

La validez jurídica en las corrientes tradicionales: la visión iusnaturalista

1. La validez en la antigua Grecia

1.1. Tipos de normas procedimentales: causales, lógicas y convencionales

En la antigua Grecia encontramos los primeros antecedentes de los planteamientos dicotómicos entre la validez de corte iusnaturalista y la de corte positivista, siendo la tragedia de Sófocles, *Antígona*, un referente que todavía está de actualidad.

En lo que se refiere a desarrollos sistemático-filosóficos más elaborados, Platón puede considerarse el precursor del idealismo y de la relación entre derecho, validez y justicia. Su planteamiento filosófico, desarrollado en la cultura ateniense y seguido por numerosas corrientes occidentales no se centra en la realidad tal como es, sino en cómo debería ser, como un arquetipo ideal.

Este idealismo contrasta con la visión de Protágoras, el célebre sofista que afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas y que todo depende del parecer humano, por lo que no existen nociones o acciones intrínsecamente buenas o malas. Platón, siguiendo a Sócrates, rechaza esta postura y defiende la existencia de una justicia en sí misma, una justicia verdadera que las leyes humanas deben intentar reflejar.

Para el ateniense, existen dos tipos de normas: las del derecho natural y las del derecho positivo. Las primeras proceden de las ideas y representan una justicia y equidad evidentes, aunque indemostrables y universales. Las segundas, creadas por los humanos, son cambiantes y subjetivas, pero no deben

<https://dx.doi.org/10.5209/ejur.002.03>

La teoría comunicacional de la validez y su aplicación a las interacciones entre la sharía y el derecho español. Natalia Jiménez Arroyo. © Ediciones Complutense, 2026.

contradecir los principios del derecho natural. Platón no hace mención expresa del derecho natural, sino de la justicia (*dikayosine*), de aquello que es justo (*to dikaion*) (Platón 2013, 428e), pero se interpreta por parte de los autores posteriores que la justicia se expresa mediante el derecho natural (Contreras 2013, 507).

Platón sostiene que existe una idea absoluta de justicia y que las leyes humanas deben evaluarse en función de su alineación con esta justicia natural (2013, 505b). Según lo interpreta Contreras, para Platón «lo jurídicamente recto es lo naturalmente recto, esto es, aquello que es exigido por la realidad de lo humano *secundum naturam*» (2013, 517). Así, frente al relativismo de Protágoras, defiende la existencia de verdades absolutas, como la justicia, que identifica con lo divino y, por consiguiente, la medida de todas las cosas no es el hombre, sino la divinidad.

Un rasgo distintivo del ideal de justicia de Platón es que no es accesible a todos, sino solamente a los filósofos, quienes poseen el conocimiento necesario. El acceso restringido al conocimiento de lo justo es una característica particular del iusnaturalismo platónico. Esta visión implica que el gobierno debe estar en manos de los sabios (*sofoi*), dando lugar a una organización política aristocrática o *sofocracia*, donde filosofía y poder coinciden, como propone en su célebre frase: «Que los filósofos reinen en las ciudades, o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, y que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político» (Platón 2013, 473d).

En consecuencia, aunque no utiliza el término iusnaturalismo tal como lo entendemos hoy, su pensamiento inaugura esta corriente al proponer que la justicia ideal trasciende el derecho positivo, representado entonces por el derecho de las *polis*. El griego reconoce que ambos derechos no siempre se concilian, pero sostiene que los filósofos deben ayudar a los hombres a romper las cadenas que los alejan de la verdad, como en el mito de la caverna, para acercarlos al derecho ideal y justo.

1.2. Aristóteles: «El fuego que quema en Atenas es el mismo que quema en Persia»

Abordar del iusnaturalismo desde la historia de Occidente nos lleva irremediablemente a Aristóteles, cuyos escritos, a pesar de estar en evolución a lo largo de su vida, contienen elementos que se mantienen estables y suponen

los pilares sobre los que se fundamenta el conjunto de su filosofía de manera invariable. Nos estamos refiriendo a las virtudes. Las virtudes son, en la filosofía aristotélica, la fuente de inspiración y el motor de las acciones y de las pasiones más sublimes del alma. Esto implica que la política y el derecho están sujetos a la observación de determinados principios morales y por ello se considera al estagirita como uno de los precursores del iusnaturalismo. Aunque esta calificación, como veremos enseguida, es puesta en tela de juicio por algunos autores en la actualidad, está claro que para Aristóteles existe aquello que es justo por naturaleza, aquello que es igual en todas partes. Así lo expresaba, por ejemplo, mediante la metáfora del fuego: «El fuego quema de la misma manera en Atenas que en Persia» (2014, 1134b 18). Aunque también, por otra parte, reconoce que está aquello que es justo por convención, aquello es mutable y que varía en función de las circunstancias (2014, 1135a 10). Ambos tipos de realidades existen y, mientras que en lo segundo puede el derecho positivo ir en el sentido que le parezca, en lo primero debe, para ser válido, conformarse a lo que es justo por naturaleza.

No hay en la actualidad consenso sobre el rol de Aristóteles como fundador del iusnaturalismo. En este sentido podemos leer los trabajos de Vega López, que cuestiona el papel que tradicionalmente se ha atribuido a Aristóteles como artífice de las doctrinas de derecho natural posteriormente desarrolladas. Para este autor la confusión tiene origen en la traducción que se hace desde el griego de la expresión *to dikaion* por *justicia*, ya que esta traducción

tiene el efecto de situarnos ya ex initio en una categoría extrajurídica: en la categoría moral o en el punto de vista ético o de la moralidad crítica [...]. Si, en cambio, traducimos por *cosas reconocidas como justas* [...] o simplemente *derecho*; [...] entonces la idea de justicia queda inscrita más bien en la categoría jurídico-política (o incluso jurídica solamente) y la noción de *justicia política* o la de *derecho político* adquieren connotaciones y resonancias muy diferentes, que implican relaciones igualmente diferentes con la moral y el derecho (Vega López 2011, 285)

Tal como se desprende de estas líneas, podemos encontrar numerosas citas en las que Aristóteles es considerado como el *fundador* del iusnaturalismo y, sin embargo, la reflexión de Vega López da que pensar sobre cuál era el sentido que el autor pretendía dar a sus palabras y si, tal vez, había en él una relación entre el derecho, la moral y la política distinta a la que solemos dar por sentada.

A pesar de ello, hay que constatar que no solo la doctrina mayoritaria abraza la tesis del iusnaturalismo de Aristóteles, sino que también lo hicieron aquellos que, partiendo de los trabajos de Aristóteles, se convirtieron ellos mismos en referentes filosóficos del iusnaturalismo. Nos referimos a Averroes y a Tomás de Aquino, que en la Edad Media y partiendo de los trabajos del estagirita, sublimaron las tesis del derecho natural.

2. El derecho natural en la Edad Media

2.1. Averroes: la introducción de Aristóteles en Europa

Para comprender la visión de Tomás de Aquino sobre la justicia, el derecho natural y, en última instancia, la validez jurídica de las normas y del ordenamiento, es necesario remontarse a Aristóteles, de quien el aquinate toma las ideas fundamentales para desarrollar su pensamiento.

En la cristiandad medieval, el conocimiento de los textos aristotélicos era limitado pues, aunque se conocían sus leyes lógicas, no había un acceso profundo a sus escritos hasta que las extraordinarias disquisiciones de Aristóteles sobre el derecho y otras cuestiones llegaron a través de Averroes. La contribución del filósofo cordobés fue clave en la revolución intelectual de Europa, pues su interpretación del naturalismo aristotélico marcó un punto de inflexión que acabaría triunfando en el continente. Sin el fervor, la inteligencia y la perseverancia de Averroes como comentador de los textos aristotélicos, es probable que estos no hubieran alcanzado la misma trascendencia. Su labor de difusión e interpretación fue decisiva para que Tomás de Aquino los estudiara posteriormente con el objetivo de integrarlos en la visión del cristianismo.

El nexo entre la obra de Averroes y el interés de Tomás de Aquino por Aristóteles se encuentra en la preocupación de la Iglesia. El papa Inocencio IV manifestó inquietud ante la creciente influencia de los textos del estagirita, difundidos bajo una interpretación que, al provenir de un filósofo musulmán como Averroes, resultaba pagana desde la perspectiva cristiana.

Para contrarrestar esta situación y ofrecer una interpretación en clave cristiana de los textos aristotélicos, la jerarquía eclesiástica encomendó esta tarea a Alberto Magno y a su discípulo, Tomás de Aquino. Ambos asumieron el encargo con pasión y rigor, utilizando inicialmente, en buena medida, los comentarios del propio Averroes como punto de partida.

En la obra de Alberto Magno y Tomás de Aquino, el trabajo previo del cordobés tuvo una influencia fundamental. Averroes ofreció, por un lado, un aristotelismo integral y, por otro lado, una reflexión filosófica que, al estar en diálogo con una religión monoteísta (en su caso, el islam), podía, *mutatis mutandis*, trasladarse al cristianismo debido a sus raíces compartidas en textos bíblicos (Martínez Lorca 2022).

A través de los comentarios que Averroes hace de la obra aristotélica, refleja también sus propios postulados. Leo Strauss, en su célebre *Natural Right and History* (1965), sugiere que Averroes no defiende principios morales absolutos. Según Strauss, por *derecho natural* Averroes entiende aquellos principios contenidos en el derecho positivo que son generalmente compartidos. Así lo recoge García-Huidobro, quien interpreta que, para Strauss, el derecho natural en Averroes sería un derecho que «aparece como universal únicamente porque los hombres están ampliamente de acuerdo sobre sus preceptos, pero, como este acuerdo es solo de hecho, en rigor el derecho natural es también un modo de derecho positivo» (2015). Este planteamiento situaría a Averroes en un extremo opuesto al de Tomás de Aquino y encuentra apoyo en ciertos comentarios del cordobés, como el siguiente:

Que se ha de rendir culto a Dios, honrar a los padres, criar y educar hasta cierto tiempo a la prole humana, que a nadie hay que hacer injusticia, que es lícito repeler las injurias, y otras cosas semejantes; las cuales cosas, aunque dependen de la institución humana, por traslación se dicen derecho natural (Averroes 2009, 12).

Sin embargo, otros textos de Averroes sugieren que esta interpretación *positivista* no es completamente ajustada, pues al revisar su obra en su conjunto, una lectura armónica apunta a la aceptación de la existencia del derecho natural. En este sentido, el autor critica con dureza el relativismo sofista, como se refleja en el siguiente pasaje:

La doctrina que los Mutakallimün enseñan al pueblo en nuestro tiempo acerca de que el bien y el mal sólo tienen sentido en relación con Dios, ¡ensalzado sea!, y que considerados en sí mismos todos los actos son buenos, es una opinión sofística cuyo absurdo es evidente, pues en este caso nada sería bueno o malo por su propia naturaleza, sino por un mandato (Averroes 2009, 12).

Este y otros comentarios dejan claro que el autor rechaza que los principios morales fundamentales sean de origen meramente convencional, lo cual deja patente su marcado carácter iusnaturalista, aunque su conocimiento del derecho y su experiencia como juez lo mantienen atento a la realidad del derecho convencional y a la justicia específica que este contiene: una justicia moldeada por el hábito, que convive con la justicia de origen natural.

Como introductor y comentarista de Aristóteles en Europa, Averroes influyó notablemente en Tomás de Aquino, especialmente en sus teorías sobre las virtudes y la razón práctica, pero a pesar de esta influencia, Aquino mostró una clara hostilidad hacia el cordobés en los últimos años de su vida.

2.2. Tomás de Aquino: la sublimación de la concepción iusnaturalista

2.2.1. *La teoría de las leyes aquinatenses: desde la ley divina hasta la ley humana*

Tomás de Aquino nació en Roccasecca, perteneciente al reino de Sicilia, entre 1224 y 1225. Fue un fraile, teólogo y filósofo cuya obra, extraordinaria en cuanto a calidad, puede ser considerada casi milagrosa también en cuanto a cantidad, máxime tomando en cuenta que falleció con solo cuarenta y nueve años y había viajado incansablemente durante casi toda su vida, llegando a recorrer casi diez mil kilómetros a pie. Se estima que, durante parte de su vida escribió un promedio de doce páginas diarias, lo cual nos da una idea de lo prolífico de su obra.

Su ingreso en la Universidad de París fue determinante en el porvenir de su obra, pues fue en esa institución donde conoció y tuvo como maestro a Alberto Magno, gran estudioso y receptor de la doctrina aristotélica que, sabedor de las grandes capacidades de su pupilo, se lo llevaría consigo a Colonia. Fue uno de los grandes introductores de la filosofía de Aristóteles, llegando a cristianizar el aristotelismo. Su trabajo más extenso y que puede ser considerado como el más relevante y sistemático de su vasta obra es la *Summa Theologiae*, que, a pesar de ser fundamentalmente teológica, abarca también de manera bastante pormenorizada cuestiones filosóficas, políticas y litúrgicas.

En relación a la validez jurídica, las aportaciones de Tomás de Aquino a la filosofía del derecho y a las bases de lo que luego denominaríamos *corriente iusnaturalista* son absolutamente fundamentales, puesto que estableció «... en

qué sentido preciso debe decirse que algo es *justo por naturaleza*» y «... de qué modo puede llegarse a su conocimiento» (Ruiz 2016).

En Aquino el derecho y la justicia están íntimamente conectados, hasta el punto de fundirse. Ambos conceptos se estructuran en torno a tres tipos de leyes: la ley eterna, la ley natural y la ley positiva o humana. A estas se suma la ley divina, aunque pertenece propiamente al ámbito teológico. La ley eterna representa la razón divina, el principio que dirige todos los actos y movimientos. Sin embargo, los seres humanos, por su condición imperfecta según la visión católica de Aquino, no pueden conocerla plenamente.

Por su parte, la ley divina se caracteriza por su inmutabilidad y perfección, características que hacen que los seres humanos solamente pueden aspirar humildemente a acercarse a su conocimiento, pero sin llegar a comprenderla completamente, ya que ello implicaría acceder al plan divino del universo, un conocimiento reservado exclusivamente a Dios.

La ley eterna es la razón de la divina sabiduría porque se erige como fundamento directivo de todas las acciones y de todos los movimientos, tal como se señala explícitamente en la *Summa Theologiae*: «*Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» (Aquino, s. f., 95 a2). Sin embargo, no es posible conocerla de manera completa por parte de los hombres. «La ley eterna es aquella que rige el orden universal de las cosas, que se fundamenta en la armonía y de la que pasivamente participan todas las cosas» (Vallet de Goytisolo 2013, 15).

¿Qué implica que de la ley eterna participen todas las cosas? La afirmación se refiere a que existe un orden universal y a que todas las cosas tienen tendencia a ir en el sentido de ese orden universal. Dentro de este engranaje los hombres tienen una peculiaridad: la de haber sido dotados a la vez de razón y de libertad, lo que hace que sean partícipes de ese orden como sujetos activos, a diferencia de otros seres que participan de modo meramente pasivo por no tener conciencia de ello. No obstante, como seres imperfectos y posicionados jerárquicamente por debajo de Dios, los hombres no pueden llegar al mismo nivel de conocimiento infinito que él. Por lo tanto, para los hombres es posible llegar solamente a un conocimiento parcial de la ley eterna, que se alcanza a través de las cosas materiales (Vallet de Goytisolo 2013, 13-18).

La ley natural deriva de la ley eterna y, contrariamente a esta última, sí es enteramente alcanzable por parte de los seres humanos. Es el modo en el que los hombres participan de la ley eterna: es aquella parte de ella que, según sostiene Nino, es cognoscible por parte de los hombres de manera innata mediante la razón (1980, 386). Es objetiva, universal, inmutable e indeleble. Se

llega a ella a través de la razón (a diferencia de la ley eterna, a la que se llega de modo intuitivo) y, por consiguiente, no está en el ámbito de las creencias sino de la filosofía racional. Vallet de Goytisolo lo expresa en los siguientes términos:

La ley natural es el reflejo en nosotros de la ley eterna en lo que se refiere al juicio moral de nuestras inclinaciones, tanto de las que nos son comunes con los demás animales, como de las específicas nuestras como animales racionales, juicio que nosotros captamos por el hábito de la *sindéresis*, fruto de una facultad de nuestra razón y que es nutrida por la experiencia (1982, 759).

En última instancia se encuentra la ley humana, que para Aquino es una concreción de la ley natural. Es esta derivación lo que le dará valor de ley, puesto que si en algo discrepa con la primera ya no será ley, sino corrupción de ley: «*Omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege natural discordet, iam non erit lex sed legis corruptio*» (Aquino, s. f., 95 a2).

El hecho de que la ley humana se encuentre jerárquicamente por debajo de la ley natural y de la ley eterna no implica que la primera sea denostada por Tomás de Aquino: él reconoce la necesidad de que aquella exista, ya que la complementa en diversos aspectos. No se trata exclusivamente de que la ley humana *recoja* los principios de la ley natural, sino que los organiza y los coordina, de manera que garantiza el funcionamiento ordenado de la sociedad civil y política, que no puede estructurarse bajo los solos medios de la ley natural, sino que necesita de la ley humana.

De entrada, la ley positiva complementa a la ley natural en cuanto a la propia gestión de los preceptos que de la ley natural emanan. El hombre sabe por naturaleza cuáles son los principios morales que debe de seguir, pero en ocasiones puede tener cierta tendencia a la facilidad y a abandonarse, por lo que requiere de normas que le *empujen* a mantenerse dentro de los principios que de la ley natural se desprenden. Así, el hombre sabe que no debe robar, pero la prescripción de tal acto y la previsión de la correspondiente sanción le suponen una ayuda para mantenerse en el recto comportamiento de no robar.

Por otro lado, se necesita también el derecho positivo para organizar y coordinar las acciones de conformidad con el bien común. Son aquellas normas de organización que no responden a una necesidad de conformidad con el derecho natural, sino a simples preceptos de organización social y que «no

implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida» (Aquino, s. f., 104, a.1. I-II. Q). Hay normas que participan de la moral, como suele ser el caso de todas aquellas contenidas en el código penal, pero hay otras normas que son ajenas a la moral, como el procedimiento específico que deba de seguirse para obtener un permiso administrativo, por ejemplo. En este tipo de preceptos la fuerza obligatoria para Aquino no viene directamente por el hecho de que su contenido sea justo por naturaleza, sino por el hecho de venir de una autoridad legítima, divina o humana, que los determina como derecho vigente (Contreras 2013, 780).

Así, el derecho positivo es aplicable cuando se conforma al derecho natural y cuando lo desarrolla coordinando los derechos y los deberes individuales con el bien común, pero también es aplicable y legítimo cuando es indiferente por naturaleza que una cosa sea hecha de una manera u otra.

La teoría del derecho natural de Aquino no puede ser aquí tratada en detalle, pero su desarrollo es de una riqueza abrumadora, al punto que, como afirma Javier Hervada: «Con Tomás de Aquino la teoría del derecho natural adquirió forma acabada. Los materiales dispersos en épocas anteriores fueron perfilados y completados en una armónica construcción» (1996, 153).

2.2.2. Tomás de Aquino: una visión trascendente del derecho

Antes de abordar los conceptos de derecho, cosa justa y justicia en los textos de Tomás de Aquino, es necesario realizar algunas precisiones. En primer lugar, cabe destacar que la filosofía del derecho tomista, especialmente en lo que respecta a los principios de justicia y su ética, es exhaustiva y detallada. Esto representa un avance significativo respecto a las posiciones aristotélicas ya que, en Aristóteles, los principios universalistas se asumen y se derivan implícitamente de sus postulados, sin un desarrollo expreso. Aquino, por el contrario, explicita estos principios universales y además los desarrolla, lo que constituye una contribución esencial a la filosofía. Dado que la justicia es el núcleo de la validez jurídica en la doctrina iusnaturalista, resulta indispensable examinar sus postulados.

En segundo lugar, es fundamental tomar en consideración que en la noción de justicia tomista el orden jurídico se entiende como una parte del orden moral (en particular, de la moral social), y el orden moral, a su vez, forma parte del orden natural. Existe, por tanto, una conexión intrínseca entre estos órdenes, lo que puede dar lugar a una cierta asimilación entre ellos. Así, al ser el orden jurídico una parte del orden moral, todo lo que resulte inmoral pier-

de, por definición, su carácter jurídico. En esta concepción, los órdenes jurídico y moral están, además de interrelacionados, jerárquicamente estructurados. El predominio del orden moral sobre el jurídico implica que lo inmoral queda automáticamente excluido del ámbito jurídico. De este modo, una ley que contravenga la moral o el derecho natural no será una ley propiamente dicha, sino una corrupción de la ley. Esta conclusión revela una influencia explícita de San Agustín, a quien Aquino cita en el *Tratado de la ley* al definir el derecho natural: «Non videtur esse lex quae iusta non fuerit» (la ley que no es justa, no parece que sea ley).

La tercera precisión que conviene realizar antes de abordar la teoría de la justicia tomista, aunque sea brevemente, es que el concepto de derecho en Tomás de Aquino difiere considerablemente de la concepción contemporánea predominante. Hoy en día, influenciados en gran medida por el normativismo, solemos asociar el derecho con el ordenamiento jurídico, es decir, con un conjunto de normas. Sin embargo, para Aquino, el derecho se entiende de manera distinta, pues es *obiectum iustitiae*, lo cual lleva a examinar el significado que le da a justicia para, a partir de eso, poder entender qué entiende por derecho.

La filosofía jurídica de Tomás de Aquino gira en torno a tres pilares: ley, derecho y justicia (Robles 2018b, 54). Estos tres conceptos están relacionados entre sí ya que la proposición «ius est obiectum iustitiae» significa, fundamentalmente, que el derecho es la cosa justa (Martínez Barrera 2006, 112). Siguiendo el método comunicacional, lo primero que habrá que hacer para comprender esta afirmación es revisar el alcance de *derecho* y de *cosa justa* para Aquino, porque en función de cuál sea el alcance de cada uno de los conceptos se dará una u otra vinculación entre ellos.

Para definir la *cosa justa* podemos atender a la definición que de la misma da Robles, quien entiende que lo más pertinente es considerar que Aquino se refiere a *decisión justa* puesto que *la cosa justa* atañe en un sentido concreto a las decisiones judiciales y a otras decisiones como, por ejemplo, las que suponen el acuerdo para formalizar un determinado contrato. Pero, a su vez, se está refiriendo la expresión a decisiones de derecho con contenido general, como las decisiones legislativas que desembocan en la aprobación de leyes (Robles 2021, 822). Así, cuando Tomás de Aquino habla de *cosa justa* es apropiado considerar que se está refiriendo a *decisión justa*. Así se desprende de las palabras de Robles cuando afirma: «*Ius* es, pues, lo concreto de la justicia en que todo proceso de decisión desemboca. Es la justicia misma en cuanto que toma cuerpo en una decisión concreta» (2018b, 228).

Si tomamos en cuenta la concepción del derecho que la teoría comunicacional plantea, aquel y los elementos que lo componen se tienen siempre que abordar, para llegar conocerse de manera completa, desde tres aproximaciones: desde la teoría formal, desde la teoría dogmática y desde la teoría de las decisiones. Si Aquino considera que el derecho es *decisión justa*, vemos que probablemente la concepción que tiene del derecho no es completa, puesto que pone todo el énfasis en un aspecto que es muy fundamental, pero deja de lado otros dos aspectos: el formal y el institucional, que son igualmente necesarios.

Esta afirmación, sin embargo, no pretende ser una crítica a la aproximación de Tomás de Aquino a las ciencias jurídicas puesto que hay que tomar en cuenta que se trata de un teólogo y que la *Summa Theologiae* es, ante todo, la obra de un escolástico que pretende hacer teología moral (Robles 2021, 823). No obstante, desde el punto de vista de la teoría del derecho hay que remarcar que la aproximación que hace es parcial, puesto que desarrolla con gran atención y finura los aspectos del derecho relacionados con la teoría de las decisiones, pero deja de lado la teoría formal y la teoría dogmática.

Por todo lo expuesto, lo más adecuado en Aquino no es buscar qué entiende el autor por derecho, sino qué entiende por justicia, que es aquella parte del derecho en la que centra sus reflexiones.

La justicia es, junto con la templanza, la prudencia y la fortaleza, una virtud cardinal y es definida del siguiente modo: «Iustitia est habitus secundum quem a liquidis constante et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit» (Aquino, s. f., II-II, Q. 58, A. 1). Por lo tanto, se trata de un hábito, es decir, de una forma de proceder continuada en el tiempo y, además, se fundamenta en la voluntad y en el conocimiento. Asimismo, la justicia siempre se establece en conexión con uno o varios terceros y esto implica que siempre esté ligada al principio de igualdad: no puede medirse la justicia más que en relación con la igualdad porque solo puede darse, a diferencia de las otras virtudes, en relaciones de alteridad.

Esta última característica es fundamental en el desarrollo de la justicia que hace Aquino, puesto que, al existir solo en relación con otros, la clasificación de los tipos de justicia que propone está basada en el tipo de relaciones que se dan entre los sujetos. A este respecto cabe señalar que, a pesar de que desarrolla de manera mucho más pormenorizada que Aristóteles la teoría de la justicia, es innegable que se inspira del concepto que el estagirita evoca en sus textos, llegando incluso a seguir la clasificación de tipos de justicia que el griego había ya establecido siglos antes.

La teoría de la justicia de Aquino es pormenorizada, es rica y está tan llena de matices que todavía hoy puede ser considerada el más álgido punto de esplendor de la concepción iusnaturalista de la validez. Sin embargo, el detalle de esta escapa del objeto de este trabajo y, por eso, nos limitamos a destacar aquello dicho hasta aquí, que permite ubicar la validez de las normas y del derecho según Aquino en el marco de la TCD: el hecho de que liga de manera inquebrantable la validez de las leyes con la conformidad a cierta moral y que, más allá, considera el derecho como parte del orden moral.

La concepción del derecho es para Aquino más trascendente que la mera organización social, es más que una herramienta para la resolución de conflictos, por muy compleja que esta herramienta pueda ser. Se trata de un medio para concretar la justicia, de una pretensión de llegar al bien.

Desde la perspectiva actual, a pesar de reconocer el valor intelectual y filosófico de los postulados de Tomás de Aquino, resulta incomprensible la adhesión tan férrea a posiciones que no contemplan ningún tipo de relativismo. No obstante, en el contexto social existente durante el siglo XIII era algo totalmente natural por tratarse de sociedades muy homogéneas, con valores religiosos compartidos y, por lo tanto, con valores morales uniformes.

3. El derecho natural moderno: desteologización y racionalización

3.1. Thomas Hobbes: la secularización del iusnaturalismo a través del pacto social

3.1.1. La influencia del contexto bélico en su pensamiento

Thomas Hobbes nació en Wiltshire, Inglaterra, en 1588, en un contexto histórico y social que marcó profundamente su pensamiento filosófico y político. Su nacimiento prematuro quedó inmortalizado por una célebre reflexión del propio Hobbes, quien afirmó que su madre había dado a luz a gemelos: a él mismo y al miedo. Esta metáfora no solo ilustra el tono trágico con el que el filósofo concebía la existencia, sino que también refleja su temprana percepción de un mundo hostil y amenazante.

A pesar de las adversidades, Hobbes demostró desde muy joven una inteligencia excepcional. A los seis años ya dominaba el latín y el griego, y a los catorce tradujo *Medea*, de Eurípides. Su formación y rigor intelectual

lo llevaron a desarrollar una teoría fundamentada en la razón, marcando una ruptura con la filosofía medieval y sentando las bases de la modernidad.

El clima político de Inglaterra en 1640, caracterizado por la creciente oposición entre el Rey y el Parlamento, también influyó significativamente en su obra. Hobbes, al apoyar al monarca, se vio obligado a exiliarse en París durante once años. Fue en este período de destierro donde escribió su obra más influyente, *Leviatán*, un tratado sobre filosofía y teoría política que reflejaba los convulsos acontecimientos de su época y ofrecía una visión integral del pacto social y de la naturaleza del poder.

La figura de Hobbes y su obra han sido objeto de controversias a lo largo de los siglos. Algunos críticos lo acusaron de ateísmo por supeditar el poder de la iglesia al del soberano, y de absolutismo por justificar la obediencia incondicional al poder centralizado. Estas percepciones contribuyeron a que fuera marginado por diversos sectores, pero más allá de las críticas, resultan innegables la profundidad y la calidad intelectual de su legado.

El *Leviatán* se engloba frecuentemente junto a los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke y *El contrato social* de Rousseau, en el trío de obras consideradas fundamentales para la teoría del pacto social. No obstante, es justo reconocer que Hobbes publicó su obra cerca de cuarenta años antes que Locke y alrededor de un siglo antes que Rousseau. Además, aunque el contractualismo tiene raíces que se remontan a los sofistas en la antigua Grecia y ciertos desarrollos en la Edad Media, el enfoque sistemático y materialista de Hobbes lo convirtió en un pionero en este ámbito.

En *Leviatán*, Hobbes desarrolla una visión materialista y racionalista de la naturaleza humana y de la organización política. Sus postulados, que a menudo han sido interpretados como una justificación del absolutismo, una muestra de ateísmo y una defensa del positivismo jurídico, abrieron un intenso debate sobre la relación entre soberanía, moral y ley. A continuación, examinaremos cómo el autor construye su teoría y las implicaciones que esta ha tenido para la filosofía política.

3.1.2. *Leviatán: el pacto social como medio para conseguir la paz*

En esta obra Hobbes analiza la conducta y la voluntad humanas e imagina cómo sería la vida sin un gobierno que regule las relaciones entre las personas. Este escenario, que denomina *estado de naturaleza*, se caracteriza por la ausencia de autoridad, lo que permite a cada individuo ejercer sin restricciones los poderes que posee por naturaleza.

Desde la perspectiva del autor, que tiene una visión poco halagüeña de la naturaleza humana, los hombres están motivados por un deseo insaciable de poder y dominados por sus pasiones. Por ello, el estado de naturaleza está lejos de ser un paraíso. En un mundo sin límites, donde los individuos deben compartir con otros las fuentes de poder, surgen inevitables conflictos y disputas. Este entorno conduce a lo que Hobbes describe con dos de sus frases más célebres: «Bellum omnium contra omnes» y «homo homini lupus est».

La situación de conflicto constante en este estado natural tiene su origen en tres inclinaciones propias de la naturaleza humana: la competición, que lleva a los hombres a invadir para obtener lo que desean; la desconfianza, que genera inseguridad y fomenta enfrentamientos; y la búsqueda de gloria, que impulsa a los individuos a proteger y mejorar su reputación. Estas tendencias hacen del estado de naturaleza un escenario de caos, definido por el conflicto continuo como resultado de la condición humana.

Sobre estas tres tendencias se articulan las leyes de la naturaleza hobbesianas, un total de diecinueve preceptos que constituyen el fundamento del pacto social. Este pacto surge de la necesidad de poner fin a los inevitables y constantes conflictos que los hombres enfrentan en el estado de naturaleza. En esencia, representa una garantía de seguridad individual basada en la renuncia parcial a los poderes propios para alcanzar una convivencia pacífica, libre de la amenaza constante que los intereses ajenos suponen para la vida de cada uno.

Los hombres, aunque poseedores de plenos poderes, estarían a la vez atemorizados por las consecuencias de la anarquía y reconocerían las ventajas de ceder parte de su libertad a cambio de una existencia más segura. De este reconocimiento surgiría el acuerdo para crear el Estado, entendido como la institución política encargada de garantizar la seguridad y la vida de todos sus miembros. Una vez constituido, el Estado asumiría plenas facultades para ejercer su poder, siempre que cumpliera con la parte esencial del pacto: proteger la vida y la integridad de quienes lo componen.

El pacto social propuesto por Hobbes no exige una forma de gobierno específica, pues si bien es cierto que expresó una clara preferencia por la monarquía absoluta, su modelo admite otras formas de gobierno, siempre que resulten efectivas para garantizar la paz y la seguridad de la sociedad. En este sentido, el contexto histórico en el que vivió fue determinante para su pensamiento, ya que la inestabilidad de su época reforzó su convicción de que la monarquía absoluta era el mecanismo más eficaz para cumplir con los objetivos del pacto social.

El poder absoluto que Hobbes considera necesario conferir a la autoridad política entra en conflicto, en la Inglaterra del siglo XVII, con la concepción prevalente del poder eclesiástico. Hobbes, como hemos señalado, vivió en un contexto singular, marcado por guerras civiles y por su propio exilio de más de una década. En este escenario, no sorprende que defendiera que el poder del Estado debía situarse por encima del poder de la Iglesia. Esto se debe a que el pacto social, en su concepción, se basa en la necesidad de otorgar autoridad a un poder soberano mediante la renuncia de parte de las libertades individuales. Este poder debe ser ilimitado para imponerse efectivamente y garantizar la vida y la seguridad de los súbditos.

Defender la supremacía del poder político sobre el eclesiástico no era, sin embargo, una tarea sencilla en su tiempo. Por este motivo, Hobbes dedica en *Leviatán* numerosas páginas a justificar con vehemencia la primacía del poder soberano. Su argumento central radica en que el pacto social no puede cumplirse si existe una autoridad rival que dispute al Estado su capacidad para mantener el orden y la seguridad. La subordinación del poder eclesiástico al político es, en este planteamiento, una condición indispensable para el éxito del contrato social y para la estabilidad de la comunidad.

El objetivo principal de la propuesta de Hobbes es resolver el problema de la guerra entre los hombres (Hernández 2010, 38). Para ello, sugiere la creación de un Estado que carezca de limitaciones en su capacidad para gobernar y que se reserve en exclusiva el monopolio del derecho. En esencia, cualquier norma que no emane del soberano debe ser rechazada, mientras que toda norma dictada por el soberano debe ser obedecida.

Este planteamiento conduce de manera intuitiva a los postulados característicos del positivismo legalista, interpretación que encuentra sustento en la lectura de ciertos pasajes de *Leviatán*:

En todos los Estados, el legislador es únicamente el soberano, ya sea este un hombre, como ocurre en una monarquía, o una asamblea de hombres, como es el caso en una democracia, o en una aristocracia. Pues el legislador es el que hace la ley, y es solo el Estado el que prescribe y ordena la observancia de esas normas a las que llamamos ley. Por tanto, el Estado es el legislador. Por la misma razón, nadie puede derogar una ley ya hecha, excepto el soberano, pues una ley sólo es derogada por otra ley que prohíbe que la anterior se ponga en ejecución (1989, 216).

De la lectura de este pasaje puede llegarse a la conclusión de que los postulados de Hobbes terminan siendo una tesis positivista. Sin embargo, se trata de un espejismo, puesto que todo el vigor y la fuerza que otorga al derecho positivo tiene en realidad origen en el reconocimiento de la ley natural, que define del siguiente modo:

Un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios para conservarla, así como omitir aquello que, en su opinión, puede contribuir mejor a preservarla (1989, 110).

Y es a partir de este principio general, así como mediante el uso de la razón, que desgaja el autor las *leyes fundamentales naturales* que de él se desprenden:

Cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas la ventajas y ayudas de la guerra (1989, 111).

El hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él (1989, 111).

Así, la segunda ley natural es en realidad el fundamento para dar legitimidad al derecho positivo que debe ser establecido por el Estado. Es esta segunda ley natural la que da fuerza y carácter obligatorio al derecho positivo.

Resulta especialmente interesante, por su carácter novedoso, la forma en que Hobbes conecta el derecho natural con el derecho positivo. En la mayoría de los autores que sostienen la existencia del derecho natural, este actúa como un límite y un freno al derecho positivo, que debe ajustarse al derecho natural, y cuando no lo hace, pierde su carácter vinculante y deja de ser derecho para convertirse, como diría Tomás de Aquino, en una *corruptio legis*. Hobbes, sin embargo, invierte esta lógica. En su planteamiento, la existencia del derecho natural, independiente del derecho positivo, es precisamente lo que otorga legitimidad y fuerza absoluta a este último.

Esta concepción crea una paradoja que ha llevado a algunos intérpretes a considerar a Hobbes como un positivista, aunque sus conclusiones se derivan de un razonamiento de carácter iusnaturalista, aunque el concepto de derecho natural en Hobbes no consista en un conjunto de derechos, como se entiende hoy, ni en una serie de deberes, como era propio del pensamiento escolástico. Si bien los conceptos de deber y derecho se implican mutuamente, está claro que en la actualidad se enfatiza el derecho subjetivo, mientras que en otras épocas predominaba el deber.

Para Hobbes, el derecho natural no implica derechos subjetivos universales que el derecho positivo deba necesariamente garantizar, sino que su contenido se limita a una serie de poderes *de facto*, desvinculados de cualquier idea de justicia o excelencia moral. Este carácter ilimitado de los poderes en el estado de naturaleza los invalida como criterios de justicia. Al contrario, es precisamente para escapar de ellos que se establece el pacto social.

Así, aunque matar a otro hombre sea un poder inherente al estado de naturaleza, no por ello constituye una acción lícita. La creación del pacto social no busca garantizar los poderes del estado de naturaleza, sino superarlos, estableciendo un marco en el que la justicia y la paz sean posibles. En este sentido, la legitimidad del derecho positivo surge como una herramienta para controlar y limitar los excesos del estado de naturaleza, legitimada paradójicamente por el reconocimiento de esos mismos poderes naturales.

El hecho de que el derecho natural esté desvinculado de la idea de justicia es lo que hace que el iusnaturalismo de Hobbes sea singular y rompedor en comparación con otras corrientes iusnaturalistas, ya estén inspiradas en la religión, la moral o la razón. Hobbes traslada la noción de justicia al ámbito del pacto social: es en este acuerdo, alcanzado mediante la renuncia al estado de naturaleza y la aceptación de la limitación de los propios poderes para garantizar la vida y la seguridad, donde se generan los convenios sociales.

El cumplimiento del derecho positivo constituye, en su concepción, el cumplimiento de la justicia. En este sentido, Hobbes muestra una inclinación hacia el positivismo, ya que considera válido cualquier derecho positivo, siempre que el soberano garantice la vida y la seguridad de los ciudadanos. No condiciona la validez del derecho positivo a su contenido material ni a su conformidad con principios morales o éticos específicos.

En este punto Hobbes se distancia claramente de Locke pues, como veremos más adelante, para Hobbes la propiedad no existe en el estado de naturaleza, donde las posesiones solamente se mantienen mientras quien las detenta sea capaz de conservarlas por cualquier medio. La propiedad, entendida como

un derecho, nace del Estado, que la reconoce al mismo tiempo que limita el poder de los hombres para arrebatar las posesiones de otros. Esta cuestión resalta la diferencia entre ambas teorías: mientras Locke basa la existencia de la propiedad en un derecho natural preexistente, Hobbes la sitúa exclusivamente como una creación del pacto social y del Estado. Así, para Hobbes, «la única forma de llegar al estado pacífico permanente, indispensable para la seguridad de los hombres, es mediante la constitución del Estado civil» (Hernández 2010, 47).

La diferencia radical entre Hobbes y los autores iusnaturalistas clásicos estriba en el objetivo último de su sistema. Para los iusnaturalistas tradicionales, como Tomás de Aquino, el fin supremo es el bien, en cambio para Hobbes, el objetivo principal de los hombres es la paz. Esta divergencia determina una distinción fundamental en la finalidad de la ley natural en ambos autores. Mientras que para Aquino la ley natural establece lo que es intrínsecamente bueno y, por contraposición, lo que es intrínsecamente malo, en Hobbes la ley natural prescribe lo que es conveniente o inconveniente para alcanzar un estado de paz entre los hombres. Esto introduce una visión marcadamente utilitarista en su concepción (Bobbio 1995, 110).

La perspectiva de Hobbes resulta innovadora, ya que su iusnaturalismo se desvincula de la noción de ley natural como expresión de la recta razón. Se trata de un iusnaturalismo que no establece límites al derecho positivo basados necesariamente en la idea de justicia. Con ello se elimina cualquier exigencia de trascendencia en el derecho, redefiniendo la relación entre el derecho natural y el positivo en términos puramente pragmáticos y funcionales.

3.2. Locke: el inspirador de las declaraciones de derechos estadounidense y francesa

Nacido en Essex, Inglaterra, en 1632, John Locke es una figura ineludible al abordar la teoría del contrato social. Su pensamiento ejerció una notable influencia en autores como Rousseau y Voltaire, en la Ilustración francesa y en los revolucionarios estadounidenses, como se evidencia en la huella de sus ideas en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776. Locke, adelantándose a Montesquieu, de quien fue un importante inspirador, defendió la separación entre los poderes legislativo y ejecutivo. Este punto es clave para quienes consideran que Locke representa una ruptura ideológica respecto al absolutismo de Hobbes. No obstante, también puede interpretarse

que ambos coinciden en lo esencial, siendo las propuestas de Locke una versión suavizada de las tesis hobbesianas.

La diferencia de cuarenta y cuatro años entre los nacimientos de ambos autores es un factor significativo, pues a diferencia de Hobbes, Locke creció y vivió alejado de las guerras durante su juventud y edad adulta. Este contexto menos conflictivo favoreció que el pensador de Essex desarrollara una visión más optimista sobre la naturaleza humana y sobre el hipotético estado de naturaleza, pues mientras Hobbes describe este estado como una situación de guerra constante, impulsada por la tendencia egoísta de los hombres, Locke presenta una perspectiva más positiva tanto de las inclinaciones humanas como de la vida en ese estado inicial.

A pesar de ello, para Locke el estado de naturaleza tampoco es un paraíso: reconoce la existencia de inseguridades, conflictos y la necesidad de castigar los abusos, lo que justifica la conveniencia de establecer un pacto social. Sin embargo, este estado de naturaleza no debe entenderse como un escenario de guerra perpetua en el que cada individuo considere al resto como enemigos potenciales, como lo plantea Hobbes, ya que, para Locke, aunque imperfecto, el estado de naturaleza permite una coexistencia razonablemente pacífica, siendo el pacto social un medio para superar sus limitaciones y garantizar mayor seguridad y justicia.

Otra diferencia significativa entre Hobbes y Locke radica en la concepción del estado de naturaleza. Para Hobbes se trata de una construcción intelectual, una abstracción que nunca ha existido de manera efectiva. En cambio, para Locke, se trata de un modelo real que no solo existió en el pasado, sino que podía observarse en algunas sociedades primitivas coetáneas a su época.

A pesar de estas diferencias, existen ciertos paralelismos entre ambos autores, cuya línea de pensamiento se inscribe, al igual que la de Jean-Jacques Rousseau lo haría posteriormente, en el marco del contrato social, lo que supone la transición del estado de naturaleza al estado civil y político, con el objetivo de establecer un orden que garantice mayor seguridad y estabilidad.

En relación con la filosofía escolástica, puede decirse que Locke mantiene cierta continuidad, especialmente en cuanto a la idea de que Dios es el fundamento último del contenido de la ley natural, aunque introduce una diferencia crucial: considera que el conocimiento claro de las leyes naturales procede exclusivamente de la capacidad de raciocinio, una facultad inherente a todos los hombres. En su visión, este conocimiento no depende de la mediación divina, sino de las facultades intelectuales humanas. Además, al sostener que todos los hombres poseen esta capacidad por igual, Locke afirma que cual-

quier individuo puede, por sí mismo, alcanzar un entendimiento pleno de las leyes de la naturaleza, lo que supone un alejamiento significativo de la tradición escolástica, pues enfatizar la autonomía del intelecto humano como fuente de conocimiento moral y jurídico (Strauss 1965).

Los derechos naturales que preexisten a la sociedad civil y política, derivados del estado de naturaleza y a los que el derecho positivo debe ajustarse, son el derecho a la propiedad, el derecho a la vida, la libertad y el derecho a la seguridad (Locke 2014), pero puede considerarse que todos ellos se resumen en uno solo: el derecho a la propiedad. Esto se debe a que la vida, la libertad y la seguridad forman parte de la propiedad de cada individuo, quedando englobadas en esta categoría.

Estos derechos naturales, que constituyen un límite insuperable para el derecho positivo, conllevan deberes correlativos. Cada persona está obligada a respetar la propiedad, la vida, la libertad y la seguridad de los demás, lo cual establece un marco de límites mutuos en las acciones de los individuos. En la relación entre derechos y deberes, no obstante, Locke introduce un cambio significativo respecto a la tradición escolástica, ya que mientras esta última ponía el énfasis en los deberes, Locke considera que el núcleo fundamental reside en los derechos.

En la concepción medieval de la ley de la naturaleza, de origen divino y con un fuerte componente eclesástico, existe un solapamiento entre el orden moral y el orden jurídico, lo que desplaza el eje hacia la noción de deber. Aun así, es importante evitar el reduccionismo de asociar exclusivamente al iusnaturalismo, o a una cierta vertiente de este, la centralidad del deber en el derecho. De hecho, como veremos, Hans Kelsen también fundamenta su teoría jurídica en torno a la noción de deber, considerando los derechos como un mero reflejo de los deberes, sin otorgarles una autonomía conceptual propia.

El hecho de que los derechos estén posicionados como la viga maestra sobre la que debe estructurarse el sistema, sin que este pueda atentar contra ellos, supone un distanciamiento significativo respecto a los postulados de Hobbes. Si para Hobbes, el contenido de las leyes aprobadas por el soberano debe ser acatado independientemente de su contenido, para Locke «existe un espacio de libertad en el cual el hombre puede elegir sus propios fines» (Fernández 2011, 36). Este punto es clave para considerar a Locke como el precursor de los derechos humanos tal como se desarrollaron durante la Ilustración y como son defendidos en la actualidad por una parte significativa de la doctrina, aunque mucho antes, Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca, había puesto el germen de la visión hu-

manista de los derechos humanos al abordar los derechos de los indígenas de América (Isler 2022, 196).

Las aportaciones de Locke en relación con la validez jurídica de las normas pueden resumirse en los siguientes puntos:

- El autor contribuye al desarrollo de la teoría del pacto social, iniciada por Hobbes y posteriormente desarrollada por Rousseau, diferenciándose del primero al considerar que los derechos naturales no son simples *poderes de facto*, sino un concepto cercano al de *derechos subjetivos* que manejamos en la actualidad. Estos derechos, como el de vida, libertad, salud y posesiones, son preexistentes a la sociedad civil y política, así como al derecho positivo, al que este último debe ajustarse. Así lo expresa cuando afirma que «el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos [...] ningún hombre debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (2023,11).
- Aunque Locke considera que los derechos naturales son otorgados por Dios, debe situarse dentro del movimiento de desteologización, ya que sostiene que el conocimiento de estos derechos es accesible a todos los hombres a través del uso de la razón, sin mediación divina o profética. Esto se refleja en sus palabras: «La razón, que es esa ley (referido a ley de naturaleza), enseña a toda la humanidad que quiera consultarla» (2023, 11).
- La autoridad establecida mediante el pacto social no puede ejercer un poder absoluto, sino que debe garantizar y proteger los derechos naturales preexistentes. Si no cumple esta función, el derecho promulgado no será válido y los ciudadanos estarán legitimados para rebelarse. Este posicionamiento es claramente iusnaturalista y contrasta con el de Hobbes, cuyo absolutismo convierte el pacto social en un modelo cercano al positivismo extremo. Para Locke, los gobernantes están al servicio de los ciudadanos, mientras que en Hobbes los ciudadanos son meros súbditos del soberano (Mouritz 2010, 123-127).
- Es un ideólogo de los derechos individuales, siendo una fuente de inspiración para movimientos políticos que han influido profundamente en la sociedad occidental. Sin embargo, su individualismo está matizado por elementos comunitarios que moderan su visión (Locke 2023, 12). Por ello, interpretar su pensamiento como un li-

beralismo exacerbado sería una lectura incompleta y poco ajustada a sus postulados.

- Justifica la esclavitud, ya que, aunque afirma que «la libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno» (2023, 23), reconoce circunstancias en las que considera normal someter a otros hombres a esclavitud. En casos donde alguien comete acciones que merezcan pena de muerte, sostiene que es legítimo someter a dicha persona a esclavitud, puesto que, al cometer tales actos, renuncia a su propia vida. En este contexto, el autor señala que quien ejerce poder sobre el esclavo «haciendo esto no le estará causando injuria, pues quien encuentre la dureza de la esclavitud más onerosa que el hecho de perder la vida, siempre tendrá en su poder, son con desobedecer la voluntad de su amo, hacer que caiga sobre sí la muerte que desea» (Locke 2023, 24).