libertad de atentar contra los jefes de los Estados, aunque fueran tiranos, son mucho mayores que las ventajas que pudieran resultar de librarse de la tiranía”³³. Santo Tomás propone que sea la autoridad que nombró al monarca la que decida su suerte si se convierte en tirano y, en caso de que no hubiera auxilio humano posible contra él, remite a los súbditos a “Dios, rey de todos y el mejor y más oportuno socorro en las tribulaciones [pues] en su mano está convertir en mansedumbre la crueldad de los tiranos”³⁴. No obstante, advierte de que, “para que un pueblo sea digno de estos beneficios de Dios, debe detener el torrente de sus iniquidades, porque si los impíos suben al poder, no es sino en venganza y castigo de los pecados del pueblo [...]. El mejor modo de conseguir que no haya malos reyes, es procurar que no haya pecados”³⁵, sentencia finalmente.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “La obra fue compuesta para Hugo II de Lusignano, rey de Chipre. De Tomás proceden los libros I y II [...] sobre la fundamentación del poder real y las tareas del rey; el resto de la obra hasta el final del libro IV se debe a Tolomeo di Lucca”. MÜLLER-SEYFARTH, Winfried H., *ibid.*, 2115.

³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De regimine principum*. Sevilla: Izquierdo, 1861, p. 32-33.

³² *Ibid.*, p. 34-35. Véase I Pedro, 2, 18-19.

³³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁵ *Ibid.*, p. 40.

1.2. La Reforma protestante y ambivalencia de la teoría de la resistencia

El movimiento renacentista rompió con la Edad media en muchos aspectos, también el político. Torres i Bages definió el Renacimiento como “una forma *a priori*, un rompimiento de la tradición, un acto de la soberbia humana, que trata con desprecio la sabiduría de los antepasados y sólo tiene fe en la propia, violenta y despótica”³⁶. Una de las fracturas más decisivas que alumbró este periodo es la Reforma protestante, que además de suponer la ruptura religiosa en Occidente, es uno de los pilares en que se asienta la Modernidad política. Renacimiento y Reforma minaron las bases del Medievo con la pretensión de regenerarlas. Maquiavelo percibió lo que el nuevo pensamiento implicaba y dijo en *El príncipe* que “se han visto y se verán, todos los días, tales cambios en los asuntos humanos que sobrepasan todo vaticinio humano”³⁷. El nuevo modo de pensar iba a traer consecuencias que nadie podía imaginar: el Renacimiento acabó informando “la monarquía absoluta y llevó finalmente a la revolución. Renacimiento, monarquía absoluta y revolución son tres grados, tres situaciones distintas [de] la edificación, sin ningún fundamento en la naturaleza, de una vida pública convencional y despótica”³⁸, como la que marcó la Modernidad.

Con la caída del universalismo medieval, cada uno de sus componentes buscó su razón de ser en sí mismo: el individuo renacentista, “al desintegrarse el viejo orden universal, se vio entregado a sí mismo, a sus propios recursos”³⁹. El nuevo hombre se recreó en los pensadores de la Antigüedad, en su esfuerzo por renovarse desde los orígenes, deslumbrado “por el resplandor de los antiguos estados [...] con sus pompas clásicas”⁴⁰, pero sin el fundamento de aquellos en la naturaleza humana.

Renacimiento y Reforma compartían el deseo de sintetizar el universalismo anterior con el nuevo individualismo: “todavía con la preocupación de una civilización y religión universales, ambos consideraron que el individuo era la base [del]

³⁶ TORRAS I BAGES, JOSEP. *La tradició catalana. Estudi Del valor ètic i racional del regionalisme català*, en *Obres completes*, vol. IV, Barcelona: Ibérica, 1913, pp. 388 y s.

³⁷ MAQUIAVELO. *Príncipe*, cit. en KOHN, HANS. *Historia del nacionalismo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 111.

³⁸ TORRAS I BAGES, JOSEP. *Consideraciones sociològiques sobre el regionalisme*, en vol. VI: *Opúscols apologètics i filosòfics*, 2ª parte, *op. cit.*, p. 342.

³⁹ KOHN, HANS. *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁰ TORRAS I BAGES, JOSEP. *La tradició catalana. Estudi Del valor ètic i racional del regionalisme català*, en *Obres completes*, vol. IV, Barcelona: Ibérica, 1913, *Ibidem*.

universalismo e, identificándolo con el viejo, le confirieron su legítima autoridad”⁴¹. El individuo se configura como el todo en relación al cual se miden el resto de las cosas.

Las guerras que asolaron Europa en el siglo XV fomentaron en la masa el deseo de consuelo sobrenatural, deseo provocado, también porque el Renacimiento “no había contribuido a la erección de un nuevo orden, [sino que] había puesto en duda las certidumbres tradicionales, aumentando el espíritu mundano”⁴². Tras el caos secularista de comienzos del Renacimiento, el terreno para la Reforma estaba perfectamente abonado.

En lo político, la Reforma implicó muy diversos planteamientos dada su “compleja y constante transmutación ideológica, teológica y social”⁴³. Se mezcló “la teoría política con diferencias de credo religioso y con problemas de dogma teológico [...], se defendieron teorías políticas con argumentos teológicos y se hicieron alianzas políticas en nombre de la verdad religiosa”⁴⁴. En ningún caso, el protestantismo consiguió desarrollar una doctrina política sistematizada basada en principios teológicos. Podemos decir que las convicciones políticas, en el mundo protestante, dependían más de las circunstancias que de un sistema de pensamiento ordenado; es decir, “cualquier grupo podía seleccionar una doctrina política más o menos coherente, adecuada a su situación y relativamente característica de las creencias de sus miembros”⁴⁵. Esto tuvo como consecuencia una sorprendente heterogeneidad de las posturas políticas tomadas por los protestantes, lo cual implica, en lo que respecta a las teorías de la resistencia, que los mismos autores defendieron posturas contradictorias a lo largo de su vida, dependiendo de las diferentes coyunturas político-históricas en que se encontraron.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 113 y s.

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ BARRAYCOA, JAVIER. *Sobre el poder en la modernidad y en la posmodernidad*. Scire/Balmes, Barcelona, 2002, p. 73.

⁴⁴ SABINE, GEORGE H. *Op. cit.*, p. 281.

⁴⁵ *Ibidem*.

En algunos periodos de su vida, Lutero⁴⁶ se posicionó a favor de la resistencia pasiva ante el poder político, pues precisaba del apoyo de los príncipes alemanes para llevar a cabo la Reforma. Sostenía que todo orden existente, también el civil, es querido por Dios y que, por tanto, nadie puede sublevarse contra él: “Si [...] se levantara un pueblo y destituyera a su Señor o lo estrangulara, sería una realidad que habría sucedido y los señores tendrían que atenerse a ella, si Dios así lo dispusiera. Pero no se deduce de aquí que sea justo y equitativo”⁴⁷. En Lutero, la Voluntad de Dios determina la realidad, al margen de la libertad del hombre. Es decir, las acciones humanas no son libres y, por ello, no se puede considerar su justicia. Por lo tanto, si hay un tirano, es por voluntad de Dios y no cabe otra opción que soportarlo, pues nadie puede rebelarse contra la Voluntad divina.

En Lutero, no sólo la acción humana deja de ser moral, sino que desaparece también el carácter moral del poder, que tradicionalmente sólo se había considerado justo si estaba ordenado al bien común. Para él, al Estado “no se le puede juzgar por la moral natural [pues] su orden estriba en la obediencia a sus propias leyes”⁴⁸. A la larga, esta justificación del poder político en sí mismo, unida a la apatía política propia del luteranismo, acabó reforzando el poder de los príncipes⁴⁹, amparados por el deber de obediencia pasiva de sus súbditos.

Las interferencias entre el poder político y el religioso, que comenzaron en la Edad media, se intensificaron con la Reforma. Podemos decir que, al deslegitimar la autoridad de una única iglesia, la religión quedó a cargo de las autoridades civiles, pues los eclesiásticos confiaron en que la autoridad pública podía velar por la integridad y pureza de la doctrina, del mismo modo que los estadistas “estimaban que la unidad de la religión constituía una condición indispensable para el mantenimiento del orden público”⁵⁰. Así pues, pretendiendo huir de la autoridad de la

⁴⁶ “n. en 1483 en Eisleben. m. en 1546 en Eisleben. Lutero, reformador, profesor, predicador y escritor [...]. El 4 de septiembre de 1517 disputó contra la teología escolástica; el 31 de octubre del mismo año publicó las famosas 95 tesis sobre las indulgencias. En el verano de 1518 comenzó un proceso contra él introducido por el papa y el emperador, del que se evadió gracias a la huida al castillo de Wartburg [...]. Desde 1522 se dedicó a la enseñanza, a la redacción de sus escritos y a la organización de la Reforma”. POZZO, RICARDO, *Martín Lutero* en VOLPI, FRANCO, *op. cit.* Volumen 2: H-Q, p. 1368 y s.

⁴⁷ LUTERO, MARTÍN. *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia* en *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 139.

⁴⁸ KOHN, HANS. *Op. cit.*, p. 124.

⁴⁹ De una manera mucho más evidente y fuerte que en Alemania, la Reforma en Inglaterra reforzó el poder de la monarquía, acelerando su absolutización, ya que fue el mismo rey, Enrique VIII, el que llevó a cabo la Reforma.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 282.

Iglesia católica, el protestantismo acabó vendido al poder de las autoridades civiles para poder llevar a cabo con éxito la Reforma.

Hay que precisar que no obstante el apoyo de Lutero a los príncipes y la nobleza de Alemania, él siempre concibió el poder del Estado como un mal, pero un mal contra el que no se debía actuar: “Nadie piense en que pueda cambiar el mundo. Siempre ha sido igual de malo”⁵¹. En esto, Lutero se apartaba del tradicional propósito de la Iglesia católica de mejorar la sociedad para acercar al hombre a Dios. El reformador consideraba que el cambio social sólo incumbe a Dios y que lo único importante es la salvación del hombre: su vida y su fe. Este interés en exclusiva por la religión en tanto que experiencia íntima, mística e incommunicable es la razón de la inconsistencia de los argumentos políticos de Lutero, que no dudó en defender la resistencia activa contra el tirano en los momentos difíciles en su relación con los príncipes.

Al igual que Lutero, Calvino⁵² consideraba que la rebelión implica levantarse contra el orden permitido por Dios: “No se puede resistir al magistrado sin que juntamente se resista a Dios, aunque a alguno le parezca que puede enfrentarse al Magistrado y salir airoso”⁵³. Aunque más adelante, el vínculo entre las tesis teológicas y políticas de los reformadores se iría desvaneciendo, en este caso la obediencia pasiva al poder público es perfectamente coherente con uno de los dogmas capitales de la teología protestante: la predestinación.

El protestantismo negó que el hombre “pudiera salvarse cooperando con su libertad a la gracia, pues la gracia no podía regenerar una naturaleza caída donde el libre arbitrio había quedado deshecho”⁵⁴. Según la teoría de la predestinación, “hay unos hombres que han sido predestinados desde la eternidad a la salvación, independientemente de sus obras; y hay otros hombres predestinados a la condenación”⁵⁵. La naturaleza de los condenados está *podrida* y nada la puede regenerar (al contrario de lo que postula el catolicismo, donde la naturaleza del

⁵¹ LUTERO, MARTÍN, cit. en KOHN, HANS. *Op. cit.*, p. 124.

⁵² “n. en 1509 en Noyon, m. en 1564 en Ginebra. Calvino, sistematizador y organizador de la reforma protestante, se entregó a los estudios jurídicos y humanistas [...]. Trabajó en la organización de la Iglesia de Ginebra. Tras ser expulsado por cierto tiempo de Ginebra va a Estrasburgo. Desde 1541 introdujo un riguroso orden eclesiástico en aquella ciudad y publicó el catecismo de Ginebra”. HUIZING, KLAAS, *Juan Calvino* en VOLPI, FRANCO, *op. cit.* Volumen 1: A-G, p. 381.

⁵³ CALVINO, JUAN. *Religionis christianae Institutio* IV, 20, 23.

⁵⁴ BARRAYCOA, JAVIER. *Op. cit. Sobre el poder...* p. 75.

⁵⁵ *Ibidem.*

hombre simplemente está *herida* por el pecado y queda restaurada por la acción de la gracia). Si las acciones humanas no operan para la salvación, la moralidad objetiva es imposible, por lo cual toda reflexión sobre la tiranía queda reducida a reconocerla como una cuestión *de facto*; no importa estudiar si es buena o mala y qué acciones se pueden realizar respecto a ella, hay que asumirla como una realidad más, permitida y, aún más, querida por Dios. La tiranía, para Calvino, “no significa otra cosa que la operación divina de retirar la gracia de su pueblo, no quedándole al pueblo más derecho que someterse a Su voluntad”⁵⁶. El monarca ha sido investido de una gracia especial por Dios, por la cual los súbditos le deben obediencia, y, aunque Dios puede permitir que el rey pierda esa gracia y se convierta en un tirano, eso nunca legitima a los súbditos a negarle la debida obediencia, porque ésta no se debe a la persona, sino a la magistratura que desempeña.

Tal era la oposición del calvinismo a la resistencia activa, que, donde pudo, se convirtió en una teocracia⁵⁷. El sistema de Calvino preveía, en principio, la supremacía de la Iglesia y su independencia para fijar sus cánones, aunque con el apoyo del poder secular para llevar a cabo las resoluciones disciplinarias. En la práctica, el clero acabó dirigiendo a la autoridad secular, convirtiéndose en una fuerte teocracia. La asunción por parte de uno de los dos poderes tradicionales (el civil y el eclesiástico) de las atribuciones del otro es el origen del Estado moderno. La teocracia de Calvino, una vez secularizada, se convertirá en la democracia moderna.

El problema de la doctrina política de Calvino era su inestabilidad: el mandato de obedecer al poder civil iba unido a la obligación de éste de colaborar con la Iglesia en la censura de las doctrinas desviadas. No era difícil que, en aquellos países donde el poder civil defendía *doctrinas equivocadas*, como el catolicismo, el calvinismo acabara tendiendo a la resistencia activa. Este es el caso de Francia y Escocia.

Al igual que Lutero, Calvino dejó abierta la posibilidad de acometer el tiranicidio en su doctrina: afirmó que la rebelión contra un gobernante tiránico es posible en aquellos regímenes en los que existen magistrados inferiores con la misión de controlar al gobernante. Estos magistrados inferiores, inspirados en los tribunales de

⁵⁶ BARRAYCOA, JAVIER. *Op. cit. Poder de Dios...* p. 464.

⁵⁷ Ejemplo de este modelo son el gobierno del mismo Calvino en Ginebra y el gobierno puritano de Massachusetts.

la plebe romanos, “tienen el deber de resistir a la tiranía del jefe del Estado y de proteger al pueblo contra él [...]. El derecho a resistir deriva de Dios”⁵⁸ y nunca puede ser titular de él el pueblo. Es decir, el poder soberano es conjunto y es uno de quienes participan en él quien resiste al otro, en ningún caso es el pueblo.

En Francia y en Escocia⁵⁹, los seguidores de Calvino se desviaron de su doctrina y reinterpretaron la teoría de los magistrados inferiores: aunque las leyes vigentes no prevean un cuerpo intermedio que participe del poder y pueda controlar al gobernante, si el pueblo reconoce entre sus miembros un líder natural, éste podrá dirigir la rebelión. La posibilidad del tiranicidio queda al arbitrio de las circunstancias, cualquiera puede reprimir la tiranía amparado en un derecho divino.

Teodoro de Beza, quien sucedió a Calvino en Ginebra, también acabó aceptando el tiranicidio. En *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, insistía en que “los derechos de la comunidad y de la nación [son] superiores a los del soberano y que una resistencia armada, justificada, de ninguna manera [es] contraria a la paciencia cristiana”⁶⁰. De Beza asume que el pueblo es anterior a la autoridad, que sale de aquél y que, por ello, quien ha puesto al rey, tiene derecho a deponerlo.

La falta de consistencia de las tesis políticas propuestas por los primeros reformadores generó estas dos posturas contradictorias en el pensamiento protestante, que tendrían su continuidad a lo largo de toda la Modernidad: defender el respeto al poder establecido en cualquier circunstancia, llevó al sometimiento total al Estado, que es la base de los sistemas democráticos; mientras que permitir la resistencia al poder, sin especificar ningún criterio que defina al tirano, llevó a la justificación de los movimientos revolucionarios. En ambos casos, la falta de referencia a la ley natural, como criterio último para establecer en qué consiste la tiranía, abandona la cuestión de la resistencia al arbitrio de las circunstancias. Tras el protestantismo, el tiranicidio deja de depender de un juicio moral y prudencial, como en la Edad media, y queda preso del juicio contingente de cada momento histórico.

1.3. La Neoescolástica: una respuesta al protestantismo

⁵⁸ LUTERO, MARTÍN, *Institutio*, IV, xx, 31, cit. en SABINE, GEORGE H. *Op. cit.*, p. 290.

⁵⁹ John Knox lideró el cambio de doctrina en Escocia: exiliado y condenado a muerte por el gobierno católico escocés, llamó a los nobles y al pueblo a levantarse contra la corona apelando que es deber de todo hombre procurar que se enseñe la verdadera religión y corregir cualquier cosa que el rey haga contra Dios, en este caso, ser católico.

⁶⁰ TEODORO DE BEZA, *Du droit des magistrat sur leurs sujets*, cit. en KOHN, HANS. *Op. cit.*, p. 125.

A la vez que se suscitaba la polémica sobre el tiranicidio en el pensamiento protestante o como respuesta a ésta, algunos autores católicos retomaron las reflexiones de la Escolástica sobre la resistencia al poder político. Se destacan entre ellos tres españoles: Juan de Mariana, Francisco Suárez y, en menor medida, Francisco de Vitoria. En líneas generales, estos autores pretendían actualizar los criterios por los que, según la ley natural, un gobernante es tiránico. La diferencia con los pensadores protestantes es esencial, pues aquellos, al negar la objetividad de la moral, no podían establecer criterios universalmente válidos e interpretables prudencialmente.

El jesuita Juan de Mariana es reconocido como uno de los pensadores más favorables al tiranicidio⁶¹. En su obra *De rege et regis institutione*⁶², trata, entre otras cuestiones, de “la benignidad del rey y la inhumanidad del tirano, así como si el que tiene esta condición de tirano merece vivir y si se le puede matar con alabanza, aunque sea lamentable llegar a este extremo”⁶³. Además, analiza la polémica, muy actual en su época, de si el poder de la comunidad es superior al del monarca o viceversa, lo cual le llevará a estudiar los límites de la potestad real.

De Mariana considera que la tiranía es la antítesis de la monarquía y la define como “la última y peor forma de gobierno”⁶⁴. En consecuencia, el tirano será el peor de los gobernantes posibles, por estar entregado a sus pasiones y abandonado a “todo género de vicios, principalmente [...] la codicia, la crueldad y la avaricia”⁶⁵. Tirano es

⁶¹ Juan de Mariana (1535-1624) “fue un teólogo escolástico, que [...] se distinguió como pensador político por su doctrina sobre el carácter lícito del tiranicidio. Enseñó teología y exégesis bíblica en el Colegio Romano de los jesuitas y, luego, [...] en [...] París [...]. Digno de mención es que la Inquisición española, a cuyo servicio había estado trabajando, abrió contra él un proceso en 1609 por agravio al rey, que acabó en sentencia absolutoria tras un año en prisión”. VOLPI, FRANCO, *Juan de Mariana*, en VOLPI, FRANCO, *op. cit.* Volumen 2: H-Q, p. 1427.

⁶² “(lat.; Sobre el rey y la educación del rey), 1ª ed. Toledo 1599. Esta obra sistemática distribuida en tres libros fue concebida como «espejo de príncipes» de quien luego había de ser el Rey Felipe III” [*Ibid.*, p. 1428]. La doctrina sobre la muerte del tirano que contiene fue considerada atrevida. “Tras el asesinato de Enrique IV, por Ravaillac (1610), [el libro] fue pasto de las llamas en París. Fue también famoso en Inglaterra, sobre todo después de que Cromwell lo citara en el proceso contra Carlos I (1649)”. *Ibidem*.

⁶³ JUAN DE MARIANA. *La dignidad real y la educación del rey*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1981, p. 13.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁵ *Ibidem*.

aquel que considera el Estado de su propiedad y ejerce el poder con violencia, arruina a los ciudadanos⁶⁶ y les lleva a guerras innecesarias para debilitarlos.

El asesinato del rey Enrique III de Francia lleva a de Mariana a considerar la justicia del tiranicidio. Tras analizar los motivos que aducen los detractores y partidarios de tal acción, de Mariana desarrolla su teoría del tiranicidio:

En primer lugar, de Mariana distingue entre el tirano de origen y el de ejercicio. El primero es aquel que “se apoderó de la república, por la fuerza de armas, sin derecho alguno y sin que interviniera el consentimiento del pueblo”⁶⁷. En tal caso, afirma que

tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que [...] *puede ser despojado por cualquiera del gobierno y de la vida*. Pues es un enemigo público que provoca todo género de males a la patria y merece verdaderamente el nombre de tirano, y no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo por cualquier medio, incluso con la misma violencia con que él arrebató el poder⁶⁸.

De Mariana es claramente partidario del tiranicidio sin límites en este supuesto. La casuística es más compleja en el caso del tirano de ejercicio, que será aquél que accedió al poder de forma legítima, “por derecho hereditario o por la voluntad del pueblo”⁶⁹ y se pervirtió después. El tirano de ejercicio puede ser, a su vez, de dos tipos: aquel que aún respeta “las leyes del deber y del honor a las que está sujeto por razón de su oficio”⁷⁰ y el que, con su comportamiento, trastorna a toda la comunidad. Respecto al primero, afirma de Mariana que “ha de sufrírsele, a pesar de sus liviandades y sus vicios [pues] no se puede cambiar fácilmente de reyes si no queremos incurrir en mayores males y provocar disturbios”⁷¹. No obstante, cuando los tiranos

trastornan a toda la comunidad, se apoderan de las riquezas de todos, menosprecian las leyes y la religión del reino y desafían con su arrogancia y su impiedad al propio cielo [...],

⁶⁶ “El tirano, para impedir que los ciudadanos se puedan sublevar, procura arruinarlos, imponiendo cada día nuevos tributos, sembrando pleitos entre los ciudadanos y enlazando una guerra con otra”. *Ibid.*, p. 67.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

hay que pensar en el medio de destronarlos, a fin de que no se agraven los males ni se venga un crimen con otro⁷².

De Mariana advierte que, dadas estas circunstancias, el pueblo debe reunirse para consultar el parecer de todos y, después, “se debe amonestar al príncipe y llamarle a razón y derecho”⁷³. Sólo si el príncipe no rectifica su actitud, “debe empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey”⁷⁴. En el contexto de la guerra que, inevitablemente, originará esta declaración y sólo “si fuera necesario y no hubiera otro modo posible de salvar a la patria”⁷⁵, se podrá proceder a

matar al príncipe como enemigo público, con la autoridad legítima del derecho de defensa. Pues esta facultad reside en cualquier particular que, sin preocuparse de su castigo, y despreciando su propia vida, quiera ayudar a la salvación de la patria⁷⁶.

En este caso, quien mata al príncipe está respaldado por el consentimiento de todo el pueblo reunido. No obstante, de Mariana reconoce la legitimidad del tiranicidio ejercido por un particular que no cuenta con el apoyo del resto de la sociedad cuando la reunión pública ha sido imposible y actúa “secundando los deseos públicos”⁷⁷ no expresados formalmente.

La legitimidad del tiranicidio en Juan de Mariana exige que se cumplan relativamente pocas condiciones, una vez que se asume que la sociedad está siendo gobernada por un auténtico tirano. Además, el hecho de que reconozca que la facultad de ejercer el tiranicidio puede corresponder a cualquier miembro de la sociedad amplía enormemente, en términos prácticos, la posibilidad de tiranicidio. Todo ello ha situado al jesuita español en el extremo de los pensadores más favorables al tiranicidio⁷⁸.

⁷² *Ibid.*, p. 80.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁸ Juan de Mariana se aparta expresamente de algunas de las tesis tradicionales cristianas según las cuales es mejor soportar el poder injusto del tirano que rebelarse contra él. Respecto del clásico ejemplo de los primeros mártires, dice de Mariana: “no era razonable en aquellos tiempos que los cristianos atentaran contra la vida de los emperadores, aunque estuviera permitido por el derecho y por las leyes” [*Ibid.*, p. 82 y s.]. A continuación, rechaza el Concilio de Constanza, que condenó el tiranicidio, alegando que tal decreto “no fue aprobado por el romano pontífice Martín V ni por el papa Eugenio o sus sucesores. Y sin esta aprobación no tienen validez los decretos de los Concilios eclesiásticos”. *Ibidem.*

Otra de las figuras más destacadas de la neo escolástica, que abordó la cuestión del tiranicidio es Francisco Suárez⁷⁹. Este jesuita español, en su obra *Defensio fidei*, analizó la relación entre los poderes civil y eclesiástico a raíz de la ruptura del monarca inglés Enrique VIII con la Iglesia católica.

Al estudiar el juramento de fidelidad que dicho rey exigía a sus súbditos, Suárez analiza la cuestión de la tiranía. Afirma que existen dos tipos de tirano: “el que ha ocupado el trono [...] por la fuerza e injustamente”⁸⁰ y el que, “aun [...] poseyendo el trono por un título justo, reina tiránicamente en su ejercicio y gobierno”⁸¹. A este último tipo de tirano –que identifica con Enrique VIII- “no puede lícitamente matarle un particular por su propia cuenta”⁸². Suárez ampara su postura en la doctrina de Santo Tomás, de San Pedro y en lo declarado en el Concilio de Constanza, que declara como herejía la doctrina favorable al tiranicidio en este caso⁸³. Por el contrario, Suárez afirma que

el poder de vengar o castigar los delitos no lo tienen las personas particulares, sino el superior o toda la comunidad perfecta; luego una persona particular que matase a su príncipe por este título, usurparía una jurisdicción y un poder que no tiene; luego pecaría contra la justicia⁸⁴.

La razón por la cual es el superior del rey o toda la comunidad quienes tienen la potestad de destituirlos es que “el castigo de los delitos se ordena al bien común del Estado, y por tanto, únicamente le está confiado a aquel a quien le está confiado el poder público para gobernar el Estado”⁸⁵. Además, añade Suárez que “en todo caso, se seguiría una infinita confusión y perturbación del Estado y se daría ocasión a

⁷⁹ “n. en 1548 en Granada. m. en 1617 en Lisboa. Suárez, llamado *doctor eximius* y el más famoso representante de la segunda Escolástica española del Siglo de Oro [...]. Por expreso deseo del rey Felipe II, en 1597 fue llamado a la cátedra de Coimbra. En 1613 respaldó con el escrito *Defensio fidei* a polémica del papa contra el rey de Inglaterra y la iglesia anglicana”. VOLPI, FRANCO, *Francisco Suárez*, en VOLPI, FRANCO, *op. cit.* Volumen 3: R-Z, p. 2070.

⁸⁰ SUÁREZ, FRANCISCO, *Defensa de la fe*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1971, p. 715

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibid.*, p. 716.

⁸³ “En el Concilio de Constanza [...] se condena este artículo: *A un tirano, lícita y meritoriamente puede y debe matarle cualquier vasallo y súbdito suyo, incluso mediante asechanzas y halagos o adulaciones sutiles, y eso no obstante cualquier juramento que se haya prestado o confederación que se haya hecho con él, y sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez*”. *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 716 y s.

⁸⁵ *Ibidem*.

sediciones y homicidios”⁸⁶, por todo lo cual no puede recaer en el particular la potestad de matar al tirano.

Suárez analiza también el supuesto de que un particular pueda matar al tirano alegando legítima defensa. Concluye que, si la defensa es de la propia vida, el súbdito puede defenderse matando al tirano, siempre que, “como consecuencia de la muerte del rey, el Estado [no] hubiese de perturbarse o sufrir otros grandes inconvenientes”⁸⁷. Cuando, por el contrario, la defensa es “del Estado mismo, ésta no cabe si no es en el caso de un rey que actualmente ataque a la ciudad para destruirla injustamente y matar a los ciudadanos [...]. Entonces, será lícito oponerse al príncipe incluso matándole si la defensa no puede hacerse de otra manera”⁸⁸. En tercer lugar, si el rey, “reinando en paz, daña al Estado”⁸⁹, no cabe “la defensa por la violencia o mediante asechanzas contra la vida del rey, porque entonces no se le hace al Estado una violencia actual que sea lícito rechazar por la violencia”⁹⁰. Todo esto se refiere al tirano de ejercicio.

Al otro tipo de tirano, que ha usurpado el poder con la violencia, “puede darle muerte cualquier persona particular que sea miembro del Estado que sufre la tiranía, si no tiene otro medio de librar al Estado de esa tiranía”⁹¹, pues “contra un tirano así no se comete crimen de lesa majestad, ya que tal tirano no tiene ninguna verdadera majestad”⁹². El único requisito que Suárez exige es que, efectivamente, no haya ningún otro medio de librarse de la tiranía, esto es, que no haya ningún superior al que recurrir para que juzgue al tirano. Además, incluso cuando no haya ningún superior, la tiranía deberá ser “pública y manifiesta”⁹³, la muerte del tirano deberá ser, objetivamente, el único medio de librar al reino de la tiranía⁹⁴ y, de ella, no se han de derivar mayores males que los que supone la tiranía misma.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 718.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ “Para que la muerte del tirano sea lícita, es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino, pues si al tirano se le puede desbancar por otro camino menos cruel, no será lícito matarle sin más”. *Ibidem.*

Suárez afirma que el rey que incurre en herejía “queda [...] privado del dominio y propiedad de su reino”⁹⁵, aunque “lo posee y administra legítimamente hasta tanto que se le condene mediante sentencia”⁹⁶. Una vez que hay dicha sentencia –que corresponde dictar al “Estado o [al] Sumo Pontífice”⁹⁷–, se podrá tener al rey por “un perfecto tirano”⁹⁸. Llegado este punto,

quien haya dictado la sentencia [...] puede privar al rey del reino incluso matándole si no puede de otra manera o si la sentencia, siendo justa, alcanza aun esa pena. Pero al rey depuesto, cualquier persona particular no puede matarle sin más, ni siquiera rechazarle por la fuerza, hasta tanto que se le mande o que en la sentencia misma o en el derecho se haga ese encargo general⁹⁹.

Francisco de Vitoria¹⁰⁰, por su parte, abordó la cuestión de la resistencia u obediencia al tirano en sus *Relectiones theologicae*¹⁰¹. Al analizar la potestad civil, de Vitoria plantea si las leyes dadas por los tiranos obligan. Al argumento de que dichas leyes no pueden obligar “porque los tiranos no tienen autoridad ninguna”¹⁰², el teólogo español alega que “no siendo libre y dueña de sí la república oprimida por el tirano, ni pudiendo ella darse leyes ni cumplir con las ya dadas, si no obedeciese al tirano, la república perecerá”¹⁰³. En consonancia con la tradición tomista, de Vitoria niega el derecho al tiranicidio, que supondría mayores males para la sociedad que soportar la tiranía misma. En este sentido, afirma que

parece cierto que las leyes que son convenientes a la república obligan aunque las disponga el tirano, no porque él las sancione, sino por el consentimiento de la república, por ser más seguro guardar las leyes dadas por el tirano que vivir sin ningunas. Y sin duda cedería en

⁹⁵ *Ibid.*, p. 718.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 721.

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 722.

¹⁰⁰ A Francisco de Vitoria “(n. en 1492, Burgos, m. [...] 1546, Salamanca)” [SCHNEPF, ROBERT, *Francisco de Vitoria* en VOLPI, FRANCO, *Op. cit.*, Volumen 3: R-Z, p. 2186] se le considera el “fundador de la doctrina del derecho natural de la Escolástica española [...]. Alcanzó una gran influencia sobre las generaciones de teólogos posteriores [...] por su comentario y perfeccionamiento de la doctrina de Tomás de Aquino”. *Ibidem.*

¹⁰¹ Esta obra consiste en una “colección de lecciones (o repeticiones) extraordinarias, de diferentes años, en las que el profesor tenía que proponer de forma sistemática, aplicándola a un ejemplo importante, la materia del curso en cuestión (como una lección sobre parte de la *Summa theologicae* de Tomás de Aquino)”. *Ibidem.*

¹⁰² FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1960, p. 193.

¹⁰³ *Ibidem.*

evidente ruina de la república que no hubiera juicios ni modo de castigar a los malhechores, si un príncipe que no tiene título justo ocupara el reino, por eso de que el tirano no es juez legítimo. Y eso ocurriría si sus leyes no obligan¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

2. El poder absoluto y la no resistencia

El siglo XVI comienza con el afianzamiento de las monarquías absolutas, de las cuales sería paradigmática la francesa. La monarquía absoluta “derrocó el constitucionalismo feudal y las ciudades-estados libres en los que se había basado en gran parte la civilización medieval”¹⁰⁵ para sustituirlos por un sistema basado en la presunción de que la naturaleza humana es “esencialmente egoísta [...]. El gobierno [moderno] se funda en realidad en la debilidad e insuficiencia del individuo, que es incapaz de protegerse contra la agresión de otros individuos a menos que tenga el apoyo del poder del Estado”¹⁰⁶. La Modernidad presupone que el hombre es egoísta y que su vida consiste en una lucha permanente con quienes le rodean para conservar lo que posee y para aumentar sus propiedades. El choque entre los enfrentados intereses de todos los hombres sólo parece evitable si todos los individuos se someten al poder fuerte del Estado.

En definitiva, podemos decir que la clave política de la Modernidad consiste en que la conservación de la propiedad se erige como la nueva razón de ser de la sociabilidad humana. Por este motivo, como la sociabilidad no se entiende fundada en la naturaleza del hombre, no es posible sin un ente que la garantice. Este ente es el Estado, que abarca toda la vida del hombre. La absolutización del Estado es el más grande proceso político desde el comienzo de la Modernidad. La penetración del Estado en todos los rincones de la sociedad y de la vida del hombre –hasta llegar a dominar su conciencia- es un tema de importancia crucial, que ha modificado severamente las consideraciones sobre la obediencia al poder establecido. Hay tres autores que reconocieron tempranamente –y podemos decir que impulsaron- este fenómeno y cuya obra es preciso conocer para entenderlo: Jean Bodin, Thomas Hobbes y Baruch Spinoza.

2.1. E precursor del absolutismo: Jean Bodin

Jean Bodin¹⁰⁷ fue un teórico francés del siglo XVI, que fue pionero en el análisis del concepto de soberanía. Después de años de guerras civiles en Francia, Bodin

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁷¹⁰⁷ Jean Bodin (1530-1596) fue un “jurista y pensador político francés, estudió humanidades en París y Derecho en Toulouse. Ejerció la abogacía y, posteriormente, sirvió a la administración real, siendo elegido diputado por el tercer estado a los Estados Generales de Blois (1576). Fue

publicó su obra más famosa, *Les six livres de la république*, en la cual se configura el poder del monarca como garante de la paz, el orden y la unidad nacional.

En el momento de publicación de *Los seis libros de la república* (1576), la monarquía francesa sufría una severa crisis de autoridad que la hacía peligrar. Comenta Pedro Bravo que “el poder de la monarquía se había venido afirmando, en un proceso de siglos, frente a la disgregación feudal”¹⁰⁸. El Renacimiento contribuyó a la formación de la conciencia nacional y el poder se fue concentrando en manos de un solo príncipe. El final de la Guerra de los Cien Años “afirmó el carácter nacional de la monarquía [e] institucionalizó y consolidó la autoridad del rey”¹⁰⁹. Los reyes franceses de la primera mitad del siglo XVI se configuraron como la única fuente de la ley, sin que ninguna libertad privada les fuera oponible¹¹⁰. Sin embargo, la expansión de la Reforma protestante en Francia, unida a disputas dinásticas, fue seguida de una serie de guerras civiles que comprometieron “seriamente la seguridad de las instituciones monárquicas”¹¹¹. Bodin, con su obra, se propuso acabar contra la anarquía generalizada que sufría Francia mediante la restauración de la doctrina del Estado.

Para Bodin, los causantes principales del desorden político de Francia eran “Iglesia, Imperio [y] nobleza feudal”¹¹². Este autor asumió la destrucción de la *civitas* cristiana medieval y propuso “reconstruir la autoridad política sobre la nueva base de las colectividades nacionales independientes y afirmar el poder del rey frente a cualquier potencia extra-estatal, sea secular o eclesiástica”¹¹³. Lo que esto implicaba, en definitiva, era “el sometimiento indiscriminado de todos los ciudadanos a un soberano común”¹¹⁴, que, en el esquema de Bodin, era el monarca.

testigo de excepción de los grandes acontecimientos de su tiempo (guerras de religión, crisis de la autoridad monárquica, alza sensible de los precios) y su obra fue en buena medida respuesta a los mismos”. BRAVO GALA, Pedro. *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985.

¹⁰⁸ BRAVO GALA, Pedro. *Estudio preliminar de BODIN, JEAN, Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985, p. XXXIII.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. XXXIV.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. XXXV.

¹¹¹ *Ibid.*, p. XLI.

¹¹² *Ibid.*, p. XLV.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

Al comienzo de *Los seis libros de la república*, Bodin define república como “un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano”¹¹⁵. Podemos entender que el *recto gobierno* del que habla es aquel que es justo, que es conforme al derecho natural, pues lo opone a las “bandas de ladrones y piratas”¹¹⁶. Sin embargo, algunos autores han criticado la falta de precisión de Bodin a la hora de establecer cuál es el fin último que ha de perseguir el poder soberano. Se aparta expresamente de Platón y de Santo Tomás Moro, por considerar que los fines que persigue el soberano en los sistemas que plantean ambos son impracticables: “no queremos tampoco diseñar una república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro, canciller de Inglaterra, sino que nos ceñiremos a las reglas políticas lo más posible”¹¹⁷, comenta.

Por el contrario, Bodin acepta teóricamente el fin último de la sociedad que propone Aristóteles, que, en palabras del pensador francés, consiste en que los ciudadanos alcancen “las virtudes intelectivas y contemplativas”¹¹⁸. Ello no le impide, sin embargo, desechar la propuesta del estagirita por motivos prácticos, pues acaba considerando que “los fines perseguidos por la ciudad-estado [son] imposibles en una monarquía moderna”¹¹⁹. La consecuencia más grave de esta falta de definición de los fines del Estado es que, sin ellos, Bodin no puede, más adelante, justificar plenamente la obediencia que los ciudadanos deben al soberano.

En Bodin, no hay ciudad, no hay república, si no hay un pueblo unido y sometido a un poder soberano¹²⁰. Esto –el sometimiento a un poder soberano– es lo que distingue al Estado del resto de grupos sociales, como las familias. Una vez que se establece la república, la vida en sociedad, ya sólo cabe un único soberano que gobierne sobre todos los hombres. Es muy importante destacar que Bodin entiende el sometimiento al poder soberano como una acción de la fuerza. Es decir, lo que define la sociabilidad, que es el sometimiento a un poder soberano, viene dado por una acción violenta. Por lo tanto, no es algo que surja de la naturaleza de los hombres, sino de la imposibilidad de convivir sin un poder fuerte sobre todos ellos:

¹¹⁵ BODIN, JEAN, *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985, p. 9.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ SABINE, GEORGE H. *Op. Cit.*, p. 315.

¹²⁰ “No es la villa ni las personas las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano”. BODIN, JEAN, *Op. cit.*, p. 17.

Antes de que hubiera ciudad, ni ciudadanos, ni forma alguna de república entre los hombres, todo jefe de familia era soberano en su casa [...]. Una vez que la fuerza, la violencia, la ambición y la venganza armaron a unos contra otros, el resultado de las guerras y combates, al dar la victoria a unos, hizo esclavos de los otros [...]. Desde ese momento, la entera y plena libertad que cada uno tenía de vivir a su arbitrio [...] se convirtió en servidumbre [...]. Quien no quería ceder parte de su libertad para vivir bajo las leyes y mandatos del otro, lo perdía todo [...]. La razón y la luz natural nos llevan a creer que *la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las repúblicas*¹²¹.

En este contexto, Bodin define la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una república”¹²². Si no se dan a un mismo tiempo la absolutidad y la perpetuidad del poder, no podemos hablar de soberanía: pueden existir gobernantes absolutos que no sean soberanos, sino que sólo son “custodios o depositarios [del poder] hasta que place al pueblo o al príncipe revocarlos”¹²³. En este caso, el poder pertenecería al pueblo o al príncipe. La absolutidad de la soberanía implica, por lo tanto, que no está limitada “ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo”¹²⁴. El poder será perpetuo, según Bodin, cuando dure “por la vida de quien tiene el poder”¹²⁵. De este modo, “quien recibe del pueblo el poder soberano por toda su vida [...] puede llamarse monarca soberano”¹²⁶. En el contexto histórico de Bodin, el poder soberano se encarna en el monarca, que es el titular del poder absoluto y perpetuo que es la razón de ser de la sociedad.

Esta definición conduce a Bodin a proclamar que el soberano no está sujeto al cumplimiento de ninguna ley, pues, si estuviera sometido a las leyes promulgadas por sus antecesores, estaría limitado en el tiempo. Del mismo modo, no pueden obligarle sus propias leyes:

puesto que el príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Cabe aceptar ley de otro, pero, por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo o imponerse algo que depende de la propia voluntad [...]. Así como el Papa no se ata jamás sus manos [...], tampoco el príncipe soberano puede atarse las suyas, aunque quisiera. Razón por la cual al final de los edictos y ordenanzas vemos estas palabras: *Porque tal es nuestra voluntad*, con lo

¹²¹ *Ibid.*, p. 35.

¹²² “*Majestas est summa in cives ac súbditos legibusque soluta potestas*”. *Ibid.*, p. 47.

¹²³ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁶ *Ibidem*.

que se da a entender que las leyes del príncipe soberano, por más que se fundamenten en buenas y vivas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad¹²⁷.

La ruptura con el derecho natural es evidente: la sociabilidad viene dada por la fuerza, por el sometimiento a un único poder por el cual los hombres han renunciado a sus libertades. Este poder, además, es absoluto y, por ello, perpetuo. No está sometido a ley alguna, ni siquiera a las propias, pues puede alterarlas a su voluntad. Incluso podemos decir que “el soberano es la fuente del derecho”¹²⁸. Sin embargo, hay que señalar que Bodin no duda de que el soberano sea responsable ante Dios ni de que esté sometido al derecho natural¹²⁹, pero esta responsabilidad no puede ser exigida legalmente por los súbditos.

Las limitaciones concretas de la soberanía en la obra de Bodin son confusas. El autor parte de la premisa de que el soberano está sometido a Dios y a la ley natural. A pesar de que concebía la ley como mero acto de la voluntad del soberano, “nunca supuso que éste pudiera crear derecho mediante un simple *fiat*”¹³⁰. Bodin entendía que la ley natural es superior a las leyes humanas y que su observancia distingue al verdadero estado de la violencia¹³¹. Aunque no existe el modo de hacer responsable legalmente al soberano por el incumplimiento de dicha ley natural, ésta le impone algunas obligaciones concretas.

La primera de estas obligaciones es la de cumplir los pactos que él mismo ha celebrado:

Podemos deducir otra regla de estado, según la cual el príncipe soberano está obligado al cumplimiento de los contratos hechos por él, tanto con sus súbditos como con los extranjeros. Siendo fiador de las convenciones y obligaciones recíprocas, constituidas entre los súbditos, con mayor razón es deudor de la justicia cuando se trata de sus propios actos... Su obligación es doble: por la equidad natural [...] y, además, por la confianza depositada en el príncipe [...]. No hay delito más odioso en un príncipe que el perjurio¹³².

¹²⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹²⁸ SABINE, GEORGE H. *Op. Cit.*, p. 317.

¹²⁹ “Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a las leyes, no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza”. BODIN, JEAN, *Op. cit.*, p. 52.

¹³⁰ SABINE, GEORGE H. *Op. Cit.*, p. 319.

¹³¹ “El príncipe soberano no tiene poder para traspasar los confines de las leyes naturales que Dios, del cual es imagen, ha puesto”. BODIN, JEAN, *Op. cit.*, p. 64.

¹³² *Ibid.*, p. 62.

La segunda de las obligaciones del soberano es la de respetar la propiedad privada de sus súbditos:

El príncipe no puede tomar ni dar los bienes ajenos, sin consentimiento de su propietario [...]. Cuando se afirma que los príncipes son señores de todo, debe entenderse del justo señorío y de la justicia soberana, quedando a cada uno la posesión y propiedad de sus bienes¹³³.

En este punto, Bodin se encuentra ante un conflicto, pues no puede obviar que la ley, que él ha definido como mera voluntad del soberano, puede ser contraria al derecho natural al cual se supone que está sujeto. Ante la posibilidad de que los súbditos se rebelen cuando la ley del soberano no sea conforme a la ley natural, el jurista francés alega que “la razón natural quiere que lo público sea preferido a lo privado y que los súbditos dejen de lado no sólo las injurias y venganzas, sino también sus bienes para la salud de la república”¹³⁴. Es decir, como la sociedad sólo es posible cuando hay un poder soberano, no se puede atentar contra éste, ni siquiera cuando actúa inmoralmemente, pues ello implica atentar contra la sociedad misma. En definitiva, los límites que Bodin reconoce al poder soberano son meramente teóricos, pues no pueden ni *deben* ser exigidos como derecho concreto por motivos de *salud de la república*.

Podemos achacar esta falta de precisión de la teoría de Bodin al hecho de que *Los seis libros de la república* responden de un modo muy claro a la situación histórica concreta de Francia en aquel momento. En su obra, Bodin “trataba de aumentar y consolidar los poderes de la corona porque tal cosa era necesaria dadas las circunstancias, pero era también un constitucionalista convencido”¹³⁵. Bodin era un profundo admirador del derecho romano y, en su esquema, no cabía un poder que no estuviera sometido a la ley natural, pero, a la vez, su definición de soberanía era incompatible con cualquier limitación. Como consecuencia, en la teoría de la soberanía de Bodin, encontramos una serie de limitaciones que son impracticables en la práctica política.

Cuando analiza los tipos posibles de repúblicas, Bodin estudia la monarquía *tiránica*, que será “aquella en la que el monarca, hollando las leyes naturales, abusa de la

¹³³ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ SABINE, GEORGE H. *Op. Cit.*, p. 320.

libertad de los súbditos libres como si fueran sus esclavos y de los bienes ajenos como de los suyos”¹³⁶. El tirano se presenta como aquel que, “por su propio esfuerzo, se hace príncipe soberano, sin elección, ni derecho hereditario, ni suerte, ni justa guerra ni vocación especial de Dios”¹³⁷. Cuando se plantea la posibilidad de que los súbditos den muerte al tirano, Bodin presenta varios escenarios:

En primer lugar, expone el caso del tirano que se ha apoderado de la soberanía por la fuerza, pero, con posterioridad, ha sido elegido por los estados. En este supuesto, Bodin no duda en consentir el tiranicidio, pues considera que el consentimiento del pueblo no ha sido válido:

Podría pensarse que el acto solemne de la elección es una ratificación auténtica de la tiranía, consentida ahora por el pueblo. Sin embargo, sostengo que es lícito matarlo y usar de la violencia, [pues] no puede llamarse consentimiento el prestado, a instancia del tirano, por un pueblo despojado de su poder¹³⁸.

La segunda hipótesis que analiza –y que es de mayor importancia- es la de la posibilidad de tiranicidio contra un príncipe soberano que accede al poder legítimamente y que después se pervierte¹³⁹. En este caso, Bodin distingue entre el príncipe que es absolutamente soberano y el que no lo es. El primer supuesto se da cuando la soberanía reside “en el pueblo o en los señores”¹⁴⁰ y, en esta circunstancia, Bodin afirma que “no cabe duda de que es lícito proceder contra el tirano por vía de justicia, si ello es posible, o recurrir al uso de la violencia y de la fuerza, si no se puede hacerle entrar en razón de otro modo”¹⁴¹. En el segundo supuesto que plantea, entra en juego su concepto de soberanía y es aquí donde Bodin aporta su gran novedad a las teorías del tiranicidio: nadie puede ni actuar ni siquiera pensar en contra del soberano precisamente porque es soberano:

Si el príncipe es absolutamente soberano, como son los verdaderos monarcas [...], cuyo poder no se discute, ni cuya soberanía es compartida con los súbditos, en este caso, ni los súbditos en particular, ni todos, en general, pueden atentar contra el honor o la vida del monarca, sea por vías de hecho o de justicia, *aunque haya cometido todas las maldades*,

¹³⁶ BODIN, JEAN, *Op. cit.*, p. 99.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 103 y s.

¹³⁹ “La cuestión que más nos interesa es saber si puede dar muerte al príncipe soberano que accedió al estado mediante elección, suerte, derecho hereditario, justa guerra, o por especial vocación de Dios, cuando es cruel, exactor y perverso en extremo”. *Ibid.*, p. 104.

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*

impiedades y crueldades imaginables. En cuanto a la vía de la justicia, el súbdito no tiene jurisdicción sobre su príncipe, del cual depende todo poder y jurisdicción de todos los magistrados... Si no es lícito que el súbdito juzgue a su príncipe [...], ¿cómo podrá serlo proceder por vía de hecho? No sólo es reo de lesa majestad el súbdito que ha matado al príncipe soberano, sino también el que lo ha intentado, aconsejado, *deseado o pensado*¹⁴².

El poder soberano es tan absoluto que ni siquiera cabe que los ciudadanos piensen en acabar con él, incluso cuando ha cometido *todas las maldades, impiedades y crueldades imaginables*. Ante esta situación, Bodin dice que es lícito no obedecer al príncipe, “huir, esconderse, evitar los castigos, sufrir la muerte”¹⁴³, pero nunca se puede atentar contra la vida del tirano que es soberano.

2.2. La no resistencia al poder absoluto: Thomas Hobbes

Thomas Hobbes¹⁴⁴ es reconocido como el teórico del poder absoluto por excelencia. En su obra más famosa, *Leviatán*, encontramos “una de las primeras exposiciones coherentes de los principios del pacto político”¹⁴⁵, que marcaría la concepción de lo social en el futuro. Sin embargo, antes de analizar cómo Hobbes entiende el Estado, su origen y su alcance, es preciso enmarcar sus reflexiones políticas en el conjunto de su obra. El estudio de Hobbes estuvo encaminado a construir “un sistema omnicompreensivo de filosofía formado a base de principios científicos”¹⁴⁶. Es decir, pretendió dar una explicación materialista de toda la realidad, incluyendo la realidad política. En este contexto, se esforzó por explicar que la naturaleza humana funciona de acuerdo con una única ley fundamental, que rige la vida de las personas y, por tanto, las sociedades. Esta ley consiste en todas las acciones del individuo responden al instinto de “la continuación de [su] existencia biológica”¹⁴⁷, es decir, la propia conservación.

¹⁴² *Ibid.*, p. 105.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁴ “n. [...] 1588 [...], m. [...] 1679]. Hobbes, filósofo y teórico del Estado, es uno de los principales representantes de la teoría política del contrato y del mecanicismo materialista. Estudió lógica y física en Oxford [...]. Se entregó desde 1630 a la filosofía científica”. SCHUHMANN, KARL, *Thomas Hobbes* en VOLPI, FRANCO, *op. cit.*, volumen 2: H-Q, p. 989.

¹⁴⁵ MELLIZO, CARLOS, *Prólogo a HOBES, THOMAS, Leviatán*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1989, p. xviii.

¹⁴⁶ SABINE, GEORGE H., *Op. cit.*, p. 354.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 358.

Hobbes identifica el Estado con el Leviatán¹⁴⁸, que es un hombre artificial que las personas construyen a su imagen para su protección y defensa. En Hobbes, el hombre es tanto la materia como el artífice del Leviatán¹⁴⁹ y por ello dedica la primera parte del libro al estudio del hombre.

Según el filósofo inglés, el ser humano carece de voluntad¹⁵⁰ y, en su deseo por explicar toda la realidad según leyes científicas, Hobbes llega a reducir la razón a la facultad de calcular, es decir, a una mera capacidad de adición y sustracción. Dice que “cuando un hombre razona, no hace otra cosa que concebir una suma total, por *adición* de partes, o concebir un resto, por *sustracción*”¹⁵¹. En el mismo sentido, afirma que la razón “no es otra cosa que un *calcular*, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido”¹⁵². La razón, además, está al servicio de las pasiones del hombre, hasta el punto que éste llama *bueno* a aquello que desea y *malo* a aquello que rechaza:

Lo que los hombres desean, se dice también que lo AMAN. Y se dice que ODIAN aquello por lo que tienen aversión. De modo que el deseo y el amor son lo mismo [...]. Pero cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, a los ojos de éste siempre será un *bien*; y el objeto de su odio será un *mal*; y el de su desdén, algo sin valor y *despreciable*. Porque [...] no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas. Tampoco hay una norma común de lo bueno y lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana; y si ésta vive en una comunidad o república, de la persona representativa, o de un árbitro o juez que, por mutuo consentimiento de los individuos en desacuerdo, hace de su sentencia la regla por la que todos deben guiarse¹⁵³.

Este pasaje es de gran importancia, pues en él se hace evidente que Hobbes entiende que la bondad o maldad de las cosas no depende de la realidad de las mismas, sino de la percepción de cada uno. No existe en Hobbes nada bueno o malo en sí. Ello tiene por consecuencia evidente que no puede existir un acuerdo

¹⁴⁸ “Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS”. HOBBS, THOMAS, *Op. cit.*, p. 13.

¹⁴⁹ “Para describir la naturaleza de este hombre artificial, consideraré, primero, la *materia* de éste y el *artífice*: ambos son el hombre”. *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁰ La voluntad “es el acto, no la facultad, de *querer*. Y las bestias que poseen *deliberación* han de poseer también, necesariamente, *voluntad*. La definición de *voluntad* que suele darse en las Escuelas –*un apetito racional*– no es buena. Porque, si lo fuera, no podría haber ningún acto voluntario contra la razón”. *Ibid.*, pp. 56 y s.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵² *Ibid.*, p. 43.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 50 y s.

social sobre lo que es lo bueno y lo malo, puesto que la opinión de cada uno divergirá inevitablemente de la de quienes le rodean. Ante la necesidad de un criterio compartido sobre lo bueno y lo malo para que la vida social sea posible, Hobbes no duda en atribuir la función de determinarlo a una única persona que representa a toda la comunidad y que tiene, por ello, la potestad determinar *la regla por la que todos deben guiarse*. Esta persona, que es el Estado, tiene, por tanto, el poder de determinar lo que es lo bueno y lo malo para toda la sociedad, por encima de lo que cada uno perciba y, más grave aún, por encima de lo que las cosas son.

Partiendo de la consideración de que *lo bueno* es lo que un hombre desea, Hobbes define poder como los medios que tiene ese hombre a su alcance para obtener el objeto de su deseo¹⁵⁴. En consecuencia, el poder del Estado –que es quien tiene la facultad de señalar lo que es lo bueno y lo malo para el conjunto de la sociedad– será el mayor de los poderes posibles. Así lo afirma Hobbes cuando dice que

el más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad –como es el caso del poder de una república-¹⁵⁵.

De nuevo, hay que hacer especial hincapié en el hecho de que Hobbes concibe el poder de la república, del Estado, como un poder que, si bien tiene origen en el consentimiento de los ciudadanos, tiene un poder absoluto sobre ellos. La voluntad de los ciudadanos, una vez está constituido el poder, carece de relevancia, pues éste puede usar de los poderes de todos ellos *según su propia voluntad* –la del poder-.

Para comprender la magnitud del poder del Estado, es necesario analizar el contenido y modo del consentimiento que le da origen.

Como ya se ha dicho, Hobbes entiende que el motor de todas las acciones de los hombres es el instinto de la propia conservación, unido al deseo de aumentar su poder sobre los demás¹⁵⁶. En ambos casos, la consecución de estos impulsos se ve impedida –o, al menos, dificultada– por la esencial igualdad entre los hombres, en

¹⁵⁴ “El PODER *de un hombre* lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno”. *Ibid.*, p. 78.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ “De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. *Ibid.*, p. 87.

tanto que “si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos”¹⁵⁷. Es decir, en el esquema de Hobbes, la naturaleza no dispone a los hombres para la convivencia pacífica, sino para el enfrentamiento.

La única solución que el filósofo inglés se plantea para paliar los inconvenientes del “natural” enfrentamiento entre los hombres es que todos se sometan a un único poder fuerte, capaz de atemorizarlos a todos. En este sentido, afirma Hobbes que

el modo más razonable de protegerse contra esta desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio. Esto no es más que procurar la autoconservación, y está generalmente admitido¹⁵⁸.

El Leviatán se constituye, pues, por el miedo que los hombres sienten respecto de los otros. El hecho de que esta solución esté, de algún modo, implícita en la naturaleza del hombre tal y como Hobbes la entiende, le lleva a afirmar que es el único modo de sociedad posible. Considera que “mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra”¹⁵⁹. Hobbes afirma que, entre otras cosas, en situación de guerra, “no hay sociedad”¹⁶⁰. La dureza de esta afirmación no debe pasarnos desapercibida: si los hombres no someten sus voluntades a un único poder común, no hay sociedad y este sometimiento, además, se produce por miedo. Al igual que en Bodin, la concepción clásica de lo social como el estado natural del hombre para ser feliz está tan lejos como quepa imaginar. El esquema moderno se impone en Hobbes, que concibe la sociedad como una especie de mal menor con el que los hombres transigen para protegerse los unos de los otros.

Hobbes asume que hay un pacto social por el cual todas las voluntades aceptan someterse al Estado para posibilitar la convivencia¹⁶¹. El poder del Estado es

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 106 y s.

¹⁶¹ La fórmula de este supuesto pacto sería la siguiente: “Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones”. *Ibid.*, pp. 144 y s.

totalmente absoluto, tanto que Hobbes llega a asimilar el Leviatán con un “*Dios mortal*”¹⁶², que se encarna en la persona del soberano.

La posibilidad de resistir contra el soberano no cabe en la consideración de Hobbes, pues afirma que los individuos, “tanto el que haya *votado a favor* [del soberano] como el que haya *votado en contra*, *autorizará* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios”¹⁶³. Es decir, una vez establecido el Estado, no cabe sino obediencia al soberano, “de tal manera que cuando algún hombre disienta de lo convenido, [todos los hombres] habrán de romper el pacto con él, pues disentir es injusticia”¹⁶⁴. Por lo tanto, cuando un hombre discrepa con el soberano –aunque Hobbes considera que esta situación es absurda porque el soberano ya ha asumido las voluntades de todos¹⁶⁵–, no le cabe otra opción que cambiar de opinión y “avenirse a aceptar todas las acciones que realice el soberano”¹⁶⁶. Esta conformidad ha de darse tanto si el disidente consintió en el pacto como si no. En cualquiera de los dos casos, quien no quiera someterse al Leviatán “será abandonado a su situación natural de guerra, como estaba antes, y podrá ser destruido por cualquier hombre sin que éste incurra en injusticia”¹⁶⁷. Es decir, a pesar de que el pacto es una ficción para explicar la vida en sociedad y que nunca se ha podido dar en la realidad, la discrepancia con las resoluciones del Estado legitima al resto de hombres a acabar con la vida de quien disiente. En tanto que el bien y el mal vienen determinados por el propio Estado y dado que no hay ni sociedad ni derecho hasta que se instituye el Leviatán, no cabe considerar que sea una injusticia matar a alguien porque discrepe con él.

La imposibilidad de resistencia abarca, por supuesto, la imposibilidad de matar al soberano, pues “visto que cada súbdito es el autor de las acciones de su soberano, estaría castigando a otro por causa de actos que ha realizado él mismo”¹⁶⁸. De

¹⁶² *Ibid.*, p. 145.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 147.

¹⁶⁵ El soberano “tampoco deberá ser acusado de injusticia por ninguno de [sus súbditos]. Pues quien hace una cosa con autorización de otro, no causa injuria a quien le dio la autoridad para actuar. Así, por virtud de esta institución de un Estado, cada individuo en particular es autor de todo lo que el soberano hace; y, por tanto, quien se queja de haber sido injuriado por su soberano, está quejándose de algo de lo que él mismo es autor y, en consecuencia, no debería acusar a nadie más que a sí mismo; y no podría acusarse a sí mismo de haber sido víctima de injuria, ya que autoinjuriarse es imposible”. *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 149.

nuevo, el supuesto consentimiento prestado por cada ciudadano blindo la acción del Estado de cualquier cuestionamiento.

No obstante lo anterior, Hobbes afirma que el hecho de que el poder del Estado sea *tan* absoluto no coarta de ningún modo la libertad de los súbditos. Es más, podemos decir que, en el esquema hobbesiano, la libertad del súbdito consiste en el poder ilimitado del soberano. Siguiendo su argumento de que “cada súbdito es autor de todo aquello que el soberano hace”¹⁶⁹, dado que el soberano es libre¹⁷⁰, los súbditos lo son también.

Hobbes va repitiendo el mismo argumento a lo largo de sus consideraciones sobre las facultades de los súbditos bajo un poder soberano. Sólo cuando éste deja de serlo, los súbditos están legitimados para desobedecer al Estado:

La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de éste para protegerlos y no más [...]. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que deja el cuerpo en el que habita, los miembros no pueden recibir de ella su movimiento [...]. Y aunque la soberanía es inmortal en la intención de quienes la instituyen, está sin embargo sujeta no sólo a la muerte violenta causada por las guerras con naciones extranjeras, sino también a la causada por la ignorancia y las pasiones de los hombres que bajo ella viven; y desde el momento de su institución, está en ella plantada la semilla de la mortalidad, por causa de discordias internas¹⁷¹.

En este aspecto, Hobbes recoge la herencia de Bodin, que afirmaba que el poder soberano sólo es tal si es perpetuo y absoluto a la vez. Cuando deja de ejercer ese poder absoluto sobre uno¹⁷² o sobre todos los ciudadanos, deja de ser soberano y “sus súbditos volverán a la absoluta libertad natural”¹⁷³, es decir, dejará de haber sociedad. No obstante, como la *absoluta libertad natural* es una ficción, es imposible que los hombres regresen a ella. Llegado el caso, el soberano cambiaría su

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁷⁰ Hobbes afirma que la libertad del soberano “no es la libertad de los individuos particulares, sino la libertad del Estado, la cual es la misma que cada hombre debería tener si no hubiera ni leyes civiles ni Estado alguno” [*Ibid.*, p. 177]. Ese hombre libre sería aquél que “en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e inteligencia, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo” [*Ibid.*, p. 173], es decir, la libertad consiste en la ausencia de impedimentos para conseguir aquello que el hombre desea. Como el Estado no tiene impedimento alguno para conseguirlo, él es libre y, con él, todos los ciudadanos.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 181 y s.

¹⁷² Hobbes plantea los supuestos de que un súbdito sea cautivo de otro soberano o de que sea desterrado, casos en los que no se le puede exigir la obediencia a su soberano.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 182.

titularidad, pero no dejaría de haber un único ente que dominara a todos los ciudadanos.

A diferencia de Bodin, Hobbes no analiza los posibles límites a la acción del soberano, dado que “quien prescribe los límites del mismo es el poder soberano [y] el poder ilimitado es la soberanía absoluta”¹⁷⁴. De este modo, el soberano no está sometido a las leyes civiles¹⁷⁵. Respecto a la ley natural –que Bodin consideraba como límite al poder soberano–, Hobbes afirma que está contenida en la ley civil, del mismo modo que la ley civil está contenida en la ley natural:

La ley natural y la ley civil están contenidas la una en la otra y tienen igual extensión. Pues las leyes de la naturaleza [...] no son [...] sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Una vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes y no antes¹⁷⁶.

Ello nos obliga a concluir que el soberano tampoco está obligado al cumplimiento de la ley natural en tanto que está expresada en la ley civil. Es cierto que admite “que todos los soberanos están sujetos a las leyes de la naturaleza, pues dichas leyes son divinas y no pueden ser derogadas por ningún hombre ni por ningún Estado”¹⁷⁷, pero, como sólo se expresan en las leyes civiles y el soberano no está obligado a las mismas, no se le puede exigir el respeto a la ley natural. La fortaleza del poder absoluto del Estado es, por todos los aspectos, incuestionable. Su poder alcanza incluso a determinar para sus súbditos en qué consiste la ley divina, de modo que éstos deben “tomar por voluntad divina lo que le ordene el Estado”¹⁷⁸.

En conclusión, hallamos que, en Hobbes, el único sistema social posible es el absoluto, pues sólo concibe la sociedad cuando hay un poder omnipotente. La obediencia al mismo es indiscutible, por su carácter soberano. Para salvar la contradicción de un poder soberano que no es obedecido –por ejemplo, cuando es vencido en una guerra–, Hobbes recurre a afirmar que esa obediencia ya no es

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷⁵ “El soberano de un Estado [...] no está sujeto a las leyes civiles. Pues como tiene el poder de hacer y deshacer las leyes, puede librarse de estar sujeto a ellas cuando le plazca, derogando las leyes que le molestan y promulgando otras nuevas. Quien es libre, puede liberarse siempre que quiera; y tampoco es posible que una persona esté sujeta a sí misma, pues quien puede obligar, puede también liberar, y el que sólo está obligado a sí mismo, no está obligado en absoluto”. *Ibid.*, p. 216.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 231.

exigible porque el poder, al haber dejado de garantizar la seguridad de todos los súbditos, ya no es soberano.

En el mismo sentido, no cabe considerar qué es lo que hace a un gobierno tiránico, porque el único fin del Estado y de la sociedad es garantizar la seguridad de todos¹⁷⁹. Todo lo demás queda supeditado a conseguir este objetivo.

Las limitaciones al poder que Bodin había previsto desaparecen con Hobbes. En concreto, la ley natural, en tanto que se expresa en las leyes civiles, no puede ser límite para el soberano, pues éste no puede ser coartado por las leyes civiles, que él mismo ha promulgado.

Hobbes recoge, por tanto, la teoría de la soberanía de Bodin y elimina los límites a ésta que el teórico francés había previsto –límites que, en cualquier caso, eran meramente teóricos-. El Estado es, a partir de Hobbes, omnipotente.

2.3. La imanentización del poder absoluto: Baruch de Spinoza¹⁸⁰

Se considera que este filósofo holandés, heredero de Descartes y de Hobbes y precursor de Rousseau, es uno de los más grandes filósofos racionalistas, que marcó, con su obra, el pensamiento político del siglo XVII y XVIII. Dos de sus obras son de especial interés en el estudio del proceso de absolutización del poder a lo largo de la Modernidad: el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*.

En el *Tratado teológico-político*, que fue la única obra que el autor publicó en vida¹⁸¹, Spinoza defiende, entre otras cuestiones, la superioridad del Estado sobre la Iglesia y la libertad de pensamiento. Analiza los fundamentos del Estado, de su poder y sus

¹⁷⁹ A este respecto, remarca George H. Sabine que todo el sistema de Hobbes se construye sobre la base de un profundo individualismo, por el cual los hombres sólo buscan “paz, comodidad y seguridad de su persona y propiedad. Ésta es la única base que permite la justificación del gobierno y aún su misma existencia. Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir en paz y gozar de protección para sus medios de vida”. SABINE, George H. *Op. cit.*, p. 367.

¹⁸⁰ “n. [...] 1632, Amsterdam; m. [...] 1677, La Haya. Spinoza, representante principal del racionalismo moderno, se halla entre los clásicos de la filosofía [...]. Su filosofía [...] de partida topó durante largo tiempo con un fuerte rechazo, casi sin excepción, y se convirtió pronto en punto supremo y final de todos los errores en la historia de la filosofía [...]. Su pensamiento filosófico tuvo múltiples y variadas repercusiones, tanto en el campo de los movimientos emancipadores de la burguesía y del socialismo como en la formación de las ciencias humanas y sociales desde mediados del siglo XIX”. WALTHER, Manfred, *Baruch de Spinoza* en VOLPI, Franco, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005, volumen 3: R-Z, p. 2026.

¹⁸¹ El *Tratado teológico-político* fue publicado en 1670. “Aunque el escrito apareció anónimo, se difundió y provocó un gran escándalo en toda Europa. Fue prohibido ya en 1674”. *Ibidem*.

límites y describe la organización del Estado hebreo a lo largo de la Historia. Observándolo, concluye que “éste pereció por la intromisión de la religión en la vida política”¹⁸², por lo que “el Estado actual debe controlar directamente los asuntos religiosos y permitir [...] la libertad de expresión sobre todo tipo de cuestiones”¹⁸³. Por otra parte, Spinoza asume completamente las teorías pactistas, que fundamentan la sociedad en el consentimiento de todos los ciudadanos en someterse a un único poder para garantizar la supervivencia. Este poder, que será el Estado, se apoya “por un lado, en la propia utilidad y, por otro, en [su] poder coactivo”¹⁸⁴. La unión entre lo político y lo religioso, o, más concretamente, el control de lo religioso por parte de lo político, culmina la absolutización del poder del Estado a la que habían apuntado Bodin y Hobbes.

Spinoza parte de la consideración de que la libertad de opinión y de culto son una exigencia de la naturaleza del hombre y de que estas libertades se pueden “conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado”¹⁸⁵, del mismo modo que negarlas supondría la más grande lesión a dicha paz. Asumido esto, pasa a analizar “hasta dónde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que uno piensa”¹⁸⁶ y, con tal fin, trata de los fundamentos del Estado.

Hobbes definía poder como los medios de que dispone un hombre para alcanzar el objeto de su deseo. Spinoza llevó este planteamiento más allá al afirmar que los hombres tienen derecho a todo aquello que pueden conseguir. En definitiva, esto implica que los hombres tienen derecho a todo aquello que desean, que su poder sólo está limitado en función de sus deseos:

En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado¹⁸⁷.

¹⁸² DOMÍNGUEZ, Atilano, *Introducción a SPINOZA*, Baruch, *Tratado político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986, p. 25.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁵ SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986, p. 65.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 331.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 332.

Esta idea conduce a Spinoza a concluir que “el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”¹⁸⁸. En este punto se produce una desconexión entre la razón y el derecho, que perduraría en adelante: si el derecho, lo justo, no está en función de la recta razón, la Justicia queda subordinada a la fuerza. El más fuerte es quien determina lo justo y lo injusto.

Esta concepción del derecho lo desvirtúa como algo propiamente humano. Spinoza afirma no reconocer

ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza [...] ni entre los tontos y locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo¹⁸⁹.

Afirmar que el deseo es el motor de toda acción no sólo deshumaniza el derecho, en el sentido de que lo extiende a los animales¹⁹⁰, sino que conlleva asumir que el hombre actúa de forma determinista, que no es libre en sus acciones. En esto, Spinoza sigue a Hobbes¹⁹¹, que ya había afirmado que el hombre carece de voluntad.

En estas circunstancias, resulta evidente para Spinoza que la convivencia pacífica entre los hombres es imposible. El deseo de vivir “con seguridad y sin miedo”¹⁹² les lleva a unirse, haciendo que “el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo [posean] todos colectivamente y que en adelante ya no [esté] determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez”¹⁹³. El pacto que constituye la sociedad se produce, al igual que en Hobbes, motivado por el miedo que sienten los hombres unos respecto de los otros. El derecho, como rector de la vida social, no se fundamenta en la

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 332.

¹⁹⁰ Esta extensión del derecho a los animales es tan evidente que, al hablar por primera vez de lo que es el derecho, Spinoza pone por ejemplo el derecho de los peces grandes a comerse a los más pequeños: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos, en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua, y los grandes se comen a los más pequeños”. *Ibid.*, p. 331.

¹⁹¹ Cfr. HOBBS, Thomas, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁹² SPINOZA, Baruch, *Op. cit.*, p. 334.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 335.

realidad de las cosas, sino en la voluntad de los hombres, expresada colectivamente en el pacto¹⁹⁴. La sociabilidad humana, en Spinoza como en el resto de modernos, responde a motivos de utilidad y no a la naturaleza.

El Estado, mediante el pacto, asume el poder de todos y, por tanto, el derecho de todos, de modo que “tendrá el supremo derecho sobre todos, [pues posee] el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción”¹⁹⁵. La equiparación de derecho, fuerza y poder concede al Estado la superioridad absoluta sobre todos los hombres y todo ello, conforme a la *naturaleza*, según Spinoza la entiende. Mientras que Bodin intentaba justificar –sin mucho éxito– que la ley natural actúa como límite al poder del soberano, en Spinoza no sólo no existe dicho límite, sino que la ley natural pasa a ser el sustento, la razón de ser del poder absoluto del Estado.

Al haber cedido todo su derecho al soberano, el hombre no puede sino obedecerle en toda circunstancia; la resistencia al poder del Estado no puede ser una opción, pues

a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió por tanto, *obedecerle plenamente en todo*; y está obligado a hacerlo *sin reservas*, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho¹⁹⁶.

En la concepción de Spinoza, no reconocer el “gobierno de la ciudad”¹⁹⁷, es decir, la autoridad del Estado, implica el delito de lesa majestad¹⁹⁸. Para el autor, es indiferente que, de la acción contra el Estado, se pueda derivar un bien para toda la comunidad, pues lo único que importa es que se respete el Estado, independientemente del contenido de sus acciones:

¹⁹⁴ “Por eso debieron establecer [...] mediante un pacto dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón”. *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 338.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 341 y s.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 344.

¹⁹⁸ “Se dice que ha cometido tal crimen aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatar el derecho de la suprema potestad o entregarlo a otro” [*Ibidem*]. No hay que olvidar que todo hombre es un súbdito del Estado, pues la participación en el pacto social no depende de su voluntad. La transmisión de los derechos al poder ha podido realizarse por la fuerza, pero no por ello deja de ser válida para Spinoza.

No reconozco diferencia alguna en que de tal acción se siguiera clarísimamente un perjuicio o un beneficio para todo el Estado. Ya que, de cualquier forma que lo haya intentado, ha lesionado la majestad y con derecho es condenado [...]. Si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo, resolver un asunto público, aunque de ahí se derivara, como hemos dicho, un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho de la suprema potestad y ha lesionado la majestad, y es con derecho condenado¹⁹⁹.

El Estado es el titular de todo derecho y, por ello, sólo a él le corresponde “dictar las leyes [e] interpretarlas”²⁰⁰. Por el mismo motivo, ningún particular puede actuar contra el Estado por haber violado las leyes, pues no tiene potestad para juzgar si se han violado efectivamente: “así pues, según el derecho civil, sólo quien detenta tal poder es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción; por tanto, tampoco obligan realmente a quien detenta el poder”²⁰¹. El derecho civil, en consecuencia, no puede actuar más que como límite formal a las acciones del poder soberano, pues al ser él mismo el autor y juez del mismo, sólo él puede sancionarse por su incumplimiento.

El segundo de los límites que Bodin establecía para el poder del Estado es igualmente descartado por Spinoza: la ley divina. Según el autor holandés, el Estado, como los hombres en el estado de naturaleza, “sólo está obligado a vivir según su propio criterio”²⁰², por lo que, a pesar de la existencia de una ley divina revelada y verdadera, el soberano no está obligado a obedecerla: “Si la suprema potestad no quisiera obedecer a Dios en su derecho revelado, le es lícito hacerlo, asumiendo el daño a que se arriesga, sin oposición del derecho civil o natural”²⁰³. Ello se fundamenta en la idea que tiene Spinoza de que el Estado ha de controlar la religión para garantizar la convivencia. La absorción de lo religioso por parte de lo político es un paso decisivo y culminante de la absolutización del Estado en la Modernidad.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 344 y s.

²⁰⁰ SPINOZA, Baruch, *Tratado político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986, p. 113.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰² SPINOZA, Baruch, *Op. cit.*, TTP, p. 347.

²⁰³ *Ibidem*.

3. La tolerancia como estrategia del poder civil

3.1. La aparición de la idea de tolerancia

Para mantener la paz del Estado, éste se ha servido –y se sirve– de diversos medios, uno de los cuales es la idea de tolerancia. El origen de este concepto hay que buscarlo en la Reforma protestante y las guerras de religión, tras las que la sociedad europea quedó dividida por una enorme diversidad religiosa, ante la cual el poder recurrió a fortalecerse para asegurar la paz del Estado. Como ya se ha visto, el pensamiento político moderno propugna que el fin del Estado es el mantenimiento de la paz pública y que, para alcanzar dicho fin, se debe conferir al Estado un poder absoluto, que incluye el poder sobre lo religioso. Aunque pueda parecer contradictorio, la primacía de lo político sobre lo religioso se ha realizado en la Modernidad bien asumiendo el Estado la religión, bien pretendiendo la absoluta separación de los dos ámbitos, siempre con la premisa de que lo religioso no cuestione las bases del sistema político. Históricamente, este proceso comenzó con el tratado de Westfalia, que “estableció que el príncipe podía determinar a voluntad la religión de sus vasallos”²⁰⁴. Hans Kohn apunta que

en su anhelo de paz, el pueblo aceptó la supremacía del estado sobre la religión, ya que la despolitización de la segunda había puesto fin al caos persistente y al peligro omnipresente de las guerras religiosas [...]. La religión perdió lentamente su dominio milenario sobre el pensamiento político y social del hombre; pero, en su crepúsculo, el carácter político de la religión pasó por un periodo de la más violenta efervescencia²⁰⁵.

Tras las guerras, la religión fue nacionalizada tanto en los países católicos²⁰⁶ como en los protestantes. Sin embargo, a pesar de que “en Europa el estado se emancipó de la religión, permaneció indisolublemente unido a ella”²⁰⁷. Una de las primeras defensas de la idea de tolerancia se encuentra en la obra de Jean Bodin, quien “planteó ya en el siglo XVI la necesidad de la tolerancia religiosa como medio de

²⁰⁴ KOHN, HANS, *Ibid.*, p. 167.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ “El galicanismo y el febronianismo negaban al papa el derecho de intervenir en la administración religiosa de los Borbones y de los Habsburgo”. *Ibid.*, p. 168.

²⁰⁷ *Ibidem*.

consecución de la paz entre los Estados”²⁰⁸. Más adelante, John Locke²⁰⁹ desarrolló con mayor profundidad esta cuestión, a cuyo estudio dedicó gran parte de su vida.

La obra de Locke, en particular su *Carta sobre la tolerancia*²¹⁰ (*Epistola de tolerantia*), influyó extraordinariamente en América y en Europa. En consonancia con el pensamiento moderno mayoritario, Locke sostiene que “la competencia civil en materia religiosa [tiene] una justificación política: la vida y seguridad de los súbditos, a cuyo fin es necesaria la regulación externa de la religión por un poder político fuerte”²¹¹. Es decir, para Locke, el absolutismo del Estado y su dominio sobre lo religioso se justifican porque son los únicos medios para mantener la paz.

En la *Carta sobre la tolerancia*, este autor entiende que la tolerancia es la “exigencia de que las instituciones del Estado y de Iglesia no se inmiscuyan en los asuntos de los otros, quienesquiera que estos otros sean en la circunstancia respectiva”²¹². En este contexto, “el deber de tolerancia [...] se deriva de la respectiva razón de ser institucional”²¹³. La razón de ser del Estado moderno, como se ha visto, es el mantenimiento de la paz y el orden público y, para cumplir con dicho fin, es preciso que el Estado disponga de un poder absoluto sobre los ciudadanos:

Fijaré una base que no podrá ser negada o puesta en duda: Toda la confianza, el poder y la autoridad conferidos a un magistrado no tienen otro propósito que procurar el bien y asegurar en vida la paz entre los hombres de la sociedad que él preside y, por consiguiente, sólo esto es y deberá ser el patrón de medida al cual el magistrado deberá ajustarse al fabricar sus leyes, al dar forma y estructura a su gobierno²¹⁴.

La religión se fundamenta, en Locke, en la “libre aceptación a través de un pacto del creyente con Dios y con la iglesia a la que decide pertenecer voluntariamente”²¹⁵.

²⁰⁸ SORIANO, RAMÓN, *Historia temática de los derechos humanos*, Editorial Mad, S.L., Sevilla, 2003, p. 78.

²⁰⁹ “n. en 1632 y m. en 1704” [KULENKAMPFF, AREND, *John Locke* en VOLPI, FRANCO, *op. cit.*, volumen 2: H-Q, p. 1327]. John Locke se considera una “figura cimera del empirismo inglés [...]. Se dedicó a estudios de las ciencias naturales, especialmente de medicina [...]; tuvo como maestros filosóficos a Descartes y [...] Gassendi”. *Ibid.*, p. 1327 y s.

²¹⁰ “(lat.; Carta sobre la tolerancia), 1ª ed. Gouda 1689 (lat.), Londres 1689 (ingl.).” [*Ibidem.*]. Fue publicada anónimamente en la época en que Locke estuvo exiliado en Holanda. Edición española: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

²¹¹ SORIANO, RAMÓN, *Op. cit.*, p. 89

²¹² KULENKAMPFF, AREND, *Op. cit. Ibidem.*

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ LOCKE, JOHN, *cit. en* KOHN, HANS, p. 160.

²¹⁵ SORIANO, RAMÓN, *Ibid.*, p. 90.

Por ese motivo, Locke reduce la religión a la propia conciencia de cada uno y sostiene que “el magistrado o el príncipe, por muy ilustrados que sean, no pueden decidir por uno mismo”²¹⁶. La conciencia del hombre es un absoluto que debe seguir en todo caso, pues el filósofo inglés considera que “tan malo es no seguir la propia conciencia como seguir los imperativos ajenos que nuestra conciencia no acepta: «ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados»”²¹⁷. La conciencia, por tanto, es el medio de salvación de los hombres y obliga al Estado al deber de tolerancia, siempre que no peligre la paz del Estado, en el contexto de la separación entre lo político y lo religioso²¹⁸. Por otro lado, la premisa de que la tolerancia sólo es posible en tanto en cuanto está garantizada la paz del Estado lleva a Locke a excluir del deber de tolerancia del Estado a “los ateos y los católicos, por profesar opiniones contrarias al mantenimiento de los vínculos sociales, de las bases pactistas de la sociedad y de obediencia a las autoridades constituidas por la sociedad”²¹⁹.

Las primeras concreciones jurídico-positivas de la tolerancia se dieron en las colonias inglesas en América²²⁰:

Roger Williams fundó en Providence la primera sociedad que separaba totalmente al estado de la religión, y se reconoció este nuevo principio en la cédula real que Carlos II

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Locke critica a quienes alían estas dos esferas. Según él, “ponen el cielo y la tierra juntas, amalgaman las cosas más remotas y opuestas quienes mezclan esas dos sociedades, que son en su origen, fin y actividad, como en todo, perfectamente distintas e infinitamente diferentes la una de la otra”. *Ibid.*, p. 91.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ En la línea del pensamiento de Locke, las primeras regulaciones de la tolerancia en las colonias anglo-americanas eximían al Estado del deber de tolerar a los católicos. En 1643, la Asamblea General de Jamestown (que fue el primer asentamiento permanente inglés en el actual territorio de Estados Unidos) aprobó un acta por la cual se prohibía expresamente a los católicos manifestar su religión públicamente y por la que el gobierno de Jamestown se reservaba incluso el derecho de expulsar de la colonia a los sacerdotes católicos. El texto, aprobado el 2 de marzo de 1643, es el siguiente:

Whereas it was enacted at an Assembly in January 1641, that according to a statute made in the third year of the reign of our sovereign Lord King James of blessed memory, and that no popish recusants should at any time hereafter exercise the place or places of secret councillors, register or commiss: surveyors or sheriffs, or any other publique place, but be utterly disabled for the same....And it is further enacted by the authority aforesaid that the statute in force against the popish recusants be duly and executed in this government, And that it should not be lawful vnder the penaltie aforesaid for any popish priest that shall hereafter arrive to remaine above five days after warning given for his departure by the Governour or commander of the place where he or they shall bee, if wind and weather hinder not his departure. JAMESTOWN GENERAL ASSEMBLY, *Law establishing the Anglican Church as the official religion of the colony and prohibiting other religions*. Disponible en Virtual Jamestown, Selected Virginia Statutes relating to religion, <http://www.virtualjamestown.org/lawlink.html>. Consultado en julio de 2010.

concedió en 1663 a Rhode Island y a las Providence Plantations. “Nuestra voluntad y deseo reales son que, de hoy en adelante, a ninguna persona de la susodicha colonia se la moleste, castigue, cause desazón o se la interrogue por diferencias de opinión religiosa, trastornando de ese modo la paz civil de dicha colonia; sino que todas y cada una de las personas puedan, en este tiempo y en todo tiempo futuro, gozar íntegramente del privilegio de poseer su propia opinión y conciencia en lo que atañe a asuntos de religión”²²¹.

Este texto constituyó el primer cuerpo o código amplio de libertades en las colonias y, en él, la libertad religiosa es reconocida y protegida en varios aspectos:

la libertad de conciencia de las religiones cristianas [...], la libertad para la práctica de culto de las religiones en reuniones privadas [...], la protección jurídica de la libertad religiosa, ya que se regula por ley y se prohíbe cualquier vulneración a las mismas [...], el derecho de asilo a los que huyen de la tiranía y persecuciones religiosas [...]²²².

Este proceso, que se inició en América, no tardó en concretarse también en Europa con similares declaraciones. Un ejemplo es el caso de Austria, donde se promulgó en 1781 la *Toleranzpatent*, que reza así: “Por una parte, convencidos de la malignidad de toda intolerancia religiosa y, por la otra, de las grandes ventajas que ofrece la verdadera tolerancia cristiana de la religión y del estado...”²²³. La idea de que la paz del Estado sólo es posible si se mantiene la separación entre éste y la religión había calado en Occidente.

En el contexto de este tipo de declaraciones, el papel de las religiones en el ámbito público quedó reducido a su mínima expresión. La imposición de la tolerancia obligó a las religiones a respetarse entre ellas y a respetar al poder en todo caso. Dejó de ser posible la autoridad de una religión sobre otra o la discrepancia con los principios o la actuación del sistema político, todo lo cual no hizo sino incrementar el poder del Estado.

El reconocimiento del deber de tolerancia lleva implícita la necesidad de reconocer la libertad de expresión. El *Aeropagita* de John Milton (1644) constituye la primera defensa secularizada de esta libertad y sirvió de base para la Constitución de los Estados Unidos de América, en lo referente a la libertad de expresión. Milton defiende la libertad de expresión o de prensa, que conlleva, según él, los siguientes

²²¹ KOHN, HANS, *Ibid.*, p. 168.

²²² SORIANO, RAMÓN, *Ibid.*, p. 100.

²²³ KOHN, HANS, *Ibid.*, p. 168.

beneficios: “a) la libertad de la persona, porque con la expresión libre de las ideas el hombre se siente libre, b) la educación de todos –también de los gobernantes-, y c) la indagación del conocimiento verdadero”²²⁴. Milton contrapone la libertad de expresión a la censura, que, según él, impide los beneficios de aquella y la considera, además, “el instrumento necesario para conquistar las demás libertades: *Dadme la libertad de saber, de hablar y de argüir, por encima de todas las libertades*”²²⁵.

3.2. El problema de la conciencia

La tolerancia, por lo tanto, se concreta en una serie de libertades, relacionadas entre sí, como la libertad de conciencia o de opinión. No obstante, como se ha visto, el reconocimiento de estas libertades siempre ha estado supeditado a que quede a salvo la paz pública del Estado. Es más, podemos decir que el reconocimiento de estas libertades no es sino un medio más de proteger el poder absoluto del Estado y, con ello, la paz pública que es su fin.

La primacía del poder del Estado sobre la conciencia es patente en la obra de quienes describieron el poder absoluto del Estado en la Modernidad. En su obra *Elementos de Derecho natural y político*²²⁶, Thomas Hobbes describe el problema que se le plantea al Estado cuando algunos de los ciudadanos reclaman la libertad de conciencia para interpretar la Palabra de Dios y regirse según ella o cuando exigen un poder superior o independiente del poder político para determinar la interpretación correcta. El filósofo inglés considera que estas pretensiones no son sino un “escrúpulo de conciencia”²²⁷, que se debe evitar. Afirma Hobbes que

ninguna ley humana pretende obligar a la conciencia del hombre, sino sólo las acciones [...]. Pues teniendo en cuenta que nadie (excepto Dios) conoce el corazón o la conciencia de un hombre, a menos que se transforme en acción, [...] la ley hecha para

²²⁴ SORIANO, RAMÓN, *Ibid.*, p. 130.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ “*The elements of law, naturall and politique* (ingl.; Los elementos de la ley, natural y política), escr. en 1640 [...]. La obra está concebida como exposición estrictamente científica de la doctrina del Estado sobre la base de una psicología filosófica. De acuerdo con esto, contiene ya la mayoría de las doctrinas antropológicas y políticas a las que, con pocos cambios, se atuvo Hobbes de por vida”. SCHUHMANN, KARL, *op. Cit.*, en VOLPI, FRANCO, *op. cit.*, volumen 2: H-Q, p. 994.

²²⁷ HOBBS, THOMAS, *Elementos de derecho natural y político*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979, p. 309.

obligar en conciencia no tendría ningún efecto, porque ningún hombre puede discernir más que por medio de la palabra o de la acción si tal ley se respeta o se quebranta²²⁸.

Lo importante para Hobbes, pues, es que los hombres no actúen contra el Estado: “en cuanto a las acciones de los hombres, las cuales proceden de sus conciencias, regular tales acciones constituye el único medio de paz”²²⁹. Hobbes analiza cuáles son las situaciones en las cuales un ciudadano se puede plantear no obedecer al poder político alegando motivos de conciencia. Según él, sólo está prohibido por Dios obedecer en aquellas cuestiones que “implican una negación de esa fe que es necesaria para nuestra salvación”²³⁰. Sin embargo, el filósofo inglés reduce a una sola situación la posible polémica al afirmar que “no existe más punto necesario de fe para la salvación del hombre que éste: que Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo”²³¹. Según Hobbes, respecto del resto de proposiciones de la religión, que no son necesarias para la salvación, el hombre ha de adecuar sus acciones a las leyes, pues, de este modo, “no sólo hacemos algo permitido, sino también lo que se nos manda por ley natural, la cual es la ley moral enseñada por nuestro propio Salvador”²³². La obediencia al Estado en todo lo que no sea estrictamente necesario para la salvación es, por lo tanto, algo *querido por Dios* y que, a la vez, constituye la base del pacto que da origen a la sociedad:

Si bien es cierto que cualquier cosa hecha por el hombre en contra de su conciencia es pecado, sin embargo, la obediencia no constituye pecado en esos casos, ni va en contra de la conciencia. Pues al no ser la conciencia más que la opinión o juicio adoptado por un hombre, una vez que ha transferido su derecho de juzgar a otro por quien será mandado, no cuenta su juicio, sino el del otro²³³.

La transmisión de poder de los ciudadanos al Estado mediante el pacto es de tal alcance, que el espacio para la conciencia independiente del hombre queda extremadamente reducido; sólo contra la negación de que Cristo es el Mesías cabe la desobediencia en nombre de la conciencia –aunque esa desobediencia no se pueda concretar en acciones- porque, en todo lo demás, *la conciencia del hombre viene determinada por el propio poder*:

²²⁸ *Ibid.*, p. 310.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibid.*, p. 311 y s.

²³¹ *Ibid.*, p. 312.

²³² *Ibid.*, 324.

²³³ *Ibidem*.

La religión cristiana no sólo no prohíbe, sino que incluso ordena que en cada comunidad los súbditos se esfuercen en obedecer sin reservas de ninguna clase y en todas las cosas las órdenes de aquel o aquellos que ostentan la soberanía; y que un hombre, al obedecer así, lo hace de acuerdo con su conciencia y con su juicio, por cuanto ha depositado su juicio con relación a todas las controversias en las manos del poder soberano; de forma que este error procede de la ignorancia de lo dispuesto por Dios Todopoderoso²³⁴.

En conclusión, Hobbes no sólo pretende que los hombres adecuen su actuación a los mandatos del poder soberano, sino que han de adecuar, asimismo, su conciencia a dichos mandatos y, todo ello, por un doble motivo: que así es querido por Dios y que así se deriva del pacto político. Además, no debemos olvidar que, en el esquema de Hobbes, el poder político es el encargado de definir en qué consiste la ley de Dios, de modo que “en un Estado, un súbdito [...] debe tomar por voluntad divina lo que le ordene el Estado”²³⁵. El Estado no sólo es el encargado de decidir qué cuestiones afectan a la conciencia, sino que, aún más, se erige como el único criterio para determinar en qué consiste dicha conciencia.

En definitiva, Hobbes admite que es imposible obligar a la conciencia mediante la coacción. No obstante, el espacio que deja a dicha conciencia se reduce a una escueta afirmación teológica, fuera de la cual todos los actos y la misma conciencia de los hombres deben someterse al criterio del Estado, al que han cedido todas las potestades.

La primacía del poder del Estado sobre la conciencia lleva a Hobbes a sostener que, en la pretensión de rebelión contra el Estado por motivos de conciencia, subyace un desconocimiento de lo que es la ley y, por lo tanto, el Estado mismo:

La segunda causa que predispone a la rebelión es la pretensión de tener derecho. La cual aparece cuando los hombres son de la opinión, o pretenden tener la opinión, de que en ciertos casos pueden resistirse legalmente a aquel o a aquellos que tienen el poder soberano, o privarles de los medios de aplicarlo [...]. Se da [...] cuando el mandato es contrario a su conciencia y creen que es ilegal que un súbdito lleve a cabo por orden del poder soberano cualquier acción que, en conciencia, consideran ilícita, o bien que se omita una acción que creen no les es lícito omitir²³⁶.

²³⁴ *Ibid.*, p. 334.

²³⁵ HOBBS, THOMAS, *op. cit.*, *Leviatán*, p. 231.

²³⁶ HOBBS, THOMAS, *op. cit.*, *Elementos*, p. 342 y s.

El filósofo inglés mantiene que esta pretensión es “sumamente incompatible con la paz y el gobierno, estando en contradicción con las normas necesarias y demostrables del mismo”²³⁷. En su opinión, “que un hombre pueda hacer u omitir legalmente algo contrario a su consciencia, [...] de lo cual surgen todas las sediciones relacionadas con la religión y el gobierno eclesiástico”²³⁸, carece de fundamento real, pues, como ya se ha visto, considera que la religión incluso ordena obedecer sin reservas al poder soberano, al cual el hombre ha cedido, mediante el pacto, su juicio e incluso su consciencia. Por todo ello, según Hobbes, pretender un juicio sobre las cosas distinto al que realiza el poder soberano implica ignorar lo que es el Estado, según Dios lo ha dispuesto.

En Hobbes, además, la ley no puede obligar al Estado porque éste es su artífice y se expresa mediante aquella. Según el filósofo inglés, justificar la rebelión en aquellos casos en los que el soberano no ha cumplido sus propias leyes, implica el desconocimiento del “significado de la palabra ley, confundiendo ley y convenio, como si quisieran decir lo mismo”²³⁹. Según este autor, la ley “implica un mandato; convenio es tan sólo una promesa”²⁴⁰. El poder soberano “no puede [...] ser mandado de forma que reciba un daño por desobedecer, y, en consecuencia, ningún mandato puede constituir para [él] una ley”²⁴¹. La diferencia entre ley y convenio radica en que, en los convenios, “la acción que debe hacerse o no hacerse se delimita y se hace saber primero, siguiendo después la promesa de hacerla o no”²⁴². Por el contrario, en la ley, “la obligación de hacer o no hacer es anterior, y la declaración sobre lo que debe hacerse o no, viene después”²⁴³. Por este motivo, el poder soberano, que es quien tiene la potestad de dictar las leyes, debe ser obedecido en todo, porque, necesariamente: “el mandato de aquel cuyo mandato es ley en una cosa, es ley en todo. Pues, considerando que un hombre está obligado a la obediencia antes de saber lo que debe hacer, está obligado a obedecer en general, es decir, en todas las cosas”²⁴⁴. La absolutidad de la ley implica, además, que ésta no puede ser injusta.

²³⁷ *Ibid.*, p. 344.

²³⁸ *Ibidem.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 345.

²⁴⁰ *Ibidem.*

²⁴¹ *Ibidem.*

²⁴² *Ibid.*, p. 362 y s.

²⁴³ *Ibid.*, p. 363.

²⁴⁴ *Ibidem.*

Según Hobbes, no existe la justicia objetiva, pues sostiene que “los que apelan a la recta razón para decidir una controversia, se refieren a la suya propia”²⁴⁵. Hobbes encuentra que el único medio para establecer un criterio de lo justo es que éste sea determinado por la voluntad del soberano, expresada en las leyes:

En consecuencia, las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas [...], de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debiera establecerse según esos criterios²⁴⁶.

La ley, por lo tanto, no se debe a la justicia, sino que es justa siempre precisamente porque es ley. La primacía de la ley sobre todo, incluso sobre la conciencia de los ciudadanos, implica el desprecio, por parte de Hobbes, de la conciencia misma:

Lo que expresamos comúnmente con la palabra conciencia es [...] opinión, pues [...] cuando los hombres dicen cosas conscientemente, no se presume ciertamente por eso que saben la verdad de lo que dicen [...]. Esa conciencia, según los hombres usan comúnmente la palabra, significa una opinión, no tanto acerca de la verdad de la proposición como de su propio conocimiento de ella [...]. Por lo expuesto, yo defino la CONSCIENCIA como la opinión de la evidencia²⁴⁷.

Por lo tanto, según este autor, la conciencia no es sino una mera opinión, lo cual, unido a la fuerza incuestionable que Hobbes otorga a la ley, imposibilita que los ciudadanos pretendan incumplir la ley por motivos de conciencia.

3.3. *La tolerancia intolerante*

En los autores modernos, el reconocimiento de la conciencia -y la libertad para actuar conforme a ella- está siempre supeditado al poder. Es decir, sólo cuando el poder del Estado es totalmente absoluto y nada le puede hacer resistencia, se puede permitir conceder la libertad de conciencia en todo aquello que no cuestione las bases de la convivencia. Ello implica, necesariamente, que los ciudadanos estén obligados en su acción a los preceptos del poder del Estado y, aún más, que configuren su conciencia a la del Estado, pues le han cedido la potestad de juzgar la realidad por ellos. Esa *transmisión del derecho de conciencia*, que los pensadores modernos asumen que se ha efectuado con el pacto, abarca también el control de lo

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 366.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 367.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 139.

religioso por parte del Estado. Lo trascendente, como realidad superior y, por tanto, moderadora de lo político, no puede existir en el esquema social moderno. La tolerancia, que es el valor en que se encuadran la libertad de conciencia, de expresión y de opinión, implica la negación de lo verdaderamente trascendente en la vida social o, más precisamente, la asunción de lo trascendente por parte de lo político.

Jean-Jacques Rousseau²⁴⁸, abordó la cuestión de la tolerancia en su *Contrato social*²⁴⁹. En el final de esta obra, Rousseau plantea que el Estado ha de tener poder sobre todo aquello que atañe a la utilidad pública, incluida la religión. La libertad de pensamiento, como se ha visto, sólo cabe en la medida que no afecta a la seguridad del Estado:

El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no excede, como he dicho, de los límites de la utilidad pública. Los súbditos no tienen, pues, que rendir cuentas al soberano de sus opiniones, sino en la medida en que estas opiniones interesan a la comunidad²⁵⁰.

Respecto de las religiones, Rousseau distingue dos aspectos: por un lado, está todo aquello que afecta a la vida social –y sobre lo que tendrá competencia el Estado– y, por otro, algunas cuestiones, que no especifica, sin trascendencia social:

Al Estado le importa que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros, sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesan está obligado a cumplir respecto a los otros²⁵¹.

²⁴⁸ “n. [...] 1712 [...] m. [...] 1778. Filósofo del Estado, de la historia y de la educación, es quizá la figura más contradictoria de la Ilustración francesa, mostrándose en definitiva su antípoda. [Es] uno de los pensadores más influyentes del siglo XVIII [...]. Su crítica de la sociedad y de la religión tuvo como consecuencia que Rousseau tuviera que huir [...] a Ginebra, [...] Neuchâtel [...] y a Inglaterra [...]. Sus últimos años estuvieron marcados por una vida sumamente inconstante, crecientes depresiones y estados de manía persecutoria”, GIPPER, *Jean-Jacques Rousseau* en VOLPI, FRANCO, *op. cit.*, Volumen 3: R-Z, p. 1835.

²⁴⁹ “*Du contrat social, ou Principes du droit politique* [...] 1ª ed. Amsterdam, 1762. La obra capital de Rousseau en el plano de la filosofía social constituye el punto cumbre de su producción filosófica [...]. En este escrito [...] analiza la pregunta por la legitimidad del poder estatal [...], la forma de gobierno adecuada [...] y la expresión de la soberanía popular a través de las elecciones [...]. La obra concluye con un capítulo sobre la religión civil, en el que Rousseau propaga una forma de religión funcional del Estado [...]. El escrito influyó como ningún otro en las ideas de la Revolución francesa y [...] tuvo repercusiones decisivas en la filosofía del Estado y del derecho durante todo el siglo XIX, desde Kant hasta Marx”, *Ibid.*, p. 1839.

²⁵⁰ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *El contrato social o Principios de derecho político*. Editorial Tecnos, Madrid, 2002, p. 138.

²⁵¹ *Ibidem*.

Por lo tanto, la libertad de pensamiento y de conciencia sólo queda garantizada en todo aquello que no pueda afectar al Estado:

Cada cual puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazca, sin que el soberano tenga que estar enterado; porque como él no tiene ninguna competencia en el otro mundo, *cualquiera que sea la suerte de sus súbditos en una vida futura no es asunto que le compete, con tal que sean buenos ciudadanos en ésta*²⁵².

La propuesta de Rousseau deja muy poco espacio a las religiones fuera del control del Estado, pues todo aquello dentro de ellas que tenga trascendencia social consiste en “una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel”²⁵³. El Estado asume de tal manera la religión, que Rousseau no puede entenderla fuera del Estado, de modo que aquel que no profese la religión del Estado queda automáticamente excluido de él²⁵⁴. El Estado no puede obligar a que los ciudadanos creen las normas de sociabilidad que componen la religión estatal, pero “puede desterrar del Estado a cualquiera que no las crea; puede desterrarlo, no por impío, sino por insociable, por no ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber”²⁵⁵. Aceptar la religión del Estado es una premisa para la vida social.

La religión estatal que plantea Rousseau está llamada a regular todo aquello que afecte a la vida social del hombre. En concreto, debe abarcar los siguientes dogmas²⁵⁶: “la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, *la santidad del contrato social y de las leyes*”²⁵⁷. A este conjunto de fundamentos, Rousseau lo denomina “dogmas positivos”²⁵⁸. Por otro lado,

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ “Si alguien, después de haber aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, *que sea condenado a muerte*, pues ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentado ante las leyes”. *Ibid.*, p. 138 y s.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Estos dogmas deben ser “pocos, sencillos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios”. *Ibid.*, p. 139.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

contempla un único “dogma negativo”²⁵⁹, que podríamos decir que es el único *pecado* posible en la religión estatal: éste es la intolerancia²⁶⁰.

La tolerancia, por lo tanto, se configura como un valor fundamental del sistema político, indispensable para que éste se mantenga. La unidad entre lo religioso y lo político²⁶¹ se extiende también a las consideraciones de Rousseau sobre la tolerancia, pues afirma que no es posible pretender distinguir entre la tolerancia –o intolerancia- civil y la *teológica*:

Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica, en mi opinión se equivocan. Estas dos intolerancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas; amarlas sería odiar a Dios que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o darles tormento²⁶².

Rousseau no oculta la necesidad de que lo político prime sobre lo religioso para evitar que se reduzca el poder del soberano:

Donde quiera que la intolerancia teológica está admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil, y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo hasta en lo temporal; a partir de ese momento los sacerdotes son los verdaderos amos y los reyes son sólo sus subordinados²⁶³.

No es hasta el párrafo que concluye *El contrato social*, que Rousseau explica en qué consiste esa intolerancia que se debe evitar y, por tanto, en qué consiste la tolerancia. Dice el filósofo suizo que

ahora que no existe ni puede existir religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas aquellas que toleren a las demás, mientras sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero cualquiera que se atreva a decir «fuera de la iglesia no hay salvación», debe ser expulsado del Estado²⁶⁴.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ “En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia”. *Ibidem*.

²⁶¹ Mediante la absorción de lo religioso por parte de lo político.

²⁶² *Ibidem*. Asumiendo que, generalmente, Rousseau se refiere al cristianismo cuando contempla las religiones, hay que apuntar que no parece comprender del todo en qué consiste la caridad cristiana, modelo de la cual es Cristo, que, lejos de *odiar* a los pecadores, a los condenados, los amó más, procurando su conversión. No sólo no es *imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas*, sino que en eso, precisamente, consiste la propuesta cristiana.

²⁶³ *Ibid.*, p. 139 y s.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 140.

Por lo tanto, Rousseau entiende que la tolerancia consiste en una relación entre todos los elementos que conforman la sociedad por la cual todos respetan los dogmas de la religión civil y se respetan entre sí. Profesar que sólo existe una única verdad es reprochado como algo “pernicioso”²⁶⁵, a no ser que el Estado “no sea la misma Iglesia y que el príncipe no sea el pontífice. Tal dogma no conviene sino a un gobierno teocrático: en cualquier otro es pernicioso”²⁶⁶. Es decir, el Estado ha de ser la instancia superior en todo caso: bien porque es la misma cabeza de la iglesia, bien porque no admite que ninguna otra entidad se otorgue la facultad de definir qué es la verdad, en eso consiste la tolerancia.

En la evolución de la idea de tolerancia como un medio de bloquear la resistencia al poder del Estado, es preciso recurrir a Spinoza, cuyo *Tratado teológico-político* constituye una de las más potentes defensas de la libertad de pensamiento y expresión de la Modernidad.

En primer lugar, Spinoza no deja lugar a ninguna duda acerca de la conveniencia de que el poder religioso esté sometido al civil para que sean posibles los fines del Estado²⁶⁷. Según esto, el Estado –o las *supremas potestades*, como él lo denomina– es el único intérprete de la Palabra de Dios y, por lo tanto, el único que puede determinar cómo ha de ejercerse el culto. Se atreve a decir, incluso, que “Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado”²⁶⁸. El Estado, pues, no aparta la religión, sino que la asume y la controla: “El culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado, y [...] sólo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes”²⁶⁹. Al igual que Hobbes, Spinoza atribuye a las supremas potestades la facultad de determinar “qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado”²⁷⁰. La importancia que lo religioso tiene para los hombres y la influencia que puede ejercer

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Como ya se ha visto, Spinoza entiende que el “fin del estado político [...] no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos”. SPINOZA, BARUCH, *op. cit.*, *Tratado político*, p. 119.

²⁶⁸ SPINOZA, BARUCH, *op. cit.*, *Tratado teológico-político*, p. 393.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 398.

sobre sus vidas es un motivo más por el que Spinoza justifica que la religión debe estar controlada por el Estado²⁷¹.

Spinoza rechaza el estado confesional y lo tilda de “violento”²⁷² por “prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios”²⁷³. Por el contrario, afirma que la facultad de discernir qué es la verdad es intransferible y no puede, por ello, ser sometida al criterio de otro. Sin embargo, en Spinoza, la imposibilidad de que un ente superior al hombre determine qué es la verdad viene determinada por motivos de utilidad del Estado. Es decir, este autor reconoce el derecho del Estado “a todo”²⁷⁴, a fijar el derecho y la piedad “con toda violencia”²⁷⁵, si es necesario. Sin embargo, es un derecho que no puede ser concretado sin un severo perjuicio para el Estado porque ello fácilmente sería origen de rebeliones. Éste es el motivo por el cual las supremas potestades no deben ejercer el derecho que sí tienen: porque no conviene que se perturbe la paz del Estado. Es importante ver que el único motivo por el cual el Estado permite la libertad de opinión a los ciudadanos es porque no le conviene prohibirla, no porque la reconozca como una exigencia de la dignidad del hombre.

En tanto en cuanto la libertad de opinión se concede porque así interesa a los fines del Estado, lo que más preocupa a Spinoza es que esa libertad pueda atentar contra las supremas potestades. Por eso, en primer lugar, precisa que la libertad de pensamiento no se puede nunca concretar en acciones que atenten contra los fundamentos del Estado. Spinoza explica que, en el pacto social, cada individuo “renunció [...] al derecho de actuar por su propia decisión, pero no de razonar y de juzgar”²⁷⁶. Al igual que Hobbes, Spinoza bloquea la posibilidad de acción, pues el Estado obliga en las obras, aunque sea contra la propia conciencia. Es decir, la libertad de opinión sólo es posible si no se cuestiona “el derecho y la autoridad de las supremas potestades”²⁷⁷ y no se hace “nada en contra”²⁷⁸ de ellas, “aunque

²⁷¹ “Todos saben, en efecto, cuánto valor tiene ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas [...], se puede decir que quien posee esta autoridad, es quién más reina en los corazones. De ahí que quien quiere quitar esta autoridad a las supremas potestades, pretende dividir el Estado”. *Ibid.*, p. 402.

²⁷² *Ibid.*, p. 408.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 409.

²⁷⁵ *Ibidem.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 411.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 412.

muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa²⁷⁹. Un segundo límite a la libertad de opinión afecta no a las acciones que se derivan de ella, sino directamente a la materia sobre la que se puede opinar libremente. Spinoza mantiene que son “opiniones [...] sediciosas para el Estado”²⁸⁰ aquellas “cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio”²⁸¹. La libre opinión sobre cualquier otra cuestión no sólo puede, sino que debe ser concedida para evitar que los ciudadanos caigan en la adulación²⁸² o sean movidos a la rebelión:

Cuanto más se intenta quitarles [a los hombres] la libertad de hablar, más se empeñan en lo contrario [...]. Nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que [...] les parezca [...] muy digno incitar por ese motivo a la sedición y planear cualquier fechoría²⁸³.

Por este motivo, exclusivamente, Spinoza considera necesario que el Estado conceda la “libertad de juicio”²⁸⁴ a los ciudadanos. Aunque admite que puede darse la sedición porque, por naturaleza, el hombre está llamado a ser libre, no fundamenta el derecho a la libertad de opinión en esa naturaleza, sino en la conveniencia para el Estado, a quien no interesan las rebeliones:

Por consiguiente, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y *para que las supremas potestades mantengan mejor el poder*, sin que tengan que ceder a los sediciosos, *es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio* y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. No cabe duda de que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes²⁸⁵.

El modelo de Estado en el que mejor se realiza este esquema es la democracia, en la cual, según Spinoza, los hombres “han hecho el pacto [...] de actuar de común

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 413.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² “Supongamos que esta libertad es oprimida [...]. La consecuencia necesaria sería, pues, que los hombres pensarán a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad [...] quedará desvirtuada y que se fomentará la detestable adulación y la perfidia”. *Ibid.*, p. 415.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 417.

²⁸⁵ *Ibidem*.

acuerdo, pero no de juzgar y razonar”²⁸⁶. Es decir, las acciones están condicionadas por el “derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas”²⁸⁷ y la piedad y la religión quedan reducidas “a la práctica de la caridad y la equidad”²⁸⁸. Esto es lo “más seguro para el Estado”²⁸⁹ y constituye el mejor sistema. Garantizado que la religión no tiene ninguna trascendencia social, que las acciones de los hombres pueden ser obligadas por el poder y que las opiniones no pueden cuestionar la autoridad del soberano, “se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense”²⁹⁰.

En conclusión, el Estado, según Spinoza, ha de conceder la libertad de opinión porque es lo que más le conviene para prevenir rebeliones. Es, por tanto, un medio para fortalecer su estabilidad. Por otro lado, sólo puede concederla una vez que el Estado es suficientemente fuerte como para enfrentar opiniones contrarias. Es decir, sólo cuando el Estado es absoluto y fuerte, puede permitirse conceder la libertad de opinión, para parecer *menos absoluto*, aunque, con la premisa de que las bases del sistema ya no pueden ser cuestionadas, la *falsa libertad de opinión* que se permite no hace sino fortalecer aún más al Estado. El reconocimiento de una pobre libertad de opinión, que no se puede referir a cuestiones fundamentales ni puede concretarse en acciones, sirve al Estado para acallar las demandas de libertad frente a él, sin ponerse en peligro.

Con la asunción de la idea de tolerancia como clave de las relaciones entre lo religioso y lo político y entre el individuo y el Estado, desaparece toda posibilidad ya no de tiranicidio, sino de resistencia o, aún más, de discrepancia con el poder. La paz del Estado es el fin que justifica todo: la conciencia de los hombres no puede eximirles en ningún caso de los mandatos del poder porque éste es tan absoluto, que configura la conciencia misma de los hombres. Por el mismo motivo, no puede existir ningún referente trascendente ni objetivo que determine lo que es justo: el Estado es la Justicia y, por ello, sus acciones son siempre justas. Sólo cuando este esquema de total superioridad del Estado sobre la realidad está consolidado, puede entrar en juego la tolerancia, que se concreta en las libertades de conciencia, expresión, opinión y otras similares y que, siempre que no cuestionen las bases del

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 420.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem*.

sistema, sacian eficazmente el natural deseo del hombre de buscar la verdad y vivir conforme a ella. Este es el mecanismo en el que se basan las democracias modernas, que son, en apariencia, el sistema donde las personas gozan de mayor libertad. No obstante, a la luz de todo lo expuesto, se concluye que, precisamente porque *parece* que hay más libertad, la democracia es el sistema más absoluto. El control que el Estado ejerce sobre la vida de los hombres, sobre sus acciones y su conciencia está tan perfeccionado, que puede permitirse dejarles *pensar* y *hablar* libremente, consciente de que el sistema no corre peligro alguno porque los hombres *actúan* y *piensan* conforme a él. Con la culminación del Estado absoluto en las democracias, no es que no se pueda resistir al poder, es que nadie quiere hacerlo.

Conclusión

A lo largo de este Trabajo Final de Carrera, se ha expuesto la evolución básica de las teorías de la resistencia frente al poder en el pensamiento político occidental, que han dependido, principalmente, de la consideración de lo que es el poder político y su alcance en cada momento de la Historia. Este estudio se proponía comprender dicha evolución y vislumbrar el peso de los presupuestos modernos sobre el poder absoluto del Estado en relación con la libertad de conciencia, que parece ser la última posibilidad de libertad de las personas frente al poder político en nuestros días. De todo lo expuesto, podemos inferir las siguientes conclusiones:

Las teorías de la resistencia, como tales, sólo se formularon mientras existió la conciencia de que el poder podía desviarse de sus fines y convertirse en tiránico. Tanto el pensamiento griego expresado en la obra de Aristóteles, como el cristiano concebían que el poder se desnaturaliza si no busca el bien común de la sociedad. El poder, en el pensamiento clásico, está limitado por sus fines, expresados en la ley civil y en la divina. Ello, asimismo, protege al gobernante de la rebelión injustificada, pues dota a los gobernados de mecanismos jurídicos para controlar la acción del poder.

La Reforma protestante, al romper la autoridad de una única Iglesia, acabó dejando la religión en manos de lo político, imposibilitando, así, que la religión ejerciera de límite independiente a los excesos del poder. Como consecuencia de la unión entre lo político y lo religioso y de la negación de la objetividad de la moral, el pensamiento protestante sobre la resistencia al poder no es unitario ni responde a un sistema teológico claro, sino que se corresponde con las coyunturas histórico-políticas del momento en que fue expresado.

Cuando la moral objetiva deja de moderar el poder político, surge la idea de soberanía, como expresión de que el poder es absoluto, perpetuo y, por tanto, ilimitado. Así mismo, la negación de la moral objetiva conlleva la necesidad de que un único ente, el Estado, determine lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y de que todos los ciudadanos se sometan a tal criterio, con el fin de que sea posible la convivencia. La paz pública sustituye al bien común como fin de la sociedad y a ella se han de someter las acciones de los ciudadanos.

Aunque el Estado ya había asumido en parte el papel de las religiones, al definir la ley divina, las guerras de religión supusieron la definitiva unión entre lo político y lo religioso en Occidente, materializada en la nacionalización de las religiones y justificada en nombre de la paz pública. Sólo cuando ésta estuvo garantizada por el control de todo lo religioso por parte del poder político, se aceptó la idea de tolerancia, expresada en las libertades de conciencia, opinión y otras similares, para evitar rebeliones.

La libertad de conciencia, por tanto, no se entiende como un medio de resistencia íntima frente al poder político por dos motivos:

No se concibe que haya motivo para resistirle, pues sus acciones no pueden ser injustas, ya que la justicia la determina el Estado porque así lo quiere Dios y porque así se deriva del pacto social.

Se concede para proteger al Estado cuando éste ya es absoluto. Ello se evidencia en el hecho de que, en ningún caso, la libertad de conciencia permite actuar contra los preceptos del poder ni cuestionar, siquiera con el pensamiento, las bases del sistema político. El ámbito sobre el que se puede ejercer tal libertad es, por tanto, muy reducido y, en cualquier caso, de poca o nula trascendencia social.

El proceso de absolutización del poder, concretado en la desaparición de los límites tradicionales a su actuación, culmina con la instauración de la democracia. Este sistema permite una mayor libertad a los ciudadanos precisamente porque el Estado ya es absoluto y no cabe ninguna resistencia contra él. Asumir que la libertad de conciencia no puede concretarse en acciones ni cuestionar las bases del sistema implica decir que el Estado define la conciencia de los hombres, por lo que la libertad de conciencia carece de contenido real.

En definitiva, las formas de resistencia al poder se reducen conforme aumenta la absolutización del mismo. La fuerza del Estado moderno es tal, que ya no existe noción alguna de tiranía; es más, la resistencia contra la autoridad no tiene cabida en el espacio público. La conciencia aparenta ser el último garante de libertad frente al poder político, pero, sin embargo, no tiene valor ante el Estado para avalar los actos del individuo, que se ve forzado a actos que su conciencia rechaza, pero que ha de ejecutar para garantizar la integridad del poder absoluto. La libertad de conciencia, pues, no tiene ninguna validez efectiva en temas de trascendencia moral.

Bibliografía

A) Principal

AQUINO, TOMÁS DE. *De regimine principum*. Sevilla: Izquierdo, 1861.

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Gredos, 1988.

BARRAYCOA MARTÍNEZ, JAVIER. *Poder de Dios, poder de Estado. El protestantismo en la génesis del Estado moderno*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1993

—. *Sobre el poder en la modernidad y en la posmodernidad*. Scire/Balmes, Barcelona, 2002.

BODIN, JEAN, *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985.

CALVINO, JUAN. *Religionis christianae Institutio* IV.

FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1960.

HOBBS, THOMAS, *Leviatán*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1989.

—. *Elementos de derecho natural y político*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979.

JUAN DE MARIANA. *La dignidad real y la educación del rey*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1981.

KOHN, HANS. *Historia del nacionalismo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LUTERO, MARTÍN, *Institutio*.

—. *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia en Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2001.

NEGRO PAVÓN, DALMACIO. *Derecho de resistencia y tiranía*, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, Nº Extra 1. Universidad Complutense: Servicio de Publicaciones, 1992.

PLATÓN, *La república*, Madrid: Gredos, 2000.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *El contrato social o Principios de derecho político*. Editorial Tecnos, Madrid, 2002.

SABINE, GEORGE H. *Historia de la teoría política*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1994.

SORIANO, RAMÓN, *Historia temática de los derechos humanos*, Editorial Mad, S.L., Sevilla, 2003.

SPINOZA, Baruch, *Tratado político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986.

—. *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986.

SUÁREZ, FRANCISCO, *Defensa de la fe*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1971.

STRAUSS, LEO. *Sobre la tiranía*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

A) Complementaria

COROMINAS, J.; PASCUAL, J.A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1986.

JENOFONTE. *Hierón*.

JAMESTOWN GENERAL ASSEMBLY, *Law establishing the Anglican Church as the official religion of the colony and prohibiting other religions*. Disponible en Virtual Jamestown, Selected Virginia Statues relating to religion, <http://www.virtualjamestown.org/lawlink.html>.

JUAN DE SALISBURY. *Policraticus*.

LOCKE, JOHN, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

MAQUIAVELO. *Príncipe*.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Fuero juzgo en latín y castellano cotejado con los más antiguos y preciosos códices*. Madrid: Ibarra, 1815.

TEODORO DE BEZA, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*.

TORRAS I BAGES, JOSEP. *Consideraciones sociològiques sobre el regionalisme*, en vol. VI: *Opúscols apològics*, en *Obres completes*, Barcelona: Ibèrica, 1913.

—, *La tradició catalana. Estudi Del valor ètic i racional del regionalisme català*, en *Obres completes*, Barcelona: Ibèrica, 1913.

VOLPI, Franco, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005.