



ROBERT FILMER

**P**ATRIARCA

---

UNA DEFENSA DEL PODER  
NATURAL DE LOS REYES  
CONTRA LA ANTINATURAL  
LIBERTAD DEL PUEBLO

ROBERT FILMER

P A T R I A R C A

UNA DEFENSA DEL PODER NATURAL  
DE LOS REYES CONTRA LA ANTINATURAL  
LIBERTAD DEL PUEBLO

*Traducción anotada e introducción de  
Juliana Udi*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector  
Alfredo Alfonso

Vicerrectora  
Alejandra Zinni



Bernal, 2023

Colección Política / Serie Clásica

Dirigida por Luciano Venezia

Filmer, Robert

Patriarca: una defensa del poder natural de los reyes contra la antinatural libertad del pueblo / Robert Filmer; comentarios de Juliana Udi. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2023.

236 p.; 20 x 12 cm. - (Política / Luciano Venezia)

Traducción de: Juliana Udi.

ISBN 978-987-558-857-8

1. Filosofía Moderna. 2. Filosofía Política. 3. Monarquías.

I. Udi, Juliana, com. II. Título.

CDD 192

Título original: *Patriarcha*

Traducción anotada e introducción: Juliana Udi

© Universidad Nacional de Quilmes, 2023

Universidad Nacional de Quilmes

Roque Sáenz Peña 352

(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires

República Argentina

editorial.unq.edu.ar

editorial@unq.edu.ar

ISBN: 978-987-558-857-8

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

## ÍNDICE

SOBRE LA TRADUCCIÓN.....	11
INTRODUCCIÓN, <i>por</i> Juliana Udi.....	15
PATRIARCA. UNA DEFENSA DEL PODER NATURAL DE LOS REYES CONTRA LA ANTINATURAL LIBERTAD DEL PUEBLO	
I. La libertad natural de la humanidad: una opinión nueva, seductora y peligrosa.....	57
II. Presentación de la cuestión a partir de Belarmino y señalamiento de algunas de sus contradicciones .....	65
III. El argumento de Belarmino refutado por el propio Belarmino. De la autoridad real de los patriarcas antes del Diluvio .....	69
IV. La dispersión de las naciones que tuvo lugar tras el Diluvio fue protagonizada por familias enteras que tenían por reyes a sus padres, y de estos reyes descienden todos los reyes .....	73
V. Los reyes son o los padres de su pueblo, o los herederos de los padres de su pueblo, o los usurpadores de los derechos de esos padres .....	77
VI. De la restitución de los reinos en caso de herencia vacante .....	79
VII. De la coincidencia entre poder paternal y poder real .....	83
VIII. Análisis de las opiniones de Hugo Grocio y del Sr. Selden sobre la comunidad natural y la propiedad consensual .....	85

IX. Crítica de ciertas conclusiones de Grocio peligrosas para la monarquía .....	91	XXI. Tras la Conquista, no hubo tiranos en Inglaterra.....	153
X. Esclarecimiento de dos pasajes del derecho civil .....	105	XXII. La autoridad real no está sujeta a las leyes humanas. Los reyes preceden a las leyes. Ni los reyes de Judá, ni los de Israel estuvieron sujetos a las leyes .....	157
XI. La argumentación de Suárez en contra de la realeza de Adán. Diversas definiciones de familia y Suárez rebatiendo a Belarmino .....	109	XXIII. La descripción de un rey por Samuel. Del poder atribuido a los reyes en el Nuevo Testamento .....	159
XII. Aristóteles coincide con las Escrituras en derivar la autoridad real a partir de la paternidad.....	119	XXIV. Las leyes no fueron inventadas para controlar a los tiranos sino al pueblo. Beneficios de las leyes. Los reyes conservan las leyes pero no están obligados por ellas .....	171
XIII. De la elección de los reyes por mayoría popular, por delegación o por aceptación tácita .....	123	XXV. De los juramentos de los reyes.....	175
XIV. En las Escrituras no hay ejemplos de pueblos que elijan a sus reyes. La opinión de Hooker sobre esta cuestión.....	127	XXVI. De la prerrogativa del rey sobre las leyes .....	179
XV. Dios siempre gobernó por medio de la monarquía. Las opiniones de Belarmino y de Aristóteles a propósito de la monarquía .....	129	XXVII. El rey es autor, intérprete y corrector del <i>Common Law</i> .....	183
XVI. Defectos de las democracias. Roma fundó su imperio bajo el gobierno de reyes y lo consolidó bajo el de emperadores. El pueblo de Roma, estando en peligro, a menudo buscó refugio en la monarquía .....	135	XXVIII. El rey es juez en todas las causas. Antiguamente, los litigios eran resueltos por el rey y su Consejo.....	187
XVII. Las democracias no fueron inventadas para poner un freno a los tiranos, sino que fueron surgiendo de manera subrepticia .....	139	XXIX. De los parlamentos.....	197
XVIII. Las democracias, vilipendiadas por sus propios historiadores.....	141	XXX. De cuando el pueblo fue convocado al Parlamento por primera vez. Las libertades de los parlamentos no provienen de la naturaleza sino de la gracia de los príncipes .....	199
XIX. El gobierno popular, más sangriento que cualquier tiranía .....	145	XXXI. Únicamente el rey sanciona leyes en el Parlamento.....	211
XX. Del gobierno mixto de rey y pueblo: al pueblo no le está permitido ni juzgar, ni castigar a su rey.....	151	XXXII. El rey siempre ha gobernado las dos Cámaras, ya sea en persona, a través de su Consejo o por intermedio de sus jueces.....	213
		Fuentes y bibliografía .....	223

## SOBRE LA TRADUCCIÓN

Las incertidumbres y conjeturas que rodean la transmisión del *Patriarca* de Filmer ponen a traductoras y traductores frente a la difícil decisión de cuál edición o manuscrito adoptar como base. Traducir alguna de las ediciones que se publicaron en el siglo xvii (1680, 1684, 1685) tiene el atractivo de recuperar el panfleto que puso en circulación el partido Tory durante la Crisis de Exclusión, puesto que es específicamente ese panfleto, publicado de manera póstuma, el que leyeron, citaron y combatieron políticos e intelectuales de la época como James Tyrrell, Algernon Sidney y John Locke. El inconveniente es que ese texto sufrió manipulaciones de terceros, es menos completo que los manuscritos hoy disponibles y su forma final no refleja la voluntad de Filmer, fallecido muchos años antes de su publicación. Por otra parte, como detallamos en la bibliografía que ofrecemos al final de este volumen, ya existen buenas traducciones al español de esta versión. El manuscrito de Chicago, por su parte, es casi idéntico al texto de la edición de 1680.

Otra alternativa es tomar como base la última edición inglesa disponible a la fecha, la de Johann P. Sommerville, de 1991. Pero a ella se le aplican consideraciones semejantes a las mencionadas a propósito de las ediciones que salieron a la luz en medio de la Crisis de Exclusión. De hecho, el propio Sommerville admite que su edición se aproxima más a un *urtext* que a un verdadero original de *Patriarca*, combinando y complementando los manuscritos de Cambridge y de Chicago, diferentes entre sí.

De este modo, evaluando pros y contras de las diferentes alternativas, hemos optado por traducir el manuscrito de Cambridge publicado por Peter Laslett (base, también, para la importante traducción al francés de Franck Lessay), precisamente porque se aparta de esta forma dubitativa y provisoria del pensamiento de Filmer que asociamos con sus primeras ediciones y porque refleja, al mismo tiempo,

una experiencia personal, política e histórica más prolongada. Podemos considerarlo como la última expresión de su reflexión en torno de la cuestión del “poder natural de los reyes”, la presentación más acabada y completa de su doctrina, aquella que toma en cuenta la mayor cantidad de sucesos y que discute –y se basa en– un mayor número de lecturas. Por otra parte, se trata de una versión de *Patriarca* nunca antes traducida al castellano. En este sentido, la presente edición acerca a las lectoras y los lectores hispanoparlantes desarrollos críticos de Filmer en torno al pensamiento de Grocio y al derecho romano que solo están contenidos en el manuscrito de Cambridge y en otras de sus obras aún no traducidas a nuestra lengua.

Las notas del autor, que se reducen a unas pocas e incompletas referencias bibliográficas, se hallan insertas entre paréntesis en el texto principal. Las notas de la traductora, incorporadas a pie de página, persiguen objetivos variados: suministran referencias cruzadas; transcriben al castellano expresiones o pasajes de autores que Filmer cita en latín, griego o francés; esclarecen el intertexto polémico y, también, el intertexto bíblico; reponen las referencias bibliográficas que Filmer muchas veces retacea; aportan datos históricos de contexto o hacen aclaraciones sobre las instituciones políticas, legislativas y judiciales de la Inglaterra del siglo XVII; proporcionan breves notas biográficas sobre las numerosas personas mencionadas por Filmer, a veces poco conocidas; señalan algunos de los núcleos temático-problemáticos centrales del texto (en algunos casos, también los periféricos); y, aunque de manera preliminar, procuran introducir algunas claves para una relectura de *Patriarca* con perspectiva de género, una tarea pendiente de todas las ediciones críticas publicadas hasta el momento. A fin de evitar que el paratexto invada el espacio textual de manera desproporcionada, se han interpolado escasas remisiones a la literatura secundaria, más abundantes en la introducción.

El texto original usado como base para esta traducción, entonces, es el editado por Laslett y que ocupa las páginas 51 a 126 de *Patriarcha and Other Political Writings of Sir*

*Robert Filmer*, Oxford, Basil Blackwell, 1949. Para facilitar eventuales contrastaciones con el original y dado que buena parte de la bibliografía secundaria sobre *Patriarca* remite a esta edición de Laslett, se ha conservado (entre barras) la paginación del texto base.

Dado que en ocasiones Filmer escribe de manera ostensiblemente errónea algunos nombres propios y referencias bibliográficas, hemos optado por poner las referencias y grafías correctas en el cuerpo del texto, reponiendo en nota al pie el error del original.

En lo concerniente a las citas de pasajes bíblicos, muy abundantes, hemos utilizado la edición española de la Biblia de Casiodoro de Reina (1569), más conocida como *Biblia del Oso*, apoyándonos también en la Biblia protestante de Louis de Segond.

Hemos consultado las tres traducciones al español disponibles hasta hoy: la de Pablo de Azcárate (Espasa Calpe, 1920), la de Carmela Gutiérrez de Gamba (Centro de Estudios Políticos, 1966) y la de Ángel Rivero (Alianza, 2010). Aun cuando ninguno de estos textos está basado en el manuscrito de Cambridge, han sido de ayuda, lo mismo que la reciente edición alemana de Peter Schröder (Meiner, 2019). De cualquier modo, la traducción y las notas de esta edición de *Patriarca* se han beneficiado especialmente de la traducción francesa y las anotaciones de Lessay (Presses Universitaires de France, 1998), también basada en el manuscrito de Cambridge editado por Laslett.

\*\*\*

Varias de las traducciones de los textos latinos citados por Filmer fueron revisadas por Nicolás Gelormini, a quien agradezco por su generosa ayuda. Agradezco también muy especialmente a Román Setton por su lectura de la introducción y por sus sugerencias para mejorarla.

## INTRODUCCIÓN

JULIANA UDI

Comúnmente señalado como el villano del pensamiento político temprano-moderno, Robert Filmer (1588-1653) ha sido descalificado como autor de una teoría absurda<sup>1</sup> y retrógrada o rebajado al papel secundario de blanco de las críticas de otros filósofos de su tiempo, como John Locke, Algernon Sidney o James Tyrrell.<sup>2</sup> En este sentido, no sorprende que todas las primeras reediciones inglesas de *Patriarca* –y también la mayoría de sus traducciones a otras lenguas– hayan estado ligadas a la publicación de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke. A contrapelo de esta lectura tradicional, bien fundada pero quizás algo agotada, la propuesta de volver a publicar (prologar, traducir y anotar) la obra más importante de Filmer, *Patriarca*, se inscribe en una tendencia –sutil aunque, aun así, evidente– que desde hace algunas décadas busca rescatar y revalorizar este escrito polémico al que le corresponde el reconocimiento –incómodo, acaso políticamente incorrecto– de un lugar propio en la historia de las ideas políticas y sociales.<sup>3</sup> Muy lejos de querer proponer una

<sup>1</sup> Carlyle, Alexander J., *Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times*, Oxford, The Clarendon Press, 1941, pp. 36, 38 y 122. Stephen, Leslie, *History of the English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., Nueva York, Harbinger / Harcourt, Brace & World, 1962, vol. II, p. 114; Sabine, George H., *A History of Political Theory*, Nueva York, 1961, p. 513.

<sup>2</sup> Cf. Robertson, George C., *Hobbes*, Edimburgo y Londres, Blackwood & Sons, 1886, p. 209; Pollock, Frederick, “Locke’s Theory of the State”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 2, 1904, pp. 237-249; Laski, Harold, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Londres, Home University Library, 1949, pp. 29-30.

<sup>3</sup> En rigor, los inicios de este cambio en la valoración de la obra de Filmer pueden situarse a partir de la reedición de las obras políticas de Filmer en 1949. Cf., por ejemplo, Pocock, John G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, pp. 145-59 y 187-90; Salmon, John H. M., *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, The Clarendon Press, 1959, pp. 110-113; Greenleaf, William H., *Order, Empiricism, and Politics: Two*

lectura endógena de *Patriarca*, creemos que hoy resultaría productivo un abordaje más inmanentista, uno que indague sus relaciones con el contexto político e intelectual de su época pero desde la obra hacia el contexto histórico-intelectual y no, a la inversa, desde la historia de la filosofía hacia el texto. Este nuevo intento por iluminar el libro de Filmer, consiguientemente, busca vincularlo más con sus antecedentes y sus contemporáneos que con quienes lo debatieron o cuestionaron con posterioridad. En parte, esto explica el lugar más bien marginal que daremos a las críticas de Locke, las cuales, por cierto, son suficientemente conocidas.<sup>4</sup>

El núcleo del contenido del ensayo de Filmer, presuntamente redactado entre 1620 y 1630 durante el enfrentamiento de Carlos I con el Parlamento inglés que acabaría con la ejecución del rey,<sup>5</sup> pero publicado por primera vez recién en 1680, en el contexto de otro conflicto político virulento, la llamada “Crisis de Exclusión”,<sup>6</sup> es una ardorosa defensa de la monar-

---

*Traditions of English Political Thought, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 80-94; Hinton, R. W. K., “Husbands, Fathers, and Conquerors”, *Political Studies*, vol. 15, 1967, pp. 291-300, y vol. 16, 1968, pp. 55-67; Schochet, Gordon J., *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Nueva York, Basic Books, 1975; Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988; Cuttica, Cesare, *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester, Manchester University Press, 2012; Cuttica, Cesare y Gaby Mahlberg (eds.), *Patriarchal Moments. Reading Patriarchal Texts*, Londres, Bloomsbury Academic, 2016.

<sup>4</sup> Para una reconstrucción del debate Locke-Filmer, véase Lessay, Franck, *Le Débat Locke-Filmer, avec la traduction du Patriarcha et du Premier Traité du Gouvernement Civil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>5</sup> En lo inmediato, la redacción de *Patriarca* fue provocada por la crisis política que se desató cuando el rey Carlos I, urgido por obtener recursos para sus guerras, incorpora un nuevo impuesto, el llamado “ship-money”, especialmente gravoso e impopular, que llevó al límite la ya tensa relación con el Parlamento. El enfrentamiento de Carlos con el Parlamento pronto derivó en una guerra civil que culminaría en su decapitación, en 1649, y en la abolición temporaria de la monarquía, devenida república bajo el protectorado de Oliver Cromwell.

<sup>6</sup> La “Crisis de Exclusión” fue un conflicto dinástico, político y religioso que afectó a Inglaterra desde 1678 hasta 1681, bajo el reinado

quía absoluta de derecho divino frente a la creciente hegemonía conceptual, pero también política, del republicanismo y del contractualismo. Como anticipa el subtítulo de la obra, la reivindicación de la monarquía que se propone el autor conlleva, ante todo, refutar la idea, a su juicio “antinatural”, de que los seres humanos nacen libres de toda sujeción y con libertad de elegir la forma de gobierno que prefieran, planteos de los que, a su vez, derivan las ideas “sediciosas” y “peligrosas” de que los soberanos deben estar sujetos a las leyes positivas y que el pueblo podría tener el derecho a deponerlos si gobernarán injustamente. En contra de todos estos principios que avanzaban con fuerza en el siglo XVII, Filmer plantea que las personas nacen sujetas a una autoridad absoluta, natural y hereditaria, la paterna, una autoridad que puede remontarse genealógicamente hasta Adán, el padre primigenio. A partir de Adán, a quien Filmer presenta como progenitor de toda la humanidad, dotado de autoridad política y de propiedad sobre todas las cosas de este mundo por el mismísimo Dios, el poder y la propiedad habrían pasado, por intermedio de los Patriarcas, a los diferentes reyes europeos.

Si bien *Patriarca* es una obra relativamente conocida, al menos entre quienes se interesan por el pensamiento político temprano-moderno y, en particular, por el de Locke, también es cierto que ha sido poco estudiada y debatida. En virtud de este hecho, entendemos que hay buenas razones para plantear una nueva discusión de *Patriarca*, más aún en un contexto de revitalización de los feminismos y de revisión del canon filosófico-político moderno desde una perspectiva de género.<sup>7</sup> Después de todo, dejando de lado su primera apa-

---

de Carlos II y durante la Restauración. Se desató cuando, alegando un complot papista para controlar la monarquía inglesa, los *whigs* reclamaron que Jacobo, duque de York y hermano del rey, fuese excluido como heredero al trono a pesar de figurar primero en la línea sucesoria.

<sup>7</sup> Algunos ejemplos: Pateman, C., *op. cit.*; Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991; Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros, *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, ed. de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós, Barcelona, Anthropos, 1993; Amorós, Celia (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000; Hirschmann, Nancy y Kirstie M. McClure

rición como panfleto del partido Tory que interviene en un momento trascendente pero puntual de la historia política inglesa, es claro que *Patriarca* también reviste un significado universal y perenne. Más allá de su valor para la filosofía política y para la historia de las ideas (como veremos, Filmer discute temas abordados por Aristóteles, Jean Bodin, Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Francisco Suárez, entre otros), uno de los principales atractivos de *Patriarca* radica en su contribución a la comprensión y a la historización de dos conceptos centrales en la historia del pensamiento social y político occidental, los de *patriarcado* y *patriarcalismo*.

Se suele pensar que, hasta la emergencia de los feminismos, el patriarcado permaneció, si no invisible, al menos si fuera del alcance de la reflexión teórica. Sin embargo, tratados como el de Filmer muestran que el concepto de *patriarcado* remite a un sistema de dominación reivindicado, teorizado y justificado de manera consciente, desde tiempos inmemoriales –y con notable sofisticación y vehemencia–, por sus propios creadores y beneficiarios directos, aquellos que históricamente estuvieron en posición de ejercer como reyes y funcionarios, como jueces, como tiranos o conquistadores, como jefes de familia, como propietarios y herederos legítimos, como amos, como ciudadanos de pleno derecho. De hecho, el rastreo de las primeras teorizaciones del

patriarcado nos remonta a textos tan antiguos e influyentes como los que fundan las grandes religiones monoteístas –la Biblia, el Corán, el Talmud–. Desde entonces, y hasta el día de hoy, estas teorizaciones han permeado casi todas las producciones culturales de Occidente.

Tampoco fueron los feminismos los primeros en afirmar que la diferencia sexual es políticamente relevante o en reclamar una politización de las estructuras familiares. Es cierto que el patriarcalismo “moderno”, aquel que se funda con un contrato social/sexual que excluyó e invisibilizó a las mujeres, despolitizó la esfera de lo doméstico, pero esto mismo no puede afirmarse del patriarcalismo “tradicional” que encarna Filmer. Desde la antigüedad, el patriarcalismo político hizo uso (y abuso) de la analogía entre la familia y el Estado. Claro que no politizó la familia para visibilizar relaciones de subordinación injustas sino para legitimarlas –en particular, para justificar la obligación de obedecer (de las mujeres, las hijas y los hijos, a los varones cabezas de familia; de los súbditos a los soberanos)–. El patriarcalismo era, sin duda, una doctrina con un enorme potencial para la política real. La analogía entre el padre y el rey no solo fortalecía el poder del rey al conferirle un carácter natural y benevolente,<sup>8</sup> sino que, además, robustecía la autoridad del simple padre de familia al sugerir que también a él le correspondían potestades ilimitadas –cuasi regias, cuasi divinas– como el poder de vida y de muerte.

Con todo, el hecho de que el pensamiento patriarcal de Filmer aparezca anudado con la defensa de la monarquía absoluta de origen divino y de otras instituciones antiguas como la patria potestad romana, la propiedad privada, la herencia y el mayorazgo –presentadas en *Patriarca* como instituciones ahistóricas, eternas e inmutables–, lejos de sugerir que el patriarcalismo es una tradición intrínsecamente arcaica, un vestigio del viejo mundo del estatus cuyo

<sup>8</sup> El paternalismo, una de las múltiples dimensiones implicadas en el patriarcalismo, supone que la autoridad del padre (y de sus equivalentes), incluso cuando se ejerce con violencia y crueldad, siempre apunta, en definitiva, al bien de aquellos sobre quienes es ejercida.

(eds.), *Feminist Interpretations of John Locke*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2007; Taillefer De Haya, Lidia (ed.), *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, Narcea, 2008; Becker, Anna, *Gendering the Renaissance Commonwealth. Family, Friendship, and Sociability in Early Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; Abdo Férrez, Cecilia, *Contra las mujeres: (In)justicia en Spinoza*, Madrid, Antígona, 2019; Aguilar, Claudia, *Mujeres: resignificación, resistencia, y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF, 2019; Lerusi, Natalia, “Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant. Con un breve epílogo: El rol de las mujeres en la historia universal”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, N° 15, pp. 51-71, 2022; Guerrero, Leandro, “None are Tyrants but Cowards. Análisis e interpretación del panfleto feminista *An Essay in Defense of the Female Sex* (1696)”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 44, 2022.

tiempo ya pasó, más bien debería hacernos pensar en su plasticidad, en su capacidad para perpetuar su dominio en virtud de las alianzas estratégicas que sus teóricos y defensores supieron tejer con casi todas las formas de sujeción y jerarquía que conocemos. Hoy sabemos que el sujeto de su opresión no se restringe a las mujeres, las hijas y los hijos, y que, por el contrario, lo podemos adivinar detrás de casi toda forma de subalternización: la de las sexualidades no hegemónicas, la de los pueblos originarios, la de los desposeídos y explotados, la de los animales no humanos y, también, en las prácticas y relaciones predatorias y extractivistas que establecemos con la naturaleza, algo que, desde hace un tiempo, vienen denunciando los ecofeminismos,<sup>9</sup> los feminismos post y descoloniales,<sup>10</sup> activismos ambientalistas y los nuevos materialismos. Pensar la relación entre la multiplicidad de formas que fueron tomando el patriarcado y el patriarcalismo en estos términos, si se quiere, como mutación, podría advertirnos sobre su capacidad para reinventarse y perpetuarse y sobre los peligros de proyectar una teleología emancipatoria, ingenuamente optimista, que pronostique una caída definitiva más o menos inminente. Es cierto que el pensamiento patriarcal transporta un pasado ancestral<sup>11</sup> —y el *Patriarca* de Filmer, con sus abundantes referencias al Génesis y a la historia antigua, no hace sino reafirmar esta intuición—,<sup>12</sup> pero la materia de la que está hecho no tiene

<sup>9</sup> Shiva, Vandana y María Mies, *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 2014; Mies, María, *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.

<sup>10</sup> Espinosa Miñoso, Yuderkis, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

<sup>11</sup> Para un estudio histórico del patriarcado, véase Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1986 (en castellano: *La creación del patriarcado*, trad. de Mónica Tusell, Madrid, Editorial Crítica, 1990).

<sup>12</sup> Algunos desarrollos teóricos minoritarios pero importantes, no obstante, han sugerido la existencia de sistemas primitivos de organización social de carácter matriarcal. En 1861, Johann Jakob Bachofen publicó *Das Mutterrecht*, una obra en la que partiendo de las concep-

nada de arcaico. Pertenece a un tiempo heteróclito, no reductible a una época. De hecho, esta capacidad de adaptación y permanencia parece confirmarse en el hecho de que renaciera fortalecido justo cuando, para muchos, llegaba a su fin, presuntamente derrotado por la perspectiva liberal-contractualista. Como señaló Carole Pateman en *El contrato sexual* (1988), el patriarcado moderno es fruto de la transformación antes que de la eliminación del patriarcado clásico. La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario supuestamente opuesto al patriarcalismo es, también, un orden social patriarcal. Con posterioridad a la lectura que hace Pateman del debate Locke-Filmer, fueron pocas las ediciones de *Patriarca* que salieron a la luz. En este sentido, una nueva edición que ponga en contexto la publicación de esta obra invitando a incorporar también una perspectiva de género es una asignatura pendiente de la filosofía política.

A todo lo anterior podemos sumar, además, el vigoroso renacimiento que ha experimentado la teoría política republicana en los últimos años, una tendencia que sin dudas añade razones de peso para renovar el interés por la crítica filme-

---

ciones histórico-jurídicas de la escuela hegeliana de Savigny, planteó la hipótesis de un remoto período de la historia de la humanidad, temporarily, en el que los principios morales, jurídicos y políticos habrían estado organizados en torno de las figuras de la mujer y la madre. La hipótesis del matriarcado, rechazada en un principio por los contemporáneos de Bachofen, pronto fue apoyada por Friedrich Engels, quien consideraba que confirmaba su teoría del carácter histórico de la familia. A partir del momento en que Engels le prestó atención, encontró cierto eco en la moderna investigación antropológica de fines del siglo XIX y comienzos del XX, que buscaría documentarla mediante estudios de campo con comunidades “primitivas” vivas. Cf. Bachofen, Johann J., *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, trad. de María del Mar Linares García, Madrid, Akal, 1987; Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Sarpe, 1983; Briffault, Robert, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, Nueva York, Macmillan, 1927. También los historiadores de las culturas y las religiones de la antigüedad clásica comenzaron, a principios del siglo XX, a considerar la existencia de las Diosas Madres, divinidades características de este supuesto matriarcado primitivo. Cf., por ejemplo, Dietrich, Albert, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Berlín, Teubner, 1905.

riana.<sup>13</sup> Por último, en tiempos de “familiarismo”, cuando a menudo los derechos parentales y la libertad de las familias son reivindicados en contra del Estado (en cuestiones concernientes a la educación, la salud pública, etc.), y cuando, paradójicamente o no tanto,<sup>14</sup> la familia nuclear sigue gozando de un privilegio social y de una protección estatal diferencial respecto de otras economías afectivas y estructuras microcomunitarias, *Patriarca* nos acerca una mirada sobre los vínculos entre la familia y el poder político que, aunque ajena y hasta contraintuitiva –o, quizás, precisamente por ello–, nos invita a visitar preguntas que por antiguas no dejan de estar vigentes: ¿qué es una familia? y ¿cuál es su valor político y cuáles sus relaciones con el poder?; ¿en qué se fundan los derechos parentales?; ¿cuáles deberían ser sus alcances y límites?

#### LA DATACIÓN DE *PATRIARCA*<sup>15</sup>

La datación de *Patriarca* es una cuestión incierta y controvertida. Los problemas que plantea se deben al hecho de que hoy disponemos de dos manuscritos diferentes (ambos sin

<sup>13</sup> Pettit, Philip, *Republicanism*, trad. de Marco Aurelio Galmari, Barcelona, Paidós, 1999; Mahlberg, Gaby, “Republicanism as Antipatriarchalism in Henry Neville’s ‘The Isle of Pines’ (1668)”, en Morrow, John y Jonathan Scott (eds.), *Liberty, Authority, Formality: Political Ideas and Culture, 1600-1900: Essays in Honour of Colin Davis*, Exeter, Imprint Academic, 2008; Rosler, Andrés, *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires, Katz, 2016; Marey, Macarena, *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Barcelona, Herder, 2021.

<sup>14</sup> Melinda Cooper y Wendy Brown han explorado con agudeza la sólida arquitectura que, desde la revolución neoliberal de la década de 1970 hasta el presente, viene articulando la moral familiar tradicional con el achicamiento del Estado social. Cf. Cooper, Melinda, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017; Brown, Wendy, *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, trad. de Cecilia Palmeiro, Buenos Aires, Tinta Limón, 2020.

<sup>15</sup> Sigo aquí de cerca la reconstrucción del debate que hace Lessay en la introducción a la edición francesa del manuscrito de Cambridge. Cf. Lessay, F., *op. cit.*, pp. 16-23.

fecha) y a que, a su vez, se desconoce en qué manuscritos se basan sus tres primeras ediciones (la de Davis, de 1680, la de Chiswell, de 1684 pero datada en 1680, y la de Edmund Bohun, de 1685).

Se presume que las ediciones de Davis y de Chiswell se basan en un mismo manuscrito y que la de Bohun procede de otro, pero en cualquier caso ambos son desconocidos. Tampoco es cierta la fecha de redacción de los originales, más allá de que sabemos que el contexto de su escritura no coincide con el de sus respectivas publicaciones.

Todas las traducciones al español disponibles hasta ahora se basaron en la edición de Chiswell, la que leyeron y discutieron los primeros críticos contemporáneos de Filmer –y, entre ellos, por supuesto, Locke–. Las primeras reediciones modernas de *Patriarca* en su idioma original también estuvieron basadas en la edición de Chiswell y ligadas a la publicación de los *Dos tratados* de Locke. La primera de estas reediciones data del año 1884, cuando la editorial Morley’s Universal Library, de Londres, publica *Patriarca* junto con los *Dos tratados*. En 1903 el libro es reeditado por el sello George Routledge and Sons.<sup>16</sup> En 1947, los *Dos tratados* y *Patriarca* vuelven a publicarse en forma conjunta, esta vez en Nueva York (Hafner Publishing Co.), con una introducción de Thomas L. Cook.<sup>17</sup> Todas estas reediciones están basadas en la edición de Chiswell.

Recién en 1949 se publica lo que podemos considerar la primera versión fiable de *Patriarca* (la primera basada en un manuscrito conocido) gracias al trabajo de Peter Laslett, historiador británico y uno de los más destacados integrantes de la Escuela de Cambridge, quien en 1939 consigue acceder a los archivos de la familia Filmer, extinta en el año 1916, en una visita al castillo East Sutton Park (Kent, Inglaterra). Entre los documentos encontrados y estudiados por Laslett, se destaca un manuscrito de *Patriarca*, en apariencia escrito de puño y letra por el propio Filmer. El hallazgo fue im-

<sup>16</sup> Se reimprime en 2010.

<sup>17</sup> Se reimprime en 1956 y en 1957.

portantísimo: no solo se trataba del primer manuscrito de *Patriarca* en salir a la luz sino que, además, era significativamente diferente de los textos editados hasta el momento bajo ese mismo título, tanto en su forma como en su contenido y extensión. En lugar de estructurarse en tres grandes capítulos, como el *Patriarca* de Chiswell, el *Patriarca* de Cambridge se compone de 32 capítulos breves; incluye, además, una crítica a la teoría iusnaturalista de Grocio (caps. VIII y IX) y un análisis del derecho romano (cap. X). Tras el hallazgo, Laslett entrega el manuscrito a la biblioteca de la Universidad de Cambridge, donde se encuentra hasta el día de hoy y, en 1949, lo publica junto con otras obras de Filmer bajo el título de *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer* (Oxford, Basil Blackwell).

En la introducción a su edición del texto, Laslett opina que posiblemente el tratado haya estado inspirado por los intensos debates del período 1634-1638 en torno del impuesto naval (*ship money*), un gravamen que Carlos I impuso sin el consentimiento del Parlamento para financiar su política bélica, y propone la hipótesis de que fue escrito entre 1635 y 1642. Debería ser posterior a 1635, estima Laslett, porque en el escrito se hace referencia al libro de John Selden, *Mare Clausum*, publicado en 1635. Tendría que ser anterior a 1642, agrega, porque el texto solo menciona dos guerras civiles inglesas, la Guerra de los Barones (1261-1263) y la Guerra de las Dos Rosas (1455-1487).<sup>18</sup> Si el texto hubiese sido posterior, razona Laslett, Filmer habría aludido a una tercera, a saber, la guerra civil que comenzó en 1642 (y que se extendió hasta 1646), la primera de las dos que tuvieron lugar en el siglo XVII y a la que sí hace referencia Filmer en el panfleto publicado en 1680 cuando alude a una “reciente rebelión”.

Años después, en 1971, la datación aproximada del manuscrito de Cambridge que proponía Laslett recibe el apoyo de Gordon Schochet, otro especialista, en un artículo

<sup>18</sup> Laslett, Peter, “Introduction”, en Filmer, Robert, *Patriarcha and other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. de Peter Laslett, Oxford, Basil Blackwell, 1949, p. 3.

dedicado a “algunos recientes descubrimientos bibliográficos sobre Filmer”.<sup>19</sup> Sin embargo, justo cuando el enigma parecía resolverse, uno nuevo lo sucede: sorpresivamente, en su artículo, Schochet anuncia el hallazgo de un segundo manuscrito de *Patriarca*, desconocido para Laslett, en la Universidad de Chicago. Se trata de un documento que, según pudo indagar, fue comprado en 1929 a la librería anticuaria Percy Dobell and Son, de la localidad de Tumberidge Wells, ubicada en el condado de Kent (de donde, recordemos, es oriundo Filmer). Como los archivos de la librería fueron destruidos en la Segunda Guerra Mundial, se desconoce la procedencia del manuscrito, pero se cree que fue redactado de puño y letra por Filmer y que tendría el mismo origen familiar que el hallado y publicado por Laslett. A diferencia del manuscrito de Cambridge, el de Chicago es casi idéntico al texto de la edición de 1680. Con la aparición de este segundo manuscrito, entonces, las preguntas sobre la datación y el contexto de escritura de *Patriarca*, lejos de encontrar una respuesta, se renovaron y se complejizaron.

En 1980, basándose en las diferencias entre los dos manuscritos y en un análisis contextual, otro investigador, John Wallace, plantea una nueva hipótesis.<sup>20</sup> Wallace coincide con Laslett en considerar que el manuscrito de Cambridge es el más tardío de los dos disponibles pero, en contra de este, sostiene que tiene que ser posterior a 1642. A su entender, al momento de su publicación, *Patriarca* debía leerse como una pieza de intervención dentro de una prolongada controversia constitucional sobre los orígenes y la extensión del poder real, una controversia que recién se inicia en 1642, con la publicación de las *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* de Henry Parker (1604-1652). Por otra parte, argumenta que en Inglaterra el tratado de Grocio al que se hace referencia en el manuscrito

<sup>19</sup> Schochet, Gordon, “Sir Robert Filmer: Some New Bibliographical Discoveries”, *The Library*, vol. xxvi, 1971, pp. 135-160.

<sup>20</sup> Wallace, John M., “The Date of Sir Robert Filmer’s Patriarcha”, *The Historical Journal*, vol. 23, N° 1, 1980, pp. 155-165.

de Cambridge, *De jure belli ac pacis*, no había recibido atención hasta 1648, cuando Anthony Ascham, parlamentario y revolucionario inglés favorable a la causa republicana, lo instala en la discusión pública al lanzar su *A Discourse: Wherein Is Examined What Is Particularly Lawfull During the Confusions and Revolutions of Government*. A estos elementos de juicio, Wallace sumaba el parecido que guardan los capítulos finales de *Patriarca*, de análisis histórico-jurídico, con dos obras de Filmer de 1648: con *The Freeholder's Grand Inquest* y, aunque en menor grado, con *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*. Según Wallace, frente a la situación crítica en la que se encontraba la monarquía en aquellos años y al peligro de la instauración inminente de un régimen republicano, Filmer habría decidido añadir a esas dos obras, ya publicadas, un tercer alegato monárquico con una línea de argumentación distinta, más intuitiva y convocante: el patriarcalismo. Por último, Wallace también toma en cuenta que, de los dos manuscritos, el de Cambridge, editado por Laslett, es el más completo y sistemático; y que, además, incorpora una discusión del pensamiento de Grocio que volvemos a encontrar, casi palabra por palabra, en las *Observations Concerning the Originall of Government upon Mr. Hobbes "Leviathan", Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius "De Jure Belli"*, de 1652. Así, con todos estos fundamentos, concluye que el manuscrito de Cambridge es el más tardío y que dataría del fin de la vida de Filmer, esto es, aproximadamente del año 1652. El de Chicago, por su parte, se remontaría a 1648 y en él se habrían basado las primeras ediciones de *Patriarca* que discuten Locke, Sidney y Tyrrell.

La reconstrucción de Wallace es parcialmente cuestionada por James Daly, otro estudioso de la obra de Filmer, en un artículo de 1983.<sup>21</sup> Daly acepta la hipótesis de Wallace de que el manuscrito de Chicago es anterior al de Cambridge, pero propone otra datación. Su posición, más cercana a la de Laslett, se funda en varios argumentos. En primer lu-

<sup>21</sup> Daly, James, "Some Problems in the Authorship of Sir Robert Filmer's Works", *The English Historical Review*, N° 98, 1983, pp. 737-762.

gar, en contra de lo sostenido por Wallace, Daly entiende que el debate del que participa *Patriarca* ya era corriente a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. En particular, remarca que en la década de 1630 las discusiones sobre la naturaleza y los límites del poder real no solo se encontraban en curso sino que eran verdadero furor, y esto por la razón que ya había señalado Laslett: el recurso sistemático de Carlos I al impuesto naval y los conflictos que ello generó con el Parlamento. En segundo lugar, si es cierto que en *The Freeholder's Grand Inquest*, de 1648, Filmer menciona (y ataca) a ciertos autores por obras publicadas durante la década de 1640, como por ejemplo William Prynne, a quien cita unas 15 veces, llama poderosamente la atención que en *Patriarca* no se haga una sola mención a estos textos. Asimismo, mientras que la expresión "poder arbitrario" (*arbitrary power*) aparece en numerosos pasajes de *The Freeholder's Grand Inquest* y de *The Anarchy...*, no aparece nunca en *Patriarca*. Para Daly, todos estos indicios apoyarían la conclusión de que *Patriarca* tuvo que haber sido escrito antes, y no después, de 1648. Por otra parte, Daly considera que las ideas de Grocio eran conocidas y discutidas en Inglaterra antes de que Ascham las empleara para apoyar el poder surgido de la guerra civil; testimonio de esto, sostiene, son las referencias al teórico neerlandés que pueden encontrarse en las obras de John Dones, Parker y Prynne publicadas entre 1643 y 1644. Finalmente, las dos alusiones al rey Jacobo I (1566-1625) contenidas en *Patriarca*, al referirse a este soberano como "difunto" y al hablar de su "feliz memoria", difícilmente podrían haberse admitido si el texto hubiera sido escrito, como sugiere Wallace, en 1652, es decir, después de la ejecución de Carlos I, ocurrida en 1649: la primera expresión habría resultado equívoca (Carlos I no falleció simplemente, sino que fue decapitado en el contexto de una rebelión) y la segunda, habría parecido en extremo ofensiva hacia un rey recientemente martirizado. Como conclusión de todos estos razonamientos, Daly propone que el manuscrito de Chicago data de alrededor del año 1641 y que el de Cambridge es apenas posterior.

Pero el debate no concluye aquí. En 1986, Richard Ashcraft, sin referirse a Daly, opina lo mismo que Wallace: que la redacción de *Patriarca* debe situarse hacia fines de la década de 1640, alrededor de 1648.<sup>22</sup> Sin embargo, ese mismo año, 1986, Richard Tuck retoma –y amplía– la línea de interpretación iniciada por Laslett y Daly.<sup>23</sup> Hace notar que el manuscrito de Chicago tiene la particularidad de omitir un análisis de las tesis expuestas por Selden en *Titles of Honour* (1614) a propósito de la historia del Parlamento inglés. Estas tesis, que sí aparecen mencionadas en el manuscrito de Cambridge (en el cap. VIII), no son formuladas en 1614 sino en una edición aumentada de la obra de Selden que data de 1631. Si Filmer hubiese conocido esta edición de *Titles of Honour*, argumenta Tuck, ¿por qué no habría hecho referencia a ellas? De esto infiere que el manuscrito de Chicago debería haber sido escrito, como muy tarde, antes de 1631. Ahora bien, un elemento adicional le sirve para ajustar un poco más la datación: el manuscrito de Chicago contiene una alusión al tratado de sir Walter Raleigh, *The Prerogative of Parliaments*, publicado en 1628, que hace mención de la respuesta de Carlos I a la Petición de Derechos de junio de 1628. Considerando todo esto, la conclusión que se impone, según Tuck, es que el manuscrito de Chicago fue redactado entre 1628 y 1631. Filmer habría juzgado apropiado modificar su tratado durante la década de 1630, como ya había indicado Laslett a propósito del manuscrito de Cambridge, después de haber tomado conocimiento de dos obras: la edición de 1631 de *Titles of Honour* de Selden; y, del mismo autor, la crítica de Grocio publicada en *Mare Clausum*, que data de 1635. Esta habría captado su interés por el autor de *De jure belli ac pacis* y explicaría la existencia de un segundo manuscrito, el de Cambridge, que sería algo así como una versión del primero, ampliada a la luz de estas otras obras.

En 1991, otro editor de las obras de Filmer, Johann P. Sommerville, da crédito a las hipótesis de Tuck. A su entender, el hecho de que el manuscrito de Chicago cite el tratado *Archeion*, de William Lambarde (publicado en 1635 pero escrito en 1591), no impugnaría la datación a la que arriban las investigaciones de Laslett, Daly y Tuck, pues se sabe que este tratado circuló como manuscrito desde antes de haber sido publicado. Además, algunos de los pasajes que cita Filmer no aparecen en la versión publicada sino precisamente en los manuscritos que se han conservado, lo que redoblaría el apoyo a la argumentación de Tuck.<sup>24</sup> De esta manera, Sommerville aprueba la datación de Laslett y, retomando también los aportes de Daly y Tuck, concluye que el manuscrito de Chicago fue escrito antes de 1631 y el de Cambridge durante el período que se extiende entre 1635 y 1642. Según Franck Lessay, tras este intenso debate, hoy lo más razonable es dar crédito al prudente balance de Sommerville, que reafirma las investigaciones y deducciones llevadas a cabo, sucesivamente, por Laslett, Daly y Tuck.

#### EL INTERTEXTO POLÉMICO DE *PATRIARCA*

Si todo texto es un tejido de alusiones y citas, un espacio discursivo en el que se despliega un diálogo intertextual,<sup>25</sup> en un libro como *Patriarca* este rasgo aparece llevado casi al paroxismo. *Patriarca* es una especie de nudo textual, un escrito focal que asimila, combate, transforma, deforma y pone en relación un cúmulo de obras e ideas medulares en la historia del pensamiento político, desde las Escrituras, pasando por los antiguos griegos y romanos, hasta políticos y filósofos de la modernidad temprana.

<sup>24</sup> Sommerville, Johann P., "Introduction", en Filmer, Robert, *Patriarcha and Other Writings*, ed. de Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. xxxiv.

<sup>25</sup> Kristeva, Julia, "La palabra, el diálogo y la novela", en Kristeva, Julia, *Semiótica I*, Caracas, Editorial Fundamento, 1969, pp. 187-225.

<sup>22</sup> Ashcraft, Richard, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

<sup>23</sup> Tuck, Richard, "A New Date of Filmer's Patriarcha", *The Historical Journal*, vol. 29, N° 1, 1986, pp. 183-186.

Con algunos textos Filmer establece un claro antagonismo: los considera contrarios a su doctrina, peligrosos en términos políticos y, por ello, se empeña en descalificarlos. Es el caso de los tratados de los jesuitas (Roberto Belarmino, Roberto Parsons, Francisco Suárez), de los autodenominados “patriotas” ingleses (a quienes Filmer alude de manera más o menos velada, sin dar nombres), de los monarcómacos, de Calvino y de Philip Hunton. A los autores que plantean posturas alineadas con su propio patriarcalismo, como Jacobo VI/I, los retoma con insistencia en su favor. En otros casos, Filmer intenta servirse de doctrinas que, al menos en parte, no coinciden con la suya. Cuando esto sucede, no tiene reparos en manipularlas o en hacer reconstrucciones elípticas y selectivas, de manera tal de que se acomoden a sus necesidades. Este es un recurso del que echa mano, sobre todo, cuando lo que está en juego es el apoyo de filósofos canónicos cuya invocación resultaba especialmente persuasiva por la autoridad de la que gozaban en el siglo XVII, como Aristóteles, Bodin o Hobbes.

Hacia fines del siglo XVI, coincidiendo con las guerras de religión en Francia, el cuestionamiento a la monarquía venía calando hondo, tanto en el sentido común popular como en el ámbito político-intelectual, y cobraban fuerza las teorías de la resistencia de los monarcómacos.<sup>26</sup> En respuesta a estos cuestionamientos –y en medio de constantes intri-

<sup>26</sup> Los llamados “monarcómacos” fueron un grupo de teóricos anti-monárquicos surgidos en el contexto de las guerras de religión francesa y holandesa, en el siglo XVI. Los autores monarcómacos más conocidos surgieron en el seno protestante después de la matanza de San Bartolomé (1572): Johannes Altusio en los Países Bajos, y Philippe Duplessis-Mornay, François Hotman y Teodoro de Beza en Francia. Al otro lado del Canal de la Mancha, autores como George Buchanan, John Knox, Christopher Goodman y John Ponet adoptaron una postura parecida para oponerse, sobre todo, al reinado de María Tudor. El escrito más importante e influyente del pensamiento monarcómaco es el tratado *Vindiciae contra Tyrannos* (Defensa contra los tiranos), publicado en Basilea en 1579 de manera anónima bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus. Cf. Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, introducción histórica de Harold J. Laski, estudio preliminar y notas de Benigno Pendás, trad. de Piedad García-Escudero, Madrid, Tecnos, 2010.

gas, complots, guerras civiles y asesinatos–, Bodin formula su teoría de la soberanía absoluta en *Los seis libros de la república* (1576). Esta teoría no solo sería inspiradora para Hobbes y para Filmer: la retomarían casi todos los realistas ingleses de la modernidad temprana. De hecho, antes que Hobbes y que Filmer, el rey escocés Jacobo VI –a partir de 1603 también rey de Inglaterra como Jacobo I–, uno de los teóricos en lengua inglesa más importantes en la defensa del absolutismo monárquico, recibió la influencia de Bodin. Jacobo I/VI defendió el poder real en numerosos escritos, muchos de los cuales fueron muy populares, sobre todo *Basilicon Doron* (1599) y *The Trew Law of Free Monarchies* (1603). Hobbes y Filmer –incluso Locke– lo citan con reverencia y admiración.<sup>27</sup>

Ahora bien, si el clima de época en el que surgen las principales teorías temprano-modernas a favor de la soberanía absoluta era de recelo frente a la monarquía, una contraofensiva realista eficaz debía encontrar la forma de generar un discurso plausible, incluso intuitivo, que pudiese ser audible y convocante para amplios sectores. A las filas realistas esta posibilidad le fue abierta, en gran medida, a través de su alianza con el patriarcalismo político, una tradición de muy larga data<sup>28</sup> que, entre los siglos XVI y XVII, autores como Bodin, Jacobo VI/I y Filmer comienzan a cruzar con la defensa de la soberanía absoluta. El poder de persuasión del patriarcalismo político descansaba en el sencillo hecho de que interpelaba a las personas en su experiencia de vida más inmediata. Después de todo, la es-

<sup>27</sup> Cf., por ejemplo, Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, cap. 19; Filmer, Robert, “The Freeholder’s Grand Inquest”, en *Patriarcha and Other Writings*, op. cit., p. 130; Filmer, Robert, *Patriarcha and other Political Works*, Oxford, Blackwell, pp. 79, 83, 89, 101, 102, 133; Locke, John, “Second Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, §200.

<sup>28</sup> En su fundamental estudio sobre el patriarcalismo en el pensamiento político, Gordon Schochet rastrea antecedentes de esta tradición hasta la obra de Platón. Cf. Schochet, G., op. cit., cap. II.

estructura familiar tradicional, con el *pater familias* a la cabeza, era, desde tiempos antiguos, el núcleo indiscutible de la organización social y política. El rol del “cabeza de familia” se tenía por natural y se lo consideraba cuasi divino.<sup>29</sup> En apoyo a esta línea de pensamiento, al peso de la tradición, la experiencia más inmediata y el sentido común, se sumaba, por supuesto, el recurso a las Sagradas Escrituras, otra fuente fundamental en la justificación patriarcal de los derechos de dominio.<sup>30</sup>

En Inglaterra, el patriarcalismo fue volviéndose cada vez más influyente a lo largo del siglo XVII.<sup>31</sup> La equiparación del poder político con el poder paternal, lejos de ser una rareza, era el *leitmotiv* de la lucha contra los intentos de limitar el poder real. Las implicancias políticas de esta perspectiva eran verdaderamente estratégicas para quienes la impulsaban: sobre la base de esta analogía que identificaba al rey con el padre y al Estado con la familia, la posibilidad de un derecho a la resistencia de los súbditos quedaba, si no excluida de plano, al menos muy limitada. Concibiendo a la sociedad política como una familia, la voluntad del soberano podía asociarse con la sabiduría paterna, y la obediencia de los súbditos, con la gratitud, el amor y el respeto filiales. De este modo, los lazos políticos se robustecían.

Apropiándose de los argumentos de Jacobo y de Bodin, Filmer se inscribe en esta tendencia. En la teoría de la soberanía absoluta de Bodin, Filmer supo encontrar insumos clave para la construcción de su argumento.<sup>32</sup> Sin ir más

<sup>29</sup> Laslett, P., *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, p. 26; Freud, Sigmund, *Totem y tabú*, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 212.

<sup>30</sup> Cf. Sommerville, Johann P., *Royalists & Patriots. Politics & Ideology in England 1603-1640*, Londres y Nueva York, Longman, 1999, pp. 27-34; Cuttica, C., *op. cit.*, pp. 104-129.

<sup>31</sup> Sommerville, Johann P., “From Suarez to Filmer: A Reappraisal”, *The Historical Journal*, vol. 25, N° 3, 1982, pp. 537-540.

<sup>32</sup> A su vez, sabemos que Bodin retomaba y discutía las ideas de la *Política* de Aristóteles, todavía muy influyentes en el siglo XVII y que él trasladaba a la cuestión de la soberanía estatal. Cf. Hinton, R. W. K., “Husbands, Fathers and Conquerors: Filmer and the Logic of Patriarchalism”, *Political Studies*, vol. 15, N° 3, 1967, pp. 291-300, p. 294;

lejos, Bodin afirmaba que “el gobierno de la familia y de sus elementos [...] son los cimientos sobre los cuales se construye toda república”<sup>33</sup> y, también, que “la familia constituye la verdadera fuente y origen de toda república, así como su principal elemento”.<sup>34</sup> Por otra parte, el lenguaje que utilizaba apoyaba la analogía patriarcalista entre la familia y el Estado: “Al igual que la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república, y el poder doméstico es comparable al poder soberano, así el recto gobierno de la casa es el modelo de gobierno de la república”.<sup>35</sup>

De Bodin, Filmer también toma su definición patriarcal y corporativa de la familia, un concepto comprensivo que incluía un amplio espectro de parentescos –sirvientes, aprendices y hasta trabajadores contratados– y que no solo trascendía los límites físicos de la casa sino también los límites temporales de las generaciones que podían solaparse. Este concepto encajaba a la perfección en una justificación patriarcal de la obligación política.<sup>36</sup> En efecto, Filmer destaca que, al definir a la familia, “Bodin extiende su significado a todas las personas sometidas a uno y el mismo cabeza de familia, y [que] para referirse a ella opta por usar la palabra hebrea derivada de un sustantivo que significa cabeza, príncipe o señor, prefiriéndola a la pala-

Schochet, Gordon J., *op. cit.*, pp. 18-36. Véase también la fundamental diferenciación entre las concepciones del poder patriarcal en la familia de Aristóteles y Bodin en el análisis de Becker, Anna, “Jean Bodin on Oeconomics and Politics”, *History of European Ideas*, vol. 40, N° 2, 2014, pp. 1-20.

<sup>33</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1997, libro I, cap. 6, p. 35.

<sup>34</sup> *Ibid.*, cap. 2, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibid.* Énfasis añadido.

<sup>36</sup> No casualmente, en esta época en que la autoridad monárquica estaba en entredicho, la concepción amplia de familia empieza a ser desafiada por el avance de una concepción alternativa, menos conveniente para la perspectiva patriarcal: la familia nuclear, centrada en la pareja, y articulada sobre una base contractual. Cf. Walzer, M., *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 203.

bra griega que deriva de ‘*oikos*’, cuyo significado es casa”.<sup>37</sup> Como era de esperar, para su defensa de la monarquía absoluta, Filmer también retoma la reivindicación que hace Bodin de la figura romana del *pater familias*. En el capítulo XI de *Patriarca*, en el contexto de su crítica a la idea de “emancipación” de los hijos defendida por Suárez, Filmer hace una extensa paráfrasis del capítulo de *Los seis libros de la república* en el que Bodin atribuye al poder del padre un carácter absoluto e ilimitado, perpetuo, sagrado y natural, que contempla el derecho a disponer de los bienes y hasta de la vida de los hijos.<sup>38</sup>

El uso político de la metáfora familiar, la recuperación de la figura romana del *pater familias* y la concepción corporativa y autoritaria de la familia que supone esa figura son algunos de los aspectos de la doctrina de Bodin que mejor convergen con el planteo de Filmer, lo mismo que el combate del derecho de resistencia defendido por los monarcómacos y sus críticas al gobierno popular.<sup>39</sup> Filmer conocía bien la obra de Bodin y se apropia de todos estos elementos. Pero, como es habitual en él, la selección de citas de *Los seis libros de la república* que hace es sesgada y tendenciosa: acentúa las afirmaciones sobre la soberanía absoluta que mejor compatibilizan con sus ideas y omite aquellas que o se distancian o las contradicen. En efecto, el patriarcalismo de Filmer iba algo más lejos que el de Bodin. En primer lugar, para Bodin sí había diferencias sustantivas entre la familia y la sociedad política: “si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, *con poder soberano*, la familia es el recto gobierno de varias personas, y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia. *En esto reside la verdadera diferencia entre la república y la familia*”.<sup>40</sup> Con “esto”, Bodin no solo se refería al poder soberano, nota distintiva de la república, sino también a los bienes públi-

<sup>37</sup> Filmer, R., *Patriarca...*, *op. cit.*, cap. XI.

<sup>38</sup> Bodin, J., *op. cit.*, libro I, cap. 4.

<sup>39</sup> En el cap. XVIII de *Patriarca*, Filmer cita a Bodin retomando la crítica de Jenofonte a la democracia ateniense.

<sup>40</sup> Bodin, J., *op. cit.*, libro I, cap. 2, p. 18. Énfasis añadido.

cos (“el patrimonio público, el tesoro público, el recinto de la ciudad, las calles, las murallas, las plazas, los templos, los mercados, los usos, las leyes, las costumbres, la justicia, las recompensas, las penas y otras cosas semejantes”).<sup>41</sup>

En segundo lugar, para Bodin la soberanía absoluta no era exclusiva de los monarcas y bien podía encontrarse en otras formas de gobierno, algo con lo que coincidirá Hobbes pero que resultaba inconcebible para Filmer.<sup>42</sup> En tercer lugar, Bodin nunca derivó un derecho de soberanía a partir de la figura de Adán. En cuarto lugar, otro punto que los distingue (y del que Filmer hace caso omiso), es que Bodin aceptaba la posibilidad de una libertad natural originaria,<sup>43</sup> así como también que la soberanía estatal pudiera fundarse en el consentimiento.<sup>44</sup>

En la construcción de su teoría, Filmer también echa mano, con mucha frecuencia, de la autoridad de Aristóteles, a quien tiene por un “gran filósofo”<sup>45</sup> y “uno de los pensadores más incisivos” que se han conocido,<sup>46</sup> citando argumentos de la *Ética* y de la *Política*. Lo primero que conviene señalar aquí es que Filmer parece consciente de que el tipo de patriarcalismo político que él buscaba defender no podía fundamentarse fácilmente apelando a Aristóteles, quien –en el contexto de su propia disputa con Platón– había sido contundente en su afirmación de que “cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos, no dicen bien”.<sup>47</sup> A su manera, Filmer se hace cargo de esta dificultad cuando, al comienzo del

<sup>41</sup> *Ibid.*, cap. 2, p. 17.

<sup>42</sup> *Ibid.*, libro II, cap. 1, pp. 87-88: “Se denomina monarquía cuando la soberanía reside [...] en una sola persona, sin que participe de ella el resto del pueblo; democracia o Estado popular, cuando todo el pueblo o la mayor parte, en corporación, detenta el poder soberano; aristocracia cuando la parte menor del pueblo detenta en corporación la soberanía [...]”.

<sup>43</sup> *Ibid.*, libro I, cap. 3, p. 20.

<sup>44</sup> *Ibid.*, libro IV, cap. 1, p. 165.

<sup>45</sup> Filmer, R., *Patriarca*, cap. XII.

<sup>46</sup> *Ibid.*, cap. I, p. 8. La alta estima en que Filmer tenía a Aristóteles no le impidió tacharlo de “insensato” cuando sus opiniones erosionan su defensa de la monarquía. Cf. cap. XII.

<sup>47</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a.

capítulo XI de *Patriarca*, plantea que “Aristóteles desmiente a Platón y a todos los que dicen que la sociedad política y la sociedad doméstica son lo mismo y no distinguen *specie* sino solo *multitudine et paucitate...*”.<sup>48</sup> Sin embargo, a continuación, lo vemos manipular las definiciones del filósofo griego hasta hacerlas converger con su propia posición. Según la interpretación de Filmer, al comienzo de la *Política* Aristóteles no estaría marcando un contraste entre la sociedad doméstica y la política sino, antes bien, entre dos tipos de relaciones que se darían tanto en el interior de la una como de la otra, a saber, la conyugal y la despótica. En este punto, Filmer incluso desautoriza a Aristóteles, señalando que, desde cierta óptica, esto es, tomando como unidad de análisis a la especie y no a los individuos, ni siquiera las sociedades conyugal y despótica serían tan disímiles entre sí como afirma Aristóteles. A fin de cuentas, dirá, desde la perspectiva de la especie humana ambas tienden a un mismo fin: la preservación. Obviamente, otra grieta insalvable entre Aristóteles y Filmer venía dada por el carácter pagano de aquel, el cual excluía desde el vamos cualquier posible apoyo específico a una teoría adánica del poder y la propiedad como la propuesta por Filmer.<sup>49</sup>

Pero Filmer también da con afirmaciones de Aristóteles más afines a su patriarcalismo. Un ejemplo de ello es la apelación a la *Política*, en el capítulo XII de *Patriarca*, como apoyo para negar la igualdad natural de los hombres. Aun cuando Filmer no distorsiona el pensamiento de Aristóteles en este punto, sí va un poco más lejos, planteando: “La prueba de que en esas palabras que parecen apoyar la igualdad de los hombres en realidad Aristóteles no expresaba su propio juicio, sino el de otros, radica en que él manifiesta con toda claridad su opinión de que el poder de gobernar emana originariamente del derecho de paternidad, una opinión

<sup>48</sup> Filmer, R., *Patriarca...*, *op. cit.*, cap. XI.

<sup>49</sup> Aunque Filmer introduce el irreverente contrafáctico de que tanto Aristóteles como el historiador griego Polibio lo hubiesen apoyado de haber conocido las Escrituras. *Ibid.*, cap. XII.

imposible de conciliar con esa igualdad natural con la que divagan algunos”.<sup>50</sup> Por último, Filmer también hurga en el corpus aristotélico en busca de citas que prioricen la monarquía por sobre los gobiernos populares u otras formas alternativas de constitución. En este sentido, en el capítulo XV de *Patriarca*, reconoce que “en la *Política*, al comparar las distintas formas de gobierno, Aristóteles se muestra muy reticente a revelar cuál le parece mejor”, y también que “son pocos los elogios a la monarquía que se pueden encontrar a lo largo de los libros” que componen la *Política*.<sup>51</sup> Sin embargo, a renglón seguido, invoca la *Ética nicomáquea*, obra en la que, según Filmer, Aristóteles “tiene la deferencia de hablar claro y [donde] reconoce que la monarquía es la mejor forma de gobierno y un Estado popular, la peor”.<sup>52</sup> Tomándose de estas afirmaciones de Aristóteles, con su acostumbrada ironía, Filmer asegura que el filósofo griego, aunque pagano, se encuentra más cerca de la doctrina cristiana de lo que está Hunton con su teoría de la monarquía limitada,<sup>53</sup> y concluye que “Aristóteles coincide con las Escrituras en derivar la autoridad real a partir de la paternidad”.<sup>54</sup>

Grocio y Hobbes, contemporáneos de Filmer,<sup>55</sup> tomaron el camino opuesto al de este a la hora de justificar el poder político: apelaron a la idea de contrato y consentimiento popular. De hecho, para Hobbes, hasta la soberanía por adquisición requería de una promesa (entre vencido y vencedor) que la legitimara.<sup>56</sup> Es cierto que Hobbes sostuvo que la mejor forma de gobierno, la más apta para garantizar la paz y seguridad del pueblo, era la monarquía absoluta.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, cap. XV.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Filmer, R., “The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy”, en Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, *op. cit.*, p. 162; *Patriarca...*, *op. cit.*, cap. XV.

<sup>54</sup> Filmer, R., *Patriarca*, cap. XII.

<sup>55</sup> Hobbes y Filmer nacieron en el mismo año, 1588. Grocio, apenas cinco años antes, en 1583.

<sup>56</sup> Hobbes, T., *Leviatán...*, *op. cit.*, cap. 21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, cap. 19.

También es cierto que sus desarrollos teóricos en torno de la soberanía del Estado estaban motivados por una preocupación semejante a la que muestra Filmer frente a lo que ambos visualizaban como las tendencias anarquizantes del republicanismo. Sin embargo, las diferencias entre Filmer y Hobbes eran importantes. Y si bien Filmer no confronta con Hobbes en *Patriarca* –de hecho, no lo menciona siquiera una vez–, sí lo hace en otro escrito publicado en 1652.<sup>58</sup>

Para empezar, Hobbes rechazaba la teoría del derecho divino de los reyes y, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, subestimaba el poder de persuasión del patriarcalismo político. De hecho, en su argumento a favor de la monarquía deliberadamente se niega a apelar a la idea filmeriana de que “el poder paternal, instituido por Dios en la Creación (Adán) era monárquico”.<sup>59</sup> Y como si esto fuera poco, para ganarse la desconfianza de Filmer, el punto de partida de su teoría contractualista era igual al de los más fervientes adversarios del rey: todos los seres humanos nacen libres e iguales. Filmer advertía muy bien que la teoría de la soberanía de Hobbes contradecía muchos de sus planteos y rechazaba de plano su estrategia contractualista para justificar la obligación política:

No con poca satisfacción he leído los libros *De Cive* y *Leviatán* de Hobbes sobre los derechos de soberanía que, hasta donde conozco, ningún otro hombre ha tratado con mayor juicio. Acuerdo con él sobre los derechos vinculados al ejercicio del gobierno, pero no lo que dice en relación con el modo de adquirirlos. Puede sonar extraño que valore su edificio y al mismo tiempo rechace sus fundamentos, pero así es.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Cf. Filmer, Robert, “Observations Concerning the Originall of Government, upon Mr Hobs ‘Leviathan’, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius ‘De Jure Belli’”, en Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, op. cit., pp. 184-234.

<sup>59</sup> Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, trad. y prólogo de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, II-10.

<sup>60</sup> Filmer, R., “Observations concerning the Originall of Government”, en Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, op. cit., pp. 184-185.

Aunque en la Inglaterra de Hobbes y Filmer la teoría del contrato social no era nueva –había sido introducida al debate político a través de los escritos de Richard Hooker (1554-1600)–, recién alcanza notoriedad en el siglo XVII. La mayoría de las veces, la noción de *contrato* no solo funcionaba como justificación, sino también, y al mismo tiempo, como limitación del poder político. En Hobbes, en cambio, el contrato solo brinda legitimidad –la limitación del poder soberano está totalmente excluida del planteo hobbesiano–. De esta manera, el problema que Filmer tenía con Hobbes no era sustantivo, sino justificatorio. Filmer rechazaba de plano la libertad e igualdad de los hombres en el estado de naturaleza, una tesis que, como ya hemos señalado, no solo le parecía falsa sino también –y sobre todo– peligrosa en términos políticos.<sup>61</sup> Por último, Hobbes también se encontraba lejos del patriarcalismo de Filmer por sus posiciones en relación con la familia, el matrimonio y el estatus de las mujeres. En sus obras de la década de 1640, *The Elements of Law*, *Natural and Politic* y *De Cive*, Hobbes ponía en entredicho la autoridad patriarcal y planteaba por primera vez el carácter convencional de la dominación del varón sobre la mujer.<sup>62</sup> Más aún, era uno de los pocos en aquella época que, al hacer referencia a “la humanidad”, “los hombres” o “los padres”, no ocultaban, bajo esos universales, la exclusión del género femenino. Y, al abordar el derecho de los padres sobre los

<sup>61</sup> En sus “Observations upon Aristotles Politiques...”, Filmer reitera esta argumentación, aunque refiriéndose a lo que entonces era el canon de la teoría política. No solamente los filósofos paganos habían adoptado la idea de una libertad natural de los hombres, también los teóricos modernos del Estado como Grocio, Selden (1584-1654), Hobbes, Anthony Ascham (1614?-1650), basaron sus teorías del poder en esta premisa. Filmer no tiene ningún empacho en rechazar las ideas de todos estos filósofos de renombre. Cf. Filmer, R., “Observations upon Aristotles Politiques Touching Forms of Government, Together with Directions for Obedience to Governours in dangerous and doubtfull Times”, en Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, op. cit., p. 236.

<sup>62</sup> Carole Pateman menciona especialmente el caso de Hobbes como una notable “excepción” entre los teóricos políticos modernos quienes, por regla, excluyeron a las mujeres de sus principios sobre la libertad e igualdad natural “de la humanidad”. Cf. Pateman, C., op. cit., p. 42.

hijos, sugirió la necesidad de hacer una revisión radical de la común aceptación del derecho del *pater familias* sobre sus descendientes: “Los que hasta aquí se han esforzado por afirmar el dominio del padre sobre los hijos no han podido aportar argumento alguno más allá de la generación, como si fuera evidente por sí mismo que lo que ha sido generado por mí es mío”.<sup>63</sup> Hobbes sostenía, además, que “por *derecho de naturaleza* [...] el dominio sobre los hijos es de la madre”.<sup>64</sup> Pese a todos estos desacuerdos fundamentales, en algunos otros aspectos de su cruzada política Filmer consideró a Hobbes como un aliado: eran muchos los enemigos en común.

Igualmente ambivalente es la postura de Filmer en relación con la doctrina de Grocio, a cuyo análisis y crítica dedica dos extensos capítulos de *Patriarca* –ausentes de las ediciones de 1680, 1684 y 1685–. No sin razón, Filmer encontraba que en la obra de Grocio había una serie de premisas que amenazaban su defensa patriarcal de la monarquía absoluta: la idea de una comunidad de bienes originaria, la defensa del carácter contractual de la propiedad privada y, por supuesto, la afirmación iusnaturalista de la igualdad y la libertad natural de todos los hombres. Para Filmer, estas ideas eran patentemente falsas, por la sencilla razón de que contradecían las Escrituras. Pero, además de invocar el pasaje del Génesis que, según interpreta, apoya la donación de todas las cosas (esto es, de la tierra y de sus criaturas, incluidos los hombres) que Dios hizo a Adán *en forma exclusiva*, el autor de *Patriarca* añade una lista de objeciones: ¿por qué introduciría Dios una comunidad de bienes para luego suspenderla?;<sup>65</sup> ¿cómo explicar que a los hombres les sea dado modificar un régimen querido por Dios?; ¿dónde se encuentran rastros de un consentimiento de todos para un pasaje a la propiedad privada?; ¿cómo este consentimiento podría obligar a la posteridad?<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Hobbes, T., *Elementos filosóficos...*, op. cit., IX, 1, p. 217.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 3, p. 218.

<sup>65</sup> Filmer, R., *Patriarca*, cap. VIII.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Paradójicamente, de la teoría de Grocio lo que más parece preocuparle a Filmer son sus “consecuencias peligrosas y sediciosas”,<sup>67</sup> esto es, el apoyo que podía prestar a la justificación de un derecho de resistencia. La paradoja en este sentido radica en que Grocio no defendió una teoría radical de la resistencia sino, antes bien, una relativamente conservadora.<sup>68</sup> Con todo, el tiempo mostraría que los temores de Filmer no eran por completo infundados. Los esfuerzos sistemáticos de Grocio por excluir la guerra privada de la relación política entre soberanos y súbditos y, también, de circunscribir la resistencia legítima dentro de la casuística de la guerra justa regulada por el derecho positivo internacional, supo –con el tiempo– recibir interpretaciones conservadoras –como la de Pufendorf– y también radicales. De hecho, tres de los más importantes teóricos de la resistencia del siglo XVII, Sidney, Locke y Tyrrell, cada uno a su manera, retomaron aspectos de la teoría grociana en sus respectivas defensas de un derecho a la resistencia mucho más radical que el teorizado por el jurista neerlandés.<sup>69</sup> En particular, Filmer se muestra inquieto por el hecho de que Grocio, pese a rechazar el derecho de resistencia privada en términos generales, sugiriera la posibilidad de convalidarlo para casos excepcionales, “del más grave y cierto peligro”, invocando, en apoyo de esta idea, las hipotéticas intenciones originales de quienes fundaron la sociedad política: “sobre quién debería ser juez de la magnitud y la certeza del peligro en cuestión, o sobre cómo evaluarlo, Grocio guarda silencio. Y en ausencia de palabras que sugieran lo contrario, podemos pensar que, para él, corresponde a cada hombre particular ser juez de la gravedad y la certeza de un peligro público, pues no

<sup>67</sup> *Ibid.*, cap. IX.

<sup>68</sup> Intentaba evitar las implicancias radicales de las teorías de la soberanía popular de los monarcómacos.

<sup>69</sup> Barducci, Marco, *Hugo Grotius and the Century of Revolution 1613-1718: Transnational Reception in English Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 57-61.

designa ningún otro juez”.<sup>70</sup> Ahora bien, tras explayarse extensamente sobre los “temibles defectos” de las doctrinas grocianas de la libertad natural y la comunidad de bienes, Filmer rescata que, pese a ello, en el fondo Grocio sí estaría de acuerdo con un aspecto fundamental de su patriarcalismo político:

La razón por la cual los súbditos obedecen hoy a sus gobernantes está en la voluntad de sus antepasados, quienes, en su momento, instituyeron príncipes, y es por obediencia a esta primera voluntad que los hijos permanecen bajo sujeción. En esto Grocio está de acuerdo, de modo que el desacuerdo no versa sobre si los reyes tienen un poder paternal sobre sus súbditos o no, sino sobre cómo es que lo obtuvieron originariamente. Grocio sostiene que nuestros ancestros, siendo libres, hicieron una sesión de su poder a los reyes. La otra opinión, en cambio, niega esa libertad de nuestros ancestros y deriva el poder de los reyes del dominio originario de Adán.<sup>71</sup>

A pesar de sus diferencias con Grocio, a Filmer le fue posible tomar a su favor algunos pasajes de su obra, pues su teoría del derecho natural comprendía presupuestos patriarcales. En efecto, para Grocio el derecho natural establece que “el derecho del padre sobre los hijos antecede al de la madre”.<sup>72</sup> Tal es el poder que Grocio atribuye al padre, que le reconoce incluso la potestad de hipotecar y hasta vender a sus hijos.<sup>73</sup> Asimismo, Grocio da por sentada la estructura patriarcal del Estado cuando afirma que “la unión de varios

<sup>70</sup> Filmer, R., *Patriarca*, cap. IX.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Grotius, H., *The Rights of War and Peace*, ed. y prólogo de Richard Tuck a partir de la edición de Jean Barbeyrac, Indianápolis, Liberty Fund, 2005, 2.5.1.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 2.5.4. A diferencia de lo que ocurre con Filmer, quien deriva el derecho del padre del Antiguo Testamento, en la teoría del derecho natural de Grocio el dominio del padre de familia está dado por naturaleza sin que se ofrezca ningún tipo de prueba o argumento en favor de esta idea.

cabezas de familia en un pueblo o estado, otorga a esa comunidad de hombres el máximo poder sobre sus miembros. Se trata de la comunidad más acabada y no hay acción humana que no se refiera a ella”.<sup>74</sup>

En *Patriarca*, Filmer también polemiza con la tesis de la libertad natural de los hombres, esa “opinión nueva, seductora y peligrosa” sostenida tanto por teóricos católicos (Belarmino, Suárez, Parsons) como protestantes (Juan Calvino, George Buchanan, John Hayward). A estos autores Filmer los critica con dureza, presentando sus planteos como inconsistentes, impíos y potencialmente sediciosos. Si bien es este un frente polémico amplio y heterogéneo, en el desarrollo de su argumentación Filmer se enfoca sobre todo en discutir con Belarmino (y, en menor medida, también con Suárez).

Las ideas de Belarmino que condensa la larga cita textual del *De Laicis* que Filmer repone al comienzo del capítulo II de *Patriarca* son: 1) el poder político tiene un origen divino pero es de institución humana; 2) el pueblo, que recibe el poder político de Dios, tiene la potestad de delegarlo en uno o en algunos hombres y de elegir la forma de gobierno de su preferencia.

Al comienzo del capítulo IV de *Patriarca*, sacando de contexto algunas citas del *De Laicis* de Belarmino, Filmer intenta poner en boca del jesuita premisas de un patriarcalismo político que este no sostiene (Filmer habla de “confesiones” que le arrancarían entre líneas), como la idea de que “la Creación hizo al hombre príncipe de su descendencia” y que “tanto Adán, como así también todos los patriarcas que lo sucedieron, detentaron, por derecho de paternidad, una autoridad real sobre sus hijos”. La intención de Filmer no parece ser tanto la de servirse de su apoyo, como hemos visto que hace con otros autores, sino la de mostrarlo inconsistente: el patriarcalismo político, la doctrina según la cual todas las personas nacen (y permanecen para siempre) sujetas a la autoridad de sus padres, es incompatible con la tesis de

<sup>74</sup> Grotius, H., *op. cit.*, 2.5.23, p. 552.

una libertad natural universal. Algo semejante hace Filmer en relación con “algunas opiniones de Belarmino a propósito de la monarquía”. En el capítulo XV de *Patriarca*, luego de recordar que Belarmino defiende la libertad del pueblo para elegir la forma de gobierno y los gobernantes que le plazcan, cita otros pasajes en los que el jesuita apoya la monarquía como la preferida por Dios.

Por último, Filmer también discute con una obra de Hunton que procuraba mediar entre parlamentarios y realistas, *A Treatise of Monarchie*, publicada por primera vez en 1643 y reimpressa en 1680 y en 1689.<sup>75</sup> Para oponerse a esta propuesta, que le parecía inaceptable, retoma las tesis centrales de su doctrina política: las personas no son libres por naturaleza; se encuentran, en cambio, sujetas al dominio de un padre. El poder político fue instituido por Dios, quien se lo concedió a Adán exclusivamente y a partir de quien, por herencia, se transfirió a diferentes reinos. El poder político no puede legitimarse por medio de contratos o consentimiento, pues en la historia nunca ocurrió que las personas se reunieran para celebrar un contrato. También argumenta que, de no ser absoluta la monarquía, no podría haber realmente un poder político, pues quedaría indeterminado cuál es la instancia última de decisión en caso de interpretaciones contradictorias del derecho.<sup>76</sup> Para Filmer, solo cuando los poderes legislativo y ejecutivo recaen en una misma mano puede superarse este tipo de conflictos.

#### BREVE RECONSTRUCCIÓN DEL ARGUMENTO DE *PATRIARCA*

Como vimos, *Patriarca* es, en gran medida, un escrito polémico en el que Filmer reparte críticas a diestra y siniestra,

<sup>75</sup> Repite su argumentación contra Hunton en *The Anarchy of a limited or mixed monarchy*, de 1648.

<sup>76</sup> Filmer, R., “The Anarchy...”, en Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, op. cit., p. 150.

tra, barriendo con sus ataques un espectro muy amplio y variado de posiciones políticas, religiosas, y filosóficas. Más allá de esta tarea agonística, que insume buena parte del ensayo, la argumentación positiva de Filmer apela a razones de índole diversa –teológicas, históricas, legales– y se apoya, principalmente, en tres tipos de fuentes: tratados de juristas y filósofos afines a sus propias ideas (o presentados como tales), las Escrituras (en especial, el Antiguo Testamento) y la historia, tanto de la Antigüedad clásica (Roma y Grecia) como de Inglaterra. La parte crítica y la parte propositiva del texto se entremezclan de principio a fin, por lo que resulta difícil reconstruirlas de manera independiente. No obstante, habiendo ofrecido en el apartado anterior un panorama de las discusiones que subyacen a *Patriarca*, esbozaremos, a continuación, una breve reconstrucción de su estructura temática y una síntesis de su argumento positivo.

Las ediciones de 1680, 1684 y 1685 dividían a *Patriarca* en tres grandes capítulos.<sup>77</sup> La edición que presentamos aquí, en cambio, se estructura en 32 capítulos breves. Siguiendo a Lessay,<sup>78</sup> podemos organizar el contenido de estos capítulos en torno de seis ejes temáticos principales. Mientras que los primeros cuatro abarcan, en líneas generales, la parte filosófica y teológica de la argumentación, los dos últimos conforman un entramado basado, mayormente, en consideraciones históricas y jurídicas.

#### 1. PRESENTACIÓN DE LA TEORÍA PATRIARCAL

Filmer empieza por resumir en una frase el núcleo del pensamiento contractualista que se dispone a refutar y que puede desagregarse en tres ideas básicas: 1) la tesis de la libertad

<sup>77</sup> I. “De cómo los primeros reyes fueron los padres de familia”; II. “Es antinatural que el pueblo gobierne o elija gobernantes; y III. “Las leyes positivas no infringen el poder natural y paternal de los reyes”. El manuscrito de Cambridge que traducimos aquí, en cambio, está subdividido en 32 capítulos.

<sup>78</sup> Lessay, F., op. cit., pp. 55-60.

e igualdad natural de todos los hombres; 2) el derecho del pueblo a elegir la forma de gobierno que prefiera; 3) el principio de soberanía popular. De estas premisas, a su vez, se derivan otras dos ideas que Filmer encuentra igualmente repugnantes, y que también explicita desde un comienzo: 4) el derecho de los súbditos a censurar o castigar a sus soberanos; y 5) el derecho a resistir la opresión. Si bien en un primer momento Filmer imputa estas ideas a los pensadores de la segunda escolástica, muy pronto despliega con mayor detalle buena parte del horizonte polémico que conforma el intertexto de *Patriarca*, en realidad, mucho más extenso: los “teólogos de las iglesias reformadas”, “los papistas”, “el común de la gente”, “los jesuitas”, los falsos “patriotas” (cap. I). Con el propósito de ofrecer un mínimo panorama, como él dice, del “estado de la cuestión”, prosigue reponiendo algunas opiniones del cardenal Belarmino. A juicio de Filmer, el pensamiento del jesuita ejemplifica a la perfección lo endeble de todas esas doctrinas sediciosas, “pestilentes y peligrosas” que se dispone a “examinar y refutar en detalle” en el resto de los capítulos del libro (cap. II).

En el contexto de sus críticas a Belarmino, Filmer ofrece un esbozo de su teoría patriarcal. Adán, sostiene, fue señor de sus hijos, quienes, a su vez, devinieron señores de los propios, lo cual no fue obstáculo para que Adán conservara autoridad sobre todas y cada una de las siguientes generaciones. El señorío de Adán era absoluto e ilimitado: incluía el derecho de vida y de muerte y, también, el de guerra y paz. La conclusión de Filmer es que “por mandato del mismísimo Dios, la subordinación de los hijos es la fuente de toda la autoridad real” (cap. III). La transmisión de la soberanía de Adán a sus herederos naturales ni siquiera se vio interrumpida –sostiene Filmer– por el Diluvio: el poder del primer padre fue transmitido hasta los hijos de Noé y, a través de estos, sin solución de continuidad, a los jefes de las familias que protagonizaron la dispersión de Babel. De este modo, el poder habría pasado de Adán a los patriarcas de Israel. Si bien Filmer reconoce que hubo una suspensión del proceso de transferencia durante el período de la esclavitud

de los hebreos en Egipto, minimiza esta interrupción señalando que se trató de un suceso único en la historia, un estado provisorio y excepcional, tras el cual la autoridad patriarcal pronto volvió a imperar encarnada en la figura de Moisés (cap. IV). Filmer concede también, por un momento, que su doctrina podría resultar difícil de aceptar frente a la experiencia palmaria de que los reyes no son los padres naturales de sus súbditos. Sin embargo, considera que se sostiene con tan solo apreciar el hecho de que “todos ellos son –o deben considerarse– herederos directos de aquellos primeros progenitores que sí fueron, en un principio, los padres naturales de todo el pueblo” (cap. V).

El proceso de reversión al que se ven sometidas las coronas cuando quedan vacantes por falta de herederos, prosigue Filmer, tampoco haría mella en la teoría patriarcal que propone: es posible, reconoce, que en ocasiones se desconozca, “por negligencia o ignorancia”, quién es el legítimo heredero a un trono, pero, insiste, “siempre hay un heredero”. En estos momentos de incertidumbre, advierte Filmer, los monarcas en modo alguno autorizan a la multitud a designar un sucesor. En caso de una aparente vacancia, el poder siempre debe retornar a los principales cabezas de familia, a quienes corresponde designar a uno de entre ellos para ejercer el poder soberano. Y en relación con la usurpación y la conquista, Filmer adopta una estrategia de segundo-mejor: cuando la transmisión de la soberanía no sigue la secuencia ideal que prevé su modelo dinástico de legitimación, considera que, Providencia de por medio, el *statu quo* se encuentra justificado. Sea como fuere que se obtenga el poder y la forma particular que adopte, plantea Filmer, este siempre conserva su naturaleza paterna. Hacia el final de esta primera parte de *Patriarca*, como “confirmación” de este poder real de derecho natural, Filmer invoca el quinto mandamiento, “Honrarás a tu padre”, que interpreta como referido tanto a la obediencia filial como política, por no encontrar diferencias sustantivas entre las funciones y los deberes de un padre y las de un rey (cap. VII).

## 2. REFUTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA COMUNIDAD ORIGINARIA

En una segunda etapa de su argumentación, Filmer retoma el enfoque crítico del comienzo y se concentra en discutir y rechazar la tesis de la comunidad originaria de bienes sostenida por Grocio –y, aunque con algunas variaciones, también por Selden–. Lo primero que plantea es que esa tesis contradice las Escrituras. Según la interpretación del Génesis de Filmer, Dios habría donado la tierra y todas sus criaturas a Adán (y solo a él). Entre estas criaturas se encuentra incluido el resto de los hombres, sobre los que Adán tendría un dominio absoluto, esto es, un poder de vida y de muerte. En segundo término, Filmer procura demostrar que la tesis de Grocio es inconsistente –de hecho, herética–. ¿Por qué introduciría Dios una comunidad de bienes para luego suspenderla? ¿Y cómo explicar que les haya dado a los hombres modificar un régimen querido por Dios? ¿Dónde se encuentran rastros de un consentimiento de todos para un pasaje a la propiedad privada? ¿Y cómo es que este consentimiento podría obligar a la posteridad? (cap. VIII).

Ahora bien, para Filmer la doctrina de la comunidad originaria de bienes no solo es infundada e impía en sí misma, sino también “peligrosa y sediciosa” por sus implicancias prácticas, por las siguientes razones: 1) conduce a atribuirle al pueblo una capacidad legislativa autónoma; 2) legitima el derecho de individuos particulares o del pueblo en su conjunto a rebelarse contra sus superiores; 3) sugiere que los reyes no son dueños sino simples administradores de sus reinos y, finalmente, que 4) el pueblo tiene derecho a elegir a sus gobernantes: “Si, en contra de estas ideas, afirmamos que el natural dominio privado de Adán es la fuente de todo gobierno y propiedad, estos disparates y muchos otros se esfuman con facilidad”. Filmer concluye su discusión de Grocio retomando las ideas principales de su planteo inicial: la condición natural de los hombres es la sujeción, no la libertad; en tanto que descendientes de Adán, todos los hombres nacen subordinados a sus padres y así permanecen durante toda su vida (cap. IX). El derecho romano, agrega, tampoco

es favorable a la tesis de la libertad natural ni al principio de soberanía popular (cap. X).

## 3. DEFENSA DE LA REALEZA DE ADÁN EN CONTRA DE LA DOCTRINA DE LA ELECCIÓN POPULAR

En un tercer momento del desarrollo de su argumento, Filmer se concentra en defender “la realeza” de Adán, esto es, la idea de que Adán no solo ostentó un poder doméstico, como afirman muchos, sino también político. El principio de la autoridad real de Adán, plantea Filmer, no se ve refutado por la distinción –a su juicio, equivocada– entre poder doméstico y poder político. Para Filmer, esta distinción descansa sobre una concepción demasiado restrictiva de la familia, que erróneamente la circunscribe a los límites temporales y físicos que supone una casa compartida. En este contexto, también vuelve a defender una concepción de la autoridad paternal que excluya cualquier emancipación de los hijos al alcanzar la mayoría de edad (cap. XI). Según Filmer, las Escrituras son contundentes al respecto y hasta el pagano Aristóteles coincidiría con estas “en derivar la autoridad real a partir de la paternidad” (cap. XII).

En refuerzo de su defensa de la realeza de Adán, Filmer también procura reducir al absurdo la tesis contractualista de la soberanía popular. Por un lado, plantea que estas teorías no ofrecen una explicación convincente de “cómo el poder pudo haber llegado dividido a cada comunidad habida cuenta de que Dios se lo entregó a la multitud en su conjunto”. Por otro lado, argumenta que la hipótesis de una asamblea general de todo un reino realizada para elegir a un príncipe es por completo irrealista y contraria a la evidencia histórica (cap. XIII) y a las Escrituras (cap. XIV).

## 4. DEFENSA DE LA SUPERIORIDAD DE LA MONARQUÍA POR SOBRE EL RÉGIMEN POPULAR

En una cuarta etapa de la argumentación desarrollada en *Patriarca*, Filmer se concentra en la cuestión de las formas

de gobierno, por supuesto que con la intención de reivindicar la superioridad de la monarquía y denostar a la democracia o “régimen popular”. Apoyándose en Aristóteles y en las Escrituras, alega que la monarquía hereditaria es la forma de gobierno elegida por Dios y, también, la más excelente, en tanto es el régimen más apto para garantizar el orden, la estabilidad y la simplicidad en el gobierno (cap. XV). Por otro lado, la historia de Roma demostraría que los gobiernos populares siempre conducen a la discordia y a la violencia y, por ello, que son intrínsecamente inestables y precarios (cap. XVI). Filmer se detiene, en particular, en el caso de la democracia ateniense. Le interesa destacar que no surgió, como se suele pensar, por una voluntad manifiesta y consciente de poner freno a los gobernantes, sino por circunstancias azarosas y oscuras, vinculadas a la lucha de facciones (cap. XVII). Tan negativo para el prestigio de la democracia es el saldo que arroja la historia, dice Filmer, que ninguno de los historiadores que la conocieron de cerca, griegos o romanos (Tucidides, Jenofonte, Platón, Tito Livio, Tácito, Salustio), la reivindicaron (cap. XVIII). Por otro lado, según Filmer, los horrores de la historia romana mostrarían que, en comparación, ni los reyes más tiránicos y crueles han igualado, en su capacidad de daño, a los líderes de los regímenes populares. Lejos de ser una casualidad, argumenta, esto respondería a la naturaleza de cada uno de los regímenes contrastados: mientras que en la monarquía se da una convergencia del bien común y los intereses particulares, en la democracia, por definición, ocurre lo contrario (cap. XIX). Filmer concluye su argumentación a favor de la monarquía repudiando también ciertas posiciones de compromiso que reivindicaban un gobierno mixto, en el que el rey compartiera el poder con el pueblo. Según plantea, tal ocurrencia es una pura ilusión, un artilugio para encubrir una democracia de hecho (cap. XX). Con tan solo echar un vistazo a la historia de Inglaterra, finaliza, se ve cuán erróneo resulta invocar el peligro de la tiranía para justificar los gobiernos populares (cap. XXI).

## 5. DEFENSA DE LA SUPERIORIDAD DE LOS REYES POR SOBRE LA LEY

Dado que quienes afirman el principio de la soberanía popular sujetan el ejercicio del poder soberano al cumplimiento de las leyes (humanas) positivas, la posición desarrollada por Filmer involucra el rechazo de la idea de que los reyes puedan estar sujetos a estas. Su argumento es que tanto el poder político como el paternal emanan de la ley de Dios y que ninguna ley inferior ni voluntad ajena a la divina puede limitar su ejercicio. Según Filmer, esto no va en desmedro ni de los súbditos ni de los hijos, porque la ley de la naturaleza que guía a padres y reyes en su gobierno siempre los lleva a equilibrar el bien común con los intereses particulares (cap. XXII). En este punto, Filmer invoca la descripción de la autoridad ilimitada de los reyes que hace el profeta Samuel, responsable de haber ungido a Saúl, primer rey de los israelitas. Para Filmer, la pintura del poder real que hace Samuel ofrece una lección magistral sobre “lo que un rey está facultado a hacer” y, concurrentemente, sobre “lo que un súbdito debe acatar”, a saber: todo lo que el rey ordene. En este sentido, afirma Filmer, la distinción entre reyes y tiranos sería por completo superflua (cap. XXIII).

Según Filmer, un somero análisis histórico que indague la finalidad de la invención de las leyes positivas bastaría para apoyar lo antes señalado: estas normas no fueron concebidas para limitar a los tiranos sino para mantener a la multitud en orden. El hecho de que los estados populares, a diferencia de las monarquías, siempre necesitaran del recurso a la ley no haría sino robustecer esta tesis. De todas formas, Filmer reconoce la utilidad de las leyes positivas en el marco de las monarquías como un instrumento del que pueden valerse los reyes para facilitar y mejorar el gobierno, en tanto permiten comunicar a los súbditos sus voluntades y deseos, desentenderse de asuntos pesados y fatigosos, reafirmar su omnipresencia y majestad a lo largo y a lo ancho de todo el reino, guiar y limitar la discrecionalidad de jueces y magistrados, etc. En suma, son un medio para “proteger

las tierras, los bienes, las libertades y las vidas de todos sus súbditos”, una función que recoge “la ley natural del padre” (cap. XXIV).

Filmer niega, además, que el juramento que prestan los soberanos de Inglaterra al momento de su coronación los obligue a observar las leyes positivas de sus reinos. Argumenta que ese juramento solo los obliga a respetar las leyes “rectas”, rectitud que, por otro lado, solo a ellos les está dado interpretar (cap. XXV). En cuanto a la prerrogativa que coloca al rey por encima de la ley, Filmer la reivindica bajo el argumento de que esta solo apuntaría al bien de los súbditos y que sería, además, funcional a la esencia de la soberanía, pues legislar es lo propio y definitorio de un soberano. En apoyo de sus argumentos, Filmer apela a la autoridad de Aristóteles y del derecho romano, según el cual “*princeps legibus solutus est*” (cap. XXVI).

En su defensa del carácter absoluto del poder real, Filmer también necesita descartar el *Common Law* como posible límite. Una vez más, insiste en la necesaria preeminencia de la autoridad de los reyes respecto de cualquier forma de legislación, sea positiva o consuetudinaria, escrita o no escrita: también las costumbres, para comenzar a valer como tales, necesitan de la intervención de algún poder superior que las reconozca, y este poder no puede ser otro que el poder real. Por otra parte, añade, toda legislación es, por fuerza, general, susceptible de fallas y lagunas e incompleta, lo cual sumaría razones de peso para sostener a los reyes como únicos autores, intérpretes, ejecutores y hasta correctores del *Common Law* (cap. XXVII). La supremacía real también se constata, entonces, a partir del hecho de que, en Inglaterra, antes y después de la Conquista, los reyes siempre tuvieron un rol judicial eminente (cap. XXVIII).

## 6. DEFENSA DE LA SUBORDINACIÓN DE LOS PARLAMENTOS A LA AUTORIDAD REAL

La parte final del argumento de *Patriarca* adopta un enfoque histórico-jurídico (en contraste con el filosófico-político que

caracteriza a la primera parte). En los últimos capítulos del texto, Filmer se detiene en la (conflictiva) institución del Parlamento. En principio, la presenta como una institución muy antigua que, “bien ordenada”, puede traer grandes ventajas tanto a los reyes como a los súbditos. Por un lado, el Parlamento realza la majestad y el poder supremo de los reyes, permite que estos tomen contacto con los sentimientos y las necesidades de sus súbditos, y refuerza la legitimidad de las leyes que decretan. Por otro lado, permite a los súbditos hacer llegar sus reclamos y peticiones, aumentando las posibilidades de que estos sean oídos y atendidos (cap. XXIX). Uno de los puntos en los que se concentra Filmer, al ensayar un somero repaso por la prehistoria del Parlamento inglés, es su conformación en los tiempos de los sajones. En particular, procura relativizar la participación de los Comunes, aclarando que, cuando fueron convocados, fue siempre “por pura gracia del rey y no por un derecho natural del pueblo a elegir representantes o integrar el Parlamento” (aclarando, además, que no todo el pueblo participa de la elección de los representantes sino solamente los terratenientes y los hombres libres). En la misma línea, también destaca que, históricamente, el rey ha sido el único facultado para convocar y disolver el Parlamento a su antojo (cap. XXX) y el único capaz de dar fuerza de ley a las actas sancionadas por el Parlamento. La aprobación de los Comunes, agrega, nunca fue necesaria para validar un acta (cap. XXXI) y las decisiones de las dos Cámaras siempre fueron dirigidas por el rey, fuente última de todas las leyes sancionadas por el Parlamento inglés desde sus inicios (cap. XXXII).

PATRIARCA. UNA DEFENSA DEL  
PODER NATURAL DE LOS REYES  
CONTRA LA ANTINATURAL  
LIBERTAD DEL PUEBLO