

## **SOBRE EL CONTRACTUALISMO. CONSECUENCIAS POLÍTICAS Y JURÍDICAS (II)**

**Juan Fernando Segovia**

CONICET, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,  
Universidad de Mendoza, Mendoza, Argentina  
Contacto: segojuan@gmail.com

Recibido: 2 de febrero de 2021  
Aprobado: 31 de marzo de 2021

### **Para citar este artículo:**

Segovia, J. F. (2021). “Sobre el contractualismo. Consecuencias políticas y jurídicas (II)”. *Prudentia Iuris*, N. 92, pp. 97-124  
**DOI:** <https://doi.org/10.46553/prudentia.92.2021.pp.97-124>

**Resumen:** El presente trabajo pretende esclarecer algunas de las consecuencias que el contractualismo trae al Derecho y la política (virtualidad, voluntarismo, anarquía, positivismo, estatismo, etc.), valiéndose de un examen del estado de naturaleza y del significado del contrato social. Se ha elaborado en base a fuentes y consultando la bibliografía especial.

**Palabras clave:** Contractualismo, Estado de naturaleza, Contrato social, Orden jurídico-político, Constitucionalismo.

### **On Contractualism. Political and Legal Aftermaths (II)**

**Abstract:** This work aims to clarify some legal and political aftermaths of contractualism (virtuality, voluntarism, anarchy, positivism, statism, etc.), appealing to an examen of the state of nature and the meaning of the social contract. It has been prepared based on sources and consulting the special literature.

**Keywords:** *Contractualism, State of nature, Social contract, Legal and political order, Constitutionalism.*

### **Sul contrattualismo. Conseguenze politiche e legali (II)**

**Sommario:** Il presente lavoro si propone di chiarire alcuni strascichi giuridici e politici del contrattualismo (virtualità, volontarismo, anarchia, positivismo, statalismo, ecc.), facendo appello all'esame dello stato di natura e del significato del contratto sociale. È stato preparato sulla base delle fonti e consultando la letteratura speciale.

**Parole chiave:** Contrattualismo, Stato della natura, Contratto sociale, Ordine giuridico e político, Costituzionalismo.

## **IV. Contrato y contractualismo moderno**

### ***a. De las palabras al concepto***

Höpfel y Thompson, en un estudio clásico<sup>1</sup>, señalan el uso de expresiones diversas vinculadas a la idea de contrato, pues, como afirma Kahn, hay una penumbra que rodea el lenguaje del contrato, que incluye una gran

<sup>1</sup> Höpfel, H. and Thompson, M. P. (1979). "The history of contract as a motif in political thought". *The American Historical Review*, 297.

variedad de términos, entre ellos (además de los más usuales) consenso y compromiso<sup>2</sup>. Trataré, a continuación, de exponer el significado de los más usuales en el idioma inglés, que es el más rico de sinónimos en este caso.

“*Compact*”: es un acuerdo voluntario pero que no puede ser exigido jurídicamente, judicialmente, pues por lo general carece de los elementos formales para ello; es decir, su infracción no habilita una exigencia coercitiva de cumplimiento. Es sólo una promesa<sup>3</sup>.

“*Contract*”: es un acuerdo de voluntades que, a diferencia del *compact*, sí puede ser ejecutado, demandando su cumplimiento, porque se ha realizado siguiendo ritos o formalidades legales; por lo mismo, puede resistirse al que viola el contrato, y también demandar su extinción e incluso la formación de uno nuevo.

“*Pact*”: es también un acuerdo de voluntades pero que admite una pluralidad de partes que acuerdan algo en común. Es sinónimo de contrato<sup>4</sup>.

“*Covenant*”: término de origen religioso, que en teología se usa para indicar la alianza espiritual (contrato divino) ofrecida por Dios a los hombres. De ahí sus otros significados: promesa, testamento<sup>5</sup>, y también pacto<sup>6</sup>. Más tarde, el término y el concepto se secularizan pasando a figurar lo mismo que contrato, es decir, un acuerdo mutuo o recíproco, incluso una liga secular<sup>7</sup>.

2 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Princeton & Oxford. Princeton U.P., 292, nota 54.

3 Hugo Grotius afirma que eso ocurre con la promesa: si alguien voluntariamente se compromete con otro a darle o hacerle algo, e incumple, el otro no tiene derecho alguno de exigirlo. Grotius, H. (1620). *The introduction to the Dutch jurisprudence*. London. John van Voorst, III, I, X-XI.

4 Hobbes, Th. (1839). “Leviathan” (XIV). Llama “contrato” a la transferencia mutua de un derecho; y “pacto” o “convenio” (*covenant*), al contrato en el que una de las partes espera que la otra cumpla con la promesa de la transferencia.

5 Así, San Pablo en la *Epístola a los Gálatas* 3, 15-18.

6 Estrictamente, el *covenant* está lejos de la materia contractual pues no hay en él bilateralidad; se trata de una promesa hecha por Dios (no humana) en condiciones divinas impuestas a los hombres; una promesa gratuita por unilateral, esto es, espontánea, como se lee en San Pablo (*Gal.* 3, 18). No consta que el hombre, ante la promesa divina, haya dicho: “Acepto, ¿dónde firmo?”. Hay que estar atento a la observación de Spinoza: “Pues, si hubiera quienes quisieran transferir su derecho a Dios, deberían pactarlo expresamente con él, como hicieron los hebreos; para lo cual habría que contar no sólo con la voluntad de los que lo transfieren, sino también con la de Dios, al que habría que transferirlo”. Spinoza, B. de (1670). *Tractatus Theologico-Politicus*. Barcelona. Altaya, XXI, *ab initio*.

7 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 330, nota 28. Escribe: “No obstante que el *covenant* es un acuerdo, el modelo del *covenant* es la institución divina”. Recuerda Kahn que Burke hizo del contrato social una metáfora, al decir que “cada contrato de cada estado particular no es más que una cláusula del gran contrato primigenio de la sociedad eterna uniendo lo más alto con las naturalezas inferio-

Suele olvidarse que, añadida al *covenant*, Dios puso también “la ley” (*Gal.* 3, 19), de modo que no hay promesa ajena a la ley que exija obediencia. El hombre que cumple la ley, cumple el *covenant*. En el siglo XIII todavía se conservaba su sentido espiritual, tomado de la analogía entre lo natural y lo sobrenatural, como cuando Santo Tomás dice que un testamento es lo mismo que un pacto en el que se trata de cosas que son confirmadas por testigo (*quod testamentum idem est, quod pactum seu foedus eorum quae testibus confirmantur*); y este pacto es dicho también alianza (*foedus vel pactum*), porque lo esencial es la promesa contenida, promesa que en el Antiguo Testamento era de bienes temporales y en el Nuevo Testamento es de bienes espirituales<sup>8</sup>. En verdad, del *covenant* que se habla en el contractualismo es del acuerdo secularizado por la teología protestante<sup>9</sup>.

“*Agreement*”: significa acuerdo como arreglo, transacción, negociación que remata en un convenio; es quizá el término más genérico porque envuelve siempre el consentimiento, aunque no todo *agreement* sea un contrato<sup>10</sup>.

“*Convention*”: no es el más empleado y cuando se lo usa no es en el sentido de lo establecido por la costumbre humana sino de lo convenido, lo acordado, lo pactado, lo prometido en común, acentuando el carácter cambiante de los convenios humanos, variable según la conveniencia<sup>11</sup>.

¿Por qué se han empleado tantos términos para referirse a hechos o ideas semejantes? Si se sigue el razonamiento de M. Levin, se podría señalar que estas diversas expresiones o versiones comulgan en dos aspectos: “En primer lugar, está la opinión de que la sociedad humana y el gobierno son obra del hombre, contruidos de acuerdo con la voluntad humana, aunque a veces opere bajo la guía divina. Tal noción implica una concepción del hombre como agente libre, en lugar de un ser totalmente determinado por las fuerzas externas. En segundo lugar, el énfasis en los contratos implica

---

res, conectando el mundo visible e invisible”. Burke, E. (1790). “Reflections on the Revolution in France”. En Burke, E. (1887). *The works of the Right Honourable Edmund Burke*. III. London. John. C. Nimmo, 206.

8 Santo Tomás de Aquino (1874). *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas* (cap. IV, lect. 8).

9 Puy, F. (1969). “El mito del contrato social”. *Verbo*, 279, dice bien que el contractualismo convirtió “una verdad teológica [la alianza] en error teológico [el pacto] por aislamiento y exageración”.

10 Campos, A. S. (2019). “The idea of the social contract in the history of ‘agreementism’”. *The European Legacy*, 1-18.

11 Hume consideraba absurdo entender por convención una promesa, como era habitual; en su lugar propuso se la entendiera como “un sentido del interés común” (*a sense of common interest*); es decir, toma por convencional lo no acordado o decidido, lo que en cierto sentido es natural. Hume, D. (1826). “An enquiry concerning human understanding”. En Hume, D. *The philosophical works of David Hume*. IV. Edinburgh & London. Adam Black, William Tait and Charles Tait, 390.

que la naturaleza tanto de la sociedad como del gobierno debe basarse en un acuerdo mutuo y no en la fuerza”<sup>12</sup>. Creo que se trata de una buena base para empezar a desentrañar qué hay atrás de la idea del contrato.

Es cierto que nos enfrentamos a un vocabulario contractualista bastante expandido y laxo, que inclusive irá cambiando conforme los tiempos. Lenguaje que muchas veces parece contradictorio, como cuando se afirma la sociabilidad humana al mismo tiempo que la voluntariedad de la sociedad civil (así, Locke); o, por el contrario, unívoco, como cuando un autor (por caso, Hobbes) usa indistintamente de diversos términos para dar a entender lo mismo, preferentemente *covenant* y *compact*. Y también está el uso metafórico de las figuras contractuales y, por ende, análogo, tal como sucede cuando se recurre a la imagen del contrato para que ilumine, analógicamente, la comprensión de algo que se le parece pero que no es idéntico (v. gr., la obediencia, el origen de la república, o los límites del poder).

No obstante la dificultad, todos estos términos, traídos de la teología o del Derecho Privado a las relaciones políticas, especialmente a las que dicen sobre el origen del mando y la causa de la obediencia, afirman con mayor o menor énfasis su esencia voluntaria, esto es, convencional, como una relación no impuesta por la naturaleza (que puede ser motor secundario, ya por la racionalidad, ya por las pasiones) sino por el querer independiente de los hombres. Voluntarismo significa aquí que la voluntad de los hombres libres es la “causa” que tiene por “efecto” un orden político legítimo<sup>13</sup>. Así entendido, “el contrato” supone un escenario peculiar a la Modernidad e incompatible con “otras formas de contrato” anteriores, es decir, el individualismo desatado por la libertad protestante y la metafísica no teleológica del iusnaturalismo moderno.

## ***b. ¿Parroquialismo?***

En un texto reciente, Deborah Baumgold<sup>14</sup> se propone acotar el significado del contractualismo, tomando como modelo a Hobbes. No fue Hobbes, según la autora, quien inventó la teoría del contrato, pues, por un lado, la

12 Levin, M. (1974). “Social contract”. En Wiener, P. P. (ed.). *The Dictionary of the History of Ideas*, 252.

13 Véase el muy buen estudio crítico de Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge. Harvard University Press. Todo el texto gira alrededor del voluntarismo de las doctrinas contractualistas, que reabre el debate metafísico entre el ser y el devenir, a la vez que desplaza la pregunta por el buen gobierno a la del gobierno legítimo.

14 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*. Leiden & Boston. Brill.

noción de que el gobierno legítimo se basa en el consentimiento de los gobernados era más antigua, y, en segundo lugar, la formulación de la versión típica hobbesiana del contrato tuvo lugar luego de una serie de diferentes versiones entre 1640 (*Elementos de La Ley*) y 1651 (*Leviatán*) que traicionaría una historia contextual del contrato que dice de su “difusa naturaleza programática”. Contra la interpretación imperante, Baumgold quita relevancia al contractualismo más allá del momento histórico, porque el contractualismo del siglo XVII fue un “género parroquial”, esto es, pueblerino, inglés, relativo a problemas políticos que se esfuman con el advenimiento de los modernos sistemas electorales<sup>15</sup>.

Dice textualmente Baumgold: “Tomar en serio el horizonte parroquial de la teoría clásica inglesa del contrato tiene la consecuencia adicional de cuestionar la familiar periodización del género. El contrato social es habitualmente considerado como una idea política por excelencia moderna, que telegrafía la raíz de los modernos principios de la soberanía popular y la responsabilidad gubernamental al pueblo. En esta perspectiva, no importa que las grandes teorías contractuales del período temprano moderno se escribieron en el contexto de una monarquía hereditaria del antiguo régimen. Ese no es el mundo al que pertenecen. Rechazando los principios que lo animaron, [los contractualismos] articulan ideas –sobre la fuente de la autoridad legítima y la relación entre gobernante y gobernado– que llegarían a ser encarnadas en las instituciones de la democracia representativa de la edad venidera”<sup>16</sup>.

Este último pasaje, a mi juicio, prueba que el provincialismo anglosajón poseía potencial de universalismo: sale de la disputa de la monarquía y se dispara hacia la democracia liberal<sup>17</sup>. La discusión de si el contractualismo de Hobbes y Locke es más político que filosófico (o a la inversa) no puede llevarse al extremo de que por afirmar un argumento se rechace el otro. Fue ambas cosas el contractualismo: una respuesta filosófica a un problema inspirado en la concreta realidad política inglesa o, viceversa, una respuesta concretamente inglesa que se perfila como una solución del problema político desde la filosofía.

Aseverar, además, que la teoría contractualista pertenece más al antiguo régimen que al moderno, es una provocación lanzada contra todos

15 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., ix.

16 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., 6.

17 Lo dice la propia Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., 7: “Por lo tanto, la teoría del contrato del siglo XVII se considera mejor como un enfoque sofisticado para una cuestión milenaria y que pronto desaparecerá del escenario en el camino hacia la democracia”.

los que afirman la modernidad del contractualismo, bravata fundada en una errónea filosofía, incapaz de reconocer lo que se oculta tras la corteza del consenso moderno. ¿Cómo olvidar, por otra parte, que el estilo de estos autores pretende de legisladores universales? Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, todos exceden los límites provincianos. Baumgold lo comprueba, inadvertidamente, al referirse al problema de la sucesión monárquica, cuando dice que la doctrina de Hobbes no se basa en la historia constitucional inglesa sino, al contrario, la historia de Inglaterra sirve al modelo teórico que él ha elaborado<sup>18</sup>. La doctrina del *Behemot* no es otra cosa que un acomodamiento de los acontecimientos revolucionarios a la terminología adoptada de antemano por Hobbes<sup>19</sup>. Pero ¿quién puede dudar de que, aunque se trate de una “idea puramente racional”, la teoría abstracta parte de ciertos hechos? La razón no opera en el vacío, encadena razonamientos a partir de lo que ella ya conoce; y lo que conoce son los hechos y las ideas que tiene de ellos. Un aristotélico diría que ninguna idea viene sola a la mente, no nace espontáneamente como un hongo tras una noche de lluvia. Partir del pensamiento es típicamente cartesiano, moderno.

Baumgold rechaza la novedad del contractualismo porque su interés no está tanto en las doctrinas del contrato social como en el estudio del derecho de resistencia que asocia a la teoría medieval de la guerra privada o resistencia colectiva contra el tirano. Con todo lo legítimo que pueda ser el enfoque, revela el predominio del método sobre el objeto, que la lleva a desconocer (no explorar) las bases filosóficas del contractualismo moderno; por eso pasa rápidamente por el estado de naturaleza que sienta, precisamente, esas bases, y que de histórico nada tiene<sup>20</sup>.

18 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., 66 y ss.

19 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., 68, piensa otra cosa: “El principio del derecho soberano irrevocable está implícito en un contractualismo histórico que apoya al gobierno actual en un pacto constitucional y la ascendencia hereditaria”.

20 Lo que combate la autora es la exposición de Höpfl y Thompson sobre los distintos tipos de contractualismo, uno constitucional y otro filosófico; pero a la hora de concluir, dice más o menos lo mismo que sus objetadas: en Hobbes y Locke se dan las dos versiones juntas, la constitucional y la filosófica. Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context*. Ob. cit., 19: “[...] son teorías con pretensiones de universalidad que, sin embargo, construyen la constitución inglesa heredada y el orden legal según sus lógicas”. Su interés está en presentar a Hobbes como conservador atado al contexto histórico inglés. Pero olvida el potencial revolucionario de sus doctrinas, que apunta Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 21, a propósito de la lectura que Pocock hiciera de Hobbes en su *Machiavellian moment*.

### ***c. Algunas clarificaciones***

Estas dificultades con que nos topamos ni bien tratamos de echar luz sobre el contractualismo moderno, parecen entorpecer toda indagación que busque la verdad. El lenguaje no nos ayuda, el origen parece oscurecerse y las diferentes teorías no hacen sino confundir más el panorama. A mi entender, sin renunciar al análisis histórico, un modo –tal vez, el único modo– de penetrar en esta maraña contractualista y llegar a su corazón, es hacerlo a partir de las diferencias que separan el pensamiento político moderno del clásico y católico. Dicho en otras palabras y con prescindencia de las distinciones en el contractualismo, a partir de tal separación es dable advertir que las expresiones históricas de las doctrinas del contrato social poseen una base filosófica a la que es preciso acudir para comprenderlas.

El individualismo es la fuente inmediata del convencionalismo, es decir, de la artificialidad de la vida en común. Casi toda la filosofía de los siglos XVII a XXI se desenvuelve coherentemente en este terreno, la negación del ser social. Lo que en el siglo XVII o el XVIII se denomina el “orden natural de las sociedades” es un orden por entero dependiente de la libertad y racionalidad de los hombres pues, en palabras del Abbé Mably, como “la naturaleza les ha dado, con sus pasiones, el amor de la justicia y de la inteligencia”, por las cuales los individuos descubren “que las leyes les son necesarias y que son capaces de hacerlas”, de esta disposición resulta que “una nación debe hacer ella misma sus leyes, porque ella está compuesta de seres inteligentes, a quienes Dios ha dotado de una razón para juzgar de lo que les es conveniente”<sup>21</sup>.

El individualismo –como herramienta metodológica del contractualismo y de los sistemas ideológicos modernos– no solamente significa rechazar la naturaleza social/política del ser humano; expresa, fundamentalmente, el carácter voluntario del orden político, voluntad de los hombres que se expresa de consuno en un acuerdo, que se llama así y también pacto o contrato. Más genéricamente, es el consenso o consentimiento como acto voluntario de los individuos que se asocian en una sociedad y/o en una república con gobierno político<sup>22</sup>. La “voluntariedad” de la sociedad política importa la negación de la tendencia natural de todo hombre a la vida política como perfección del hombre mismo y la aceptación de esa vida en común solamente en razón de conveniencia o utilidad o necesidad, llámesela seguridad, libertad, paz, derechos, orden, propiedad, bienestar, etc.

21 Mably, G. D. de (1768). *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Lettre VII, 165 y 169.

22 Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Ob. cit., cap. 1.



#### ***d. El contractualismo moderno según Kahn***

Según la exigente e interesante tesis de Victoria Kahn, el propio artificio del contrato social se apoya en la presunción de la capacidad de habla para establecer un conjunto de relaciones, de un nuevo sujeto parlante y que subyacía al problema. Kahn sostiene que muchos hombres y mujeres ingleses en ese momento (siglo XVII) “llegaron a pensar en la política como un reino de la poética, incluso de la fabricación”. Una fuerza creativa, antes que divina, se situaba ahora en el sujeto humano, capaz no sólo de crear un acuerdo, sino de dar libremente su consentimiento para ser gobernado, y de obligarse a sí mismo por su propia voluntad. Es decir, “podría atarse a sí mismo, pero sólo porque primero estaba vinculado por el acuerdo social y lingüístico de que las promesas deben cumplirse”<sup>23</sup>.

Lo atractivo de la tesis de Kahn es que muestra cómo el don humano del habla juega, en este contractualismo filosófico, un papel muy diferente al que tenía en la política aristotélica. En ésta, el lenguaje es la capacidad racional que permite al hombre expresar a los demás lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y fundar así la ciudad sobre el conocimiento compartido del bien y la virtud. En cambio, desde Hobbes y Milton, el lenguaje se torna constructivista, es una herramienta que no expresa lo virtuoso o lo vicioso, sino que sirve para justificar el lazo de la comunidad política, para dar razón de cuándo ese lazo o cadena es legítimo; o mejor: el habla humana es el vehículo del pacto mutuo por el cual se forja el vínculo unitivo en el Estado coercitivo. El Estado nace de la voluntad humana que, en el habla, expresa su autodeterminación<sup>24</sup>.

El contrato es un modo moderno de concebir la obligación política. En palabras de Kahn, se trata del poder poético del contrato para traer a la existencia, *ex nihilo*, la obligación política<sup>25</sup>. No es ya el pacto de sujeción medieval sino un sujeto “protoliberal” que entra en la relación social y política libremente, por contrato. La novedad, entonces, está en la invención del sujeto moderno como una creación *ex nihilo*, del hombre autónomo y autodeterminado. Por lo mismo, el contractualismo moderno sostiene la creación del artificio del gobierno por medio de un acto de habla (*speech act*) y configura una nueva poética del sujeto y del Estado<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 1, 16 y 6, respectivamente.

<sup>24</sup> Concepto central de la Modernidad. Cfr. Ayuso, M. (ed.) (2020). *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*. Madrid. Marcial Pons.

<sup>25</sup> Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 6, 15 y ss.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 1-2, 13.

Nuevamente acierta Kahn: no hay que ver en el contractualismo moderno únicamente la creación de un instrumento (o su transformación) que legitima unilateralmente el compromiso político, esto es, el contrato social; antes bien, si es posible que el contrato se defina como el único medio de la obligación política, es porque previo a ello se ha descubierto un nuevo sujeto de las obligaciones contractuales, un sujeto hasta entonces no ligado, no vinculado, no obligado: el individuo libre por naturaleza, que se ata voluntariamente, autodeterminándose<sup>27</sup>. El problema que se plantea es, si se quiere, psicológico: cómo hacer que el sujeto autónomo consienta el contrato político y permanezca ligado por él, pues el que está ligado sólo a sí mismo no está ligado a nada, desde que el que ata, también libera, como dijera Hobbes<sup>28</sup>.

Es perfectamente aceptable que Kahn asevere que el contrato es una metáfora y el consenso un acto de habla<sup>29</sup>. Para Kahn, tal su tesis, existe un contrato lingüístico que subyace al contrato político, unas convenciones sobre el habla humana que sostienen la convención por la que se crea el Estado y, consiguientemente, como ocurre con Hobbes, consentir el último implica consentir el primero y atribuir al soberano el control de los discursos<sup>30</sup>. De modo coherente, Hobbes afirma que la ciencia de lo justo y lo injusto se deriva de los contratos que, a su vez, son consecuencia del discurso o habla<sup>31</sup>.

### ***e. El antiaristolismo del voluntarismo moderno***

La filosofía de Descartes y de Galileo inaugura un saber que piensa el mundo matemáticamente, porque el universo (la naturaleza) está escrito en esa lengua. Surge entonces la pregunta: el programa racionalista basado en la matemática, ¿podrá aplicarse también al hombre y a la vida política?;

27 Dice Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 6. Es un sujeto ubicado en medio de los discursos acerca de la conciencia y los derechos naturales, las promesas y los contratos; motivado no sólo por la conciencia (razón) sino también por los intereses (pasión); un sujeto que se obliga a sí mismo porque antes se ha obligado a respetar el acuerdo lingüístico y social que manda que las promesas deben cumplirse.

28 Hobbes, Th. (1642). "De Cive", I, 8. Hobbes, Th. (1651). "Leviathan", I, XXVI. Cfr. Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 13.

29 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 19.

30 Hobbes, Th. (1651). "Leviathan", II, XXXII. Cfr. Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 149.

31 Hobbes, Th. (1651). "Leviathan", I, IX.

esta realidad política, ¿no está plagada de pasiones y emociones?, ¿no es el reino de la libertad y también de lo irracional?<sup>32</sup> La vida sociopolítica, ¿es susceptible de ideas claras y distintas, y no de la prudencia? La respuesta está en Grocio y Hobbes, cuyas teorías políticas difieren, pero siendo ambos admiradores de Galileo, aplican la física a la política con un método analítico y deductivo para obtener una certidumbre científica que desprecia lo histórico y lo moral o psicológico, tanto como lo teológico<sup>33</sup>.

Lo dicho permite comprobar la raíz y la orientación antiaristotélica de la filosofía moderna y el contractualismo. No es raro que los contractualistas afirmen la sociabilidad humana como una tendencia favorable a establecer el vínculo político contractual o voluntario. Pufendorf y, antes que él, Grocio insistían en esta natural *socialitas*, pero en sus obras no significa más que un impulso o instinto a vivir con otros hombres. A diferencia de la sociabilidad, tal como se ha entendido por los pensadores clásicos, en los contractualistas se trata de una vía para perseguir el propio interés, para asegurar la autopreservación, la libertad, los derechos. No es una tendencia perfectiva, es un instinto, un afecto espontáneo, que los ilustrados franceses identificaban con el amor a la humanidad, a la sociedad humana, el interés<sup>34</sup>. Nada dice esta sociabilidad moderna de un bien social que perfecciona a los individuos; nada dice de un bien común político como fin de la república<sup>35</sup>.

En términos aristotélicos, la vida sociable y política de los contractualistas se detiene en el vivir, no en el vivir bien o la buena vida. Salvo, claro está, que se conteste que para el contractualismo la vida bajo el Estado o en la sociedad civil supone, en neta mejora respecto de la vida natural, la condición primitiva. Y es así, pero esa vida política nacida del contrato rige el fin del Estado: la paz, la seguridad, la propiedad, etc., no fines humanos comunes sino del Estado. Cada individuo, dotado de derechos o libertades, persigue su propio interés, su bien o felicidad, conforme lo conciba o quie-

32 Es correcta la observación de Bobbio: el pensamiento moderno creía necesario “limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles”, quien decía que en las ciencias prácticas no había certeza absoluta sino a nivel de los principios, disminuyendo en la aproximación a los hechos. Bobbio, N. (1986). “El modelo iusnaturalista”. En Bobbio, N. y Bovero, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México. FCE, 32.

33 Cassirer, E. (1974). *El mito del Estado*. México. FCE, 193 y ss.

34 Como afirmaba el escocés Francis Hutcheson, debemos ser puros y benevolentes con todos, guiándonos por los sentimientos naturales de nuestros corazones. Hutcheson, F. (1755). *A system of moral philosophy*, I, II, 4. Apud Hulliung, M. (2019). *Enlightenment in Scotland and France. Studies in political thought*. London & New York. Routledge, 136.

35 El recorrido histórico ideológico está trazado por Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton. Princeton University Press.

ra. De hecho, la sociedad civil se pacta e instituye para que cada individuo busque su interés personal<sup>36</sup>, sirviendo aquélla como paraguas protector de estos intereses. Así, la persecución del propio interés por los individuos permite la estabilidad del gobierno y la sociedad civil<sup>37</sup>. También están aquellos que, como Rousseau, creen que la sociedad pervierte al hombre natural, que el hombre social es un ser viviendo solamente para el exterior y sujeto a convenciones artificiales que aplacan o anulan la vida interior virtuosa, el sentimiento de la propia existencia, la piedad, *l'amour de soi*<sup>38</sup>.

Voluntariedad, en términos modernos, es lo opuesto a la naturalidad<sup>39</sup>. Y lo natural se contrapone a lo artificial<sup>40</sup>. El contractualismo moderno, por lo tanto, es un medio, el principal quizá, de la desnaturación de la política y del hombre mismo, es el medio por el cual se define al Estado como algo artificial, puramente artístico –en el sentido de ser el resultado de la aplicación de reglas convencionales para un fin práctico/convencional también– e incluso mecánico –la idea de mecanismo sustituye las viejas metáforas organicistas<sup>41</sup>. El contractualismo, como expresión de lo no-natural en política, comporta la arbitrariedad del fin de ésta, pues no viene de la natu-

36 Actuar sin un interés, afirma d'Holbach, es como actuar sin motivo. D'Holbach, P-H. T. Baron (1776). *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondes sur la nature*. Amsterdam, 23, 25.

37 Modelo del sistema es la exposición de Pufendorf, S. (1762). *Le droit de la nature et des gens*. Amsterdam, I, II, II, del estado de naturaleza; I, II, III, de la ley natural en general.

38 Se puede establecer una continuidad entre el *Discurso sobre la desigualdad* y el *Emilio*. En el primero, Rousseau busca el modo de salir del estado de naturaleza y construir una sociedad justa (que será el propósito del *Contrato social*); en tanto en el segundo, persigue recuperar el hombre natural. Rousseau, J. J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. IV. Paris. Lequien. Rousseau, J. J. (1762). "Émile ou de l'éducation". En *Œuvres*. VIII y IX. Paris. Lequien.

39 Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. Chicago. University of Chicago Press, 119, ha estudiado de qué forma en la Modernidad "se abandonó la noción de la naturaleza como un estándar, y se quitó el estigma de lo convencional o contractual".

40 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 1-2. Podríamos recordar lo que San Isidoro escribió en su *Etimologías* y que recoge el *Decreto Graciano* I, I, 7: *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur*, esto es, lo natural (el Derecho Natural) es común, una suerte de instinto implantado en la naturaleza, y no lo es por cualquier otro modo, esto es, por convención. *Corpus Iuris Canonici* (1955) (v. I, col. 2, 53).

41 Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía. Mutaciones*. Buenos Aires y Madrid. Amorrortu, 98. "La soberanía es el no ser en común de los individuos, la forma política de su desocialización". Sí, pero es más que eso: es la negación de la naturaleza por su superación, sin importar si ésta es o no social y si la sociedad como tal preexiste al Estado. De este modo, lo social (sea cual fuere su significado e importancia) se convierte en dominio del Estado por la exclusión de la naturaleza. A modo de ejemplo, para Rousseau, la familia misma es una convención. Rousseau, J. J. (1762). "Du contrat social ou Principes de Droit Politique". En *Œuvres*. V. Paris. Lequien, I, II.

raleza, como sostuvo Rousseau, sino de la voluntad entendida como querer arbitrario, es decir, autónomo<sup>42</sup>. Por eso las teorías anarquistas o anarco-individualistas o libertarias, que rechazan el contractualismo, conservan, sin embargo, la inalienabilidad de la voluntad individual<sup>43</sup>. El contractualismo moderno, luego, centra la legitimidad política en la voluntad y el interés<sup>44</sup> y comporta, por necesidad, la separación de lo religioso (Iglesia e iglesias) y lo político (Estado), porque la soberanía (del individuo, el pueblo, la nación o el Estado) es siempre un poder absoluto por sobre el cual no hay superior. A tal punto, que contractualismo y religión civil están entrelazados<sup>45</sup>.

### ***f. Contractualismo y desnaturalización del hombre***

La primera condición del contrato social es la no naturalidad de la sociedad, que se afirma nacida de la voluntad de los individuos. Rousseau lo dice claramente en *El discurso sobre el origen de la desigualdad*: no siendo tarea fácil desentrañar lo que hay de natural y de artificial en el hombre, los hechos deben descartarse<sup>46</sup>. Lo que se descarta es la naturaleza, los hechos que comprueban esa naturaleza. Por eso, buena parte de los contractualistas equiparan lo natural a lo violento e injusto; lo contractual, a lo pacífico y justo<sup>47</sup>. No hay que recurrir a la pintura hobbesiana de la vida pobre, retrasada, triste y violenta del estado natural de los hombres; basta ver que para todos los contractualistas lo natural es una condición que condena a los hombres a sufrir injusticias, a vivir en la inseguridad, a no hallar más

42 Champeau, S. (2002). “Contrat social”. *Cités*, 162, afirma que a partir del iusnaturalismo racionalista, “el orden social y político tiene su origen y justificación en el hombre y no ya en el orden del cosmos, la voluntad divina, la tradición o la fuerza (como es el caso de las teorías modernas de la razón del Estado). El discurso moderno sobre el *contrato social* marca el surgimiento de la idea de autonomía”.

43 Precisamente, los libertarios defienden la voluntad individual contra la ficción de un contrato que la aliena haciendo creer al individuo que por ser parte de él debe obediencia. Hardin, R. (1990). “Contractarianism: wistful thinking”. *Constitutional Political Economy*, 36, dice: “El punto al invocar el término ‘contrato social’ es afirmar el voluntarismo de nuestra participación en la sociedad bajo un gobierno real”.

44 Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Ob. cit., cap. 1.

45 Es cierto que no así en todos los casos, pues en Hobbes está insinuada y en Rousseau desarrollada la tesis de la religión civil. Sin embargo, en ambos la soberanía está por sobre la religión, de modo que para evitar la fragmentación de aquélla se impone la unificación de ésta por el mismo poder soberano. Cfr. Beiner, R. (2011). *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*. Cambridge & New York. Cambridge University Press, 11-83.

46 Rousseau, J. J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ob. cit., 213.

47 Groethuysen, B. (1989). *Filosofía de la Revolución Francesa*. México. FCE, 240-241.

protección a sus derechos o propiedades que sus propias manos. Lo natural, lo que viene de la naturaleza, no es bueno y debe ser abandonado, superado.

El Derecho y la moral no provienen de la condición humana natural sino del estado artificial de la vida civil. El pacto tiene como presupuesto la meta o el objetivo de la mejora de los individuos<sup>48</sup>, sí, pero mejora que se opera por manos humanas y medios humanos: el gobierno, que es un artefacto hecho por los hombres para sus propios fines, no viene de Dios ni de la naturaleza, lo hacen los hombres<sup>49</sup>. Spinoza se hace eco de esta idea en su *Ética*, cuando afirma: “[...] para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro”. Es éste el primer paso: la desnaturación de los hombres. Viene a continuación el segundo momento, la constitución contractual de la sociedad, y de inmediato el tercero: la institución del gobierno, que Spinoza expone así: “En virtud de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos, sino con amenazas”. Y finalmente, la perfección de lo artificial, el broche de oro que es el bautismo de la criatura nacida de la voluntad de sus fundadores: “Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos”<sup>50</sup>.

El razonamiento spinoziano, que luego se repetirá con ciertas modificaciones por J. Locke<sup>51</sup>, es ejemplar: primero, en el estado de naturaleza la vida se ha vuelto imposible porque los hombres poseen un derecho natural absoluto que es perjudicial a los demás; luego, hay que sacar a los hombres de la naturaleza haciendo que renuncien a tal derecho. Segundo, el contrato social constituye al Estado al que se dota del derecho renunciado por todos y que forma como el depósito de su poder. Tercero, se forma el gobierno y se lo autoriza al empleo de ese poder absoluto, que va más allá de la vida y la muerte, pues puede ordenar todo lo que hace a la vida común en el Estado.

48 Rousseau, J. J. (1762). “Du contrat social ou Principes de Droit Politique”. Ob. cit., II, IV.

49 Zuckert, M. P. *Natural rights and the new republicanism*. Princeton. Princeton University Press, 9.

50 Spinoza, B. de (1677). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Madrid. Trotta, IV, proposición 37, escolio 2b.

51 Cfr. Segovia, J. F. (2014). *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*. Madrid. Marcial Pons, 129-137, 146-155, 210-220.

Cuarto: el elogio de la autoconservación del Estado (razón de Estado), que es lo que permite que los individuos conserven su propia vida.

Esta secuencia fuerza a pensar lo social como distinto de lo político (aunque siempre, la distinción concluye en la subordinación de la sociedad al Estado parido por ella), y obliga también a interponer un instrumento que permita salir de lo natural y constituir lo artificial. En gran parte de los contractualistas esto último se hace por la misma voluntad de los que están en el estado de naturaleza, como vimos en el pasaje modélico de Spinoza: basta su libertad para pactar<sup>52</sup>. El modelo contractualista de la Modernidad necesariamente implica la existencia de sujetos racionales, libres, capaces de contratar, es decir, de obligarse mutuamente por un vínculo de su voluntad. Comporta, entonces, un presupuesto individualista<sup>53</sup>; artificio y voluntad conforman el idioma de la individualidad<sup>54</sup>. Por eso, el énfasis moderno en la legitimidad de un gobierno (ya no del buen gobierno sino del legítimo) constituido por el consentimiento individual, el querer de los individuos.

## V. Consenso: del pacto al contrato social

El argumento hasta aquí desarrollado sirve también para distinguir el consenso o consentimiento en sentido clásico y en su alcance moderno. El consenso no se reduce al contrato<sup>55</sup>, pero el contrato es la forma más eminente del consentimiento como índice superior de la voluntariedad. Por eso la forma preferida del consenso político es el contrato moderno. El consenso (como en la fórmula norteamericana del *government by the consent of the governed*) dice de la libre voluntad individual tendente a establecer el gobierno –no hay otro medio legítimo para ello– e incluso para crear la sociedad, sacando a los hombres del reino de la naturaleza y llevándolos al reino de la libertad o de la ley, esto es, la sociedad civil.

A diferencia de la concepción clásica de la vida política, como la de Aristóteles, en la cual la comunidad política es entendida como un fin (y por lo mismo, una perfección), en la idea contractualista moderna se entiende la

52 En Hobbes hay un nuevo presupuesto: un tercero que asuma el poder del que los individuos se despojan, porque el soberano no puede estar sujeto al pacto. Hobbes, Th. (1651). “Leviathan”, II, XXVI.

53 El contrato convierte a las personas naturalmente preexistentes en partes contratantes (miembros de una sociedad). Campos, A. S. (2019). “The idea of the social contract in the history of ‘agreementism’”. Ob. cit., 8-9.

54 Oakeshott, M. (1962). “The moral rights in the writings of Thomas Hobbes”. En Oakeshott, M. *Rationalism in politics and other essays*. Londres. Metuen, 249-251.

55 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 9-10.

sociedad política como una restricción a la libertad natural de los hombres, pero no heterónoma, no una restricción impuesta sino querida, una autolimitación. Autolimitación libre y recíproca, esto es, contractual<sup>56</sup>. El contractualismo entiende que se está en presencia de individuos autodeterminados que convienen entre sí la construcción del Estado y, al hacerlo, se acomodan en su regazo según un modelo mecanicista antinatural. Las doctrinas contractualistas comienzan por perder el verdadero sentido de la comunidad política al reducirla a una sociedad en el sentido de alianza convenida<sup>57</sup>.

### ***a. El consentimiento clásico***

No era así como se entendía anteriormente. Cuando, por ejemplo, en los escolásticos españoles o en los monarcómacos franceses, se sostiene la existencia de una mutua obligación entre gobernantes y gobernados, rey y pueblo o estamentos o clases, no se está afirmando el origen contractual/voluntario del Estado ni definiendo un individualismo de base<sup>58</sup>. Se está diciendo que hay un vínculo unitivo entre las partes (acuerdo, alianza, constitución, pacto, juramento, etc.) que no depende de la voluntad de uno u otro, que viene de la naturaleza y/o establecido por la historia, la costumbre, la tradición y/o las leyes<sup>59</sup>, y que tal vínculo puede decirse (y se dice) contrato o pacto, la mayor parte de las veces implícito<sup>60</sup>. La noción de pacto, entonces, no es constitutiva de la comunidad política como tal –salvo excepciones, sin-

56 Höffe, O. (2004). “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”. En *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México. Fontamara, 12.

57 Aristóteles. *Política*, distinguía claramente la ciudad (*koinonía*) de la alianza (*symagía*), pues aquélla busca la buena vida o virtud y ésta solamente el auxilio (II, 1261a), y la ley resulta un convenio o pacto (III, 1280b).

58 Campos, A. S. (2019). “The idea of the social contract in the history of ‘agreementism’”. Ob. cit., 4.

59 Todavía a fines del siglo XVII el jurista inglés William Atwood (un contractualista constitucionalista) afirmaba que el contrato se expresaba en el juramento de coronación del rey. Cft. Thompson, M. P. (2005). “Locke’s contract in context”. En Boucher, D. & Kelly, P. (ed.). *The social contract from Hobbes to Rawls*. London & New York. Routledge, 73-95.

60 Así debe entenderse el famoso pasaje de Manegold de Lautenbach, escrito aproximadamente en 1080: “Ningún hombre puede hacerse rey o emperador, el pueblo eleva a un hombre por sobre ellos de tal manera para poder gobernarlo de acuerdo con la recta razón, dar a cada uno lo suyo, proteger el bien, destruir a los inicuos y administrar justicia a todo hombre. Pero si viola el contrato (*pactum*) en virtud del cual fue elegido, perturbando y confundiendo lo que se estableció para poner en orden, entonces el pueblo es justa y razonablemente libre de su obligación de obedecerlo. Porque él fue el primero en romper la fe que los unió”. *Apud* Lessnoff, M. (1986). *Social contract*. Hampshire & Londres. MacMillan, 12.



gularmente Francisco Suárez<sup>61</sup>—, sino un vehículo para instituir el gobierno de acuerdo con la ley natural<sup>62</sup>.

Si se quiere, es un pactismo genérico e inespecífico, para distinguirlo del contractualismo moderno, pues no dice nada sobre el origen (racional o histórico, hipotético o empírico, aquí y ahora no importa) de la sociedad sino más bien sobre las relaciones políticas, hoy se dirían constitucionales. Es lo que los catalanes denominaban *pactisme*<sup>63</sup>. Ese contrato que fija obligaciones y derechos del uno y de los otros, ha sido llamado también “pacto de sujeción” porque establece las condiciones del mando y de la obediencia<sup>64</sup>, es decir, es un acuerdo de especificación o determinación del poder, no constitutivo de la sociedad ni del poder<sup>65</sup>. Esto es evidente para los españoles<sup>66</sup>, inclusive para algún pensador anglosajón tradicional<sup>67</sup>, aunque no sea así en los monarcómacos franceses, pues en Theodore de Beza o en P. Du Plessis de Mornay se da el salto —no muy consciente— de la obligación mutua al contrato como expresión de la alianza testamentaria (*covenant*)<sup>68</sup>.

El consentimiento, en algunos casos, es una exigencia de la ley que manda conformar las conductas políticas a ella misma; pero no crea gobiernos; en todo caso sólo los establece, es decir, nomina al gobernante y lo pone en su cargo, como en el pacto de sujeción. Menos aún crea la sociedad, que es preexistente a las formas consensuales de la rutina política. Dicho

61 Cfr. Segovia, J. F. (1983). “El sujeto primario del poder y sus implicancias en el pensamiento político del jesuita Francisco Suárez”. *Prudentia Iuris*, 63-112.

62 Lo ha visto bien Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 9.

63 Segovia, J. F. (2011). “Reflexiones en torno al *pactisme*, el pacto político y el contractualismo en Juan Vallet de Goytisolo”. *Verbo*, 731-747.

64 Levin, M. (1974). “Social contract”. Ob. cit., 253. “Tal creencia en las obligaciones recíprocas entre el monarca y el pueblo se hizo más explícita en el juramento de coronación. Éste era en sí mismo una forma de contrato gubernamental, en el sentido de que la autoridad del rey no era aceptada a menos que se hubiera obligado por juramento a brindar un gobierno justo y bueno”.

65 Según Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 9-10, el consenso en sentido tradicional no contenía un elemento contractual que explicara la obligación política, era un asentimiento a una orden divina, natural e histórica que sujetaba las personas a un soberano.

66 Höpfl, H. and Thompson, M. P. (1970). “The history of contract as a motif in political thought”. Ob. cit., 934, afirman que los escolásticos españoles están más preocupados por fundar la obligación política en el consentimiento antes que en el pacto o *covenant*.

67 Como el escocés Buchanan, G. (1579-1580). *De jure regni apud Scotus*. Hampshire & Londres. MacMillan, cap. 48: “Hay un pacto [*compact*] mutuo entre el rey y el pueblo”.

68 Höpfl, H. and Thompson, M. P. (1970). “The history of contract as a motif in political thought”. Ob. cit., 929-931. De aquí nace una versión protestante del *covenant* como pacto religioso y luego político. Los textos en Franklin, F. (ed.) (1969). *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century. Three treatises by Hotman, Beza, and Mornay*. New York. Pegasus.

sutilmente en términos metafísicos: en la doctrina clásica, el consenso es un modo de actualización (poner en acto), lo que por naturaleza (potencial o virtualmente) es el hombre, un ser social y político. La sociabilidad natural de los hombres es una potencia que necesita ser actualizada a través de actos humanos, es decir, voluntarios, actos de convivencia que tienen por norma o guía la naturaleza misma y, por ende, no son arbitrarios como en el contractualismo moderno<sup>69</sup>. Téngase en cuenta algo que hoy no es obvio: esencial a ese pactismo no moderno es la no existencia de la soberanía en el alcance moderno establecido por Bodino: la autoridad suprema en estos pactos está ligada por un derecho que ella no sanciona absolutamente, limitada por juramentos de respetar ese derecho prevaleciente y condicionada por un orden social preexistente; no lo puede todo, no es absoluta, su voluntad no se impone incondicionadamente.

### ***b. Consenso moderno y contractualismo***

La idea del consenso como sustento del gobierno no era desconocida antes de la Modernidad; sin embargo, con ésta el consenso viene dotado de ciertas formalidades novedosas: primera, la cualificación del sujeto, pues no es el consenso de cualquiera (los pares, las asambleas, las generaciones, etc.), sino el “popular”, el de todos los individuos que forman o van a formar el cuerpo político; segunda, la significación de su finalidad, que es hacer legítimo a quien es ungido por el consenso del pueblo; tercera, la exclusividad de la finalidad: la legitimidad únicamente se funda en el consentimiento popular<sup>70</sup>. Habría que decir, además, que cuando se habla de consenso ocurre lo mismo que con el contrato social, es decir, no se trata de un acto histórico registrable como origen sino de una reconstrucción racional de ese comienzo<sup>71</sup>.

Quizá se deba a Grotius la invención de esta nueva legitimidad. Escribió Baumgold: “El contractualismo grociano acentúa la voluntad humana y la contingencia de los arreglos políticos, más que su racionalidad”. Si Grotius argumentó que sería racional consentir el absolutismo en algunas circunstancias, “su propósito era apoyar la afirmación de que tal contrato es

69 Brett, A. S. *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*. Princeton & Oxford. Princeton University Press, 121, afirma que “este aspecto voluntario no hace necesariamente que la ciudad sea antinatural, pero exige una explicación compleja que implica tanto el instinto comunicativo natural como un acto de voluntad”.

70 El caso paradigmático es propuesto por Locke: siendo los hombres por naturaleza libres e iguales, no puede haber más poder o autoridad que la que proviene del consentimiento de ellos. Locke, J. (1689). *Two Treatises of government*. London, I, IX, 95; II, XV, 171.

71 Zuckert, M. P. (1994). *Natural rights and the new republicanism*. Ob. cit., 10.

posible. El absolutismo se une a su argumento, no por las razones por las cuales se elige, sino simplemente porque es elegido”. Ya Brett había probado la centralidad de la “libertad subjetiva pura” en Grotius. “Es esta una filosofía política que concibe a los seres humanos como radicalmente libres –incluso para elegir renunciar a la libertad, individual o colectivamente– y como obligados por la virtud simplemente de nuestro consentimiento”<sup>72</sup>.

Lo que subyace a la moderna idea del consenso es un presupuesto que se revela en el desarrollo de la literatura política del siglo XVII en adelante: la soberanía popular, que vuelve al consentimiento una condición *a priori*. O, en expresión de Hobbes, el derecho de los soberanos deriva del consentimiento de cada uno de los que son gobernados<sup>73</sup>. El recurso al consenso popular pretende expresar que los gobernados son los autores de su propio gobierno y de sus leyes, es decir, que ellos son los soberanos. El autogobierno es la fórmula de la soberanía del pueblo, pues, en términos de Rousseau, obedeciendo a la Voluntad General, los asociados se obedecen a sí mismos y permanecen tan libres como lo eran antes<sup>74</sup>. Primeramente, deben haberse desposeído de sus atributos naturales, transfiriendo su poder natural al soberano.

De aquí se deduce, en términos jurídico-políticos, que el pueblo conserva o retiene el poder constituyente<sup>75</sup>, aunque bien podría no retener poder alguno, como previó el propio Grotius, pues un pueblo puede, a su juicio, entregarse en esclavitud como resultado de una guerra<sup>76</sup>.

### ***c. El consenso en los teólogos reformados***

Construye Lutero su teoría de la voluntad esclava partiendo de la naturaleza irremediadamente caída de la humanidad: el pecador, dice San Pablo, es vendido por esclavo (*Rom.* 7, 14); las dos alianzas se comparan

72 Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context...* Ob. cit., 82. Se refiere a Brett, A. (March 2002). “Natural right and civil community: the civil philosophy of Hugo Grotius” (41, 48). *The Historical Journal*, 31-51.

73 Hobbes, Th. (151). “Leviathan”, III, XLII.

74 Rousseau, J. J. (1762). *Du contrat social ou Principes de Droit Politique*. Ob. cit., I, VI.

75 Así, Dyzenhaus, D. (2007). “The politics of the question of constituent power”. Loughlin, M. & Walker, N. (ed.). *The paradox of constitutionalism. Constituent power and constitutional form*. Oxford. Oxford University Press, 129-145.

76 Grotius, H. (1625). *The rights of war and peace*. Indianapolis. Liberty Fund, I, iii, VIII, 1. La naturaleza vinculante de la esclavitud se explica así por Grotius, H. (1625). *The rights of war and peace*. Ob. cit., II, V, 29: “[...] no será permitido a aquellos que nacen bajo tal obligación huir de la esclavitud a menos que devuelvan una compensación adecuada por su permiso”.

a la esclavitud y la libertad (*Gal.* 4, 22). Tal es el punto de partida de los reformados que, apuntalada en la teología de la predestinación, se convertía en una doctrina pesimista, que llevaba a la desesperación o conducía al rechazo de toda ley (antinomianismo). En este contexto la teología del *covenant* vino a dar un lugar a la responsabilidad humana, afirmando que la conciencia puede por sí misma sujetarse a Dios. Se recuperan, por este artificio, la obligación moral y los deberes sociales, pero en el frágil marco de la contingencia que proviene de la interiorización del nuevo *covenant* en el corazón humano<sup>77</sup>.

Por caso, el inglés William Perkins (1558-1602), en *Whether a man is be in the estate of damnation or in the estate of grace* (1595), creía estar frente al problema de las pasiones dominantes: en el reprobado hay un temor servil a Dios y nada puede hacer por su salvación; en el justificado, en cambio, se da un santo temor junto a la alegría del corazón, que lo dispone a servir al Señor, bastando con la intención interior (el afecto del corazón) de hacer buenas obras aunque fracasase; y esa intención a Dios le alcanza, porque el elegido todo lo puede con Dios. Son los dos estados del hombre: el de la despreciable servidumbre voluntaria y el de la liberada sujeción voluntaria que presenta el propio Perkins en *Discourse of conscience* (1596). Traducido políticamente: la conciencia herida (incriminada por sí misma, acusada de pecado) crea un sujeto ético capaz de reconocer su deuda, y con ella la posibilidad de obligarse en cada instancia de fracaso, que es precondition de la gracia. Al decir de Kahn, la conciencia acusadora se vuelve conciencia excusadora, el cautiverio se torna libertad y la coerción se hace consentimiento. “Por sobre todo, nuestra libertad —escribe Perkins— aparece en nuestro servicio y obediencia; porque el servicio a Dios es perfecta libertad; como, al contrario, nuestra desobediencia a los mandamientos de Dios nos somete a una esclavitud espiritual”<sup>78</sup>.

La culpa, que encadena la conciencia, viene a ser la pasión dominante que hace al hombre pasar de la servidumbre a la libertad voluntaria, porque la conciencia es libre en el sentido de que está herida (caída), y es indeterminada, no está vinculada ni a la acusación ni a la exculpación; pero puede hacer ambas cosas indiferentemente (y en este sentido, está ligada, constreñida, por Dios). La conciencia libre es esclava; la que acepta ser cautiva de Dios (por el miedo, la culpa, la tristeza) es verdaderamente libre,

77 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 64-73. En lo que sigue, me baso en el excelente estudio de Kahn.

78 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 65-66. Hay un compendio de la teología de Perkins, W. (1592). *A Golden Chain or the description of theology*.

porque ha asentido voluntariamente al sacrificio del Salvador<sup>79</sup>. Está claro que, a pesar del fin consolador, esta teología es un llamado a las pasiones, las intenciones y la voluntad del sujeto, que pueden esgrimirse contra la iglesia establecida y, paralelamente, contra el gobierno, pues “la sujeción voluntaria a Dios convierte en nulos todos los contratos de sumisión absoluta”, afirma Kahn<sup>80</sup>.

Es la soberanía de la conciencia y la escuela es el antinomianismo, la dispensa del cristiano para cumplir con la ley; o, más ampliamente, el derecho de resistencia al soberano. Para Perkins, el vínculo que establecen las leyes humanas y las promesas o juramentos, es un vínculo impropio: “[...] el poder soberano para atar o liberar no pertenece a ninguna criatura porque es exclusivo de Cristo”<sup>81</sup>. La ley humana se respeta no porque sea vinculante sino para la gloria de Dios; por tanto, puede Dios liberar al hombre de esa obediencia. Solamente la ley divina ata la conciencia del hombre, de modo que hay lugar a la objeción de conciencia para con la ley humana. En *The marrow of sacred divinity* (1642), William Ames (1576-1633) afirmó en consonancia que el poder político no era absoluto, pues tenía dos limitaciones: una, la subordinación del soberano a Dios, a quien debe su autoridad de magistrado; otra, “por la voluntad del hombre, que está comprendida en aquellas condiciones y leyes en las cuales está fundado el poder de gobierno”<sup>82</sup>. Ames está implicando, en esta última reserva, la necesidad del consentimiento de los gobernados.

En todo caso, volviendo a Perkins, el respeto a las autoridades constituidas es un deber de amor o caridad, como una subordinación voluntaria a la propia vocación (*calling*) que es parte del contrato divino (*covenant*). Reaparece así un tema central al protestantismo: el cumplimiento del llamado de Dios que constituye la vocación personal. Nada impide, entonces, que potencialmente esta teología promueva una emancipación de lazos y ataduras humanas en nombre de la libertad del cristiano<sup>83</sup>.

Este breve paso por los primeros teólogos puritanos permite comprobar que el pesimismo antropológico protestante sujeta, por un lado, la conciencia a Dios (si es un predestinado, lo que sólo se sabe por la fe individual sola *Scriptura*), mientras, por el otro, libera la conciencia (ligada a Dios) de

79 El argumento se repite en otros teólogos reformistas citados en Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 67.

80 *Ibidem*, 67.

81 *Ibidem*, 68.

82 Ames, W. (1642). *The marrow of sacred divinity*. Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 69.

83 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 71-73.

obligación civil de obediencia. Y esto último puede dispararse en dos direcciones: en el mejor de los casos, es una invitación a celebrar libremente el *covenant* político; en el peor de ellos, justifica la resistencia al opresor. En los hechos, ambos extremos se daban aunados, se resiste al opresor para constituir consensualmente el *Commonwealth*<sup>84</sup>.

El significado es claro: el *covenant* de pacífico se hace violento; de lazo de la conciencia deviene ligamento o quiebra del *Commonwealth*. Pues, si el *covenant* divino es –en la mente de los puritanos– el único contrato realmente vinculante, su anuncio o reiteración desde el púlpito importaba, en momentos ríspidos de la política, una convocatoria a romper la pasividad, un llamado a la revolución, a la resistencia contra el rey, porque todo contrato meramente humano sucumbe ante la alianza con Dios, como si el único modo de restaurar la vida política fuera la renovación del contrato divino y la ruptura del contrato político en ese momento establecido<sup>85</sup>. A buen entendedor, pocas palabras: peticidio.

#### ***d. La problemática naturaleza del consenso moderno***

Todo contribuye a plantear la entidad, la naturaleza del consenso: ¿es moral, religioso o político? Puede ser todo eso. ¿Es una condición o reserva a favor del pueblo que lo otorga?, o, por el contrario, ¿es una provisión en provecho del soberano? ¿Es un acto constitutivo del poder político legítimo y, a la vez, el vínculo personal por el que se queda obligado a obedecer? La autonomía de la voluntad de quien otorga el consenso, ¿puede negarse a sí misma, justificando la voluntaria sujeción a la esclavitud? Hay más. ¿Puede un individuo retractarse del consentimiento acordado? Locke lo niega<sup>86</sup>, porque no se puede volver al estado de naturaleza salvo colapso de la sociedad civil; en situaciones normales, el consenso es irrenunciable<sup>87</sup>.

84 Cfr. Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 48-56; Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos*, Buenos Aires, Katz, caps. 4 y 5; y Zaret, D. (1985). *The heavenly contract. Ideology and organization in pre-revolutionary Puritanism*. Chicago & London. University of Chicago Press.

85 Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Ob. cit., 114.

86 Locke, J. (1689). *Two treatises of government*. Ob. cit., II, VIII, 121.

87 La oportunidad la tuvo cada individuo al momento de dar su consentimiento; de haberlo negado podía simplemente haber emigrado a otras tierras. El consentimiento que forma el contrato, para Locke, depende de la libertad de no acordarlo, pero quien lo niega no tiene más alternativa que marcharse del Estado. Locke, J. (1689). *Two treatises of government*. Ob. cit., II, VIII, 115.

Las complicaciones derivan, así lo creo, de pensar el consentimiento político en términos de un consentimiento actual o real, semejante al contrato civil o la obligación moral. Por eso Locke pergeña el consentimiento tácito<sup>88</sup>. Rousseau, en cambio, hace del consentimiento constitutivo del cuerpo político la expresión de una fórmula de entendimiento superior a cualquier otro contrato del Derecho Común. Es la tesis de del Vecchio: “El elemento empírico del *consentimiento*, que es decisivo en los contratos propiamente dichos, aquí queda, pues, en segunda línea. El contrato social se funda sobre una necesidad que es superior al libre arbitrio de los individuos. No consiste en una manifestación *efectiva* de la voluntad, sino que resulta directamente de la ley constitutiva del ser humano”<sup>89</sup>. Pero esto sería la negación del consentimiento y de la base del contractualismo moderno. El consentimiento que no es efectivo, no es consentimiento, no es voluntario, es forzoso por natural, mecánico y violento, nunca libre.

Otra cuestión: mi consentimiento, ¿obliga a mis descendientes? Las generaciones que se sucedan a la generación que estableció el contrato, ¿están obligadas por aquel consentimiento primario? Si basta el consentimiento tácito, ¿puede un pueblo nuevo expresar su negativa al consentimiento original? Hobbes diría que no es posible, porque significaría repudiar al soberano y destruir la maquinaria estatal. Kant lo negaría porque en la república no hay derecho a revisar el contrato o a preguntarse si en verdad existe. Locke y Rousseau dudarían. Pero en el siglo XVIII se comenzó a pensar que ninguna generación tiene derecho a imponer a otra sus propias decisiones. Fueron los revolucionarios norteamericanos quienes cambiaron las reglas contractuales de juego.

Thomas Paine lo sostuvo tajantemente: “Cada edad y cada generación —escribió— deben tener tanta libertad para actuar por sí mismas en todos los casos como las edades y las generaciones que las precedieron. La vanidad y la presunción de gobernar desde más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías [...] Cada generación tiene, y debe tener, competencia en cuanto a todos los objetivos que sus circunstancias requieran. Es a los vivos, y no a los muertos, a quienes se ha de satisfacer”<sup>90</sup>.

Desde este momento, el contrato social se ha vuelto generacional, y cada pueblo tiene el derecho a decidir, cuando lo quiera, la manera de ser libre. La doctrina contractualista, que nació para dar a solidez a la obligación política, se diluye en los carriles de la voluntariedad y lo artificial, el nihilis-

88 Locke, J. (1689). *Two treatises of government*. Ob. cit., II, VIII, 118 y 119.

89 Del Vecchio, G. (1957). “Sobre la teoría del contrato social”. En *Persona, Estado y Derecho*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 222-223.

90 Paine, Th. (1791-1792). “Rights of man”. *The writings of Thomas Paine*. II. New York & London. G. Putnam’s Sons, parte I, v. II, 278.

mo revolucionario. ¿Estamos obligados a respetar los gobiernos establecidos voluntariamente por nuestros antepasados?, se preguntaba Diderot, y respondía: “No hay tal obligación [...] No hay sociedad que no pueda cambiar su gobierno, ejerciendo la misma libertad de la que usaron sus antepasados para establecerlo [...] No hay autoridad política, ya sea creada ayer o hace mil años, que no pueda ser abrogada en diez años o mañana”<sup>91</sup>.

El consenso descarrila en la anarquía porque, según Riley, las dificultades de la teoría del consenso, asociada al contrato social, no son pocas ni son ligeras, y ello por dos principales causas: o bien el teórico trata la voluntad como una idea puramente psicológica (incluso fisiológica), como “apetito” o “deseo”, no como una facultad moral, al mismo tiempo que trata al consentimiento como el fundamento (principal) de la legitimidad política (como parecen ser los casos de Hobbes y Locke); o bien el teórico encuentra la voluntad atractiva y repelente a la vez, dependiendo de si la considera como una “causalidad moral” o como “caprichosa” y “egoísta” (lo que ocurre a Rousseau y Hegel). “Y una o ambas dificultades –asevera Patrick Riley– pueden hacer que una teoría del consentimiento voluntario sea incoherente, o al menos privarla de sus fundamentos filosóficos, incluso si su persuasión política (tomada por sí misma) no tiene defectos”<sup>92</sup>.

A pesar de las dificultades, lo cierto es que el consenso es un supuesto que hace funcionar al sistema sobre dos rieles: la libertad natural, por la que nadie tiene derecho a mandar sobre los demás; y el origen voluntario de todo gobierno. Así lo sostuvo Diderot en su artículo *Autoridad política*, que comienza afirmando: “Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho a mandar sobre los demás”. Toda autoridad, salvo la paternal, tiene un origen –expone Diderot– que no es natural; por eso, “el poder que promana del consentimiento de los pueblos presupone necesariamente condiciones que hagan legítimo su uso, útil a la sociedad, ventajoso a la república”<sup>93</sup>.

## VI. Conclusiones

Sinteticemos el recorrido. Dijimos al comienzo de la hipoteca protestante del contractualismo y en este trabajo ha sido mostrada: la antropología pesimista de la protesta ha abierto el campo de la reflexión política a las teorías constructivistas contrarias al orden natural de la política. Partiendo

91 Diderot, D. (1780). “Extracts from the *Histoire des Deux Indes*”. *Political writings*. Cambridge-New York-Oakleigh. Cambridge University Press, 200.

92 Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Ob. cit., 14-15.

93 Diderot, D. (1751). “Autorité politique”. Ob. cit., 6-11.



del supuesto de la anárquica maldad natural, se justifica el Estado coercitivo moderno.

Afirmamos, además, la virtualidad del orden jurídico-político separado de lo real, un no-orden del estado de naturaleza, que implanta una organización jurídico-política, el Estado. Confirmamos lo que se anticipara: el convencionalismo constructivista concibe la comunidad política (mejor, el Estado) como un artificio, un mecanismo creado por la voluntad humana. El voluntarismo opera en el vacío de lo real, causa la desnaturación del hombre y la comunidad política. El Estado es artificial en sus fundamentos.

Se aseveró también que el contractualismo conlleva el positivismo jurídico, lo que ha sido visto: la desnaturación del hombre implica que la justicia, así como la moral, son productos de la voluntad humana manifestada en y por el Estado. No hay diferencia entre justicia y ley positiva, como no existe tampoco poder superior al Estado que determine “el modo de vida en común”. Privatizadas las “creencias”, el estatismo moderno encierra la negación de la naturaleza, del orden de los seres, de la tradición, de la ley divina.

De esto ha resultado un orden político y jurídico vacío, que los individuos quieren llenar en su libre autodeterminación y que, en verdad, por lo general, lo llena el Estado con su voluntad soberana, manifestación de la autodeterminación estatal, razón de Estado.

Si algo queda por afirmar es la absoluta incompatibilidad entre catolicismo y contractualismo, porque Modernidad y catolicismo son incompatibles, pues no hay una Modernidad buena que, por errar el camino, se malea. Toda la Modernidad, por racionalista, es negativa<sup>94</sup>. Porque negar la naturaleza es negar a Dios, su Autor; y negar a Dios es negar el orden la creación. La Modernidad no es compatible con el Dios revelado, lo es con el Dios racional, la deidad del deísmo.

## Referencias

- Ames, W. (1642). *The marrow of sacred divinity*. Recuperado de: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A25291.0001.001?rgn=main;view=fulltext>
- Aristóteles (1970). *Política*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- Ayuso, M. (ed.) (2020). *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*. Madrid. Marcial Pons.
- Baumgold, D. (2010). *Contract theory in historical context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*. Leiden & Boston. Brill.

<sup>94</sup> Castellano, D. (2013). “¿Es divisible la modernidad?”. En Dumont, B.; Ayuso, M. y Castellano, D. (eds.). *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*. Madrid. Itinerarios, 227-253.

- Beiner, R. (2011). *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*. Cambridge & New York. Cambridge University Press.
- Bobbio, N. (1986). "El modelo iusnaturalista". En Bobbio, N. y Bovero, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (13-145). México. FCE.
- Brett, A. S. (2011). *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*. Princeton & Oxford. Princeton University Press.
- Brett, A. (March 2002). "Natural right and civil community: the civil philosophy of Hugo Grotius". *The Historical Journal* (31-51). N° 45/1.
- Buchanan, G. (1579-1580). (1949). *De jure regni apud Scotus*. Austin. The University of Texas Press.
- Burke, E. (1790). "Reflections on the Revolution in France". En Burke, E. (1887). *The works of the Right Honourable Edmund Burke*. III. London. John. C. Nimmo.
- Campos, A. S. (2019). "The idea of the social contract in the history of 'agreementism'". *The European Legacy* (1-18). N° 24/6.
- Cassirer, E. (1974). *El mito del Estado*. México. FCE.
- Castellano, D. (2013). "¿Es divisible la modernidad?" (227-253). En Dumont, B.; Ayuso, M. y Castellano, D. (eds.). *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*. Madrid. Itinerarios.
- Champeau, S. (2002). "Contrat social". *Cités* (159-167). N° 10/2.
- Del Vecchio, G. (1957). "Sobre la teoría del contrato social" (187-325). En *Persona, Estado y Derecho*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- D'Holbach, P-H. T. Baron (1776). *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondez sur la nature*. Amsterdam.
- Diderot, D. (1780). "Extracts from the *Histoire des Deux Indes*" (165-214). En Diderot, D. (1992). *Political writings*. Cambridge-New York-Oakleigh. Cambridge University Press.
- Diderot, D. (1751). "Autorité politique" (6-11). En Diderot, D. (1992). *Political writings*. Cambridge-New York-Oakleigh. Cambridge University Press.
- Dyzenhaus, D. (2007). "The politics of the question of constituent power" (129-145). En Loughlin, M. & Walker, N. (ed.). *The paradox of constitutionalism. Constituent power and constitutional form*. Oxford. Oxford University Press.
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía. Mutaciones*. Buenos Aires y Madrid. Amorrortu.
- Franklin, F. (ed.) (1969). *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century. Three treatises by Hotman, Beza. and Mornay*. New York. Pegasus.
- Groethuysen, B. (1989). *Filosofía de la Revolución Francesa*. México. FCE.
- Grotius, H. (1625) (2005). *The rights of war and peace*. Indianapolis. Liberty Fund.
- Grotius, H. (1620) (1845). *The introduction to the Dutch jurisprudence*. London. John van Voorst.
- Hardin, R. (1990). "Contractarianism: wistful thinking". *Constitutional Political Economy* (35-52). N° 1/2.
- Hobbes, Th. (1651). "Leviathan". En Hobbes, Th. (1839). *The works of Thomas Hobbes*. III. London. John Bohn.

- Hobbes, Th. (1642). “De cive”. En Hobbes, Th. (1839). *The works of Thomas Hobbes*. II. London. John Bohn.
- Höffe, O. (2004). “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls” (9-41). En Höffe, O. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. México. Fontamara.
- Höpfl, H. and Thompson, M. P. (1979). “The history of contract as a motif in political thought”. *The American Historical Review* (919-944), N° 84/4.
- Hullung, M. (2019). *Enlightenment in Scotland and France. Studies in political thought*. London & New York. Routledge.
- Hume, D. (1826). “An enquiry concerning human understanding”. En Hume, D. *The philosophical works of David Hume*. IV. Edinburgh & London. Adam Black, William Tait and Charles Tait.
- Kahn, V. A. (2004). *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*. Princeton & Oxford. Princeton U.P.
- Lessnoff, M. (1986). *Social contract*. Hampshire & Londres. MacMillan.
- Levin, M. (1974). “Social contract”. En Wiener, P. P. (ed.). *The Dictionary of the History of Ideas*. Recuperado de: <https://www.library.ucdavis.edu/database/dictionary-history-ideas-digital-version/>
- Locke, J. (1689) (1764). *Two treatises of government*. London.
- Mably, G. D. de (1768). *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Lettre VII. En Mably, G. D. de. *Collection complète de les œuvres de l'Abbé de Mably*. XI. Paris. Imprimerie de Ch. Desbriere. 1794-1795.
- Oakeshott, M. (1962). “The moral rights in the writings of Thomas Hobbes” (248-300). En Oakeshott, M. *Rationalism in politics and other essays*. Londres. Metuen.
- Paine, Th. (1791-1792). “Rights of man”. En Paine, Th. (1894). *The writings of Thomas Paine*. II. New York & London. G. Putnam's Sons.
- Perkins, W. (1592). *A Golden Chain or the description of theology*. Recuperado de: <https://ia902708.us.archive.org/2/items/goldenchaineorde00perk/goldenchaineorde00perk.pdf>
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton. Princeton University Press.
- Pufendorf, F. (1672) (1734). *Le droit de la nature et des gens*. Amsterdam.
- Puy, F. (1969). “El mito del contrato social”. *Verbo* (275-296). N° 74.
- Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge. Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (1762) (1821). “Du contrat social ou Principes de Droit Politique”. En *Œuvres*. V. Paris. Lequien.
- Rousseau, J. J. (1762) (1821). “Émile ou de l'éducation”. En *Œuvres*. VIII y IX. Paris. Lequien.
- Rousseau, J. J. (1755) (1820). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. IV. Paris. Lequien.

- Segovia, J. F. (2014). *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*. Madrid. Marcial Pons.
- Segovia, J. F. (2011). “Reflexiones en torno al *pactisme*, el pacto político y el contractualismo en Juan Vallet de Goytisolo”. *Verbo* (731-747). Nros. 497-498.
- Segovia, J. F. (1983). “El sujeto primario del poder y sus implicancias en el pensamiento político del jesuita Francisco Suárez”. *Prudentia Iuris* (63-112). N° IX.
- Spinoza, B. de (1677) (2000). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Madrid. Trotta.
- Spinoza, B. de (1670) (1977). *Tractatus Theologico-Politicus*. Barcelona. Altaya.
- Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. Chicago. University of Chicago Press.
- Thompson, M. P. (2005). “Locke’s contract in context” (73-95). En Boucher, D. & Kelly, P. (ed.). *The social contract from Hobbes to Rawls*. London & New York. Routledge.
- Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires. Katz.
- Zaret, D. (1985). *The heavenly contract. Ideology and organization in pre-revolutionary Puritanism*. Chicago & London. University of Chicago Press.
- Zuckert, M. P. (1994). *Natural rights and the new republicanism*. Princeton. Princeton University Press.