SOBRE EL CONTRATO SOCIAL

GROCIO
HOBBES
SPINOZA
LOCKE
LEIBNIZ
MONTESQUIEU
HUME
ROUSSEAU

INTRODUCCION Y SELECCION
JOSE EMILIO BALLADARES

LIBRO LIBRE

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN
www.enriquebolanos.org

Sobre el Contrato Social

Varios autores

Serie Clásicos de la Democracia

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN
www.enriquebolanos.org

SOBRE EL CONTRATO SOCIAL

GROCIO
HOBBES
SPINOZA
LOCKE
LEIBNIZ
MONTESQUIEU
HUME
ROUSSEAU

San José, Costa Rica, 1987

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN
www.enriquebolanos.org

194.4
S677s **Sobre el Contrato Social / Hugo Grocio.. / et. al./;**
Comp. José Emilio Balladares -1 ed.-San José:
Asociación Libro Libre, 1987
(Clásicos de la Democracia)

p. 264

ISBN 9977-901-55-4

1. Política-filosofía
I. Grocio, Hugo. II. Título. III. Serie.

© Traducción del **Leviatán** de Hobbes, Antonio Escohotado
© Traducción del **Tratado Teológico-Político** y del **Tratado Político** de Spinoza, Editorial Tecnos, Madrid.
© Traducción de *Meditación sobre la noción común de justicia* de Leibniz, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
© Traducción de *Sobre el Contrato Original*, de Hume, Herrero Hermanos S. A. de México.
© Traducción del **Tratado sobre el Gobierno Civil**, de Locke. Aguilar S. A. Madrid.
© Traducción de **El Contrato Social**, de Rousseau. Espasa-Calpe S. A. Madrid.
© Introducción y selección, José Emilio Balladares.
© **Libro Libre.**
Apartado 391, San Pedro de Montes de Oca
San José, Costa Rica, C.A.

Impreso por: Trejos Hnos Sucs. S.A.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Indice

Introducción 11

Hugo Grocio 17
Sobre el derecho de la guerra y de la paz
Prolegómenos 21
¿Qué es la soberanía? 37

Thomas Hobbes 43
Leviatán
De la condición natural del género humano 47

Baruch Spinoza 79
Tratado teológico-político
El fundamento del Estado 83

Tratado político
La voluntad general 104

John Locke 125
Ensayo sobre el gobierno civil (II)
Del estado natural 129
De la sociedad política y civil 140
Del comienzo de las sociedades políticas 152

G. W. Leibniz 173
Escritos políticos
Meditación sobre la noción común de justicia 177

Montesquieu 203
Del espíritu de las leyes
De las leyes en general 207

David Hume 215
Discursos políticos
Sobre el contrato original 219

Juan Jacobo Rousseau 241
Del contrato social
El contrato social 245

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN
www.enriquebolanos.org

Reconocimientos

Las traducciones presentadas en esta compilación han sido extraídas de obras publicadas por las siguientes casas editoriales: Espasa-Calpe S. A., Madrid; Editora Nacional, Madrid; Tecnos, S. A., Madrid; Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, todas editoriales españolas; también Herrero Hermanos Sucs. de México, D. F., de la República de México. A todas ellas hemos escrito solicitándoles su autorización para la reproducción de los capítulos entresacados de los respectivos libros. Agradecemos la autorización concedida por aquéllas de las cuales hemos obtenido respuesta, y confiamos en la aquiescencia de las que, al momento de entregar estas páginas a imprenta, aún no han respondido a la solicitud de nuestras cartas. Agradecemos en particular al Profesor Antonio Escohotado por la autorización de reproducir los capítulos incluidos de su traducción del *Leviatán*.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Introducción

Las controversias en torno a la idea del contrato social, presentes en las mejores páginas de los pensadores de la segunda mitad del siglo XVII y de la primera del XVIII, representan una parte esencial del bagaje intelectual que nutre las reflexiones actuales sobre la sociedad y el Estado, la libertad y la autoridad, la política y el derecho. Cuando Renán, en el siglo pasado, define la nación como "un plebiscito cotidiano", o Niebuhr, en el nuestro, afirma que "la aptitud del hombre para hacer justicia hace posible la democracia; pero la inclinación del hombre hacia la injusticia hace a la democracia necesaria", subyace en tales afirmaciones el legado de los teóricos del contrato social, asimilado en su médula siempre viva, puesto aparte lo perecedero y caduco. Si bien los planteamientos de un Hobbes, o incluso de un Rousseau, tomados en su peculiar articulación, pueden ser puestos al servicio de totalitarismos de uno u otro signo, el debate por ellos suscitado, el cúmulo de reflexiones entretejidas alrededor de sus planteamientos básicos, constituye el más válido fundamento de las convicciones democráticas del hombre de hoy.

Si bien entre las sujeciones enumeradas en el *Génesis* como castigo del pecado de Adán –como la de "ganarse el pan con el sudor de la frente" y la de "parir los hijos con dolor"–, no se incluye la de la obediencia a los poderes soberanos, fueron también considerados, en la tradición cristiana, como males aparejados a la caída del primer hombre, la sujeción a la autoridad del Estado, el pago del tributo del César y demás cargas derivadas de la existencia de la comunidad política. No obstante que el pesimismo sobre la condición del género humano de Hobbes o de Spinoza –dos de los primeros en elaborar de forma sistemática la teoría del contrato social–, pudiese vincularse en apariencia a la concep-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ción bíblica de la caída y del castigo, el "estado de naturaleza" de que hablan ambos filósofos tiene muy poco que ver con el paraíso terrenal. En el capítulo del *Leviatán* que se refiere a *La condición natural del género humano* omite conscientemente Hobbes toda pertinente mención del *pecado original*, y Spinoza, que si le menciona, no encuentra en dicho pecado una manifestación del libre ejercicio del albedrío humano, puesto en la alternativa de la obediencia y la rebeldía. Por el contrario, Spinoza descarta sin mayor problema la intervención diabólica, y ve sólo en la falta original de nuestro padre Adán el primer testimonio de la condición general de embrutecimiento y dependencia de las pasiones que caracteriza para él la vida natural de los primeros estadios de la humanidad[1].

No sólo en la dimensión del pasado se prescinde en tales planteamientos de esta perspectiva de armónica y venturosa convivencia de la sociedad humana, sino también en dirección al futuro. El *Leviatán* de Hobbes ha sido caracterizado como "la advertida desilusión del Reino de Dios sobre la tierra"[2]. San Agustín, el exponente eximio de tal ilusión en su *Civitas Dei*, participaba empero de análogo pesimismo en lo que respecta a las fuerzas que mueven a la ciudad de los hombres. Lo que distingue, sin embargo, este pesimismo cristiano del de Hobbes o Spinoza, es la posibilidad de edificar al lado e independiente de la ciudad mundana la ciudad divina representada en su dimensión terrena por la Iglesia. Al reunir en el monarca las potestades civiles y eclesiásticas, Hobbes torna imposible el proyecto agustiniano. Por su parte Spinoza no duda en afirmar que "la práctica de la piedad, la tranquilidad de ánimo y la bondad...no se podrían ejercitar más que en el seno de un Estado". Paradójico este optimismo respecto de las instituciones políticas, dentro de la visión de universal pesimismo que caracteriza a ambos autores. Paradoja que amerita, sin duda, un ulterior desarrollo. Locke, por su parte, con su característica moderación, y más tarde con mayor exaltación romántica Rousseau, trataran de reintroducir virtualidades de paraíso en sus descripciones del estado de naturaleza, lo que potenciará el espíritu más revolucionario que conservador de sus doctrinas, más

1- Spinoza, Tratado político, Cap. II, Traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, Pg. 148.

2- Carlos Moya, Leviatán, Edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1983, Introducción, pg. 58.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

inclinado a poner freno a los poderes del Estado que a enaltecerlos.

Todas estas reflexiones sobre el contrato social se dieron en una peculiar tesitura de espíritu cuyo rasgo más notable era el renaciente entusiasmo por la política –tesitura, por cierto, contraria a la que hoy comienza a imperar en las almas, que podría definirse como una de desencanto de la política–. Se tenía entonces fe de que una adecuada solución de los problemas referentes a la legitimación de la soberanía y de las formas del gobierno bastaría para que la sociedad civil desarrollara al máximo todas las potencialidades que el anterior ordenamiento monárquico-feudal mantenía reprimidas. (Hoy nos inclinamos a pensar aproximadamente lo opuesto: nos vemos abocados a resolver los problemas de la sociedad civil para que su buen funcionamiento garantice el arribo y permanencia de un poder legítimo y el funcionamiento equitativo y eficaz del sistema de gobierno). Sin embargo, la secular discusión centrada en la idea del *contrato social* –por influjo de los cambios en el espíritu del tiempo y también como resultado de su propia dialéctica interna–, hizo que al cabo de la misma se vislumbraran los límites de ese "optimismo de la política" característico del discurso de sus principales exponentes.

Tal optimismo de la política se pone más de relieve cuando se contrasta con visiones como las de Hobbes y Spinoza, –impregnadas de un universal pesimismo– metafísico, físico y psicológico. La fe en el futuro que profesan ambos filósofos descansa en el éxito del Estado nacional: Hobbes necesita ser transportado en brazos del *Leviatán* para atravesar el terrible y tempestuoso torrente del humano existir, y ya vimos cómo Spinoza requiere igualmente refugiarse "en el seno del Estado" para posibilitar el ejercicio de la piedad y la bondad. El mismo David Hume, reaccionando ya contra los excesos de entusiasmo racionalista, mientras por un lado corroe con sus sutiles análisis los cimientos de las ciencias que se hallaban en su momento de más gloriosa expansión –la astronomía, la física, la biología–, abre por otro un paréntesis de fe en su universal escepticismo para afirmar *Que la política puede convertirse en ciencia* y sostener que "tan grande es la fuerza de las leyes y de las formas particulares de gobierno, y tan pequeña su dependencia de los humores y caracteres de los hom-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

bres, que consecuencias tan generales y seguras pueden a veces sacarse de ellas, como de las ciencias matemáticas"[3]. Pareciera, pues, que la campanada de Hume no sólo despertara a Kant de "su sueño dogmático", sino que le indicara también que llegaba la hora de la "razón práctica".

La hora del incipiente desencanto del "optimismo de la política" de que venimos hablando, sin embargo, habría de llegar con Rousseau, cuando el oleaje *in crescendo* del romanticismo invertía el vaivén de los entusiasmos del voluble corazón humano, pasando ahora en su pendular oscilación de la razón al sentimiento, de las construcciones racionales encarnadas en el Estado, a la espontaneidad social imaginada como "espíritu del pueblo".

No es sobrancero recordar las variantes epistemológicas que acompañan y posibilitan el cambio de actitud de los doctrinarios del contrato social...No solo en lo que afirman difieren Hobbes y Spinoza de Locke y Hume, y todos ellos de Rousseau, sino también en los métodos a través de los cuales arribaron a dichas afirmaciones. Para Hobbes y Spinoza, la geometría de Euclides era el prototipo del discurso científico. De ahí que edificaran *more geometrico* sus respectivos tratados. Este estilo apodíctico de construcción intelectual ha estado ligado históricamente –desde Platón, su más remoto precursor–, a postulados autoritarios. Es pertinente recordar también que este era el estilo de Galileo, contemporáneo y amigo de Hobbes, longevos ambos como Platón. Al sintetizar el pensamiento de Hobbes, evoca acertadamente Dilthey la física galileana: "La ciencia política que así nace es una dinámica del gran cuerpo político; no conoce ningún otro valor que no sea el que surge del ideal de un sistema mecánico que funciona con seguridad. Lo que Maquiavelo dedujo de analogías históricas se deriva en este caso, en esta nueva ciencia política, del concepto más general del mecanismo universal"[4].

Y, de la misma manera que Galileo establece relaciones constantes entre acción y reacción, velocidad y masa, Hobbes fija también en ecuaciones precisas las relaciones entre obediencia y autoridad, miedo y potestad...Siendo la inseguridad y el miedo ele-

3- David Hume, **Ensayos políticos**, Editorial Herrero Hermanos Sucs., México, 1965, pg. 12.
4- Citado por Carlos Moya, Introducción al **Leviatán**, ed. cit., pg. 58.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

mentos constitutivos e irremediables de la existencia humana, la enajenación de la libertad natural que efectúan los súbditos en favor del soberano es también completa e irrevocable.

El empirismo de Locke y de Hume, contrariamente, cuestiona los fundamentos del determinismo implicado en las construcciones apodícticas, contraponiendo a los conceptos de leyes y de causas los más modestos de probabilidad, asociación de ideas, comportamiento habitual, etc. Estos nuevos conceptos abrieron el camino, en las ciencias físicas, al replanteamiento crítico de los sistemas cosmológicos, que Newton sintetiza, y reintrodujeron la noción de "buen sentido" en las ciencias llamadas entonces morales. Si Newton rectifica importantes errores de Galileo, Locke invierte totalmente los planteamientos de Hobbes: afirma la antelación de los principios jurídicos con respecto al establecimiento del contrato social: libertad y propiedad eran reconocidas en el estado de naturaleza, donde sí bien en ocasiones el hombre era lobo para el hombre, predominaban los hábitos de cooperación y fraternidad. En consecuencia, el pacto social surge como un perfeccionamiento de este espíritu de cooperación, y por ningún motivo el soberano puede privar a los súbditos de derechos preexistentes al otorgamiento de los poderes soberanos. De esta manera, la doctrina sobre el origen del poder solo se legitima dentro del marco de un derecho natural preexistente. Se enlaza así el pensamiento de Locke con el de Grocio, el primero en formular la concepción jusnaturalista y ofrecer un esbozo incipiente de la doctrina del contrato social.

Locke era un espíritu religioso, profundamente influído por las prácticas puritanas, y vinculado al partido liberal *(Whig)*. Su más famoso sucesor, David Hume, practicaba y afectaba un amable escepticismo, y se adhería a algunas críticas que el grupo conservador *(Tory)* hacia de ciertos planteamientos del partido rival. Su contribución más notable a la doctrina del contrato social es la afirmación paladina de que su validez como fundamentación de la legitimidad de la soberanía era independiente de la verificabilidad histórica de la existencia de tal contrato. Con su enjundia de historiador, Hume enriquece los planteamientos abstractos de Locke cotejándolos con los hechos de la historia reciente, aproximándose muchas veces a los planteamientos de Montesquieu, otro

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

autor que si bien no consagró muchas páginas a la idea misma del contrato social, ilumina con el contexto de su monumental *Espíritu de las leyes* las discusiones centradas alrededor del tema.

Juan Jacobo Rousseau rechaza las construcciones apodícticas no en nombre de la experiencia, como Locke y Hume, sino en nombre del sentimiento. Su visión del hombre y de la sociedad es fundamentalmente ambivalente. Su falta de una rigurosa consistencia lógica se compensa, empero, por una aguda capacidad para percibir las complejidades de la vida social y calar en las más hondas motivaciones del comportamiento humano. El contrato social marca para Rousseau el tránsito entre dos situaciones utópicas: la del estado de naturaleza donde el "buen salvaje" disfruta de su paradisíaca inocencia, y la del imperio de la "voluntad general", donde la voluntad individual y la colectiva se encuentran de nuevo en final armonía. A diferencia de Locke, para Rousseau la propiedad particular no es un derecho natural preexistente, sino una creación artificial que marca, precisamente, el fin de la igualdad natural entre los hombres. Su aparición se ubica, pues, entre uno y otro momento, cuando las trabas que el orden social impone al individuo convierten la vida común en un virtual infierno. Anarquistas y totalitarios han tratado de encontrar en Rousseau argumentos para su tesis. Su aporte principal a las reflexiones sobre el hombre y la sociedad, sin embargo, radica en adelantarse a su tiempo al enfocar su atención más que en las relaciones entre sociedad y gobierno, en las que se dan entre los individuos y el grupo social. "Si hubiese un pueblo de dioses –llega a decir en el *Contrato Social*–, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres". "La voluntad general siempre tiene la razón –había escrito también– pero no siempre es ilustrada". Todas estas paradojas hacen de Rousseau un escritor polémico y difícil. Más que la síntesis final de las elucubraciones en torno a la idea del contrato social, es el punto de partida para el estudio de nuevos problemas apenas entrevistos por Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu y Hume. Con todas sus contradicciones, es un hito esencial en el camino de la formulación del pensamiento democrático de nuestros días.

Además de los seis autores a que nos hemos venido refiriendo en el curso de esta *Introducción* –Hobbes, Spinoza, Locke,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Montesquieu, Hume y Rousseau–, hemos incluído también un par de textos de dos autores no tan directamente vinculados, en apariencia, a la elaboración de la teoría del contrato social, pero ligados sin duda a la controversia por ella suscitada: Hugo Grocio y G. W. Leibniz. La inclusión de Grocio se justifica ampliamente por su carácter precursor: es el primero en buscar la racionalidad intrínseca del derecho, base del orden social, con independencia de las raíces históricas y de los fundamentos teológicos. Como la revolución copernicana de la astronomía se adelantó, en la evolución de las ciencias naturales, a la revolución galileana de la física, se anticipa también, en la evolución de las ciencias sociales, la original concepción del derecho internacional debida a Grocio a las novedosas teorías políticas sobre la sociedad nacional elaboradas por Hobbes, Locke o Rousseau. Leibniz, por su parte, en el texto que reproducimos, hace una profunda crítica de Hobbes, desde supuestos sistemáticos y racionales tan sólidos como los del autor del *Leviatán*. No obstante notables diferencias, Grocio y Leibniz tienen varios rasgos en común: se encuentran más próximos a la tradición escolástica, cerrando un poco la brecha abierta en la cultura europea por la ruptura revolucionaria que marcan los otros autores; escapan, además, de la obsesiva preocupación por el Estado nacional que caracteriza a aquéllos, centrando su preocupación política en temas como la reunificación de las iglesias cristianas, abriendo así sus perspectivas a horizontes que se alejan en el tiempo del de las preocupaciones inmediatas de la época, acercándoles a la nuestra.

No es este el lugar para presentar en detalle y hacer una valoración crítica de los autores cuyos escritos ofrecemos. El lector tiene ante sus ojos los propios textos para formarse su particular opinión. Bástenos con la visión panorámica antes esbozada, centrada más en la ubicación histórica de los autores y sus mutuas relaciones que en el análisis particular de sus respectivas doctrinas. Algunos de estos textos –de Locke, de Rousseau–, han sido profusamente editados en español. Otros, como los de Grocio, Spinoza, Leibniz y Hume, no son tan fácilmente accesibles, por haberse hecho ediciones de muy corto tiraje, ya agotadas, o haber sido traducidos solo muy recientemente. Pensamos, pues, hacer un útil aporte a la divulgación del pensamiento democrático –razón de ser de esta colección de *Clásicos*–, al ofrecer, en un solo

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

volumen, los capítulos fundamentales en que todos estos autores exponen sus concepciones básicas sobre la legitimación del poder político y las relaciones entre el individuo, la sociedad y el Estado.

San José, 3 de Diciembre de 1986

José Emilio Balladares Cuadra

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Hugo Grocio (1583-1645)

Selecciones de:

Sobre el derecho de la guerra y de la paz (1625)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Hugo Grocio nació en Delft (Provincia de Holanda), en 1583. Su padre, funcionario y académico, puso especial énfasis en la formación de su hijo. Grocio estudió letras en la universidad de Leiden y, regresando de una misión diplomática en Francia, donde acompañaba al célebre político Obdenbarnevelt, opta y obtiene el doctorado en leyes en Orleans. Ejerce exitosamente como abogado en La Haya y se le nombra historiador oficial de los Estados de Holanda. En 1604, la Compañía Holandesa de Indias, acusada por la captura de un barco portugués, pide a Grocio elaborar un alegato en defensa de su posición. Grocio escribe ***De jure praedae*** *(El derecho de presa), donde están en germen las bases de sus ideas sobre la ley natural, la libertad de los mares y el derecho internacional, que habría de desarrollar en sus obras de madurez. En 1607, Grocio es nombrado Procurador General de la provincia de Holanda, y se le encomiendan delicadas misiones para reunificar las iglesias cristianas, visitando en el curso de sus gestiones la corte de Jacobo I en Inglaterra. En 1613 trata de conciliar conflictos entre las compañías de Indias Orientales de Inglaterra y Holanda, participando en las conferencias sostenidas al efecto en Londres y La Haya. Entre 1609 y 1618, agrias disputas religiosas enfrentan a las provincias de Holanda y de Utrecht, esta última aferrada a la ortodoxia calvinista y apoyada por el jefe del ejército Príncipe Mauricio. Grocio defiende con habilidad la posición de Holanda, pero fracasa en la búsqueda de una solución de compromiso. El golpe de fuerza del Príncipe Mauricio impuso finalmente la posición de Utrecht, y Oldenbarnevelt y Grocio, considerado como su brazo derecho, son arrestados y condenados a pri-*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

sión de por vida. Con la ayuda de su esposa, Grocio logra escapar de la prisión y se refugia en Francia.

*En exilio, Grocio publica varios libros sobre el problema religioso (**La verdad de la religión cristiana**), su famoso tratado **Sobre el derecho de la guerra y de la paz** (1625) y varias traducciones de clásicos griegos. En 1631, Grocio intenta regresar a Holanda, pero el clima hostil aún continúa y se ve obligado a permanecer en el exilio. Acepta, en 1634, el puesto de embajador de Suecia en Francia, pensando poder, como el bíblico José en Egipto, abogar desde su puesto por los intereses de la patria que le rechaza. En su calidad de embajador, Grocio enfrenta la **real politik** de Richelieu, quien cae pronto en la cuenta de su firmeza de criterio y de carácter. Por tal motivo, presiona a las autoridades suecas, quienes le excluyen de la embajada negociadora de la paz en 1643, aún cuando continúa como embajador hasta 1645, cuando Francia retira su embajador en Suecia, y Suecia hace lo mismo con el suyo. En Suecia, piensa de nuevo regresar a Holanda, pero le sobreviene la muerte en el camino de retorno (Agosto de 1645).*

De la misma manera que en las ciencias físicas la revolución astronómica de Copérnico se adelantó a la nueva ciencia de Galileo (la nueva "mecánica terrestre"), en las ciencias sociales el replanteamiento de los problemas de la soberanía interna de los Estados, formulado por Hobbes, Locke y Rousseau, fue precedido por el replanteamiento de los problemas del derecho internacional hecho por Grocio. Y la razón de este adelanto en lo aparentemente más lejano es la misma: Galileo debía suponer en sus experimentaciones mecánicas cuerpos liberados de la fuerza inercial: sobre la superficie de la tierra, tal liberación era siempre hipotética; no así en el ámbito de las órbitas estelares, donde la gravitación no afecta los desplazamientos planetarios. Análoga cosa sucede en las ciencias sociales: la descripción del "estado de naturaleza" que está a la base de la formulación de las doctrinas del contrato social era siempre una hipótesis asumida; en cambio, en el campo de las relaciones entre los Estados, la imaginación de la guerra de todos contra

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

todos que hace Hobbes en su ***Leviatán*** *era una cotidiana evidencia. Contra tal estado de cosas, precisamente, escribió Grocio su célebre* ***De jure belli ac pacis,*** *obra que es el punto de partida de los doctrinarios del contrato social.*

Bibliografía

Sobre el derecho de presa, 1609
Comentarios sobre el derecho de presa, (inédito)
Sobre la libertad de los mares, 1608
El derecho de la guerra y de la paz, 1625

Traducciones españolas

De la libertad de los mares, Trad. de Blanco García y García Arias, Colección **Civitas,** Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979
Del derecho de la guerra y de la paz, versión directa del latín por Jaime Torrubiano Ripoll, Ediciones Reus, S.A., Madrid, 1925 (4 vol.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Prolegómenos*

1. Muchos han acometido la empresa de ilustrar con comentarios o de presentar en compendio el derecho civil, ya el romano, ya el particular de cada pueblo; mas el derecho que rige entre los pueblos y sus reyes, ya sacado de la misma naturaleza, ya establecido por leyes divinas, ya introducido por las costumbres y por consentimiento tácito, pocos lo han abordado, y nadie hasta ahora lo ha tratado enteramente y con determinado método: siendo así que conviene al género humano que así se haga.

2. Porque con razón llamó Cicerón excelente a esta ciencia de las alianzas, los pactos, las condiciones de los pueblos, los reyes y las naciones extranjeras, y, finalmente, la de todo derecho de la guerra y de la paz. Y Eurípides antepone esta ciencia al conocimiento de las cosas divinas y humanas: pues hace apostrofar así a Teoclímenes: "Porque sería muy bajo que, sabiendo tú lo que es y será de los hombres y de los dioses, no conozcas lo que es justicia."

3. Y tanto más necesario este trabajo cuanto que no faltan en nuestro siglo, no faltaron en otro tiempo, quienes desprecien esta parte del derecho, como si no fuera más que un nombre vacío. Anda en boca de casi todos el dicho de Eutidemo en Tucídides, que para el rey o la ciudad que posee un imperio, nada les es injusto en siéndoles útil; a lo cual se asemeja lo otro, que, en la suprema fortuna, es más equitati-

* De Juri belli ac pacis, Prolegómeno de los tres libros, Parágrafos 1-3, 5-13, 15-22, 28 y 40, traducción de la versión inglesa por Leandro Wolfson (Antología del pensamiento político, comp. Joseph S. Roucek, Editorial Fraterna S.A., Buenos Aires, 1984); y parágrafos 4 y 14, 23-27, 29-39, traducción de José Emilio Balladares, de la versión inglesa de Francis W. Kelsey, Oxford: at the Clarendon Press, London: Humphrey Milford, 1925.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

vo aquello que es más fuerte, y que no se puede gobernar la república sin alguna injusticia. Añádase que todas las disputas que tienen lugar entre los pueblos y los reyes casi siempre se resuelven con las armas. Y no es sólo del vulgo esta creencia, que la guerra dista muchísimo de toda justicia, sino que muchas veces se les escapan a hombres sabios y prudentes expresiones que favorecen esa creencia. Pero nada más frecuente que oponer entre sí el derecho y las armas. Pues también Enio dijo: "No reclaman las cosas por el derecho escrito, sino más bien por la espada". Y Horacio describe así la fiereza de Aquiles: "Niega sus derechos naturales, nada deja de fiar a las armas". Y otro hace hablar a uno, mientras maquinaba la guerra, de esta manera: "Aquí dejó la paz y los derechos violados".

Antígonas, ya avanzado en edad, ridiculizó a un hombre que llevó ante él un tratado sobre la justicia, mientras se ocupaba en poner sitio a ciudades que no le pertenecían. Mario declaraba que el estruendo de las armas no le permitía escuchar la voz de la ley. Aún Pompeyo, cuya moderación le hacía aparecer tan apacible, se atrevió a decir: "Cuando estoy sobre las armas no pienso en las leyes".

4. Entre los escritores cristianos, encuentran con frecuencia expresión pensamientos parecidos. Una sola citación de Tertuliano vale por muchas: "Engaño, crueldad e injusticia definen el curso normal de las batallas". Quienes así piensan nos desean sin duda poner frente a este pasaje de la *Comedia*: "Si estas cosas inciertas debieras, con la ayuda de la razón –tornarlas ciertas, no ganarías más– que si trataras, por medio de la razón, de enloquecerte".

5. Mas como es en vano emprender el tratamiento del derecho si éste no existe, también servirá para recomendar nuestra obra y no dejar ningún punto vulnerable en ella, refutar brevemente tan gravísimo error. Por lo demás, a fin de no irnos con el vulgo, démosle un abogado. ¿Y quién mejor que Carneades, el cual había llegado a lo que constituía el ideal de su escuela: poder encaminar las fuerzas de su elocuencia en favor de lo falso, no menos que de lo verdadero?

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Habiendo emprendido la impugnación de la justicia, principalmente la de que ahora tratamos, Carneades no encontró argumento más fuerte que éste: los hombres han consagrado entre sí derechos varios según las costumbres, para su provecho, y los han cambiado ellos mismos muchas veces, según los tiempos; pero el derecho natural es nulo, porque todos, ya los hombres, ya los otros vivientes, son conducidos por la naturaleza a promover sus intereses; por consiguiente, o no hay justicia, o, si la hay, es la más grande tontería, pues se daña a sí misma procurando el bienestar ajeno.

6. Y lo que dice aquí el Filósofo, y sigue el Poeta: "Ni la misma naturaleza puede discernir entre lo justo y lo inicuo", no debe admitirse en manera alguna, poque es cierto que el hombre es animal, pero es el animal más excelente, mucho más distante de todos los demás que las especies de ellos distan entre sí, de lo cual dan testimonio muchas acciones propias de la especie humana. Y entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con las que pertenecen a su especie: a la cual los estoicos la llamaban "oykciosin". Luego, lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho, no puede concederse así, tan universalmente.

7. Porque también de alguna manera moderan el amor a su provecho ciertas especies vivientes, ya en orden a sus crías, ya en orden a otros de su especie; lo cual creemos que procede en ellos de algún principio inteligente extrínseco, porque acerca de otros actos, no menos difíciles que éstos, no manifiestan la misma inteligencia. Y lo mismo se ha de decir de los niños, en los cuales se manifiesta antes de toda educación cierta propensión a hacer bien a los otros, sagazmente observada por Plutarco; así como brota espontáneamente en aquella edad la misericordia.

Y es justo pensar que el hombre de edad madura, ya que sabe obrar de igual manera en casos semejantes, junto con el excepcional deseo de asociación –para la cual sólo él entre

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

todos los animales posee el medio especial de la palabra– tiene la facultad de saber y obrar conforme a los preceptos generales; lo conveniente a esta facultad ya no es común en todos los vivientes, sino peculiar de la naturaleza humana.

8. Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado groseramente, propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual es llamado apropiadamente con este nombre. A él le pertenece la abstinencia de lo ajeno y, si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres.

9. De esta significación del derecho dimana la otra más amplia: porque ya que el hombre no tiene sólo sobre los demás vivientes la fuerza social de que hablamos, sino también el juicio para apreciar lo deleitable y lo nocivo, no solamente lo presente, sino también lo venidero y lo que puede conducir a ambas cosas, es conforme a la naturaleza humana seguir también sobre estas cosas el juicio rectamente formado según la condición del entendimiento humano, no corromperse por el miedo o por el atractivo del apetito presente, ni precipitarse con arrebato temerario; y lo que abiertamente repugna al tal juicio, entiéndase que contraría el derecho de la naturaleza, a saber, el derecho natural humano.

10. Y también incumbe aquí la distribución prudente, el repartir lo que es propio de cada hombre o de la comunidad, como lo que antepone ya el más sabio al menos sabio, ya el pariente al extraño, ya el pobre al rico, según convenga al acto de cada uno y a la naturaleza del asunto. A esto ponen muchos, ya de antiguo, como parte del derecho propia y estrictamente dicho, aun cuando ese derecho propiamente dicho es de naturaleza muy diversa, consistente en que se permitan al otro lo que le toca y se cumpla con lo que se le debe.

11. Y ciertamente, estas cosas que llevamos dichas tendrían algún lugar aunque concediésemos –lo que no se puede hacer sin gran delito–, que no hay Dios, o que El no se cuida

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de los asuntos humanos. Y como lo contrario de esto nos lo inculca en parte la razón, en parte la tradición constante, y lo confirma además muchos argumentos y milagros atestiguados por todos los siglos, síguese al punto que debemos obedecer sin reserva al mismo Dios, como a Creador a quien nos debemos nosotros y todas nuestras cosas, principalmente por habérsenos manifestado supremo en su bondad y poder, de manera que puede dar a los que le obedecen grandísimos premios, aun eternos, puesto que El es eterno y debe creerse que así lo quiere, y con mayor razón si lo hubiese prometido con palabras terminantes; lo cual, después de los antiguos hebreos, creemos los cristianos, convencidos por la fe inquebrantable de los testimonios.

12. Y ésta es ya otra fuente del derecho, a más de la natural, proveniente, sin duda, de la libre voluntad de Dios, al cual nuestro mismo entendimiento nos dicta irrefragablemente que le debemos estar sujetos.

Pero aún el mismo derecho natural de que hemos tratado, ya el social, ya el que se llama así más ampliamente aunque nace de los principios internos del hombre, puede en justicia atribuirse a Dios, porque El quiso que existieran en nosotros tales principios. En este sentido Crisipo y los estoicos defendían que el origen del derecho no se había de buscar más que en el mismo Júpiter, de cuyo nombre (Jovis) puede afirmarse probablemente que derivaron los latinos la palabra jus (derecho).

13. Añádase que Dios hizo también más claros esos principios con las leyes dictadas, aun para aquellos que tienen menos fuerza de entendimiento para discurrir; e impidió que anduviesen vagando los ímpetus que nos arrastran a diversas cosas, y que miran mal a nuestro propio bien o al de otros, rigiendo ciertamente con más rigor a los más vehementes y reprimiéndolos dentro de debidos límites.

14. Pero la Historia Sagrada, además de sujetarnos a normas de conducta, refuerza en no menor grado la inclinación del hombre hacia la sociabilidad al enseñarnos que to-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dos los hombres han tenido su común origen de los mismos primeros padres. En este sentido podemos también justificadamente afirmar aquello que Florentinus expresa, desde otro punto de vista, en el sentido de que la naturaleza ha establecido entre nosotros un parentesco de sangre; en consecuencia, no es correcto para un hombre poner trampas a su semejante. Entre los humanos, por lo general, los propios padres se consideran como divinidades y es debida a ellos una obediencia que, aunque no ilimitada, es no obstante siempre muy especial.

15. Y además, como es de derecho natural cumplir lo pactado (pues era necesario entre los hombres de algún modo de obligarse, ni se puede excogitar otro modo natural), de esta misma fuente dimanaron los derechos civiles. Porque los que se juntaron en alguna comunidad, o se sometieron a uno o a varios hombres, se comprometieron expresamente, o por la naturaleza del acto debieron entender que tácitamente prometían seguir lo que determinase la mayor parte de la asamblea, o aquellos en quienes se había delegado la potestad.

16. Lo que se dice, pues (no Carneades solamente, sino otros también): "La utilidad es madre no lejana de lo justo y equitativo", hablando con exactitud, no es verdadero; porque la madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, la cual, aunque de nada necesitáramos, nos inclinaría a desear la sociedad mutua. La madre del derecho civil es la misma obligación nacida del consentimiento y, como toma su fuerza del derecho natural, puede también llamarse a la naturaleza la bisabuela de este derecho.

Pero la utilidad se añade al derecho natural: porque quiso el autor de la naturaleza que estuviéramos solos y fuéramos débiles y necesitados de muchas cosas para pasar bien la vida, a fin de obligarnos más a procurar la sociedad, y la utilidad dio ocasión al derecho civil; porque esa comunidad o sujeción que dijimos comenzó a establecerse en razón de alguna utilidad. Además, los que imponen los derechos a otros, también suelen o deben buscar en ello alguna utilidad.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

17. Pero así como el derecho de cada ciudad busca la utilidad de ella, así también pudieron originarse por consentimiento ciertos derechos entre las ciudades, o todas, o las más; y una vez nacidos, es claro que buscarían, no la utilidad de las comunidades particulares, sino de aquella comunidad magna. Y este es el derecho que se llama de gentes *jus gentium*, cuando distinguimos este nombre del derecho natural; parte del derecho que omitió Carneades, al dividir todo derecho en natural y civil de cada pueblo, siendo así que, al tratar del derecho que existe entre los pueblos (pues añadió un tratado sobre las guerras y sus frutos), debió hacer mención necesariamente de este derecho.

18. Sin razón, pues, presenta Carneades la justicia con el nombre de tontería. Porque así como, por propia confesión, no es tonto el ciudadano que cumple el derecho civil en la ciudad, aunque por ese cumplimiento tenga que privarse de ciertas cosas provechosas para él; así tampoco es tonto el pueblo, que no estima en tanto sus utilidades, que por ellas desprecie los derechos comunes de los pueblos; pues hay la misma razón para ambas cosas. Porque así como el ciudadano que quebranta el derecho civil so pretexto de la utilidad presente, destruye lo que apoya las utilidades perpetuas suyas y de su posteridad, así también el pueblo, que viola el derecho natural y el de gentes, destruye también para el futuro las defensas de su tranquilidad. Y entonces, aunque no hubiera de esperarse de la observancia del derecho utilidad alguna, sería de sabio y no de tonto inclinarse a aquello a que nos sentimos arrastrados por nuestra naturaleza.

19. Por lo cual tampoco es verdadero en general aquello: "Es necesario confesar que los derechos se han creado por el miedo a la injusticia", que alguno explica en Platón de esta manera; que las leyes han sido inventadas por el miedo de padecer una injusticia, y que los hombres son forzados a practicar la justicia por cierta violencia. Puesto que esto únicamente se aplica a aquellas determinaciones y leyes que se han excogitado para facilitar el cumplimiento del derecho; así como muchos débiles de por sí, a fin de no ser oprimidos por los más fuertes, pusiéronse de acuerdo para instituir y

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

defender de consuno las autoridades de los juicios, para que todos juntos prevaleciesen contra aquellos frente a los cuales cada uno, por sí solo no era igual.

Y en este sentido, por fin, puede muy bien tomarse lo que se afirma, que derecho es lo que complace al más fuerte, entendiendo que el derecho carece de su fin externo, a menos que se sirva de la fuerza. Así Solón realizó las cosas más grandes, según él decía, "atando juntos al mismo yugo la fuerza y el derecho".

20. No carece, sin embargo, de toda eficacia el derecho aun privado de la fuerza; porque la justicia lleva la tranquilidad a la conciencia, y la injusticia las torturas y despedazamientos que Platón describe en los pechos de los tiranos: el asentimiento de los buenos aprueba la justicia y condena la injusticia. Y lo que es de mayor consideración, ésta tiene a Dios por enemigo, y aquélla por favorecedor, el cual reserva sus juicios para después de esta vida, de suerte que muchas veces manifiesta su fuerza aun en esta vida; lo cual enseñan las historias con muchos ejemplos.

21. El error de muchos, que miran como superfluo en el pueblo o en su gobernante la justicia que exigen a los ciudadanos, tiene por causa, primero, no ver en el derecho más que la utilidad que de él resulta, la cual es evidente en los ciudadanos, que aisladamente son débiles para defenderse; pero las grandes ciudades, ya que creen tener en sí todo cuanto se necesita para preservar la vida, no parece que tengan necesidad de esa virtud, que no mira a lo de fuera, y se llama justicia.

22. Mas, por no repetir lo que dije, el derecho no se ha dispuesto por amor únicamente a la utilidad, ni hay ciudad alguna tan poderosa que no necesite a veces de la ayuda de otros fuera de ella, ya para el comercio, ya también para repeler las fuerzas armadas contra ella de muchos pueblos extraños. Así vemos que son deseadas ardientemente las alianzas aun por los pueblos y reyes más poderosos, alianzas a las que quitan todo valor los que limitan el derecho a los

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

términos de una ciudad. Es de gran verdad aquello de que todo queda inseguro tan pronto como se ha abandonado el derecho.

23. Si ninguna sociedad de hombres puede mantenerse sin ley, como muestra Aristóteles con su memorable ejemplo extraído de las costumbres de los piratas, es seguro también que la asociación que reúne a toda la raza humana, o enlaza muchas naciones juntas, necesita también de la ley; esto lo percibió aquel que dijo que no debían cometerse actos vergonzosos ni en beneficio de nuestro propio país. Aristóteles reprende agudamente a aquéllos que, mientras recusan permitir a nadie ejercer autoridad sobre ellos si no es de acuerdo a la ley, son, sin embargo, indiferentes respecto si el trato dado a los extranjeros es acorde o no con las leyes.

24. El mismo Pompeyo, a quien acabo de citar desde un punto de vista opuesto, corrigió lo dicho por un rey de Esparta sobre que el Estado más afortunado era aquél cuyos límites se fijaban por la lanza y la espada; Pompeyo afirmó que verdaderamente afortunado era el Estado que tiene a la justicia como demarcadora de sus límites. Sobre tal punto, podría también haber invocado la autoridad de otro rey de Esparta, quien daba preferencia a la justicia sobre el valor militar, usando este argumento: el valor debe ser dirigido por cierto tipo de justicia, pero si todos los hombres fueran justos no habría necesidad del valor militar.

El valor en sí mismo fue definido por los estoicos como la virtud que lucha por los fueros de la equidad. Themistius, en su discurso a Valens, arguye con elocuencia que las leyes regidas por la norma de la sabiduría dan cuenta de la nación que les ha sido confiada, de la raza humana entera, y son, como él mismo expresa, no solo "amigas de los macedonios", o "amigas de los romanos", sino "amigas de la humanidad". El nombre de Minos se hizo odioso para las edades futuras por la sola razón de haber limitado la equidad en el trato a los límites de su propio Estado.

25. Finalmente, ¿es que debemos admitir, como algún pueblo imagina, que durante la guerra las leyes quedan en

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

suspenso? Por el contrario, la guerra no debe emprenderse sino es por el fortalecimiento de los derechos; una vez emprendida, sólo puede ser continuada dentro de los límites de la ley y la buena fe. Bien dijo Demóstenes que la guerra se dirige contra aquellos que no pueden ser sujetados a control por los procederes judiciales; contra aquellos que están en igualdad de fuerzas, o que creen estarlo, se impone la guerra. Pero para que las guerras se justifiquen, deben llevarse a cabo con no menos escrúpulos que los que se imponen en los procesos judiciales.

26. Que callen entonces las leyes, en medio de las armas, pero únicamente las leyes del Estado, aquellas que conciernen a las cortes, adaptadas solo a los tiempos de paz; mas no esas otras leyes, cuya validez es perpetua y son aptas para todo tiempo. Fue dicho de manera insuperable, por Dio de Prusa, que las leyes escritas, es decir, las leyes de los Estados particulares, carecen de fuerza entre enemigos, pero las leyes no escritas sí ejercen su imperio, esto es, aquellas prescritas por la naturaleza, o establecidas por el acuerdo de las naciones. Lo establecía ya aquella antigua fórmula de los romanos: "Deben buscarse por medio de la guerra aquellas cosas que son correctas y sin tacha".

Los antiguos romanos, como lo nota Varro, eran lentos para emprender la guerra, sin permitirse licencias en esta materia, pues sostenían la idea de que una guerra no debe sostenerse si no es irreprochable. Camilo dijo que en las guerras debía prevalecer tanto la justicia como el valor; y Scipión Africano, que el pueblo romano comenzaba y terminaba las guerras justamente. En otro pasaje se puede leer: "La guerra tiene sus leyes tanto como la paz". Y todavía otro escritor admira a Fabricio como un hombre que mantuvo su probidad en la guerra –la cosa más difícil– y expresa la creencia de que aún en la relación con un enemigo existen cosas que pueden calificarse de fechorías.

27. Los historiadores revelan en muchos pasajes cuán grande es en la guerra la influencia de la convicción de que la justicia se encuentra de nuestro lado; y con frecuencia

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

atribuyen la victoria principalmente a tal causa. De aquí el proverbio de que la fortaleza del soldado se quebranta o aumenta por tal causa; de que quien ha tomado las armas injustamente rara vez regresa con éxito; que la esperanza es la compañera de las buenas causas; y otras del mismo tenor.

Nadie debe perturbarse, tampoco, por el éxito que resulta de empresas injustas. Pues es suficiente que la rectitud de la causa ejerza cierta influencia, incluso muy fuerte, sobre las acciones, aún cuando el efecto de tal influencia, como con frecuencia pasa en los negocios humanos, se vea nulificado por el influjo de otras causas. Hasta para ganar amistades, tan necesarias por muchas razones para las naciones y para los individuos, la reputación de no haber emprendido guerras crueles ni injustas, y de haberlas sostenido de manera irreprochable, tiene incomparable eficacia. Nadie se alía prontamente con aquellos a quienes cree tienen poco miramiento del respeto a la ley, el derecho y las buenas acciones.

28. Y constándome a mí clarísimamente, por las razones que ya expuse, que existía entre los pueblos algún derecho común que valía para las guerras y en las guerras, he tenido muchos y graves motivos para hacer un tratado sobre ello.

Contemplaba en el orbe cristiano la vergonzosa libertad de hacer la guerra aun a los pueblos bárbaros; por leyes o por ninguna causa recurrir a las armas, las cuales, una vez tomadas, no tenían respeto alguno ni al derecho divino ni al humano, enteramente como si con un solo edicto se hubiese autorizado la cólera y todos los crímenes.

29. Enfrentados con tales rudezas, muchos hombres, que están lejos de ser personas malas, han llegado al punto de prohibir todo uso de las armas a los cristianos, cuya norma general de conducta comprende el deber de amar a todos los hombres. John Ferus y mi paisano Erasmo parecen inclinarse algunas veces por esta opinión, hombres ambos devotos a cual más tanto de la paz de la Iglesia como de la del Estado; pero su propósito, como lo entiendo, es que, cuando las cosas han ido en una dirección, hay que forzarlas a ir en la contra-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ria, como acostumbramos hacerlo, para que puedan retornar al justo medio. Pero el mismo esfuerzo de presionar mucho en la dirección contraria, se aleja tanto a veces de ser beneficioso que es dañino, porque en tales argumentos es la más fácil la dirección extrema y el resultado es debilitar la influencia de otros argumentos ceñidos a los límites de la verdad. Para ambos extremos debe encontrarse un remedio: que los hombres no crean, ni que todo está permitido, ni que nada lo está.

30. Al mismo tiempo, por mi devoción al estudio en mi vida privada, he deseado –como el único camino ahora abierto a mí, inmerecidamente expulsado de mi país nativo, que ha sido gratificado por mis muchos trabajos–, contribuir en algo a la filosofía del derecho, que previamente, en servicios públicos, practiqué con el máximo grado de probidad de que fui capaz. Muchos, aquí o allá, se han propuesto dar a esta materia una presentación bien ordenada; ninguno ha tenido éxito. Y, de hecho, tal resultado no podrá conseguirse a menos que –un punto que no ha sido hasta ahora mantenido suficientemente a la vista–, aquellos elementos provenientes de las leyes positivas sean debidamente separados de los que se derivan de la naturaleza. Que en toda ocasión los principios de la ley natural, siendo siempre los mismos, pueden fácilmente ordenarse de forma sistemática; pero los elementos de las leyes positivas, dado que con frecuencia sufren cambios y son diferentes en los diferentes sitios, caen fuera del dominio del tratamiento sistemático, lo mismo que otras nociones de cosas particulares.

31. Si ahora, aquellos que se han consagrado a sí mismos a la verdadera justicia emprendieran el estudio de las partes de la inmutable y natural filosofía del derecho, después de apartar todo lo que tiene su origen en la voluntad libre del hombre; si uno, por ejemplo, tratara la legislación; otro, los impuestos; otro, la administración de justicia, otro, la determinación de motivos; otro, la prueba de los hechos; entonces ensamblando todas esas partes podría formarse un cuerpo de jurisprudencia.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

32. Procedimiento que pienso debería seguirse, como lo he demostrado con hechos más que con palabras en este trabajo, que se ocupa sin duda de la más noble parte de la jurisprudencia.

33. En el primer libro, habiendo hablado a manera de introducción del origen de las leyes, hemos examinado la cuestión general de si existe cosa tal como una guerra justa; luego, a fin de determinar las diferencias entre guerras públicas y privadas, resultó necesario explicar la naturaleza de la soberanía –qué naciones, qué reyes tienen plena soberanía; quién tiene la soberanía solo en parte; quién, con derecho de enajenarla, quien, de otra manera; entonces, fue necesario explicar también lo referente al deber de los súbditos respecto a sus superiores.

34. El segundo libro, teniendo por objeto establecer todas las causas de que surgen las guerras, emprendió la explicación completa de qué cosas se tienen en común, cuándo pueden poseerse diversamente; qué derechos ejercen las personas sobre las personas, y qué obligaciones derivan de la propiedad; cuál es el papel de las sucesiones reales gobernantes; qué derechos se establecen por pactos o contratos; cuál es la fuerza de los tratados de alianza, cuál la de los juramentos privados o públicos, y cómo es necesario interpretarlos; qué es debido para reparar los males hechos; en qué consiste la inviolabilidad de los embajadores; qué leyes controlan los funerales y cuál es la naturaleza de los castigos.

35. La materia del tercer libro es, en primer lugar, lo que está permitido en una guerra. Distinguiendo lo que es hecho con impunidad y aún aquello que entre los extranjeros se defiende como ajustado a la ley, de aquello que verdaderamente está libre de falta, se procede a tratar las diferentes clases de paz, y todos los convenios relativos a las guerras.

36. La empresa me ha parecido completamente digna y meritoria pues, como he dicho, nadie se ha ocupado de esta materia como un todo, y quienes han tratado alguna de sus partes lo han hecho en forma tal que ha dejado mucho traba-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

jo para hacerse por otros. De los antiguos filósofos, nada queda en este campo; ni de los griegos, entre quienes Aristóteles compuso un libro titulado *Derechos de Guerra* –ni, lo que sería todavía más deseable–, entre aquellos que dieron su obediencia a la naciente cristiandad. Aún de los libros de los antiguos romanos sobre el derecho fetial no ha llegado a nosotros más que el título. Quienes han recopilado los casos llamados "de conciencia" solo han coleccionado capítulos sobre guerras, promesas, juramentos y represalias, de la misma forma en que lo harían si se tratara de cualquier otra materia.

37. He visto también libros especializados en el derecho de guerra, algunos por teólogos como Francisco Vitoria, Henry de Gaskun, William Matthaie y Joannes de Carthagena; otros por juristas, como John Lupus, Francisco Arias, Giovanni da Legnano, Martinus Landensis. Todos, sin embargo, casi no dicen nada sobre los temas más fértiles; casi todos han hecho su trabajo de forma asistemática, de manera que entremezclan y a la postre confunden lo que pertenece a las leyes naturales, a las leyes divinas, a las leyes nacionales, y a las leyes civiles, y, en fin, al cuerpo de leyes que se encuentran en los Cánones.

38. Faltaba especialmente a estos escritores la iluminación de la historia, la muy sabia. Faur emprendió remediar en algunos capítulos de su *Semestria*, esta falta, pero de modo muy limitado por el alcance de su propio libro, y solo a través de la citación de autoridades. La misma cosa se intentó a una mayor escala y refiriendo a un gran número de ejemplos varias proposiciones generales, por Baltazar Ayala; y todavía más plenamente, por Alberico Gentili. Conociendo que otros pueden aprovechar del esmerado trabajo de Gentili, como yo reconozco haberlo hecho, dejo a los lectores emitir juicio sobre sus limitaciones en lo que respecta al método de exposición, orden de las materias, precisión de las investigaciones y distinción de las diferentes clases de leyes. Solo esto debo decir, pues tratando de temas controversiales es práctica frecuente suya basar sus conclusiones en un corto número de ejemplos, los cuales no son siempre dignos de

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

aprobación, o seguir las opiniones de juristas modernos muchas de cuyas opiniones eran acomodaticias al gusto de sus clientes, y no a la propia naturaleza, a lo que es equitativo y justo.

Las causas que determinan el que se califique una guerra de justa o injusta, no es tema tocado por Ayala. Gentili esbozó ciertas clasificaciones generales, en la forma que mejor le acomodó; pero no hizo mucho en relación a los múltiples tópicos que se ven abocados en notables y frecuentes controversias.

39. No hemos escatimado molestias para que nada de esta suerte nos escape; y hemos también indicado las fuentes de que derivamos nuestras conclusiones, de donde resulta facilitada la verificación de las mismas, aún si algún punto hubiese sido omitido por nosotros.

Réstame exponer brevemente con qué medios y con qué afán he emprendido este asunto. Mi primer cuidado fue reducir las pruebas de lo que pertenece al derecho natural a algunas nociones tan ciertas que nadie las puede negar, sin hacerse violencia. Porque, bien mirado, los principios de ese derecho, son de suyo claros y evidentes, casi lo mismo que lo que percibimos por los sentidos externos, los cuales, siendo instrumentos bien dispuestos para sentir, y existiendo las demás cosas necesarias, no engañan.

Así en Las Fenicias, Eurípides representa a Polynices, cuya causa presenta como manifiestamente justa, hablando de esta manera: "Madre, estas palabras que he pronunciado, no están –envueltas en alusiones, sino basadas primeramente– en normas de justicia y bondad, son claras –lo mismo para los sencillos que para los sabios". El poeta añade de inmediato el juicio del coro, compuesto de mujeres, y de mujeres bárbaras, las cuales aprueban esas palabras.

40. He utilizado asimismo para la confirmación de este derecho los testimonios de filósofos, historiadores, poetas, y finalmente de oradores; no porque se les haya de creer indis-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

criminadamente, pues suelen servir a su secta, su argumento o su causa. Pero cuando muchos en diferentes tiempos y lugares dan por cierta una misma cosa, eso debe atribuirse a una causa universal; la cual en nuestras cuestiones no puede ser otra que la consecuencia directa sacada de los principios naturales, o algún común consentimiento. Aquella indica el derecho natural, y éste, el de gentes: cuya diferencia se ha de apreciar no ciertamente por los mismos testimonios (pues muy a menudo mezclan los escritores estas palabras, derecho natural, y derecho de gentes), sino por la cualidad de la materia. Porque lo que no puede deducirse con segura argumentación de principios ciertos, y es con todo eso practicado en todas partes, síguese que ha de tener su origen en la libre voluntad.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

¿Qué es la soberanía?*

VII. 1. Se llama soberano aquel poder cuyas acciones no están sujetas al control legal de otro, de modo que no pueden ser anuladas por la operación de otra voluntad humana. Cuando digo "de otra", excluyo la consideración del mismo que ejercita el poder soberano, quien tiene derecho a cambiar sus determinaciones; excluyo también a su sucesor, que goza el mismo derecho, y en consecuencia posee idéntico y no diferente poder. Veamos entonces quién es el sujeto titular de la soberanía.

El sujeto del poder es, o común, o especial. Así como el cuerpo es el sujeto común, y el ojo es el sujeto especial de la facultad de la visión, el Estado, que antes hemos definido como una asociación perfecta, es el sujeto común de la soberanía.

2. Excluímos de consideración, por tanto, los pueblos que han pasado bajo la dominación de otros pueblos, como los pueblos de las provincias romanas. Tales pueblos no son en ellos mismos un Estado, en el sentido en que empleamos ahora el término, sino los miembros inferiores de un gran Estado, de la misma manera que los esclavos son miembros de la casa.

También sucede que muchos pueblos pueden tener la misma cabeza, no obstante formar por sí mismos una perfecta asociación. Mientras en el caso de los cuerpos naturales no

* De Jure belli ac pacis, extractos del Cap. III, Libro I, traducidos al español por José Emilio Balladares, de la versión inglesa de Francis W. Kelsey, ed. citada.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

puede haber una cabeza que pertenezca a varios cuerpos, esto no se aplica en el caso de los cuerpos morales. En el caso de los cuerpos morales, la misma persona, vista en diferentes relaciones, puede ser la cabeza de varios cuerpos distintos. Una clara prueba de esto puede hallarse en el hecho de que a la extinción de una casa reinante, el derecho de gobernar retorna a cada pueblo separadamente.

Puede también pasar que varios estados se liguen juntos en una confederación, y formen una clase de "sistema", como lo llama Strabo en más de un pasaje, y no obstante los diferentes miembros no cesan en tal caso de retener la condición de un Estado perfecto. Este hecho ha sido notado por otros escritores, y por Aristóteles también en más de una ocasión.

3. Concedemos, entonces, que el sujeto común de la soberanía es el Estado, entendido en la forma indicada.

El sujeto especial puede ser una o más personas, de acuerdo a las leyes y costumbres de cada nación; "el primer poder", de acuerdo al decir de Galeno, en el libro sexto de su tratado *Sobre las enseñanzas de Hipócrates y Platón.*

VIII. La opinión que la soberanía reside siempre en el pueblo es rechazada, y se dan respuesta a los argumentos

1. En este punto, la primer opinión que debe ser rebatida es que en todas partes, y sin excepción, la soberanía reside en el pueblo, de manera que está éste autorizado para restringir y castigar a los reyes en todo caso en que hagan mal uso de su poder. Cuantos males se han originado de esta opinión, y pueden todavía originarse si se arraiga profundamente en las mentes de los hombres, no escapa a la vista de ninguna persona sensata. Nosotros rechazamos esa opinión por medio de los siguientes argumentos.

A todo hombre le está permitido esclavizarse a sí mismo a quien le parezca en propiedad privada, como se desprende tanto de la ley romana como de la hebrea. ¿Por qué entonces

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

no habría de permitirse a un pueblo, teniendo competencia legal para someterse a sí mismo a una persona, o a varias personas, la manera de transferirle llanamente el derecho legal de gobernar, sin retener vestigio de este derecho para sí mismo?. Y no debe decirse que tal presunción no es admisible; pues no tratamos de afirmar cuál debiera ser la presunción en caso de duda, sino que es lo que puede ser hecho legalmente.

Es ocioso, también, traer a colación los inconvenientes que resultan, o pueden resultar, de tal procedimiento; pues no importa qué forma de gobierno se imagine, nunca se estará libre de dificultades y peligros. Como dice la comedia:

Ten esto con eso, si tú escoges
o eso con esto también pierde

2. Como, de hecho, hay muchas maneras de vivir, unas mejores que otras, y de entre todas cada uno es libre de escoger la que él prefiere, también un pueblo puede escoger la forma de gobierno que desee; y la extensión de sus derechos legales en esta materia no debe medirse por la superior excelencia de esta o aquella forma de gobierno, en relación a lo cual diferentes hombres tienen diferentes opiniones, sino por su libertad de elección.

3. En verdad es posible encontrar no pocas causas que pueden impulsar a un pueblo entero a renunciar el derecho de gobernarse a sí mismo e investir con tal poder a otro, como, por ejemplo, si amenazado por la destrucción no logra inducir a nadie a asumir su defensa sino bajo tal condición; también, si un pueblo agobiado por necesidades no puede obtener de otra manera los bienes necesarios para sustentar su vida. Pues si el pueblo de Campania, constreñido por la necesidad, se sujetaron a sí mismos al pueblo romano en la forma indicada por estas palabras: "El pueblo de Campania, y la ciudad de Capua, las tierras, santuarios y dioses y todas las cosas de los hombres y de los dioses en nuestra posesión las entregamos, Padres Conscriptos, a vuestro dominio"; y si, de acuerdo con Appiano, a algunos pueblos deseosos de ha-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

cerse a sí mismos súbditos del pueblo romano no se les permitió hacerlo, ¿Qué prevención existe para impedir a cualquier pueblo entregarse, de la misma manera, a un hombre excepcionalmente poderoso?. Leemos en Virgilio:

No cuando compelidos por los términos de una injusta paz
debe uno mismo sujetarse a un poder soberano

Puede pasar, de nuevo, que el jefe de una casa, poseyendo grandes extensiones, no se encuentre deseoso bajo cualquier otra condición de permitir la residencia permanente de nadie sobre sus tierras; o que el propietario de un gran número de esclavos pueda ponerles libres bajo la condición de someterse a su autoridad y pagarle impuestos. Pues no faltan ejemplos concretos de tales casos hipotéticos. Leemos en Tácito sobre los esclavos de los Germanos: "Cada uno controla el propio sitio de su habitación, su propia casa. El amo extrae de él una cierta cantidad de grano, o de animales, o de ropa, como de un precarista, y el esclavo le rinde obediencia hasta el límite de sus requerimientos".

13. No es difícil enfrentar los argumentos presentados del lado opuesto. Pues, en primer lugar, la aseveración de que quien inviste a alguien con autoridad es superior a aquél sobre quien la autoridad ha sido conferida, puede mantenerse solamente respecto a una relación cuyo efecto es continuamente dependiente de la voluntad de la autoridad constituyente; no es verdad respecto a una situación resultante de un acto de voluntad del que resulta una relación compulsiva, como es el caso de la mujer dando autoridad sobre ella a su esposo, a quien ella debe después obedecer. A los soldados que le habían hecho emperador y que demandaban algo que no contaba con su aprobación, el emperador Valentiniano les dirigió esta respuesta: "Soldados, cuando me escogisteis para ser vuestro emperador, estaba en vuestro poder escoger. Pero ahora que me habéis escogido, la decisión respecto a lo que me piden me pertenece y no a vosotros. Corresponde a vosotros, como súbditos, obedecer; a mí, ponderar qué corresponde hacer".

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

No es, sin embargo, verdadero, como suele asumirse, que todos los reyes son investidos de autoridad por el pueblo. Esto puede entenderse claramente de los ejemplos dados con anterioridad, como el del jefe de una casa acogiendo extranjeros solamente bajo la condición de rendirle obediencia, o como el de las naciones conquistadas en guerra.

14. Otro argumento es tomado del decir de los filósofos, de que todo gobierno fue establecido por el beneficio de quienes son gobernados, no de quien gobierna; de esto, piensan, se sigue que, en cuanto a la dignidad del fin, los gobernados deben ser superiores a quienes les gobiernan.

Pero no es universalmente verdadero, que todo gobierno esté constituido en beneficio del gobernado. Pues algunos tipos de gobierno en sí y por sí tienen en vista solamente la ventaja de quien gobierna; tal es el ejercicio del poder por el amo, siendo la ventaja del esclavo solo extrínseca e incidental, como las ganancias de un médico no están directamente en relación a la medicina como arte de curar. Otros tipos de gobierno tienen en vista la mutua ventaja, como ese del matrimonio. Así, algunos gobiernos imperiales pueden haber sido constituidos por el beneficio de los reyes, como aquellos que han sido asegurados a través de la victoria, pero no son, sin embargo, por tal razón, calificados de tiránicos, pues la tiranía, al menos como hoy es entendida, connota injusticia. Otros, además, pueden tener en vista tanto la ventaja de quien gobierna como de quienes son gobernados, como cuando un pueblo indefenso se coloca bajo la sujeción de un rey poderoso para su propia protección.

Sin embargo, no niego que en el caso de la mayor parte de los Estados, el beneficio de quienes son gobernados es la consideración primaria; y es verdad aquello que Cicerón decía citando a Herodoto, y Herodoto siguiendo a Hesíodo, que los reyes reciben autoridad a fin de que los pueblos puedan disfrutar de la justicia. Pero no se sigue de esta razón, como infieren nuestros contradictores, que los pueblos son superiores a los reyes; pues la guarda fue instituida en beneficio del pupilo, y sin embargo la guarda incluye a la par derecho y poder sobre el mismo. Además, no hay nada de válido en

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

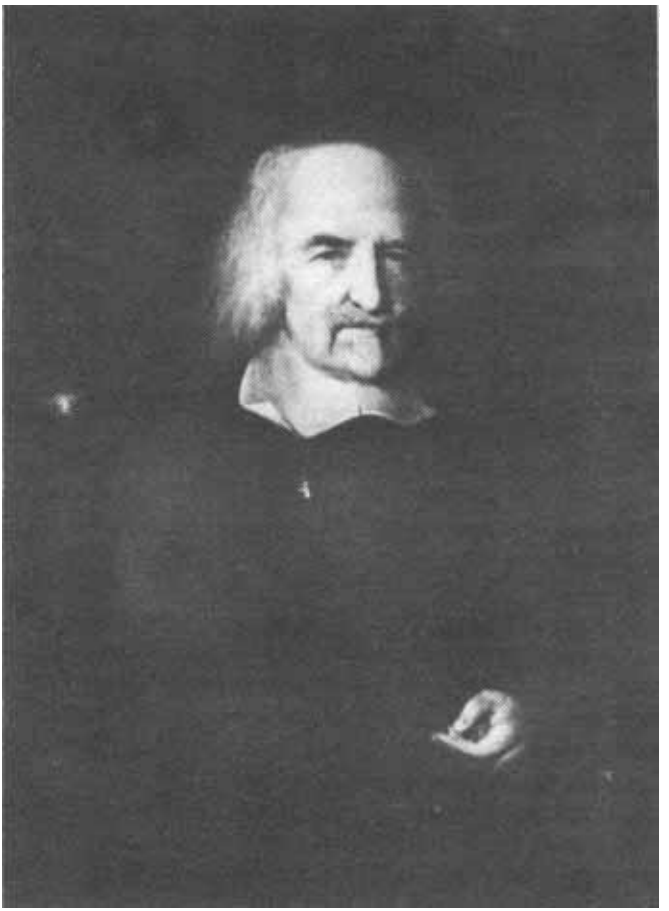
las objeciones, que alguien pudiese invocar, en el sentido que un guardador, en caso de administrar lo que se confía malamente, puede ser removido y en consecuencia, el mismo derecho debe sostenerse en el caso de un rey. En el caso de un guardador quien tiene un superior, tal procedimiento tiene obviamente validez; pero en el caso de un gobernante, para que la serie no se extienda hasta el infinito, es absolutamente necesario detenerse en una persona o asamblea cuyas faltas, en razón de no existir una autoridad superior a la misma, el mismo Dios toma en especial consideración, siendo el propio testigo. El les inflige castigo, si juzga el castigo necesario o los tolera, para castigo o prueba de los pueblos.

IX. Se refuta el argumento de que hay siempre una relación de mutua dependencia entre el rey y el pueblo

1. Algunos imaginan que entre el rey y el pueblo hay una relación de mutua dependencia, de manera que el pueblo debe obedecer al rey que gobierna bien, en tanto que el rey que gobierna mal debe subordinarse al pueblo. Si quienes sostienen tal opinión, quieren decir que algo que es manifiestamente erróneo, no debe ser llevado a cabo porque el rey lo ordene, dirían algo verdadero y reconocido por todos los hombres de bien; pero tal rechazo no debe implicar cercenar el poder o cualquier derecho del ejercicio de la autoridad. Si ha sido el propósito de algún pueblo compartir el poder soberano con un rey (sobre este punto es necesario que algo sea dicho después), seguramente estos límites deben haber sido asignados al poder de cada uno, de manera a ser fácilmente discernidos por diferencias en los lugares, personas o negocios.

2. La bondad moral o la maldad de una acción, especialmente en materias relacionadas con el Estado, no es muy apta a ser dividida en partes; tales cualidades son frecuentemente obscuras y de difícil análisis. En consecuencia, la mayor confusión prevalecerá en el caso de que el rey, de un lado, y el pueblo, del otro, bajo el pretexto de que un acto es bueno o malo, intente tomar conocimiento de la misma materia, cada uno en virtud de su poder. Introducir un desorden tan completo en los negocios nunca ha ocurrido, según mi entender, en pueblo alguno.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org



Thomas Hobbes (1588-1679)

Selección de:

Leviatán (1651)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Thomas Hobbes nació en 1588. "Cuando en 1588 –dice su biógrafo Hoffding–, la Armada Invencible iba a hacerse a la vela para atacar a Inglaterra, los temibles rumores de guerra precipitaron el parto de la esposa del pastor de Malmesburg, que dio a luz antes de tiempo un niño. Parió , dice más tarde Hobbes en una autobiografía rimada, dos gemelos: yo y el miedo". En su adolescencia se aficionó más a los libros de viajes y a las cartas geográficas que a la filosofía escolástica enseñada en las escuelas. Se dedicó luego a los estudios clásicos y entró al servicio de Francis Bacon como amanuense. Por ese tiempo lee a Tucídides y la derrota de Atenas en las guerras del Peloponeso le convence de que un sistema democrático es incapaz de proteger a sus súbditos. Poco tiempo después descubriría la **Geometría** *de Euclides, otro libro que también influenciaría mucho su pensamiento. De 1608 a 1636, viaja por el continente europeo, trabando relaciones con el círculo intelectual del P. Mersenne en París, frecuentado por Descartes, y viaja también a Florencia para visitar a Galileo. Regresa a Inglaterra en 1637, con el propósito de poner por escrito sus reflexiones inspiradas por la nueva ciencia físico-matemática y que pensaba desarrollar en tres volúmenes:* **De corpore, De homine** *y* **De cive,** *pero se encuentra con los disturbios políticos y la exaltación de ánimos que precedieron a la revolución de Cromwell, y escribe en defensa del absolutismo monárquico sus* **Elementos de las leyes, naturales y políticas.** *Sus opiniones son vistas con recelo por los monárquicos por prescindir de los argumentos teológicos del derecho divino de los reyes para defender la monarquía, y hostilmente por los republicanos contra quienes iban dirigidas. Al estallar la guerra civil,*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

temeroso de verse perseguido, se autoexilia en París. Ahí trabaja en su proyecto inicial, pero de nuevo en contacto con los exiliados políticos, en especial el futuro Carlos II, quien le busca como consejero, se ve arrastrado a los temas políticos e inicia la redacción de su obra maestra: ***Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.*** *La muerte de Carlos I afirma su convicción de que la causa del rey está perdida y que Cromwell se consolida como nuevo poder en Inglaterra. Trata de congraciarse con el nuevo régimen y se traslada a Inglaterra. "La escritura del Leviatán –comenta uno de sus críticos– es el resultado definitivo de toda una existencia social cuya propia conservación individual se ha jugado, una y otra vez, en el "cálculo físico" del movimiento político de las pasiones humanas determinando la fundación, conservación o destrucción del Estado"[1]. De 1651 a su muerte en 1675, radica principalmente en Inglaterra, dedicado a la prosecución de sus obras, participando en ardientes y agitadas polémicas sobre temas matemáticos y teológicos. Muere a la edad de noventa y un años, en Derbyshire.*

1. Carlos Moya, Leviatán, Edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1983, Introducción, pg. 69.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Bibliografía

Elementos de la ley, natural y política, 1640
De cive, 1642
Leviatán, 1651
De corpore, 1655
De homine, 1658

Traducciones españolas

Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Traducción y prefacio de M. Sánchez Sarto, México, F.C.E., 1940
Antología de textos políticos. Del ciudadano. Leviatán. Selección e introducción de E. Tierno Galván. Ed. Tecnos, Madrid, 1965
Leviatán. Traducción de Antonio Escohotado e introducción de Carlos Moya, Editora Nacional, Madrid, 1983.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

De la condición natural del género humano*

De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.

Y en lo que toca a las facultades mentales, (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamado ciencia, que muy pocos tienen y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida –como la prudencia– cuando buscamos alguna otra cosa) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igual-

* Leviatán, Cap. 13, 14 y 15. Edición preparada por C. Moya y A. Escohotado. Traducción española de A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1983.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

mente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble, no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado.

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad de la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o libertad. Y el invasor a su vez, se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También, porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.

El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la no-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad, sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohibe. Lo que no pueden saber hasta qué leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío* y *tuyo;* sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo, como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza, de las que hablaré más en concreto en los dos siguientes capítulos.

De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos

El *derecho natural,* que los escritores llaman comúnmente *jus naturale,* es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello.

Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón.

Una *ley de naturaleza (lex naturalis)* es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohibe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla, pues aun-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que los que hablan de este tema confunden a menudo *jus* y *lex, derecho* y *ley*, éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

Y dado que la condición del hombre (como se ha declarado en el capítulo precedente) es condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás. Y, por tanto, mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir. Y es por consiguiente un precepto o regla general de la razón, que *todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra*, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, *que es buscar la paz, y seguirla*, la segunda, la suma del derecho natural, que es *defendernos por todos los medios que podamos.*

De esta ley fundamental de naturaleza, por la que se ordena a los hombres que se esfuercen por la paz, se deriva esta segunda ley: *que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz, y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo.* Pues, en tanto todo hombre mantenga su derecho a hacer toda cosa que quiera, todos los hombres estarán en condición de guerra. Pero si otros hombres no renunciaran a su derecho como él, no hay entonces razón para que nadie se despoje del suyo, pues esto sería exponerse a ser una presa (a lo que no está obligado hombre alguno) antes que disponerse a la

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

paz. Esto es aquella ley del Evangelio: *todo aquello que requerís otros os hagan, hacédselo a ellos,* y aquella ley de todo hombre, *quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris.*

Renunciar al *derecho* de un hombre a toda cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro beneficiarse de su propio derecho a lo mismo, pues aquel que renuncia, o deja pasar su derecho, no da a otro hombre un derecho que no tuviera previamente, porque no hay nada a lo cual no tuviera todo hombre derecho por naturaleza, sino que simplemente se aparta de su camino para que pueda gozar de su propio derecho original, sin obstáculo por parte de aquél, no sin obstáculo por parte de un otro, por lo que el efecto para un hombre de la falta de derecho de otro hombre no es sino la equivalente disminución de impedimentos para el uso de su propio derecho original.

Un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a un otro. Por *simple* renuncia, cuando no le importa en quién recaiga el consiguiente beneficio. Por transferencia, cuando su intención es que el consiguiente beneficio recaiga en alguna persona o personas determinadas. Y de un hombre que en alguna de estas maneras haya abandonado o entregado su derecho se dice entonces que está obligado o sujeto a no impedir a aquellos a los que se concede o abandona dicho derecho que se beneficien de él, y que *debiera* y es su deber no dejar sin valor ese acto propio voluntario, y que tal impedimento es injusticia y perjuicio, por ser *sine iure*, por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido. Por ello, el *perjuicio* o la *injusticia*, en las controversias del mundo, es algo así como aquello que en las disputas de eruditos se llama *absurdo*, pues así como allí se llama *absurdo* a contradecir lo que se mantuvo al principio, así, en el mundo, se llama injusticia y perjuicio a deshacer voluntariamente aquello que desde el principio se había voluntariamente hecho. La forma en que un hombre renuncia simplemente, o transfiere su derecho, es una declaración o significación por algún signo o signos, voluntarios y suficientes, de que así renuncia o transfiere, o ha así renunciado o transferido lo mismo a aquel que lo acepta. Estos signos son

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

o solamente palabras, o solamente acciones, o, (como con más frecuencia ocurre) tanto palabras como acciones, y son las restricciones por las que los hombres están sujetos y obligados, restricciones que derivan su fuerza no de su propia naturaleza (pues nada se rompe con más facilidad que la palabra de un hombre), sino del temor a alguna mala consecuencia por la ruptura.

Cada vez que un hombre transfiere su derecho o renuncia a él, es o por consideración de algún derecho que le es recíprocamente transferido, o por algún otro bien que espera obtener de ello, porque es un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún *bien para sí mismo.* Y hay, por tanto, algunos derechos que no puede pensarse que un hombre abandone o transfiera por palabra alguna o cualquier otro signo. Un hombre no puede, en primer lugar, renunciar al derecho de resistirse a aquellos que le asaltan por fuerza, para arrebatarle la vida, porque no puede comprenderse que por ello apunte a bien alguno para sí mismo. Lo mismo puede decirse de las heridas, y cadenas, y prisión, tanto porque no hay beneficio que se siga de tal paciencia, como la hay para la paciencia de soportar que otro sea herido, o puesto en prisión, como porque un hombre no puede determinar, cuando ve que otros hombres proceden contra él por medio de violencia, si intentan matarle o no. Finalmente, el motivo y fin por el que esta renuncia y transferencia de derecho se introduce no es otra cosa que la seguridad de la persona de un hombre, en su vida y en los medios de preservarla para no cansarse de ella. Por tanto, si un hombre, por medio de palabras u otros signos, pareciera privarse a sí mismo del fin para el que dichos signos se destinaban, no debe entenderse que fuera éste su propósito o su voluntad, sino que ignoraba cómo habrían de interpretarse dichas palabras y acciones.

La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato.

Hay diferencia entre transferencia del derecho a la cosa y transferencia, o tradición, esto es, entrega de la cosa mis-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ma, pues la cosa puede ser entregada junto con la traslación del derecho, como cuando se compra o se vende al contado o se intercambian bienes o tierras, y puede ser entregada algún tiempo después.

También puede uno de los contratantes entregar por su parte la cosa contratada, y dejar que el otro cumpla con la suya en algún tiempo posterior determinado, confiando mientras tanto en él, y entonces el contrato por su parte se llama pacto o convenio, o ambas partes pueden contratar ahora para cumplir más adelante, y en tales casos el cumplimiento de aquél que, gozando de confianza, tiene que cumplir en el futuro, se llama *cumplimiento de promesa*, o de fe, y la falta de cumplimiento (si es voluntaria) *violación de la fe*.

Cuando la transferencia de un derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere con la esperanza de ganar por ello amistad o servicio de otro o de sus amigos, o con la esperanza de ganar reputación de caridad o magnanimidad, o para librar su mente del dolor de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, esto no es contrato, sino obsequio, donación, gracia, palabras que significan una y la misma cosa.

Los signos de un contrato son *expresos* o *inferidos*. Son expresas las palabras habladas con comprensión de lo que significan, y dichas palabras se refieren ya sea al tiempo *presente* o al *pasado*, como *doy, concedo, he dado, he concedido, quiero que esto sea tuyo*, o al futuro, como *daré, concederé*, las cuales palabras de futuro son llamadas promesa.

Los signos por inferencia son a veces consecuencia de palabras, a veces consecuencia de silencio, a veces consecuencia de acciones, a veces consecuencias de omitir una acción. Y en general, es signo inferido de todo contrato todo aquello que demuestre suficientemente la voluntad del contratante.

Las meras palabras, si se refieren a un tiempo por venir y contienen una simple promesa, con signo insuficiente de

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

donación y, por tanto, no obligatorias, porque si son del tiempo por venir, como *mañana daré,* son señal de que todavía no he dado, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que permanece hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras se refieren al tiempo presente, o pasado, como *he dado,* o *doy para que sea entregado mañana,* entonces mi derecho de mañana ha sido entregado hoy, y ello por virtud de las palabras, aunque no hubiera otra manifestación de mi voluntad. Y hay una gran diferencia en la significación de estas palabras, *volo hoc tuum esse cras,* y *cras dabo,* esto es, entre *quiero que esto sea tuyo mañana* y, *lo daré mañana,* pues la palabra *quiero,* en la primera forma de hablar, significa un acto de voluntad presente, pero en la última significa una promesa de un acto de voluntad por venir y, por tanto, las primeras palabras, refiriéndose al presente, transfieren un derecho futuro, y las últimas, refiriéndose al futuro, no transfieren nada. Pero si hubiera otros signos de voluntad de transferir un derecho aparte de las palabras, entonces, aunque el regalo sea gratuito, puede entenderse que el derecho se establece por palabras referentes al futuro, como el regalo es gratuito si un hombre ofrece un premio a aquel que llegue primero al final de una carrera, y aunque las palabras se refieran al futuro, se establece, sin embargo, el derecho, pues si no quisiera que sus palabras fuesen así entendidas, no debiera haberles dejado correr.

En los contratos se establece el derecho no sólo allí donde las palabras se refieren al tiempo presente o pasado, sino también cuando se refieren al futuro, porque todo contrato es una mutua traslación o un cambio de derecho y, por tanto, debe entenderse que aquel que sólo promete porque ya ha recibido el beneficio a causa del cual promete tiene la intención de que el derecho se establezca, pues si no se hubiera contentado con que sus palabras fuesen así entendidas, el otro no hubiera cumplido con su parte previamente. Y por esa razón, en la compra, y en la venta, y en otros actos contractuales, una promesa equivale a un convenio y es, por tanto, obligatoria.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

De aquel que cumple el primero en el caso de un contrato se dice que merece aquello que ha de recibir por el cumplimiento del otro, y lo tiene como *debido*. También, cuando se ofrece a muchos un premio que sólo ha de entregarse a aquel que venza, o cuando se lanza dinero a una multitud, para que sea gozado por aquellos que lo cojan, aunque esto sea donación, sin embargo, vencer así, o así coger, es *merecer*, y tenerlo como debido. Pues el derecho es transferido en el ofrecimiento del premio, y al lanzar el dinero, aunque no esté determinado a quién sino por el desarrollo del combate. Pero hay entre estas dos especies de merecer la diferencia de que en el contrato merezco en virtud de mi propio poder, y de la necesidad de los contratantes, pero en el caso de la donación sólo me es permitido merecer por la benevolencia del donante; en el contrato merezco ante el contratante que se despoje de su derecho, y en este caso de la donación no merezco que el donante se despoje de su derecho, sino que, una vez se haya desprendido de él, sea mío antes que de otros. Y creo que éste es el significado de aquella distinción escolástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*, pues habiendo Dios Todopoderoso prometido el paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden atravesar esta vida de acuerdo con los preceptos y límites por él prescritos, dicen que aquel que así la atraviese merecerá el paraíso *ex congruo*. Pero dado que ningún hombre puede reivindicar un derecho a ello, por su propia rectitud, ni por cualquier otro poder interior, sino sólo por la libre gracia de Dios, dicen que ningún hombre puede merecer el paraíso *ex condigno*. Digo que creo que éste es el significado de aquella distinción, pero dado que los contendientes no llegan a un acuerdo sobre el significado de los términos de su arte más que cuando les es propicio, no afirmaré nada acerca de su significado. Sólo esto digo: cuando se da un regalo indeterminadamente, como premio por el que hay que luchar, el que venza merece, y puede reclamar el premio como es debido.

Si se hace un pacto en el que ninguna de las partes cumple de momento, sino que confía en la otra, en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra de todo hombre contra todo hombre), es, ante la menor sospecha razona-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ble, nulo. Pero habiendo un poder común a ambos superpuesto, con el suficiente derecho y fuerza para obligar al cumplimiento, no es nulo, pues aquel que cumpla en primer lugar no tiene seguridad alguna de que el otro cumpla después, porque los lazos de la palabra son demasiado débiles para frenar la ambición, avaricia, ira y otra pasiones del hombre, cuando falta el temor a algún poder coercitivo, que no hay posibilidad alguna de suponer en la condición de mera naturaleza, donde todos los hombres son iguales y jueces de la justicia de sus propios temores. Y, por tanto, aquel que cumple el primero no hace sino entregarse a su enemigo, contrariando el derecho (que no puede nunca abandonar) a defender su vida y medios de vida.

Pero en un estado civil, donde hay un poder establecido para obligar a aquellos que de otra forma violarían su palabra, aquel temor no es ya razonable, y por esa causa, aquel que debe a tenor del pacto cumplir primero, está obligado a hacerlo.

La causa del temor que hace dichos pactos inválidos debe ser siempre algo que surja una vez hecho el pacto, como algún nuevo hecho, u otro signo de la voluntad de no cumplir. En caso contrario no puede invalidar el pacto, pues aquello que no pudo impedir a un hombre prometer no debiera ser admitido como impedimento para el cumplimiento.

Aquel que transfiere un derecho, transfiere los medios de gozarlo, en la medida en que esté en su poder. Así como se entiende que el que vende una tierra transfiere el pastizal y cualquier cosa que en él crezca, igualmente no puede quien vende un molino desviar la corriente que le da impulso. Y se entiende que aquellos que dan a un hombre el derecho de gobierno en soberanía le dan el derecho de recaudar dinero para mantener soldados, y el de designar magistrados para la administración de justicia.

Es imposible hacer un pacto con bestias animales, pues al no entender nuestro lenguaje ni entienden ni aceptan tras-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

lación alguna de derecho, ni pueden trasladar derecho alguno a un otro; y sin aceptación mutua no hay pacto.

Es imposible hacer un pacto con Dios, salvo por mediación de aquellos a los que Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por los lugartenientes que bajo El y en Su nombre gobiernan, pues de otra forma no sabemos si nuestros pactos son aceptados o no. Por tanto, aquellos que hacen cualquier voto contrario a cualquier ley de naturaleza, hacen ese voto en vano, siendo cosa injusta el cumplir dicho voto. Y si fuera algo ordenado por la ley de la naturaleza, no es el voto sino la ley lo que les ata.

La materia o tema de un pacto es siempre algo que cae bajo ponderación (pues pactar es un acto de voluntad, es decir, un acto, y el último acto, de ponderación) y se entiende, por tanto, como siempre referente a algo por venir, cuyo cumplimiento juzga posible aquel que pacta; por tanto, prometer aquello que se sabe imposible no es pacto. Pero si aquello que en principio se consideró posible probare más tarde ser imposible, el pacto es válido, y obliga, si no a la cosa misma, sí al valor o, si también eso fuera imposible, al sincero esfuerzo por cumplir tanto como sea posible, pues ningún hombre puede ser obligado a más.

Los hombres quedan liberados de sus pactos en dos formas: cumpliendo o siendo perdonados, porque el cumplimiento es el fin natural de la obligación y el perdón la restitución de la libertad, como si fuera una retransferencia de aquel derecho en que la obligación consistía.

Los pactos aceptados por miedo son, en la condición de mera naturaleza, obligatorios. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, quedo por ello obligado, pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro ha de recibir por ello dinero o servicios y, por consiguiente, donde ninguna otra ley (como en la condición de mera naturaleza) prohíba el cumplimiento, el convenio es válido. Por tanto, si se confía a prisioneros de guerra el pago de su rescate, están obligados a pagarlo, y si

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

un príncipe más débil hace una paz desventajosa con uno más fuerte, por miedo, está obligado a conservarla, salvo que (como antes se ha dicho) surja alguna nueva y justa causa de miedo que renueve la guerra. E incluso en las Repúblicas, si me veo forzado a redimirme de un ladrón prometiéndole dinero, estoy obligado a pagarle hasta que la ley civil me descargue, pues cualquier cosa que pueda hacer legalmente sin obligación, puedo legalmente pactar por miedo, y lo que legalmente pacto no puedo romperlo legalmente.

Un pacto previo invalida el posterior, pues el hombre que hoy ha entregado su derecho a un hombre no puede entregarlo mañana a otro y, por tanto, la última promesa no establece derecho, sino que es nula.

Un pacto de no defenderme a mí mismo de la fuerza, por la fuerza, es siempre inválido, porque (como antes he mostrado) nadie puede transferir ni renunciar su derecho a salvarse de la muerte, heridas y prisión (evitar las cuales es el único fin de la renuncia a todo derecho), y por tanto la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno en pacto alguno, ni es obligatoria. Pues aunque un hombre pueda pactar así, *salvo que haga esto, o esto, mátame*, no puede pactar así, *aunque hagas esto, o esto, no te opondré resistencia cuando vengas a matarme*, porque el hombre elige por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte al resistir, antes que el mayor, que es la muerte cierta y presente al no resistir. Y que esto es verdad para todos los hombres lo certifica el hecho de que conduzcan a los criminales a su ejecución o prisión con hombres armados, a pesar de que dichos criminales han dado su consentimiento a la ley por la que son condenados.

Un pacto de acusarse a sí mismo, sin seguridad de perdón, es igualmente inválido, porque en la condición de naturaleza, donde todo hombre es juez, no hay lugar para acusación, y en el estado civil, a la acusación sigue el castigo, al que, por ser forzado, ningún hombre está obligado a no resistir. Lo mismo es también verdad de la acusación de aquellos cuya condena es para un hombre dolorosa, como un padre,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

esposa, o benefactor, pues se presume que el testimonio de un tal acusador, si no es voluntariamente dado, está corrompido por la naturaleza y, por tanto, no debe ser recibido, y allí donde no se dará crédito al testimonio de un hombre, no estará éste obligado a darlo. Así, no debe reputarse como testimonios a las acusaciones bajo tortura, pues la tortura no debe usarse sino como medio de conjetura y luz, en el posterior examen y búsqueda de la verdad, y lo que en ese caso se confiesa tiende al bienestar del que es torturado, no a la información de los verdugos, y no debiera, por tanto, ser creído como testimonio suficiente, porque tanto si la acusación es verdadera como si es falsa, se hace en virtud de un derecho a preservar la propia vida.

Siendo la fuerza de las palabras (como he hecho notar previamente) demasiado débil para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, no hay en la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son, o un temor a la consecuencia de faltar a su palabra, o una gloria u orgullo en parecer no necesitar faltar a ella. Esta última es una generosidad que se encuentra demasiado raramente para ser supuesta, especialmente en los que persiguen prosperidad, mando o placer sensual, que forman la mayor parte de la humanidad. La pasión que debe reconocerse es el temor, que tiene como objetos dos muy generales: uno, el poder de espíritus invisibles; el otro, el poder de aquellos hombres a quienes así ofendería. De estos dos, aunque el primero sea el mayor poder, es comúnmente el temor al último el mayor temor. El temor primero es en todo hombre su propia religión, que tiene lugar en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil. El último no aparece así, al menos, no lo suficiente como para sujetar a los hombres a sus promesas, porque en la condición de mera naturaleza, la desigualdad de poder no se discierne más que en el curso de la batalla. Por ello, antes del tiempo de la sociedad civil, o en la interrupción del mismo por la guerra, no hay nada que pueda fortalecer un convenio de paz acordado contra las tentaciones de avaricia, ambición, lujuria u otro deseo fuerte, salvo el temor a aquel poder invisible que cada uno de ellos venera como Dios y teme como vengador de su perfidia. Y por tanto,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

lo que pueden hacer dos hombres no sometidos a poder civil es pedir del otro que jure por el Dios que teme.

Jurar, o juramento, es una *forma de hablar que se añade a una promesa, por la cual aquel que promete significa que si no cumple renuncia a la piedad de su Dios, o atrae su venganza sobre sí mismo.* Tal era la forma pagana, *máteme si no Júpiter, como doy muerte a este animal.* Tal es nuestra forma, *haré esto y esto, y que Dios me lo reclame.* Y ello, con los ritos y ceremonias que cada cual use en su religión, para que el temor a faltar a la palabra pueda ser el mayor.

Se demuestra con ello que, tomado un juramento de acuerdo con cualquier otra forma o rito, el del que jura es vano, y no es juramento, y que no hay que jurar por cosa alguna que el que jure no considere Dios, pues aunque los hombres han tenido a veces la costumbre de jurar por sus reyes, por miedo, o adulación, con ello querían dar a entender que les atribuían honor divino. Jurar innecesariamente por Dios no es sino profanación de su nombre, y jurar por otras cosas, como los hombres hacen en el discurso común, no es jurar, sino una costumbre impía, adquirida por excesiva vehemencia en el hablar.

Se muestra así que el juramento no añade nada a la obligación, porque un pacto, si es legal, obliga a los ojos de Dios tanto sin el juramento como con él, y si es ilegal no obliga en absoluto, aunque sea confirmado por un juramento.

De otras leyes de naturaleza

De aquella ley de naturaleza por la que estamos obligados a transferir a otro aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de la humanidad, se sigue una tercera, que es ésta: *que los hombres cumplan los pactos que han celebrado,* sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas. Y subsistiendo entonces el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Y en esta ley de naturaleza se encuentra la fuente y origen de la justicia, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es *injusto*, y la definición de injusticia no es otra cosa que el *no cumplimiento del pacto*, y todo aquello que no es injusto es *justo*.

Pero dado que los pactos de confianza mutua, en los que se teme el incumplimiento por cualquiera de las partes, (como se ha dicho en el capítulo precedente) son inválidos, aunque el origen de la justicia sea la celebración de pactos, no puede, sin embargo, haber realmente injusticia alguna hasta que la causa de aquel temor sea apartada, lo que no puede hacerse mientras los hombres estén en la condición natural de guérra. Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el terror a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho universal que abandonan, y no existe tal poder antes de que se erija una República. Esto puede también desprenderse de la definición ordinaria de la justicia de las Escuelas, pues dicen que *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo* y, por tanto, allí donde no hay *suyo*, esto es, propiedad, no hay injusticia, y allí donde no se haya erigido poder coercitivo, esto es, donde no hay República, no hay propiedad, por tener todo hombre derecho a toda cosa. Por tanto, allí donde no hay República, nada es injusto, porque la naturaleza de la justicia consiste en el cumplimiento de pactos válidos, pero la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento. Y es entonces también cuando comienza la propiedad.

No existe la justicia, ha dicho el necio en su corazón, y a veces también con su lengua, alegando seriamente que habiéndose encomendado la conservación y contento de todo

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

hombre a su propio cuidado, no podría haber razón alguna para que cada hombre no hiciera lo que considerara le condujera a ello, y que por tanto, hacer o no hacer, cumplir o no cumplir pactos no era contrario a razón cuando conducía al propio beneficio. No niega con ello que haya pactos, ni que a veces son rotos, a veces cumplidos, ni que tal ruptura de los mismos pueda ser llamada injusticia, y la observancia justicia. Pero pregunta si no puede a veces la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (pues el mismo necio ha dicho en su corazón que no hay Dios) acompañar a aquella razón que dicta a todo hombre su propio bien, particularmente cuando le conduce a un beneficio tal que coloque al hombre en condición de despreciar no sólo la censura y los insultos sino también el poder de otros hombres. El reino de Dios es alcanzado por violencia, pero ¿y si pudiera ser alcanzado por violencia injusta? ¿Sería contrario a razón alcanzarlo así, siendo imposible recibir por ello daño? Y si no es contrario a razón, no es contrario a justicia, o entonces no debe ser la justicia aprobada como buena. De un razonar como éste ha obtenido la maldad triunfante el nombre de virtud, y algunos que han desaprobado en toda otra cosa la violación de confianza, la han, sin embargo, aprobado cuando tiene por objeto la obtención de un reino. Y los gentiles que creían que Saturno fue depuesto por su hijo Júpiter creían no obstante que el mismo Júpiter era el vengador de la injusticia, algo así como en un fragmento jurídico de los comentarios de *Cokes* sobre *Litleton,* donde dice que aunque el legítimo heredero de la corona sea culpable de traición, la corona, sin embargo, recaerá en él, y *eo instante* la interdicción será nula. De ello puede un hombre estar dispuesto a inferir que cuando el heredero aparente de un reino dé muerte a aquél que está en posesión, aunque sea su padre, esto puede ser llamado injusticia, o por cualquier otro nombre, pero no puede, sin embargo, ser contrario a razón, porque todas las acciones voluntarias de los hombres tienden hacia su propio beneficio y las acciones más razonables son aquellas que mejor conducen a sus fines. Este especioso razonamiento es, no obstante, falso.

Porque no se trata de promesas mutuas en las que no hay seguridad de cumplimiento por ninguna de las partes,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

como cuando no hay poder civil erigido sobre las partes que prometen, pues dichas promesas no son pactos. Pero allí donde una de las partes ya ha cumplido, o donde hay un poder que le haga cumplir, surge la cuestión de si es contrario a razón, esto es, contrario al beneficio del otro a cumplir o no. Y yo digo que no es contrario a razón, para la manifestación de lo cual debemos considerar, primero, que cuando un hombre hace una cosa que, a pesar de todo lo que pueda ser previsto y reconocido, tiende hacia su propia destrucción, puede sin embargo, algún accidente que él no podía esperar volverla en beneficio suyo, pero dichos acontecimientos no la hacen razonable o bien hecha. En segundo lugar, que en una condición de guerra, en la que todo hombre es para todo hombre un enemigo, por falta de un poder común que a todos imponga respeto, ningún hombre puede esperar defenderse a sí mismo de la destrucción por su propia fuerza o ingenio, sin la ayuda de confederados, cuando cada cual espera la misma defensa por parte de la confederación. Y, por tanto, el que declare que considera razonable engañar a aquellos que le ayudan, no puede razonablemente esperar otro medio de seguridad que el que pueda obtener de su propio poder. Por tanto, aquél que rompe su pacto y declara, por consiguiente, que cree que lo puede hacer con razón, no puede ser recibido en sociedad alguna que se erija para paz y defensa, salvo por error de aquellos que le reciben ni, cuando es recibido, permanecer en ella sin que se haga evidente el peligro de su error, error con el que un hombre no puede razonablemente contar como medio de seguridad. Y por tanto, si es abandonado o expulsado de la sociedad, perece, y si vive en sociedad, es por causa del error de otros hombres, que él no podía prever, ni suponer y, por consiguiente, es contrario a su preservación. Y ello porque todo hombre que no contribuya a su destrucción le soporta solamente por ignorancia de lo que es bueno para él mismo.

En cuanto al ejemplo de obtener la cierta y perpetua seguridad del cielo, por cualquier medio, éste es frívolo, pues no hay sino una forma imaginable, y ésta no es romper sino cumplir lo pactado.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Y en cuanto al obtener soberanía por medio de rebelión, es manifiesto que, aunque el hecho suceda, sin embargo, dado que no puede ser razonablemente previsto, sino más bien lo contrario, y dado que al obtenerla así se enseña a otros a obtener lo mismo en forma semejante, el intentarlo es contrario a razón. La justicia, es decir, el cumplimiento de lo pactado es, por tanto, una regla de razón por la que se nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida y, por consiguiente, una ley de naturaleza.

Hay algunos que van más lejos, y no consideran ley de naturaleza aquellas reglas que conducen a la preservación de la vida de un hombre sobre la tierra, sino aquellas que conducen a la obtención de una felicidad eterna tras la muerte, a la que creen podría conducir la ruptura del pacto, siendo ésta, por consiguiente, justa y razonable (así son aquellos que consideran meritorio dar muerte, o deponer, o rebelarse contra el poder soberano constituido sobre ellos por su propio consentimiento). Pero dado que no hay conocimiento natural del estado del hombre tras la muerte, y mucho menos de la recompensa que habría de darse a la violación de confianza, sino solamente una creencia fundada en el decir de otros hombres que lo sabían sobrenaturalmente o que conocían a aquellos que conocían a otros que lo sabían sobrenaturalmente, la violación de confianza no puede ser denominada precepto de razón ni de naturaleza.

Otros, que aceptan como ley de naturaleza el cumplimiento de palabra, exceptúan sin embargo a determinadas personas, como los herejes, y aquellos que habitualmente no cumplen sus pactos con otros. Y esto es también contrario a razón, pues si cualquier falta de un hombre fuera suficiente para hacer perder fuerza al pacto celebrado, la misma debiera razonablemente haber sido suficiente para haber evitado que se celebrase.

Los nombres de justo e injusto significan una cosa cuando se atribuyen a hombres y otra cuando se atribuyen a actos. Cuando se atribuyen a hombres significan conformidad o inconformidad de la conducta con la razón, pero cuando se

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

atribuyen a actos significan conformidad o inconformidad a razón no de conducta o forma de vida sino de actos particulares. Hombre justo es, por tanto, el que pone todo el cuidado posible en que sus actos sean todos justos y hombre injusto es el que lo olvida, y a tales hombres se les da a menudo en nuestra lengua el nombre de recto y no recto, como justo e injusto, aunque el significado sea el mismo. Por tanto, un hombre recto no pierde ese título por causa de una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasión súbita o confusión en las cosas o personas, ni pierde su carácter un hombre no recto por los actos que hace u omite por causa de miedo, porque su voluntad no está enmarcada por la justicia, sino por el beneficio aparente de lo que ha de hacer. Lo que da a los actos humanos el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galán coraje (que se encuentra raramente) por el que un hombre desprecia contemplar, para contento de su vida, el fraude o violación de promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando se llama a la justicia virtud y a la injusticia vicio.

Pero la justicia de los actos no hace que los hombres se denominen justos, sino *faltos de culpa*, y la injusticia de los mismos (que es también llamada daño) no les da otro nombre que el de culpables.

Por lo demás, la injusticia como conducta es la disposición o aptitud para hacer daño, y es injusticia antes de convertirse en acto, y sin que se suponga como dañada a ninguna persona en concreto. Pero la injusticia de un acto (es decir, el perjuicio) supone que una persona en concreto ha sido perjudicada, precisamente aquella con quien se hizo el pacto. Y por tanto, muchas veces recibe un hombre el perjuicio, mientras que el daño recae sobre otro, como cuando el amo ordena a su siervo que dé dinero a un extranjero: si no se hace, el perjuicio es hecho al amo, con el que anteriormente había convenido obedecer, pero el daño recae sobre el extranjero, con el que no tenía obligación alguna y al que, por tanto, no podía perjudicar. Y así, también en las Repúblicas pueden los particulares remitir mutuamente sus deudas, pero no los robos u otras violencias por los que reciben daño,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

porque la remisión de deuda es un perjuicio para ellos mismos, pero el robo y la violencia son perjuicios causados a la persona de la República.

Cualquier cosa que se haga a un hombre, de conformidad con su propia voluntad manifestada al que obra, no es para aquél un perjuicio, pues si el que lo hace no ha renunciado a su derecho original a hacer lo que le plazca, por algún pacto precedente, no hay violación de pacto, y por tanto, no hay perjuicio, y si ha renunciado, entonces la voluntad manifiesta de que se haga es una liberación de aquel pacto, y así, nuevamente, no hay perjuicio.

Los escritores dividen la justicia de los actos en *conmutativa y distributiva*, y dicen que la primera consiste en proporción aritmética y la segunda en proporción geométrica. Atribuyen, por tanto, a la conmutativa la igualdad de valor de las cosas contratadas y a la distributiva la distribución de igual beneficio a hombres del mismo mérito, como si fuera injusticia vender más caro de lo que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de toda cosa contratada es medido por el apetito de los contratantes y, por tanto, el valor justo es aquél que les place dar. Y el merecimiento (aparte del que proviene de pacto, donde el cumplimiento por una parte merece el cumplimiento por la otra, y cae bajo la justicia conmutativa, no la distributiva) no se debe en justicia, y se ve recompensado únicamente por gracia. Por tanto, esta distinción, en el sentido en el que habitualmente se expone, no es exacta. Para hablar adecuadamente, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, esto es, un cumplimiento de pacto al comprar y vender, arrendar y dar en arrendamiento, prestar y tomar a préstamo, cambiar, trocar y otros actos contractuales.

Y la justicia distributiva es la justicia de un árbitro, es decir, el acto de definir lo que es justo, por lo que de quien recibe la confianza de aquellos que le hacen árbitro, si cumple con esta confianza, se dice que distribuye a cada uno lo suyo. Y esto es, en verdad, distribución justa y puede ser llamada (aunque impropiamente) justicia distributiva, pero

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

más propiamente equidad, que es también una ley de naturaleza, como se mostrará en su debido lugar.

Así como la justicia depende del pacto previo, así depende la gratitud de una gracia previa, es decir, donación previa, y es la cuarta ley de naturaleza, que puede ser concebida en esta forma: *que un hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia se esfuerce para que aquel que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad*, pues nadie da más que con la intención de procurarse a sí mismo un bien, porque el dar es voluntario, y en todo acto voluntario el objeto es para todo hombre su propio bien. Por tanto, si los hombres ven que quedarán frustrados, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, ayuda mutua, ni reconciliación de un hombre con otro y, en consecuencia, permanecerán aún en la condición de guerra, que es contraria a la primera y fundamental ley de naturaleza, que ordena a los hombres que *busquen paz*. La violación de esta ley es llamada *ingratitud* y tiene la misma relación con la gracia que la injusticia tiene con la obligación derivada de pacto.

Una quinta ley de naturaleza es la *deferencia*, es decir, *que todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres*. Para entenderlo podemos considerar que hay en la aptitud de los hombres para la sociedad una diversidad natural que surge de su diversidad de afectos, de forma semejante a lo que vemos en las piedras que se ponen juntas para construir un edificio, pues así como la piedra que por su aspereza e irregularidad de figura quita más espacio a las otras que el que ella misma llena y que por su dureza no puede ser fácilmente pulida, obstaculizando así la construcción, es desechada por los constructores como no beneficiosa y perturbadora, así también un hombre que por aspereza natural se esfuerce en retener aquellas cosas que le son superfluas y que son para otros necesarias y que, a causa de lo testarudo de sus pasiones, no pueda ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. Pues dado que se supone que todo hombre, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se esforzará todo lo

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que pueda para obtener aquello que es necesario para su conservación, aquél que se oponga a esto por cosas superfluas es culpable de la guerra que de ello se seguirá, y hace, por tanto, aquello que es contrario a la ley fundamental de naturaleza, que ordena *buscar la paz*. Los observantes de esta ley pueden ser llamados sociables (los latinos les llaman *commodi*), y los opuestos a ella *testarudos, insociables, perversos, intratables*.

Una sexta ley de naturaleza es ésta: que *ante garantía para el tiempo futuro, un hombre debiera perdonar las ofensas pasadas de aquellos que, arrepentidos, lo desean*, pues el perdón no es más que el otorgamiento de paz, que, si otorgada a aquellos que perseveran en su hostilidad, no es paz, sino temor, pero no otorgada a aquellos que garantizan el tiempo futuro, es señal de aversión a la paz y, por tanto, opuesta a la ley de naturaleza.

Una séptima es: *que en las venganzas* (esto es, en la retribución de mal por mal), *los hombres no miren la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien por venir*, por lo que nos está prohibido castigar con otro fin que la corrección del ofensor o la guía de otros, pues esta ley es consecuente con la que le precede, que prescribe el perdón por seguridad ante el tiempo futuro. Por otra parte, la venganza sin relación con el ejemplo y el beneficio por venir es un triunfo o glorificación en el daño de otro, que no tiende a fin alguno (pues el fin es siempre algo por venir), y la glorificación sin fin es vanagloria, opuesta a razón y dañar sin razón tiende a introducir guerra, lo que es contrario a la ley de naturaleza, y es corrientemente denominado *crueldad*.

Y dado que todo signo de odio o desprecio provoca a la lucha, en la medida en que la mayor parte de los hombres prefieren arriesgar su vida que renunciar a la venganza podemos en octavo lugar establecer como ley de naturaleza este precepto: *que ningún hombre declare odio o desprecio de otro por obra, palabra, aspecto o gesto*. La violación de tal ley es comúnmente llamada *insolencia*.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

La cuestión de quién es el mejor hombre no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, donde (como antes se ha mostrado) todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles. Sé que *Aristóteles*, en el primer libro de su Política, y como fundamento de su doctrina, considera a algunos hombres más dignos por naturaleza de gobernar, refiriéndose a la especie más sabia (tal como se consideraba a sí mismo por su filosofía), a otros más dignos de servir, (refiriéndose a aquellos que tenían cuerpos más fuertes, pero que no eran filósofos como él), como si amos y siervos no fueran instituidos por el consentimiento de los hombres sino por la diferencia de ingenio, lo que es no sólo contrario a razón sino también contrario a experiencia, pues hay muy pocos tan necios como para no preferir gobernarse a sí mismos que ser gobernados por otros, ni consiguen siempre, ni a menudo, ni casi nunca la victoria los sabios que en su vanidad luchan por fuerza contra aquellos que no confían en su propia sabiduría. Por tanto, si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser reconocida, y aunque la naturaleza haya hecho a los hombres desiguales, dado que los hombres que se consideran iguales, no aceptarán condiciones de paz sino en términos de igualdad, dicha igualdad debe ser admitida. En consecuencia, como novena ley de naturaleza pongo ésta: *que todo hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza.* La violación de este precepto es *orgullo*.

De esta ley depende otra: *que al iniciarse las condiciones de paz ningún hombre requiera reservar para sí mismo derecho alguno que no esté dispuesto sea reservado para cada uno de los demás.* Así como todo hombre que busque la paz necesita renunciar a determinados derechos naturales, es decir, no tener libertad para hacer todo lo que le plazca, así es necesario para la vida de un hombre retener algunos, como el derecho a gobernar su propio cuerpo, gozar del aire, del agua, del movimiento, de los modos de trasladarse de un lugar a otro y de todas las demás cosas sin las cuales no puede un hombre vivir, o vivir bien. Si en este caso al hacer la paz, los hombres solicitan para sí mismos aquello que no hubieran otorgado a otros, obran en contra de la ley prece-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dente, que prescribe el reconocimiento de la igualdad natural, y por tanto, también contra la ley de naturaleza. Los observantes de esta ley son aquellos que llamamos *modestos*, y los violadores hombres *arrogantes*. Los griegos llaman a la violación de esta ley *eleonexia*, es decir, un deseo de más de lo que les corresponde.

Así, *si se confía en un hombre para que juzgue entre hombre y hombre*, es precepto de la ley de naturaleza *que medie con igualdad entre ellos*, pues de lo contrario las controversias de los hombres no pueden ser determinadas más que por la guerra. Por tanto, aquel que es parcial en el juicio hace lo que está en su mano para disuadir a los hombres del uso de jueces y árbitros, y por consiguiente (contra la ley fundamental de naturaleza) es la causa de la guerra.

La observancia de esta ley, por medio de la igual distribución a cada uno de lo que en razón le pertenece, es llamada equidad y (como ya he dicho) justicia distributiva. La violación, *favoritismo de personas, erosoeolepsa.*

Y de aquí se sigue otra ley: *que las cosas que no son divisibles sean gozadas si puede ser en común y, si lo permite la cantidad de la cosa, sin reserva; en otro caso, proporcionalmente al número de aquellos que tienen derecho*, porque de lo contrario la distribución es desigual y opuesta a equidad.

Pero hay algunas cosas que no pueden ser divididas ni gozadas en común. Entonces la ley de naturaleza que prescribe equidad requiere *que el derecho entero o (alternativamente) la primera posesión, sea determinada por suerte*, pues la distribución igual es ley de naturaleza, y no pueden imaginarse otros medios de igual distribución.

Hay dos clases de suertes: arbitraria y natural. La arbitraria es aquella acerca de la cual concuerdan los competidores. La natural es o *primogenitura* (que los griegos llaman Klerogonía, que significa *dado por suerte)* o *primera posesión.*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Por tanto, aquellas cosas que no pueden ser gozadas en común ni divididas debieron adjudicarse al primer poseedor, y en algunos casos, al primer nacido, como adquiridas por suerte.

Es también una ley de naturaleza que *a todo hombre que medie por la paz se le otorgue salvoconducto*, pues la ley que prescribe paz como *fin* prescribe la intercesión como *medio*, y el medio para la intercesión es el salvoconducto.

Y dado que aunque los hombres estén deseosos de observar estas leyes pueden no obstante surgir cuestiones que conciernan a la acción de un hombre, como en primer lugar, si obró o no obró, en segundo lugar (si obró) si fue contra ley o no contra ley, de lo que lo primero es llamado cuestión *de hecho*, y lo último cuestión *de derecho*, su consecuencia salvo que las partes en cuestión acuerden mutuamente aceptar la sentencia de un tercero, están tan lejos de la paz como al principio. Este tercero a cuya sentencia se someten es llamado árbitro. Y por tanto, es ley de naturaleza *que aquellos que están en controversia, somentan su derecho al juicio de un árbitro.*

Y viendo que se supone de todo hombre que todo cuanto haga lo hará para procurarse el propio beneficio, ningún hombre es un árbitro adecuado para su propia causa. Y aunque fuera perfectamente adecuado, sin embargo, al conceder la equidad a cada parte igual beneficio, si uno es admitido como juez habrá también que admitir al otro, y así la controversia, es decir, la causa de la guerra, subsiste, contra ley de naturaleza.

Por la misma razón, en ninguna causa debiera recibirse como árbitro a un hombre para el que pudiera aparentemente derivarse mayor beneficio, honor o placer, de la victoria de una parte que de la de otra, pues ha sido sobornado (aunque sea sin poderlo evitar) y no se puede obligar a hombre alguno a confiar en él. Y así también subsisten la controversia y la condición de guerra, contra ley de naturaleza.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Y no pudiendo el juez en una controversia de hecho confiar más en uno que en otro (si no hay otros argumentos), deberá confiar en un tercero, o en un tercero y un cuarto, o en más, pues de lo contrario la cuestión queda sin decidir y abandonada a la fuerza, contra ley de naturaleza.

Estas son las leyes de naturaleza que prescriben la paz, como medio de conservación del hombre en multitud, y que conciernen únicamente a la doctrina de la sociedad civil. Hay otras cosas, tendentes a la destrucción de hombres determinados, como la ebriedad y todas las demás formas de intemperancia, que pueden ser también reconocidas entre aquellas cosas que la ley de naturaleza ha prohibido, pero que no es necesario mencionar, ni son suficientemente pertinentes en este lugar.

Y aunque esto pueda parecer una deducción de las leyes naturales demasiado sutil para que se aperciba todo hombre, porque la mayor parte está demasiado ocupada en conseguir alimento, y el resto es demasiado negligente para entender, sin embargo, para dejar a todo hombre sin excusa, han sido resumidas en una fácil suma, inteligible hasta para la capacidad más escasa, *no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti*, que le demuestra que para aprender las leyes de naturaleza no tiene que hacer otra cosa que, pesando las acciones de otros hombres en relación con las suyas, cuando le parezcan demasiado pesadas, ponerlas en la otra parte de la balanza, y las suyas propias en su lugar, para que sus propias pasiones y amor propio no añadan nada al peso; y entonces no habrá ninguna de estas leyes de naturaleza que no le parezca muy razonable.

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero *in foro externo*, esto es, a ponerlas en acto, no siempre, pues quien fuera modesto y tratable, y cumpliese todo cuanto prometiere, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, no haría sino hacerse presa de otros y procurar su propia y cierta ruina, contra la base de toda ley de naturaleza, que tiende a la preservación de la naturaleza. Y además, aquél que tenien-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

do suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia.

Y toda ley que obligue *in foro interno* puede ser violada, no sólo por un hecho contrario a la ley sino también por un hecho acorde a ella, en caso de que un hombre lo considere contrario, pues aunque en este caso su acción sea acorde a la ley, sin embargo su intención era contraria a la ley, lo que es una violación cuando la obligación es *in foro interno.*

Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya.

Las mismas leyes, dado que obligan solamente a un deseo, e intención, quiero decir constante y sincera intención, son fácilmente observables, pues para ello no requieren otra cosa que intención; el que intenta cumplirlas, les da cumplimiento, y aquél que da cumplimiento a la ley es justo.

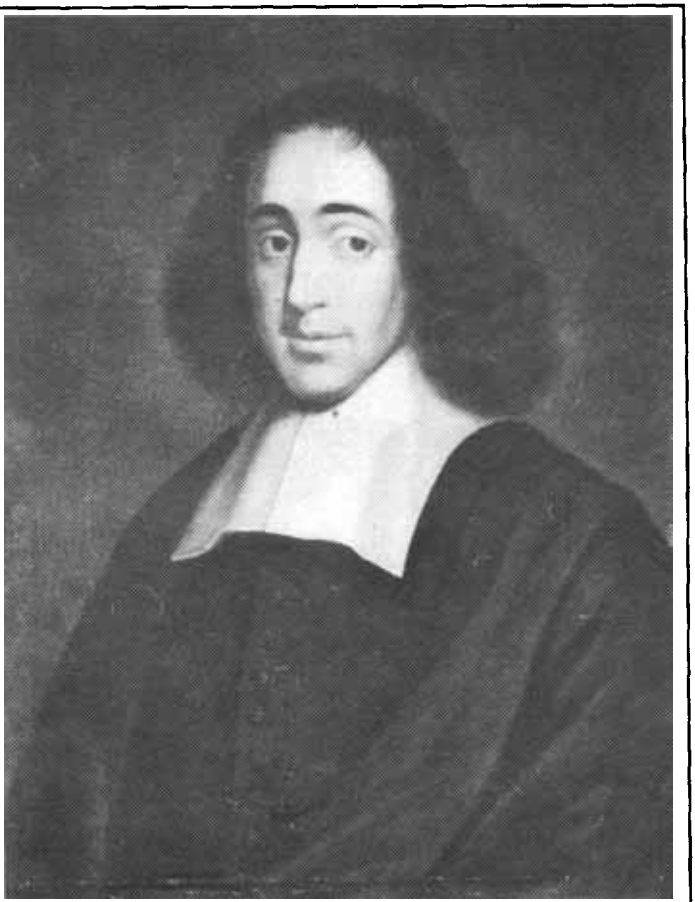
Y la ciencia de ellas es la verdadera y única filosofía moral, pues la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conversación y sociedad humana. *Bueno* y *malo* son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes en los diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres. Y los hombres diversos no difieren únicamente en su juicio acerca de la sensación de lo que es agradable y desagradable al gusto, olfato, oído, tacto y vista, sino también acerca de aquello que es conforme o disconforme a razón en los actos de la vida común. No, el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y a veces alaba, esto es, llama bien, a lo que otras veces denigra, y llama mal, de donde surgen disputas, controversias y finalmente guerra. Y por tanto, en tanto un hombre esté en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), el apetito particular es la medida del bien y del

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

mal. Y, por consiguiente, todos los hombres están de acuerdo en que la paz y con ella también el camino o los medios de paz que (como ya he mostrado) son *justicia, gratitud, modestia, equidad, piedad* y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales* son buenos y sus *vicios* contrarios, malos. Ahora bien, la ciencia de la virtud y el vicio es la filosofía moral y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral. Pero los escritores de filosofía moral, si bien reconocen las mismas virtudes y vicios, sin embargo, no viendo en qué consiste su bondad, ni por qué llegan a ser alabadas como los medios de una vida pacífica, sociable y confortable, las toman por mediocridad de pasiones, como si no fuera la causa, sino el grado de intrepidez, lo que constituye la fortaleza, o no fuese la causa, sino la cantidad de un regalo, lo que constituye la liberalidad.

Los hombres suelen dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo hacen impropiamente, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa, mientras que propiamente la ley es la palabra de aquél que tiene por derecho mando sobre otros. Sin embargo, si consideramos los mismos teoremas tal como se nos entregan en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre toda cosa, entonces se les llama leyes con propiedad.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org



Baruch Spinoza (1632-1677)

Selecciones de:

Tratado teológico-político (1670)
Tratado político

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1632, en el seno de una familia de inmigrantes judíos portugueses refugiados en Holanda, después de haberse resistido a renegar de su fe. Familia dedicada con éxito al comercio. Muerto su padre, disputa judicialmene con su media hermana la herencia paterna, gana el juicio pero deja los bienes en manos de ella. En la escuela judía aprende hebreo y los textos religiosos y filosóficos escritos en esa lengua. También matemáticas y física. Defiende entre sus amigos opiniones sobre Dios contrarias a la ortodoxia judía, y por ende, cristiana también, y las autoridades de la Sinagoga de Amsterdam, en parte por celo inquisitorial y en parte por no indisponerse con las autoridades holandesas quienes les habían recientemente acogido, deciden expulsarle de su seno en 1656. Este hecho, unido a las constantes amenazas que vivían las Provincias Unidas de parte de sus poderosos vecinos, puede haber influenciado el mayor énfasis puesto por Spinoza, en sus reflexiones políticas, sobre la libertad interior que sobre la limitación de los poderes del Soberano. Un Estado fuerte, para Spinoza, era más bien garante del ejercicio de la libertad de conciencia. Alrededor de 1660, Spinoza tiene conocimiento del pensamiento de Descartes, y emprende una elaboración **more geometrico demonstratae** *de los* **Principios metafísicos** *de Cartesio. Así como había renunciado a su herencia en favor de su hermana, rechaza la pensión que le ofrece su amigo y admirador Simon Joosten de Vries, de quien acepta solo pequeñas cantidades, debiendo completar los fondos para su manutención con su trabajo como pulidor de lentes, oficio en que llegó a ser un experto. Con motivo del mismo, Leibniz le visitó para mostrarle el manuscrito de un tratado de óptica, visita aprovechada a su vez por Spino-*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

za para darle a conocer su ***Tratado teológico-político.*** *La obra causó viva impresión en Leibniz. En 1670, Spinoza se trasladó a La Haya, donde habitó hasta su muerte, sobrevenida a temprana edad, en 1677, a causa de una enfermedad pulmonar contraída por la absorción del polvo desprendido del pulimento de cristales. Dejó inconcluso un* ***Tratado político,*** *del cual hemos incluido dos capítulos en esta selección. Por su carácter abstraído y su rebelde individualismo, Spinoza ha sido comparado con Rousseau, de quien es precursor por haber formulado por vez primera, en la obra póstuma antes mencionada, la idea de la "Voluntad general". De la misma forma en que sustituye Spinoza, en su metafísica, la voluntad personal del Dios de la tradición judeocristiana por la impersonal razón universal que rige tanto en el dominio natural como en el humano, reemplaza también en su* ***Tratado teológico-político*** *la voluntad del soberano y la lealtad personal a él debida en la tradición monárquico feudal, por la razón impersonal de la ley, según se expresa en la "voluntad general". Para Spinoza, dicen sus críticos, "la conciencia religiosa se convierte en conciencia de la vida como supremo bien, y las connotaciones éticas se orientan según pide la vida de la especie y no según pide la doctrina revelada... La verdad política de la religión la define el Estado, y no deja, por ello, de ser verdad, pues la verdad de la religión como elemento de la vida común está en el orden y la obediencia"*[1]*. Pese a los muchos puntos de contacto entre Spinoza y Hobbes, en cuanto el primado de la ley de conservación, Spinoza rechaza la idea del pacto social por considerar que "la convivencia en la comunidad no necesita de una ficción jurídica o metafísica. Se está con los demás por el hecho inevitable de pertenecer a la especie"*[2]*. Rechaza también el absolutismo juzgado por Hobbes como necesario, y aún cuando no llegó a concluir la parte del* ***Tratado político*** *que trataría de las formas de gobierno, todo parece indicar que se inclinaba por una forma que garantizara la participación del pueblo en la toma de decisiones, aproximándose en esto también a Rousseau.*

1- Enrique Tierno Galván, en Baruch Spinoza, **Tratado teológico-político - Tratado político**, Editorial Tecnos S. A., Madrid, 1985. Introducción, Pg. XVI

2- Ibidem, pg. XVII.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Bibliografía

La reforma del entendimiento, 1662
Pequeño tratado sobre Dios, el Hombre y su bienestar, 1662
Pensamientos metafísicos (Exposición ***more geometrico*** de los ***Principios*** de Descartes) 1663.
Etica, 1668
Tratado teológico-político, 1670
Tratado político (póstumo)

Traducciones españolas

Etica demostrada según el orden geométrico, México, F. C. E. 1958
Obras filosóficas (Incluye el Tratado teológico-político) Trad. de Emilio Reus y Bahamonde, Biblioteca Perojo, Madrid-París.
Tratado teológico-político. Tratado político. Trad. Enrique Tierno Galván. Editorial Tecnos, Madrid, 1985.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

El fundamento del Estado*

Del fundamento del Estado; del derecho natural y civil de cada uno y del derecho de los poderes soberanos

Hasta aquí hemos cuidado de separar la filosofía de la teología y de demostrar la libertad de filosofar que es propia de cada uno. Ya es tiempo de que investiguemos hasta dónde ha de extenderse esta libertad de pensar y decir lo que cada uno siente en una república bien ordenada. Para examinar con orden estas materias, investigaremos los fundamentos del Estado, y ante el derecho natural de los individuos, sin cuidarnos para ello del Estado ni de la religión.

Por derecho e institución natural[1] no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo [2]. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños y, por tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico.

Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su poder. Ahora bien, el poder de la naturale-

---

* Tratado teológico-político, Capts. XVI y XVII (parcial). Traducción española de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1985.

1. Institutum naturae, dice el texto
2. Cfr. Trac. Pol., II, 2-3.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

za es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo.

Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se sigue, por tanto, que cada individuo tiene un derecho supremo, sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder [3]. Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado, en tanto que subsiste [4], no teniendo razón sino de sí misma y no de otra cosa, se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto, según ya dije; es decir, a existir y a obrar según está determinado por su naturaleza[5]. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes la verdadera razón falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos. Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho, puesto que ha obrado según determinaba su naturaleza, y no podía obrar de otro modo. Por esto, entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud y vive bajo las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón; esto es, tiene derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón le dicta, o de vivir según las leyes de la razón: el ignaro y el impotente de ánimo tienen soberano derecho a hacer lo que su apetito aconseja o a vivir según las leyes de su apetito[6]. Esto es lo mismo que Pablo enseña, que antes de la ley, esto es cuando los hombres vivían bajo el imperio de la naturaleza, no conocían ningún pecado.

Así, pues, el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos [7]. No todos los hombres están determinados natu-

3. El texto dice **Potentia determinata.**
4. El texto dice **in se est conatur perseverare.**
5. **Trac. Pol., II, 7.**
6. **Trac. Pol., II, 5-8.**
7. **Trac. Pol., II,5.**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ralmente a obrar según las reglas y leyes de la razón, sino que, al contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas; y antes de que puedan conocer la verdadera razón de vivir y adquieran el hábito de la virtud, pasan, por buena educación que reciban, una gran parte de su edad, y a nada más están obligados que a vivir y a conservarse, en tanto cuando puedan, sólo por el impulso de los apetitos, puesto que la naturaleza no les dio nada más, negándoles la facultad de vivir según la sana razón, y, por tanto, no están más obligados a vivir, según estas reglas, que un gato, según las leyes de la naturaleza de un león. Así, cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene máximo derecho para desear cuanto le aparezca útil, sea por la razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles, y por consiguiente, tener como enemigo a aquel que quiera impedir que satisfaga sus deseos. De todo esto se sigue que el derecho e institución de la naturaleza bajo la cual nacen todos los hombres y viven la mayor parte de ellos, nada prohibe sino aquello que nadie apetece y que nadie puede, pero no las disputas, los odios, la ira, los engaños ni en absoluto lo que el apetito aconseja. Y, por consiguiente, tiene por enemigo a quienes pretenden entorpecer sus deseos.

No es extraño, pues la naturaleza no se centra en los límites de la razón humana, que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas cosas que abraza el orden de la naturaleza, en que el hombre es una partícula; por la sola necesidad de este orden se determinan todos los individuos, de cierto modo, a existir y a obrar. Lo que nos parece en la naturaleza ridículo, malo o absurdo, consiste sólo en que únicamente en parte conocemos las cosas e ignoramos la coherencia y orden universal de la naturaleza y de que todos queremos dirigirlas según los hábitos de nuestra razón, cuando aquello que la razón presenta como malo no es malo respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza [8]. Sin embargo, nadie puede du-

8. Este párrafo se repite con pequeñas variaciones en Trac. Pol., II.8.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres. Además, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira. Nadie hay que no viva con ansiedad entre las enemistades, los odios, las iras o los engaños y que, por tanto, no procure evitarlos mientras le sea posible. Si consideramos, además, que los hombres, sin auxilio mutuo, viven míseramente y sin el necesario cultivo de la razón, según demostramos en el capítulo V. Veremos claramente que los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos. Lo cual hubiesen intentado en vano si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja (pues cada uno es llevado de diverso modo por las leyes de su apetito)[9], y por eso debieron firmemente convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón (a la cual nadie puede resistir abiertamente, por no aparecer mentecato) [10] y frenar el apetito, en tanto que provoca al daño de otro, y no hacer a nadie lo que para sí no quiera y defender el derecho de los demás tanto como el propio.

Cómo debió concluirse este pacto para quedar válido y terminado, ya lo iremos viendo. Es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide aquello que le parece bueno, a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores, ni que se sufra algo malo sino para evitar daño más grave o con la esperanza de sucesos más provechosos; esto es, cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño. Digo expresamente que se elija el que parece mayor

9. Trac. Pol., I. 7.

10. Adeoque firmisime statuere el pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet ne mente carere vedeatur) omnia dirigire..., dice el texto latino (N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

o menor, porque no es necesario que las cosas sucedan del mismo modo que se piensan [11].

Y esta ley se halla fielmente escrita en la naturaleza humana de tal modo, que debe ponerse entre las verdades eternas que nadie debe ignorar. Y esto se sigue necesariamente, porque nadie puede prometer sin engaño a renunciar a este derecho que tiene sobre todas las cosas, y absolutamente no podrá permanecer en esta promesa sino por el miedo de un daño mayor o con la esperanza de un bien más grande.

Para que se comprenda mejor, supongamos que un ladrón me obliga a prometerle que le haré entrega de mis bienes cuando él quiera. Como ya he demostrado, mi derecho natural se determina por mi sola potencia y, por consiguiente, es cierto que si puedo librarme de este ladrón con el engaño, prometiéndole cualquier cosa, me es permitido hacerlo por el derecho natural y admitir con engaño a todo aquello que desee. O supóngase que yo he prometido sin fraude alguno no probar en veinte días comida ni alimento alguno y que después he visto haber prometido neciamente y que no puedo, sin grave daño, cumplir lo prometido; según el derecho natural, entre dos males debo elegir el más pequeño y puedo, por tanto, romper la fe de este pacto y hacer como si se hubiese acabado.

Y esto, digo, se permite por derecho natural, habiendo prometido mal, ya por una razón cierta y verdadera, ya por una opinión que parecía probable, puesto que parezca verdadero o parezca falso, temo un gran mal, y éstos debo evitarlos de todos modos, según la ley de la naturaleza [12].

De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en nulo; por esto es

11. En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad decide qué es bueno y qué es malo, es propio distinguir entre bueno y malo. Pero en el estado de naturaleza, en que cada cual es su propio juez y tiene perfecto derecho a prescribir e interpretar las leyes por sí mismo e incluso abolirlas cuando lo considera útil, es por completo inconcebible que se actúe con mala intención (dolo malo agere). (Nota XXXII marginal de Spinoza.)

12. Ex nature instituto, dice el texto.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

necio pretender sujetar la fe de otro constantemente sobre una misma cosa, a no ser que se le haga ver que de la rotura del pacto han de seguirse más daños que ventajas para el que lo rompa; lo cual debe tener lugar, sobre todo, en la fundación de los Estados. Pero si todos los hombres pudiesen fácilmente ser conducidos por medio de la razón y conocer la suma utilidad y necesidad del Estado, no habría nadie que no odiase los engaños, pues todos, con gran deseo y fe de llegar a este fin, la conservación de la República, estarían sujetos a los pactos y fe en todo y los guardarían sobre todas las cosas; máximo mantenimiento de las repúblicas.

De este modo, aunque los hombres ofrezcan con ciertos signos sinceros del ánimo y se obliguen a obedecer su palabra, ninguno, sin embargo, a no ser que esté seguro de la promesa, la promesa de otro, puede estar firme de la fe de alguien, puesto que cada cual puede obrar con dolo, según el derecho de la naturaleza, y no estar obligado a los pactos sino por la esperanza de bienes mayores o de más grandes males. Realmente, como ya demostramos que el derecho natural se determina por el sólo poder de cada uno, se deduce que en tanto que uno cede a otro de este poder, sea por fuerza, sea voluntariamente, otro tanto le cede necesariamente de su derecho y, por consiguiente, que aquel que dispone de un soberano derecho sobre todos, tiene un soberano poder para sujetarlos por la fuerza o por el temor del último suplicio, tan universalmente temido. Cuyo derecho conserva en tanto que tiene el poder de ejecutar lo que quiere; de otro modo, manda precariamente y nadie está obligado, si no quiere, a obedecerle.

Y por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne, por tanto, ella sola todo el derecho supremo de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al máximo suplicio.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo[13]. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma. Si hubiesen querido reservar algo para sí, debieran haber tomado simultáneamente precauciones con las cuales pudiesen defenderse del todo; no habiéndolo hecho, y no pudiendo hacerlo sin la división del Estado y, por consiguiente, sin su destrucción, se han sometido por este mismo a la voluntad del poder supremo absolutamente; y esto, como ya demostramos, por necesidad de los consejos y por necesidad de la razón misma. Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberanos, aun aquellos más absurdos, pues la razón nos manda seguirlos para que de los males elijamos el más pequeño[14] . Añádase que cada uno puede fácilmente caer en este peligro de someterse absolutamente al poder arbitrario de otro. Porque, como ya vimos, este derecho de mandar a su antojo corresponde a los poderes soberanos, en tanto que tienen verdaderamente la potestad soberana. Si pierden ésta, pierden al mismo tiempo el derecho de imperar en todas las cosas, y cae en aquel o en aquellos que lo han adquirido y pueden retenerlo. Por esto sucede raras veces que imperen gobiernos absurdos, pues a ellos mismos incumbe, para prosperar y conservar el Estado, consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón. Los imperios violentos, como ha dicho Séneca, no han durado mucho tiempo.

Añádase a esto que en los Estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa,

13. **Coetus universus hominum qui coleginliter summarum jus ad omnia quae potest habet,** dice el texto. **(N. del T.)**

14. **Tametsi absurdissima imperet,** dice el texto. **(N. del T.)**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

convenga en un absurdo [15]. Además, hay que tener en cuenta su fin y fundamento, que, como ya demostramos, no es otro que evitar apetitos desbordados y contener a los hombres en los límites de la razón, en tanto que esto puede hacerse para que vivan pacífica y concordemente, cuyo fundamento, si se destruye, fácilmente arruina todo el edificio.

Por esto, el proveer a estas cosas incumbe sólo al poder, y a los súbditos, como dijimos, obedecer estos mandatos y no conocer otro derecho que aquel que declara por tal el poder soberano. Quizá pensará alguno que hacemos con esto razonamiento a los súbditos siervos, porque juzgará que es siervo el que obra por mandato y libre quien obra a su antojo, lo cual no es absolutamente verdadero. En verdad, aquel que es arrastrado por sus deseos y no puede ver ni hacer nada de lo que le es útil, es propiamente siervo, y sólo es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón. La acción, según el mandato, esto es, la obediencia, quita sin duda la libertad en cierto modo, pero no por eso se es siervo, sino por razón de la acción. Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino de quien impera, entonces, el agente es siervo e inútil para sí. Pero en una República o en un Imperio en que la salvación del pueblo, no del soberano, es la suprema ley, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debe llamarse siervo inútil para sí, sino súbdito. Por esto es tanto más libre una república cuanto sus leyes están más fundadas en la sana razón, porque cada uno puede ser libre cuando quiere, es decir, vivir según razón con integridad de ánimo. Así también los niños, aunque deben obedecer a todos los mandatos de sus padres, son libres y no siervos, pues los mandatos de los padres se refieren, ante todo, a la utilidad de los hijos. Reconocemos, pues, una gran diferencia entre el siervo, el hijo y el súbdito, que puede definirse como sigue: siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común y, por tanto, para él. Y creo haber expuesto claramente los funda-

15. Tract. Pol., VIII,6.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

mentos del gobierno democrático; he preferido de esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de toda la sociedad de la cual él constituye una parte: de este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural. Después he querido ex profeso tratar de esta forma de gobierno porque servía a mi propósito examinar las ventajas de la libertad en una república. No hablaré de los fundamentos de los demás poderes, ni sirve a nuestro objeto para conocer su derecho donde tuvieron su origen y de donde aún con frecuencia lo tienen; todo esto consta ya bastante de los principios expuestos arriba.

Quienquiera que tenga el poder soberano, sea uno solo, sean pocos, o sean todos, tiene ciertamente el derecho de mandar cuanto quiera[16], pues cada uno ha transferido a otro, ya voluntariamente, ya cohibido por la fuerza, su potestad de defenderse, le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer por completo en todo, lo cual debe hacer absolutamente, sea el rey, sean los nobles o sea el pueblo los que guardan el poder que recibieron y que fue el fundamento para transferir su derecho. No es cuestión de que añada más ahora.

Expuestos los fundamentos y el derecho del Estado, será fácil determinar lo que son en el estado civil, derecho civil privado, justicia e injusticia; después qué sean confederados, qué enemigos, y, por último, lo que debe entenderse por crimen de lesa majestad.

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad que cada uno tiene de conservarse en su estado, libertad determinada por los edictos del soberano y que sólo puede prohibirse por autoridad de éste. Después que cada uno ha trasmitido a otro su derecho de vivir como quisiera, que se determinaba sólo por su potestad, esto es, el

16. La frase latina dice: certum est et summum jus quiquid velit imperandi competere. (N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

derecho de defender su libertad y su poder, está obligado a vivir sólo por las órdenes de aquél y a defenderse sólo por su protección.

Hay dolo[17] cuando un ciudadano o un súbdito está obligado a sufrir algún daño contra el derecho civil o los edictos del poder soberano. La injuria, pues, no puede concebirse sino en el orden civil; pero no viniendo de los altos poderes a quienes están permitidas todas las cosas por derecho y que pueden hacerlo todo con los súbditos, sólo, pues, de parte de los particulares puede tener lugar, porque a éstos obliga el derecho a no hacerse daño entre sí.

Justicia es ánimo constante de dar a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. Injusticia es quitar a alguno con pretexto de derecho aquello que le corresponde, según la verdadera interpretación de las leyes. Llámanse también equidad e iniquidad, porque aquellos que están constituidos para dirigir los litigios no deben tener consideración alguna de las personas, sino juzgarlas a todas iguales y defender igualmente el derecho de cada uno; no envidiar a los ricos ni despreciar a los pobres.

Confederados son habitantes de dos ciudades que para no llegar al peligro en los trances de la guerra o por cualquiera otra razón de utilidad se obligan entre sí a no hacerse daño mutuamente, sino, al contrario, prestarse socorros en caso de necesidad, conservando cada uno su soberanía.

Este contrato será válido en tanto que exista la causa que le ha servido de fundamento, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por prevención de algún mal. Si este fundamento se destruye, se destruye el pacto mismo, según bastantes veces ha demostrado la experiencia.

Pero aun cuando diversos Estados se obligan entre sí a no hacerse daño, deben además, mientras puedan, impedir

17. En este caso he traducido injuria por dolo. El traductor inglés dice wrong-doing.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que otra potencia se salga de sus límites, y no tienen confianza en las palabras si no están seguros del interés que la alianza ofrece a todos los contratantes; de otro modo temen un engaño y no sin razón. ¿Quién, no siendo un necio que ignora el derecho de los poderes soberanos, llega a fiarse de las promesas y de las palabras de aquel que tiene el poder y el derecho de hacerlo todo, y para quien debe ser ley suprema la salud y felicidad de su pueblo?

Y si atendemos a la piedad y a la religión, veremos que aquel que detenta el poder soberano no puede, sin crimen, cumplir sus promesas con daño del Estado mismo. Sea lo que quiera lo que prometió, si recae en daño del Estado, no puede cumplirlo sino rompiendo la fe que había dado a sus súbditos, a la que está ante todo obligado y que había ofrecido guardar religiosamente [18].

Entiendo que es enemigo aquel que vive fuera del Estado y no reconoce su soberanía ni como súbdito ni como aliado. Porque el enemigo del EStado no lo hace el odio, sino el derecho [19], y este derecho es el mismo respecto de aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato, por cuya razón le ha hecho daño; y, por esto, puede, por cualquier razón, obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza.

Finalmente, el crimen de lesa majestad sólo tiene lugar entre súbditos o entre ciudadanos que por un pacto tácito o expreso han transferido todos sus derechos a la ciudad. Y se dice que tal crimen ha sido cometido por sus súbditos cuando ha intentado de algún modo arrebatar este derecho de soberanía o transferirlo a otro.

Digo ha intentado, porque si no hubiese de castigarse hasta después de cometido, paréceme se llegaría a ello después que el derecho hubiese sido usurpado, transmitido a otro. Digo también absolutamente, refiriéndome al que por alguna razón intenta apropiarse el derecho del poder sobera-

18. Trac. Pol., III 13-17.
19. Hostem enim imperfi nom odium sed jus facit, dice el texto latino.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

no, porque no admito distinción alguna entre que se siga un gran daño o una gran esperanza para la república. Por cualquier razón, en efecto, que se haya intentado, se hiere a la majestad y se perjudica el derecho. Lo cual todos reconocen como justo y excelente en la guerra. Es decir, si alguno no guarda su puesto y sin noticia de su general marcha al enemigo, aun haciéndolo con buen consejo y derrotando al enemigo, si no se le ha mandado, deberá pagar con la cabeza su culpa, porque violó el juramento hecho a su general. Pero no todos ven con igual claridad que todos los ciudadanos sin excepción se hallen obligados con esta misma fuerza. La razón, sin embargo, es la misma. Como quiera que la república debe ser conservada y dirigida por el solo consejo del poder soberano, y todos se hallan convencidos de que este derecho le pertenece absolutamente, si alguno, por su propio capricho y sin noticia del Consejo Supremo, se decidiese a emprender un negocio público, aunque de ello, como ya dijimos, se siguiese con seguridad el florecimiento de la República, se habría violado el derecho del poder soberano y herido su majestad, y sería castigado por esto según derecho.

Fáltanos, para disipar todo escrúpulo, contestar a lo que anteriormente hemos afirmado, a saber: que aquel que no posee el uso de la razón en el estado natural, vive en virtud del derecho natural, según las leyes de su apetito. Esta proposición ¿repugna de suyo al derecho divino revelado? Ciertamente, pues todos, absolutamente (tengan o no tengan el uso de la razón), están obligados igualmente por mandato divino a amar al prójimo como a sí mismo, no podemos sin injusticia hacer daño a otro y vivir por las únicas leyes del apetito. Pero a esta objeción podemos responder con facilidad atendiendo sólo al estado natural, pues éste es anterior en el tiempo y por su naturaleza a la religión. Nadie sabe por la naturaleza si está obligado a alguna obediencia respecto a Dios [20]; nadie puede llegar a esto por razón alguna, pero cada cual puede alcanzarlo mediante la revelación confirmada por signos. De este modo, antes de la revelación, nadie estaba obligado por derecho divino, porque no podía evitar ignorar-

20. Spinoza amplía el argumento en una nota marginal en que alega que si se conoce la causa ya no es simplemente "mandamiento".

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

lo. Y por esto no debe en manera alguna confundirse el estado natural con el estado de religión, sino que debe concebirse el primero sin religión y sin ley, y por consiguiente, sin injusticia y sin pecado, como dijimos ya y confirmamos por la autoridad de Pablo. No solamente por razón de la ignorancia concebimos que el estado natural es anterior al derecho civil revelado, sino también por motivo de la libertad en que nacen todos los hombres. Si los hombres viniesen obligados por la naturaleza al derecho divino, o si el derecho divino fuese el derecho de la naturaleza, sería enteramente superfluo que Dios hubiese hecho alianza con los hombres, obligándolos con pacto y con juramento [21]. Debe, pues, concederse absolutamente que el derecho divino ha comenzado en aquel tiempo en que los hombres prometieron con pacto expreso obedecer a Dios en todas las cosas, renunciando a su libertad natural y transfiriendo a Dios mismo su derecho, como dijimos, que en el estado civil se hace, pero de estas cosas trataré más adelante y más prolijamente. Puede realmente replicarse a esto que los poderes soberanos se hallan tan por completo como los súbditos obligados al derecho divino, aunque, sin embargo, dijimos que ellos retienen el derecho natural y que se extiende su poder a todas las cosas. Para eludir por completo esta dificultad, que no ya por razón del estado de naturaleza, sino del derecho natural nace [22], digo que cada uno en el estado natural se halla obligado al derecho revelado, por la misma razón que está obligado a vivir según los consejos de la sana razón, es decir, porque es más útil y necesario a la propia salud y porque si no quiere, corre graves peligros.

Por esto se puede vivir según el propio criterio y no estar obligado a ningún juez mortal ni sometido a nadie por derecho de religión; y yo afirmo que este derecho es el que goza el poder soberano, que puede consultar a los hombres, pero que no está obligado a reconocer como juez a nadie ni a encontrar en ningún mortal un árbitro de su derecho, a no ser el profeta enviado por Dios expresamente, y que demuestra su misión con signos evidentes. Pero entonces ya no es a ningún hombre sino a Dios mismo al que está obligado a reco-

21. Trac. Pol, II, 18.
22. Non tam ex ratione status quam juris naturalis oritur, dice el texto latino.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

nocer por juez. Si el poder soberano no quiere obedecer a Dios en su derecho revelado, puede hacerlo con peligro y con daño para él, sin que repugne a ningún derecho civil o natural. El derecho civil depende sólo de sus disposiciones, mientras que el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza que están acomodadas, no ya a la religión, que sólo se refiere a la utilidad de los hombres, sino al orden universal de la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, desconocido para nosotros. Lo cual parece han concebido con oscura mente quienes piensan que el hombre puede pecar contra la voluntad revelada de Dios, pero no contra sus decretos eternos, según los cuales ha predeterminado todas las cosas.

Si alguno preguntase: ¿qué debería hacerse si el poder soberano nos diese órdenes contrarias a la religión y a la obediencia que prometimos a Dios por expreso? ¿Obedecer al humano imperio o al divino?[23]. De ello hablaré más extensamente luego; diré aquí breve y únicamente, que debemos obedecer a Dios en todas las cosas, cuando poseamos una revelación suya cierta e indudable.

Pero como en materias de religión suelen equivocarse mucho los hombres, y según la variedad de su genio fingen ordinariamente multitud de cuestiones, según la experiencia demuestra sin lugar a dudas, es cierto que si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano, en aquello que creyese pertenecer a la religión, resultaría que el derecho de la ciudad dependería del juicio o de las pasiones de cada uno. Nadie, en efecto, estaría obligado por este motivo si juzgase el derecho establecido contrario a su fe o a su superstición, y cada uno, en consecuencia, bajo este pretexto, se concedería licencia para todo; y como quiera que el derecho de la ciudad, por esta razón, se violaría pronto, dedúcese de ello que el poder soberano, a quien pertenece únicamente, por derecho divino como derecho natural, conservar y proteger los derechos del imperio, tiene también el derecho supremo de establecer en materia de religión aquello que juzgue conveniente, y todos están obligados a obedecer sus decretos y sus mandatos por virtud de la fe dada a ellos, y que Dios manda observar abso-

23. Trac. Pol. III, 10.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

lutamente. Si aquellos que tienen en sus manos el sumo poder son paganos [24], no debe el súbdito formar con ellos contrato alguno y debe estar decidido a sufrir los últimos extremos antes que depositar en ellos su derecho; pero si han hecho al fin el contrato, y han hecho traslación de su derecho privándose del que tenían para defenderse y defender su religión, se está ya obligado a obedecer y guardar silencio y hasta honrarlos, excepto en aquello en que Dios, por revelaciones escritas, promete su auxilio de modo particular contra el tirano o dispensa de la obediencia. Así, vemos que de los judíos que estaban en Babilonia, sólo tres jóvenes que no dudaban del auxilio de Dios rehusaron obedecer a Nabucodonosor [25]; todos los demás, excepto Daniel, a quien el rey mismo había adorado, se vieron justamente obligados a la obediencia, y tal vez pensaban hallarse sometidos al rey por decreto divino, y que por divina dirección aquel mismo rey obtenía y conservaba el imperio. Al contrario, Eleazar, mientras su patria estaba aún en pie, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia para que, imitándole a él, lo consintiesen todo antes que renunciar en los griegos su potestad y su derecho, y para que lo sufriesen todo, antes que verse obligados a jurar con los paganos [26]. Además, se confirma por la experiencia cotidiana que aquellos de entre los cristianos que obtienen el sumo poder no dudan, para mayor seguridad, hacer alianza con los turcos y con los paganos, y obligan a sus súbditos que habitan entre ellos a que no tengan más libertad en su vida espiritual y temporal que la reconocida por los tratados o concedida en aquel Estado, según consta del contrato de los belgas con los japoneses, que ya hemos mencionado anteriormente.

24. El texto latino dice ethnici, que he visto, traducido por infieles, prefiero paganos. (N. del T.)
25. Véase Daniel, cap. III.
26. Véase lib. II de los Macabeos, cap. VI, vers. 18 y sgs.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Demuéstrase que ni es posible ni es necesario que nadie ceda todos sus derechos al poder soberano [1]

Las consideraciones del precedente capítulo acerca del derecho del poder soberano sobre todas las cosas y sobre el derecho natural que cada uno traslada a él no conviene plenamente con la práctica, y aunque ésta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ello, nunca se evitará, sin embargo, que quede en muchos puntos como algo meramente teórico. Nadie se despoja de su potestad, ni, por consiguiente, transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre[2], ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, que amase al que le hubiese ocasionado un daño, que no se defendiese de las ofensas, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que se siguen necesariamente de las leyes de la humana naturaleza. Y pienso que todo esto se enseña muy claramente por la propia experiencia. Pero los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido en otros su potestad, de tal modo que hayan dejado de ser temibles por quienes recibieron de ellos potestad y derecho, y el Gobierno ha tenido que temer siempre no menos de sus ciudadanos aun privados de su derecho, que de los enemigos.

Y ciertamente que si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de que en adelante, ni aun queriendo, pudieran oponerse a los poseedores del derecho supremo, podrían éstos oprimir impune y violentísimamente a los súbditos[3], lo cual no creo pueda ocurrírsele a nadie. Debe concederse que cada uno reserve para sí buena parte de su derecho, el cual, por tanto, no depende de decreto alguno, sino de él mismo. Sin embargo, para que se comprenda exactamente hasta dónde se extiende el derecho y la potestad del Gobierno, debe notarse que su poder no consiste precisamen-

1. El texto dice simplemente **omnia**, pero suele sobreentenderse **jura**.
2. **Trac. Pol.**, III, 8.
3. En las notas marginales, nota 31, Spinoza recuerda la frase de Tácito, **suscepere duo manipulares imperium populi Romani transferendum et tulerunt.**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

te en que puede obligar a los hombres con el miedo, sino absolutamente con todas las cosas de que puede disponer para que los hombres obedezcan sus mandatos. No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que hace al súbdito.

Por cualquier razón que piense el hombre seguir los mandatos de poder soberano, ya sea por el temor de la pena, ya porque de ello espere alguna otra cosa, ya porque ame a su patria, ya por cualquiera, siempre, sin embargo, obra por su propio consejo, y no por eso deja de obrar bajo las órdenes del poder soberano. No debe seguirse de que el hombre haga algo por consejo propio, que obra por derecho suyo, y no por derecho del Estado. Como quiera que, ya sea obligado por el amor, ya cohibido por el miedo a evitar siempre el mal, obra por propio dictamen y consejo, debe decirse que o no hay imperio ni derecho alguno sobre los súbditos o debe extenderse necesariamente a todas las cosas que puedan determinar a los hombres a que obedezcan, y, por consiguiente, lo que quiera que haga el súbdito que responda a los mandatos del poder supremo, ya sea obligado por el amor o cohibido por el miedo, ya sea (y esto es lo más frecuente) por el miedo y la esperanza juntos, o por el respeto[4], que es pasión compuesta de la admiración y del miedo, o por cualquier otro motivo, lo hace no por derecho suyo, sino por derecho del Gobierno. Lo que muestra esto clarísimamente es que la obediencia no se refiere tanto a la acción externa como a la interna en el ánimo; y por esto está más sometido al imperio de otro aquel que con ánimo entero decide obedecer todos sus mandatos y por consecuencia ejerce el soberano imperio, aquel que reina en las almas de sus súbditos; si los que son más temidos poseyesen el soberano imperio, pertenecería éste a los súbditos de los tiranos, que son los que más miedo inspiran a sus gobernantes.

Además, aunque no pueda mandarse al espíritu como a la lengua, están, sin embargo, los ánimos de un modo u otro bajo el imperio del poder soberano que de muchos modos puede hacer que la mayor parte de los hombres, según él

4. En el texto, *reverentia*.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

quiere, crean, amen, tengan odio, etcétera. Por esto también, aunque no obren por directo mandato del poder soberano, se mueven muy a menudo, según la experiencia demuestra abundantemente, por autoridad de su poder y de su dirección, esto es, por su derecho mismo. Podemos, por tanto, concebir sin repugnancia alguna de la inteligencia que los hombres, por el sólo derecho del Estado, creen, aman, tienen odio, temen y, en general, que sin él no se ven sacudidos por ningún afecto. Aun cuando por este motivo concebimos el derecho y soberanía del Estado de una manera bastante amplia, nunca podrá hacer éste, sin embargo, que nadie le dé un poder tan grande que tenga, como los individuos tienen, derecho absoluto para todo lo que posean y quieran, lo cual me parece haber demostrado ya con claridad bastante.

De qué modo podría formarse un Gobierno para que se conservase con seguridad siempre, ya dije que no era mi intento demostrarlo aquí[5]. Sin embargo, para llegar a lo que deseo, recordaré lo que la revelación divina enseñó a Moisés con este objeto, y después examinaré la historia y los sucesos de los hebreos, donde se verá qué privilegios deban ser concedidos a los súbditos por los altos poderes, para el mayor florecimiento y seguridad del imperio. Que la conservación del imperio depende principalmente de la fe de los súbditos, de su virtud y de su constancia de ánimo en seguir los mandatos, claramente lo enseñan la razón y la experiencia. Por qué medio deben ser llevados a servir la fidelidad y la virtud, ya no es tan fácil de ver. Todos, en efecto, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, son hombres, y sin esfuerzo alguno inclinados a la torpeza.

Añado que los que son un tanto expertos de la multitud y de sus varios movimientos desesperan de ella porque no se gobierna por la razón, sino sólo por los afectos, y se entrega a todos, dejándose corromper, fácilmente por la avaricia o por el lujo. Cada uno entiende saberlo todo y quiere dirigirlo todo según su ingenio y decidir de la justicia o injusticia de las cosas, del bien y del mal, según crean que resultan en daño o en provecho suyo; se considera igual a todos; no quie-

5. Tratado político, cap. VI-XI, se discute extensamente esta cuestión.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

re ser dirigido por ellos; desea el mal de otro por envidia de sus alabanzas o de su fortuna (que no es igual nunca) y se deleita con ello; no es cuestión continuar más adelante. Todos saben hasta qué punto el fastidio del presente y el deseo de las cosas nuevas, la cólera desenfrenada o el desprecio de la pobreza, persuaden frecuentemente a los hombres, y cuánto ocupan y agitan su espíritu. Prevenir todas estas pasiones para el fraude e instituir todas las cosas de manera que los ciudadanos, sea cualquiera su carácter, prefieran el derecho público a sus comodidades particulares[6]; éste es el trabajo, ésta es la faena. La necesidad ha discurrido multitud de combinaciones de las cosas; nunca, sin embargo, ha podido conseguirse que el Estado no se turbase más por los ciudadanos que por los enemigos y que hubiera de temerse más a aquéllos que a éstos. Testigo, la república romana, invencible por sus enemigos y tantas veces miserablemente oprimida por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Sobre esto véase Tácito, al comienzo del libro IV de su historia, cuando retrata el miserable aspecto de la ciudad[7]. Alejandro estimaba más (según dice Curcio al final del libro VIII) su fama entre los enemigos que entre los suyos, porque creía que su grandeza podía ser destruida por éstos[8]. Temiendo su destino, decía estas palabras a sus amigos: *Vos modo me ab intestina fraude el domesticorum insidiis praestate securum: belli, Martisque discrimen impavidus subibo. Phillippus in acie tutior quam in theatro fuit; hostium manum saepe vitavit suorum effugere non valuit. Aliorum quoque regum exitus si reputavertitis plures a suis: quam ab hoste interemptos numerabitis.* (Véase Q. Curcio, libro IX, cap. 6.)

Por esta causa, los reyes, que han usurpado el imperio para garantizar su seguridad, han pretendido persuadir a todos que ellos habían nacido de una raza de dioses inmortales, sin duda porque pensaban que si los súbditos y todos los demás no los juzgaban iguales a ellos, sino que los adoptaban por dioses, consentirían de buen grado en verse dirigidos por ellos y a ellos se someterían.

6. Trac Pol., VI, 3.
7. Véase Tácito, lib. IV, cap. I.
8. Véase Curt., **Historie Alexandri Magni**, lib. VIII, cp. XIV fin.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

De este modo persuadió a los romanos Augusto, de que él traía su origen de Eneas, hijo de Venus, a quien se tenía entre los dioses, y quiso tener también templos y estatuas, flámines y sacerdotes (Tácito, Anales, libro I)[9].

Alejandro quiso ser saludado y respetado por hijo de Júpiter, lo cual hizo por política sabiduría y no por orgullo, según demuestra bastante su respuesta a las inventivas de Hermolao. *Illud,* dice, *paene risu pignum fuit, quod Hermolaus postulabat a me ut aversarer Jovem, cujus oraculo agnoscor. An etiam quid Dii respondeant in mea potestate est? Obtulit nomen filii mihi recipere* (N.B.) *ab ipsis rebus, quas agimus, haud alienum fuit. Utinam Indi quoque deum esse me credant. Fama enim bella constant et saepe quod falso creditum est, veri vicem obtinuit.* (Curcio, libro VIII, cap. VIII.)

En estas pocas palabras pretende, con mucho ingenio, que los ignorantes crean lo que pretende y al mismo tiempo insinúa que tiene la razón.

Lo mismo hace León en su discurso para convencer a los macedonios a que se sometan a las voluntades del Rey. Después de haber celebrado con admiración los hechos de Alejandro y de elevar su mérito, dio cierto aspecto de verdad a todo, pasando de esta manera a demostrar lo útil de preocupación semejante. *Persas quidem non pie solum sed etiam prudenter reges suos inter deos colere; majestatem enim imperii salutis esse tutelam;* y, sin embargo, concluye: *semet ipsum cum rex inisset convivium, prostraturum humi corpus; debere iden facere ceteros et imprimis sapientia praeditos.* (Véase libro VIII, cap. V de la misma obra.)

Pero los macedonios eran más prudentes, y no hay hombres, a no ser casi bárbaros, a quienes pueda engañarse tan fácilmente que de súbditos consientan en hacerse siervos inútiles para sí mismos. Otros, sin embargo, se dejaron persuadir fácilmente de que la majestad de los reyes es sagrada, y que representan en la tierra un Vice-Dios, que son instituí-

9. Tácito, Anales, cap. X, libre I.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dos por El y no por sufragio y consentimiento de los hombres, y que hay una Providencia especial y un auxilio divino para conservarlos y defenderlos.

De esta manera, los monarcas han provisto a su seguridad con otras muchas medidas que dejo a un lado para llegar a lo que yo deseo. Como dije, me limitaré sólo a indicar y a examinar las disposiciones que con este fin enseñó a Moisés la revelación divina.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

La voluntad general*

1. En nuestro *Tratado Teológico-Político*, hemos estudiado el derecho natural y el derecho positivo. En nuestra *Etica*, hemos explicado en qué consistía el pecado, el mérito, la justicia y la injusticia y, por último, la libertad humana. No obstante, y con el fin de que los lectores de este Tratado no tengan necesidad de ir a buscar en otras obras algunas nociones indispensables, voy a dar mis explicaciones y sus demostraciones, apodícticamente.

2. Todo cuanto es en la naturaleza *(res naturalis)* puede concebirse adecuadamente, tanto si existe como si no existe[1]; así pues, ni el origen de las cosas que son, ni su persistencia en el ser, no pueden seguirse de su esencia. Porque necesitan el mismo poder para continuar siendo que necesitaron para empezar a ser, de aquí que el poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe y, por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios. Todo otro poder, tendría que haber sido creado; no podría, por tanto, asegurar su propia conservación ni, por consecuencia, la conservación de las realidades naturales. Tendría necesidad, para continuar existiendo, del poder por el que fue creado.

3. Del hecho que el poder por el cual las realidades naturales existen y operan, no sea sino el propio poder de Dios, se desprende sin dificultad en qué consiste el derecho natural. En efecto, si el derecho de Dios se extiende sobre todo, sin limitación, y ese derecho no expresa nada más que el

* **Tratado político**, Capts. II y III. Traducción española de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1985. (En un solo volumen con el **Tratado teológico-político**).

1. **E.I.**, 24.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

poder divino, considerado como tal absolutamente libre, se sigue que el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar. Pues el poder, gracias al cual cada una de ellas existe y obra, no es otro que el poder divino absolutamente libre, de por sí.

4. Por lo cual, entiendo con el nombre de derecho natural las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma. El derecho de la naturaleza en su conjunto y, por consecuencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene en el orden natural cuanto poder tiene.

5. Si la constitución de la naturaleza humana llevase a los hombres a vivir únicamente según las prescripciones de la razón, de modo que nunca intentase otra cosa, el derecho natural, en lo que respecta al género humano estaría determinado únicamente por el poder de la razón. Pero los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón. Por tanto, habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón, sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de supervivir. Reconozco que aquellos deseos que no se originan de la razón [2], manifiestan en el hombre no una actividad, sino una pasividad. Puesto que estamos considerando el poder o derecho natural en su aspecto universal, no podemos hacer diferencia entre los deseos engendrados en nosotros por la razón y los engendrados por diferentes causas. Pues los deseos, tanto en un caso como en otro, son producto de la naturaleza y no hacen más que desplegar la fuerza natural por medio de la cual el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Sabio o insensato, forma, cada hombre, parte de la naturaleza. Todo lo que determina a cada uno a obrar debe atribuirse al poder de la naturaleza, en la medida en que ésta se defina como la naturaleza de este o de aquel

2. El texto tiene una interpretación filosófica difícil, pero la formulación es clara, **cupiditates illas, quae ex ratione non oriuntur**.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

hombre. En efecto, cualquier hombre que se guíe exclusivamente por la razón, o por la codicia, sólo obraría de acuerdo con las leyes o las reglas de la naturaleza, es decir (según el artículo 4 de este capítulo), en virtud del derecho natural.

6. Ahora bien, si se creyese en una opinión extendida, los ignaros perturbarían el orden de la naturaleza en lugar de observarlo, y concebirían a los hombres en naturaleza, como un Estado dentro de otro Estado[3]. El espíritu humano en esta hipótesis no sería producto de causas naturales, sería creado directamente por Dios y, por completo independiente de cualquier otra cosa, tendría poder absoluto para determinarse y razonar rectamente. Pero innumerables experiencias nos enseñan, por el contrario, que no está en nuestro poder que seamos sanos de espíritu y de cuerpo. Por otra parte, todo cuanto es, tiende a conservar su ser en la medida del poder que le es propio. Supongamos que nos fuese posible vivir según la disciplina de la razón o bien tomar como guía el ciego deseo: todos, indudablemente, darían la preferencia a la razón y organizarían una vida de sabiduría. ¡Pero no es precisamente esto lo que ocurre! Cada uno está preso de su propio placer. No hay que imaginarse tampoco que los teólogos resuelvan la cuestión, por el hecho de que establezcan la causa de tal debilidad, imputándola a un vicio o pecado de nuestra naturaleza humana, heredado de la caída de nuestro primer antecesor. Pues si el primer hombre tuvo el poder de resistir o caer y si además era dueño de su espíritu y su naturaleza íntegra, ¿cómo es que en pleno conocimiento de causa y de pureza de intención pudiera consumar su caída? Los teólogos replican que fue engañado por el diablo. Pero, ¿quién entonces engañó al diablo? ¿Quién, pregunto yo, hubiera inspirado a esta criatura, superior entre todas por su inteligencia, la idea demencial de querer superar a Dios? El propio diablo no la hubiera pensado, ya que estaba sano de espíritu y pretendía conservar su ser en cuanto le era posible. Además, ¿cómo si el primer hombre era dueño de su espíritu y dirigía su voluntad, cómo se había dejado tentar y ser inducido a error? Si tenía el poder de razonar de una manera correcta, no podía ser engañado, puesto que necesariamente

3. E., III, prefacio.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

tendería a conservar su ser y la salud de su espíritu. Por tanto, si podía usar la razón correctamente, tendería pues a conservar necesariamente la salud de su espíritu. La consecuencia final es falsa, según y como se da en la historia tradicional y por ello nos veremos obligados a confesar que el primer hombre no tenía el poder de razonar de una forma correcta. Estaba como nosotros: sometido a la influencia de los afectos.

7. Es indiscutible que el hombre comparte con todos los demás individuos la tendencia a conservarse en su ser. La única diferencia, en efecto, que podría concebirse respecto de los demás nacería de la libertad de la voluntad humana. Pero, según como concebimos al hombre más libre, más nos veremos obligados a afirmar que ha de conservarse necesariamente, para ser dueño de su espíritu. Es fácil concederme este no confundimiento de la libertad con la contingencia. Por tanto, la libertad es virtud o perfección. En consecuencia, todo aquello que en el hombre es índice de debilidad, no se puede atribuir a su libertad. No se puede sostener que el hombre es libre, porque pueda dejar de existir o de razonar. Se dirá, por el contrario, que el hombre es libre, en cuanto tiene poder para existir y ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana. Es decir, cuanto más libre consideramos al hombre, menos fundamento tenemos para decir que puede abstenerse de razonar y elegir lo peor en lugar de lo mejor. Dios mismo, que es absolutamente libre para entender y existir y obrar, también tiene que existir, entender y obrar necesariamente, es decir, en virtud de la necesidad de su naturaleza. En efecto, es indudable que Dios, por obrar, hace uso de la misma libertad que la libertad en virtud de la cual existe. Pero precisamente en cuanto existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra por necesidad de su propia naturaleza, es decir, de una manera absolutamente libre.

8. Se concluye, pues, que un hombre no siempre tiene el poder para razonar, ni elevarse a la cima de la libertad humana; sin embargo, siempre tiende en cuanto puede a conservar su ser, ya que cada uno tiene tanto derecho como de

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

poder goza. Quien intenta y hace un acto cualquiera, sea sabio, sea insensato, siempre intenta y obra su pleno derecho de naturaleza. De aquí que el derecho y la institución natural, bajo los cuales todos los hombres nacen, y casi por completo viven, nada prohíbe, salvo lo que no es deseable o factible. No prohíbe las luchas, ni los odios, ni la cólera, ni los engaños, ni nada en absoluto que pueda ser sugerido por los apetitos. ¡Que nadie se extrañe! La naturaleza está más allá de las leyes de la razón humana que tienen sólo por objeto los verdaderos intereses y la conservación de los hombres, aunque abarque infinidad de otros que son relativos al eterno orden de la natura entera, y de la cual el hombre no es más que un minúsculo fragmento. Por tanto, la necesidad de este orden determina las particularidades de existencia y de acción de todas las cosas individuales. Por tanto, si un aspecto cualquiera de la naturaleza nos parece ridículo, absurdo o malo, ello es porque nuestro conocimiento de las cosas es tan parcial, que la totalidad de la coherencia ordenada de la naturaleza entera se nos escapa y que pretendemos aplicar a todas las cosas los preceptos de nuestra razón. En realidad, aquello que la razón declara malo, no lo es con relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino con relación solamente a las leyes de nuestra naturaleza humana.

9. Se desprende una segunda conclusión de la exposición anterior: todo hombre está bajo la dependencia de otro, mientras este otro le tenga bajo su poder. Es independiente tanto tiempo como sea capaz de enfrentarse con cualquier fuerza, vengarse a su gusto de todo perjuicio que le hubiera sido causado; en una palabra, tanto tiempo como pueda vivir exactamente como le parezca bien.

10. Para tener a otro bajo nuestro poder se puede recurrir a diferentes procedimientos. Se le puede haber quitado las armas o todos los medios de defenderse o huir. También se le puede haber inspirado miedo o bien atraérsele con buenas obras, hasta el punto que prefiera más complacer a su bienhechor que a sí mismo y vivir según el criterio de su dueño mejor que según las suyas propias. Bien se imponga el poder de una u otra forma, se dominará solamente el cuerpo

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

y no el espíritu del sometido. Pero si se practica la tercera o la cuarta manera, se tendrá al espíritu tanto como al cuerpo. Al menos mientras perdure el sentimiento de miedo o de esperanza. Una vez que se deje de experimentar, se recobrará la independencia.

11. Incluso la facultad de juzgar, puede caer bajo la dependencia de otro, en la medida en que un espíritu puede ser engañado por otro. De aquí que el espíritu no goce de una independencia plena, sino cuando es capaz de razonar correctamente; sin duda, como el poder humano ha de apreciarse, no tanto por el vigor del cuerpo como del espíritu, se sigue que los hombres más independientes[4] son aquellos cuya razón se afirma cada vez más y cada vez más se dejan guiar por la razón. Declaro, pues, al hombre mucho más en posesión de una libertad plena, cuanto más se guía por la razón. Porque de este modo sus actos están determinados por causas que se pueden entender adecuadamente, sólo según su propia naturaleza. Por otra parte, es de necesidad que la acción se determine por ellas. La libertad, en efecto (como ya lo hemos expresado en el artículo 7 de este capítulo), no excluye la necesidad de la acción, la impone.

12. Si alguien ha dado su palabra, verbalmente, de hacer esta o aquella cosa y puede por su propio derecho abstenerse o, por el contrario, que ha dado su palabra de no hacer algo, que podría realizar, esta palabra sólo tiene validez mientras la voluntad del que la ha dado no cambia. Quien tiene poder para romper la palabra dada no ha enajenado su derecho en absoluto, puesto que no ha comprometido más que palabras. Por consiguiente, cuando una persona que por derecho natural es único juez de sus actos, considera la palabra dada más perjudicial que ventajosa (poco importa que esta apreciación sea o no errónea, puesto que de humanos es errar), se sigue que si estima que ha de romper su palabra, la romperá con pleno derecho de naturaleza (según el artículo 9 de este capítulo).

13. Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos

4. El texto latino emplea constantemente este caso **sui juris**. (Nota del traductor.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos.

14. En la medida en que los hombres se ven atormentados por la cólera, la envidia o cualquier otro sentimiento odioso, se ven arrastrados hacia direcciones diferentes y, por tanto, en pugna unos con otros. Por consiguiente, son tanto más temibles cuanto más poder tienen y más superan en habilidad y astucia a los demás animales. Pues la mayoría de los hombres (como ya hemos indicado en el artículo 5 del capítulo anterior) tienden, naturalmente, hacia sentimientos de esta clase, son por su naturaleza enemigos unos de otros. Mi peor enemigo es quien más me teme, y es de él quien más tengo que guardarme.

15. Sin embargo (y según el artículo 9 de este capítulo), la libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. Evidentemente, el poder y, por consiguiente, el derecho de cada uno disminuye, según hay mayor causa de miedo. Además, los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir de esto que el derecho natural del género humano apenas se concibe salvo donde los hombres tienen una legislación común, de modo que sean capaces de defender el territorio que habitan y cultivan, rodeándose de murallas y puedan rechazar cualquier ataque viviendo según el criterio común a todos. Pues (según el artículo 13 de este capítulo) cuanto más número de individuos se ponen de acuerdo, tanto mayor es el derecho que todos tienen. Si por el hecho de que los hombres en estado de naturaleza apenas puedan ser libres, los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social, por mi parte no veo ningún inconveniente[5].

5. El texto dice: scholastici; pero no conviene entenderlo literalmente, sino en el sentido de los aficionados a afirmaciones convencionales. (N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

16. Donde los hombres viven bajo una legislación general y constituyen una sola personalidad espiritual[6], es evidente (según el artículo 13 de este capítulo) que cada uno gozará de un derecho tanto menor cuanto que el conjunto de los demás con relación a él tenga mayor poder. Cada uno goza, pues, con relación a la naturaleza, sólo del derecho que la ley general le concede; además, en cualquier otra esfera, cada uno tiene obligación de obedecer a los mandamientos nacidos de un acuerdo unánime. Y si rehusa, los demás (según consta en el artículo 4 de este capítulo) tendrían el derecho de obligarle.

17. El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política[7]. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública; es decir, dictar las leyes, interpretarlas y abolirlas, fortificar las ciudades, decretar la guerra o la paz, etcétera. Cuando esta persona es una asamblea que reúne a la multitud en su totalidad, el régimen se llama democracia. Cuando se reduce a un grupo de hombres elegidos, el régimen se llama aristocracia. Por último, cuando el cuidado de la cosa pública y, por consiguiente, la autoridad política corresponde a uno solo, el régimen se llama monarquía.

18. Según todo lo probado en este capítulo, aparece claro que en el estado de naturaleza no hay pecado. Por lo menos que si alguien peca es respecto de sí, no respecto de otro. Nadie, según el derecho natural, está obligado, si no quiere, a obedecer a otro, ni considerar bueno o malo nada, salvo lo que le dicte su propio juicio. Por otra parte, el derecho natural sólo impide de modo absoluto los actos que nadie puede ejecutar (artículos 5 y 8 de este capítulo). Pero el pecado se define: "Todo acto contrario a derecho." Si todos los hombres, en virtud del derecho natural, estuviesen obligados a guiarse por la razón, todos tomarían necesariamente a la razón como guía. Porque las leyes de la naturaleza (según los

6. **Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuniur**, dice el texto. (N. del T.)

7. **Imperium**, dice el texto.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

artículos 2 y 3 de este capítulo) son leyes divinas establecidas por Dios en virtud de la misma libertad que necesariamente se sigue de su existencia. Por consiguiente, esas leyes que provienen de la necesidad de la naturaleza divina (véase el artículo 7 de este capítulo) son eternas y no pueden violarse. Pero los hombres se dejan guiar sobre todo por el apetito irracional[8] y en esto no perturban el orden de la naturaleza, sino que necesariamente le siguen. El derecho natural no obliga más al hombre desprovisto de inteligencia y de carácter, para que regule su vida con sabiduría, que al enfermo a que tenga buena salud.

19. De aquí se sigue que el pecado sólo es concebible dentro del Estado, es decir, donde se aprecia el bien y el mal, según leyes del Estado comunes a todos y en donde nadie tiene el derecho de actuar más que en virtud de la decisión o consentimiento general (según el artículo 16 de este capítulo). En efecto (como ya lo hemos visto en el artículo anterior), el pecado es un acto contrario a la ley o prohibido por la ley. La sumisión, al contrario, consiste en la voluntad constante de ejecutar aquellos actos que son buenos según la ley y la decisión general impone.

20. Sin embargo, en el uso común llamamos pecado a lo que se hace contra el dictamen de la sana razón y sumisión a la voluntad constante de moderar los apetitos según las prescripciones de la razón. Se podía aprobar esto absolutamente si la libertad humana consistiese en la licencia de los apetitos o la esclavitud a la autoridad de la razón. Pero la libertad humana es mayor cuanto más el hombre acepta la razón como guía y más modera sus apetitos. No nos serviríamos, pues, de las palabras con propiedad si se calificase de sumisión a la vida racional, y de pecado un acto que, lejos de aumentar la libertad del espíritu para transgredir sus propios preceptos, es propiamente impotencia del espíritu de modo que más lo hace esclavo que libre (véanse los artículos 7 y 11 de este capítulo).

21. Parece, pues, cierto que la práctica de la piedad, la tranquilidad de ánimo y la bondad, que la razón enseña no se

8. El texto dice "un apetito sin razón": **appetitus sine ratione ducuntur**.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

podrían ejercitar más que en el seno de un Estado. A su vez, la multitud no podría ser conducida como si lo fuese por un solo espíritu, según exige todo Estado, más que adoptando una legislación fundada sobre los preceptos de la razón. Se comprende, pues, que los hombres habituados a vivir en un Estado llamen pecado sin gran impropiedad a la transgresión de los preceptos de la razón. En efecto, la legislación del mejor Gobierno debe fundarse en los preceptos de la razón.

Respecto a lo que ya he dicho (en el artículo 18 de este capítulo) que el hombre en el estado de naturaleza peca contra sí, cuando peca, véanse los artículos 4 y 5 del capítulo IV, en que demostramos en qué sentido podemos decir que quien detenta la autoridad (soberana), poseyendo el derecho natural está constreñido por las leyes, es decir, puede pecar.

22. En lo que atañe a la religión, también es cierto que el hombre es tanto más libre y más fiel a sí mismo cuanto ame más a Dios, con un mayor amor y le rinda un culto más sincero. Sin embargo, comúnmente atendemos no los dictados de la naturaleza, que no conocemos, sino sólo las prescripciones de la razón tocantes a la religión. Esas prescripciones se nos aparecen en forma de revelación, sea que las consideramos como la voz de Dios que nos habla interiormente, sea que las aceptamos como reveladas a los profetas en forma de leyes. En este caso, hablando al modo humano, decimos que el hombre está sometido a Dios cuando le ama con amor sincero, y, por el contrario, que peca cuando se deja guiar por un deseo ciego. Pero no debemos dejar de recordar que somos en el poder de Dios como la arcilla para el alfarero, cuya mano modela del mismo bloque un vaso de adorno y otro de uso corriente[9]. De aquí que aunque el hombre puede transgredir los decretos divinos, estén escritos en nuestro espíritu como leyes, o en el de los profetas, en ningún caso podría transgredir los decretos eternos de Dios, según están inscritos en la expresa ordenación de la naturaleza entera.

23. Lo mismo que el pecado y la sumisión, la justicia y la injusticia, entendidas en todo su origen, no sabrían concebir-

9. Spinoza contrapone **decus y dedecus**; algunos traductores interpretan "honroso" y "deshonroso".

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

se más que en un Estado. Pues, en la naturaleza, no existe nada que se pueda decir que pertenezca por derecho a un hombre más que a otro. Todas las cosas son propiedad de todos aquellos que tienen el poder de reivindicarlas para sí. Sin embargo, en un Estado hay una legislación general que atribuye la propiedad a este o aquel. Se dice que es justo quien está animado de la voluntad constante de dar a cada uno lo que le pertenece y, por el contrario, injusto aquel que intenta apoderarse del bien ajeno.

24. En lo que respecta a la alabanza y el desprecio, he explicado en la *Etica* que son afectos uno gozoso, el otro triste, acompañados de la idea de virtud o de debilidad humanas, que son quienes los causan[10].

II

1. Se llama político al orden establecido por un estado cualquiera[11]. Considerado como integración en un cuerpo, se llama República, y los negocios comunes a la república que dependen de quien detenta la soberanía son la cosa pública. A los hombres que se benefician, en el seno de la República, de todas las ventajas aseguradas por el derecho positivo, les damos el nombre de ciudadanos, y en cuanto están en la obligación de obedecer a las instituciones o leyes de la República, súbditos. Por último, el estado político tiene tres formas, a saber: democrática, aristocrática y monárquica, como ya lo hemos dicho en el artículo 17 del capítulo anterior. Antes de comenzar el examen particular de cada una de esas formas, estableceré todo cuanto se refiere al estado político en general. Veamos primero en qué consiste la soberanía de la República o derecho de los poderes supremos.

2. Según se manifiesta en el artículo 15 del capítulo anterior, se comprende que el derecho de Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se

10. Las definiciones que da en la Ethica, III, sch., 29, son diferentes.
11. Es una frase de interpretación difícil, Imperii cujuscumque status dicitur civilis. En el mismo párrafo, Spinoza distingue entre civitas (República) y res pública (cosa pública).

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza; también el Estado, en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder. Por consiguiente, el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la República (véase el artículo 16 del capítulo anterior). Por consiguiente, para tener el derecho de llevar a cabo una acción cualquiera o poseer un bien, todo ciudadano ha de invocar un decreto general de la República.

3. Si una República da a uno de sus ciudadanos el derecho, y, por tanto, el poder efectivo (si no –cfr. el artículo 12 del capítulo anterior– la autorización sería puramente verbal) de vivir según su gusto, enajenaría por ello su derecho propio, para transferirlo a aquel a quien hubiera dado semejante poder. Supongamos que sea a dos o más ciudadanos a quienes dé este poder de vivir, como ya hemos dicho, según su gusto; por este hecho dividiría el poder supremo. Supongamos, por último, que dé este mismo poder a cada uno de sus ciudadanos: llevaría a cabo su propia destrucción. La República dejaría de existir y todo volvería al estado de naturaleza. Todo esto se concluye claramente de todo cuanto llevamos dicho. Resulta, pues, por completo inconcebible que las leyes de la República autoricen a cada ciudadano a vivir según su gusto. Por consiguiente, también el derecho natural de cada uno de ser su propio juez acaba necesariamente con el estado político. Yo expresamente he dicho: "por leyes de la República", pues (viendo las cosas con exactitud) el derecho natural de cada uno no acaba en el Estado político. En efecto, el hombre, en el Estado político como en su condición natural, actúa de acuerdo con las leyes de su naturaleza y busca el propio bienestar. En una y otra situación, digo, va llevado por la esperanza o por el miedo a realizar un acto y no otro. La diferencia entre uno y otro estado es que en el estado político el motivo de miedo es idéntico para todos, y la fuente de seguridad y la forma de vida son idénticas para todos, pero la facultad de juzgar de cada uno no ha sido, con esto, abolida. El ciudadano resuelto a obedecer todas las órdenes que emanen de República (bien por miedo a un poder

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

superior, bien porque ame la tranquilidad) busca su propia seguridad y utilidad, según los consejos de un buen criterio.

4. Tampoco se podría concebir que cada ciudadano tenga autoridad para interpretar las decisiones o leyes de la República, pues cada uno se erigiría así en juez de su propia conducta. En efecto, no le sería así difícil disfrazar sus actos con pretexto de derecho, y organizaría su vida según su arbitrio. Esta conclusión (según el artículo anterior) es absurda.

5. Parece claro que cualquier ciudadano ya no es libre sino que está sometido a las leyes de la República, todas cuyas órdenes tiene el deber de cumplir. No tiene el derecho a decidir qué acto es equitativo o inicuo, moral o inmoral.

Por el contrario, en cuanto el estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu, el Estado, según se ha visto, es, al mismo tiempo que un organismo, una personalidad. Por consecuencia, la voluntad de la República es tenida por la voluntad de todos y los actos, declarados justos y buenos por la República, lo son también, por este hecho, por cada uno de los súbditos. Así, aunque uno de estos súbditos estimase las decisiones de la República perfectamente inicuas, no por ello estaría menos obligado a obedecerlas.

6. Puede objetarse que es contrario a la razón que nos sometamos enteramente al juicio de otro y que, por tanto, el Estado político es contrario a la razón, de modo que sólo podrá constituirse por hombres carentes de ella; sin embargo, si la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, se sigue que, en la medida en que los hombres (según el artículo 5 del capítulo I) están sujetos a las pasiones, la sana razón no podría exigir que cada uno de ellos fuese libre; en otras palabras (según el artículo 15 del capítulo anterior): la razón misma niega que esto sea posible. Por otra parte, la razón enseña absolutamente que hay que tratar de mantener la paz. Pero no reinaría la paz si la legislación general de la nación no estuviese protegida contra todo ataque. Así, más el hombre se deja guiar por la razón, es decir (según el artículo 2 del capítulo anterior), es más libre cuanto más fielmente

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

respete la legislación del Estado y ejecute las órdenes del poder soberano al cual está sometido. Agregaré un argumento final: el estado político se ha instituido como una solución natural, con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos están expuestos. Su fin principal no difiere, pues, de aquel que cualquier hombre razonable se esforzaría por lograr, aunque con pocas oportunidades de éxito (véase el artículo 15 del capítulo anterior) en un estado natural. De aquí que aunque un hombre razonable se viera un día, por obedecer a la República, obligado de llevar a cabo un acto que supiese repugnaba a la razón, este inconveniente particular quedaría largamente compensado, por todo el bien que deriva del propio Estado político. Una de las leyes de la razón prescribe que de dos males elijamos el menor; de donde se puede concluir que nunca una persona llevaría a cabo un acto contrario a la disciplina de la razón, obedeciendo a las leyes de la República. Se me concederá más fácilmente esto, cuando haya expuesto hasta dónde llega el poder de la República y, por tanto, el derecho.

7. El primer punto a considerar es que el hombre más poderoso y el más libre del estado de naturaleza es aquel que se deja guiar por razón (véase el artículo 11 del capítulo anterior). Así, la República más poderosa y más libre será aquella que tome la razón por fundamento y por regla de acción. Pues el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud, que se conduce como si tuviere un solo espíritu. Pero esta unión de las almas sólo es concebible si la nación se propone precisamente como fin esencial, aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres.

8. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los súbditos están sometidos a la República y no poseen su libertad sino en la medida en que temen el poder y sus amenazas, es decir, en cuanto están vinculados al estado político (véase el artículo 10 del capítulo anterior). De aquí que la consecuencia sea que ningún acto del cual puedan derivarse honores o castigos cae nunca fuera de la legislación de la República.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Por ejemplo, ningún hombre puede renunciar a su facultad de juzgar. ¿Por qué recompensas o amenazas de castigo se podría llevar al hombre a creer, por ejemplo, que el todo no es mayor que la parte, Dios no existe, un cuerpo que se ve con dimensiones finitas es el ser infinito, o no importa cuál otra creencia, contraria a la experiencia y a la reflexión? ¿Por qué promesas de recompensa o qué amenazas de castigo se podría llevar a un hombre a amar lo que otro odia o a odiar lo que otro ama? En la misma clase de actos deben incluirse también aquellos que repugnan tanto a la naturaleza humana, que los considera el peor de los males; por ejemplo, que un hombre preste juramento contra sí mismo, que se torture, que mate a su padre, a su madre, que no intente evitar la muerte. En todos estos casos e incluso otros parecidos, promesas ni amenazas pueden inducir a ejecutarlos. Si sostuviésemos que la República tiene el derecho o el poder de mandar actos de esta clase, ¿no podríamos concebirlo en ningún otro sentido, sino que en el de admitir que un hombre que tuviese tal derecho sería un loco delirante? Pues que sería, si no lo cura, tener un derecho al que nadie puede vincularse. Me refiero a aquellos actos exclusivamente que no pueden ser impuestos por la legislación de la República y que, naturalmente, los hombres aborrecen. Pues es muy posible que promesas o amenazas decidan a algún loco a ejecutar tales órdenes. Y es posible que ciertos miembros de algunas sectas religiosas denuncien el imperio de la ley política como de todos los males el peor. Pero no por esto la legislación de la República es menos válida, ya que los ciudadanos en mayoría la obedecen. Por consiguiente, como los hombres que no sienten ni miedo ni esperanza son por eso mismo libres sin restricción[12] (véase el artículo 10 del capítulo anterior), son enemigos del Estado (según el artículo 14 del capítulo anterior), que tiene derecho a coartarlos.

9. Mi tercera y última consideración es que los mandamientos que provoquen la indignación de un gran número de ciudadanos, con dificultad caen dentro del derecho de la República. En efecto, los hombres es evidente que tienden, por

12. El texto dice: sui juris, pero las traducciones antiguas, fieles al concepto, agregan "in estrictim", o alguna frase semejante.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

naturaleza, a agruparse, sea por el imperio de un miedo compartido, sea por la idea de vengar un perjuicio padecido por todos. Mas como el poder de la República queda definido por el poder general de la multitud, es cierto, igualmente, que el poder y el derecho de la República disminuye en la medida que ésta empuja con su actitud a un mayor número de súbditos a que conspiren contra ella. La República tiene, en efecto, motivos para temer, y lo mismo que cualquier hombre en estado de naturaleza es tanto menos libre cuanto sus motivos de miedo son más considerables. He aquí cuanto teníamos que decir del derecho del poder soberano respecto de sus súbditos. Antes de examinar el derecho de que goza respecto de otros, parece conveniente resolver una dificultad que habitualmente se elude y que concierne a la religión.

10. La objeción que puede hacérsenos es que el orden político y la obediencia exigible a los súbditos en este estado ¿no significan la ruina de la religión, es decir, del culto que los hombres tienen obligación de rendir a Dios? Veamos el problema en sí y descubriremos que no hay nada que justifique la menor inquietud a este respecto. El Espíritu, en efecto, en tanto cuanto es razonable, no está bajo la dependencia del soberano poder, es libre (según el artículo 11 del capítulo anterior). De este modo el conocimiento y el amor verdaderos de Dios no pueden quedar sometidos al imperio de nadie, del mismo modo que no lo está la caridad hacia el prójimo (según el artículo 8 de este capítulo)[13]. Además, si recordamos que el pleno ejercicio de este amor caritativo consiste en proteger la paz y mantener la concordia, no podríamos poner en duda que un hombre cumple tanta ayuda como le autorice la legislación de la República, es decir, la concordia y la tranquilidad. En cuanto a los cultos divinos externos, es cierto que no tienen el menor efecto favorable ni desfavorable sobre el conocimiento y el amor de Dios, pues son su necesaria consecuencia. De aquí que no se les deba conceder una importancia tal que se perturbe por ellos la paz y la tranquilidad pública. Claro es que yo, particularmente, y en virtud de mi derecho natural, es decir (según el artículo 3 del capítulo anterior),

13. Se entiende que si Spinoza es coherente consigo mismo, habia en este capítulo del fuero interno no del externo. (Nota generalizada en varias tradúcciones – N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

por decreto divino no voy a hacerme campeón de la religión. No tengo, como antaño los discípulos de Cristo, el poder de expulsar a los espíritus impuros ni de hacer milagros. Pero esos dones son absolutamente indispensables para la propagación de la religión, en los países en donde está prohibida. Pues en otro caso no sólo los hombres dejarían su trabajo, como se ha dicho, sino que se provocarían toda clase de catástrofes, y así se ha visto, en los siglos pasados, por innumerables ejemplos. Cada ùno de nosotros, en cualquier lugar en que se encuentre, puede rendir a Dios un culto verdaderamente religioso y hacerse mejor; ésta es la obligación de todo hombre en el orden privado. Fuera de esta esfera limitada, la tarea de la propagación de la religión debe quedar confiada, por una parte a Dios y por la otra al supremo Poder, que asume totalmente el cargo de cuidar de la comunidad pública. Pero volvamos a nuestro tema.

11. Una vez expuesto el derecho de todo poder soberano respecto de los ciudadanos y las obligaciones correspondientes de los súbditos, nos queda por ver el derecho de cada uno de los poderes soberanos con relación a los otros poderes. Lo lograremos fácilmente después de nuestras explicaciones anteriores. Pues (según el artículo 2 de este capítulo) el derecho de todo poder soberano es simplemente su propio derecho natural. Dos Estados están uno respecto de otro en la misma situación en que se encuentran dos hombres en estado de naturaleza, con la diferencia que un Estado puede impedir por sí mismo que no le sojuzgue otro, mientras que el hombre en estado de naturaleza no puede hacerlo, pues sucumbe al sueño diariamente, a la enfermedad, o a la pena con frecuencia y, para terminar, cae en la vejez. No hablo de otra serie de inconvenientes a que se expone y contra los cuales el Estado puede protegerse.

12. El Estado es, pues, independiente en tanto que es capaz de cuidarse y protegerse a sí mismo para evitar que otro Estado lo sojuzgue (según el artículo 15 del capítulo anterior). Un Estado está bajo el poder de otro en tanto que: bien porque tema el poder de otro o esté impedido por otro de hacer lo que quiera o, por último, porque tenga necesidad

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de otro Estado para su conservación o crecimiento. No puede ponerse en duda, en efecto, que dos naciones dispuestas a prestarse ayuda mutua tienen juntas un poder mayor y, por tanto, derecho mayor que cada una separadamente (véase el artículo 13 del capítulo anterior).

13. Todo esto puede entenderse con mayor claridad si consideramos que dos naciones son naturalmente enemigas. Según el artículo 14 del capítulo anterior, los hombres en estado de naturaleza son enemigos y, por tanto, todos aquellos que permanecen en estado natural, ajenos al estado político, continúan siendo enemigos. Si, por el contrario, suponemos que un Estado quiere hacer la guerra a otro Estado y que no retrocede ante ningún medio para obligar al otro Estado a someterse, tiene perfecto derecho a hacerlo, pues le basta para hacer guerra tener la voluntad de hacerla. Pero cuando se trata de hacer la paz, no puede hacerse si no es con el acuerdo voluntario del otro Estado. De aquí que el derecho a la guerra pertenezca a cada Estado separadamente, mientras que el de la paz nace no sólo de un Estado, sino de dos por lo menos, llamados por una razón aliados[14].

14. La validez de la alianza dura tanto tiempo como el motivo por el cual ha sido hecha: miedo de padecer un perjuicio o el deseo de beneficiarse de alguna ventaja. Pero después el momento en que uno u otro de los Estados se ve libre de este miedo o renuncia a ese deseo, vuelve a tener su independencia (según el artículo 10 del capítulo anterior). El vínculo recíproco por el cual estaban unidas ambas naciones, se rompe por mutuo acuerdo; en otras palabras, todo Estado tiene pleno derecho a romper una alianza cuando así lo desee. No se le podría reprochar duplicidad ni perfidia, so pretexto de que ha roto su palabra desde que el motivo de miedo o de esperanza ha desaparecido; porque todas las partes que han llevado a cabo el acuerdo se encuentran en la misma situación. El Estado que primero se sustraiga al miedo, recobra su libertad y la empleará según le parezca. Además, nadie contrata para el futuro si no es en ciertas circunstancias, y cuando las circunstancias cambian, los motivos del contra-

14. **Confoederate dicuntur** dice el texto. (N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

to cambian también; cada uno de los Estados aliados conserva el derecho de velar por sus intereses. Cada uno hace cuanto puede para sustraerse al miedo y, por tanto, permanecer independiente con el fin de impedir que los otros Estados le superen en poder. Si alguna de las naciones se queja de engaño, no puede acusar a mala fe al otro Estado, sino a su propia tontería, confiando su seguridad a otro Estado, sabiendo que este otro, también independiente, reconoce como ley suprema la seguridad de sí mismo.

15. Estados que firman un tratado de paz tienen el derecho de zanjar las cuestiones que surjan de las condiciones de la paz, o de las leyes por las cuales han establecido la alianza, pues el derecho de paz depende no de un Estado solamente, sino de todos aquellos que han participado en el tratado (según el artículo 13 de este capítulo).

Si no les es posible ponerse de acuerdo respecto de algunos de estos problemas, los Estados vuelven por esto mismo al estado de guerra.

16. Cuanto mayor es el número de Estados que han llevado a cabo conjuntamente un tratado de paz, es menos temible cada uno de ellos por separado, ya que el poder bélico de cada uno está disminuido en proporción. Al contrario, la obligación de respetar las cláusulas del tratado de paz es tanto mayor; en otras palabras (según el artículo 13 de este capítulo): la libertad de cada uno es menor, ya que ha de adecuarse a la voluntad común de los diversos aliados.

17. En cuanto al resto, ser fiel a la palabra dada, tal y como lo prescriben la sana razón y la religión, no pierde por ello valor, pues ni la razón ni las Escrituras prescriben mantener toda palabra dada. Supongamos, por ejemplo, que he prometido a alguien conservar en depósito una suma de dinero que se me entrega en secreto. No estoy obligado por mi promesa, si sé que este dinero ha sido robado (o yo lo creo así). La mejor línea de conducta a adoptar en este caso será restituir la suma de dinero a su verdadero dueño. Del mismo modo, si una autoridad soberana ha dado su palabra a cual-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

quiera que sea, de cumplir un determinado acto, y después los acontecimientos o un determinado razonamiento muestran o parecen mostrar que dicho acto producirá un perjuicio en el bienestar general de sus súbditos, su deber es romper la promesa. En cuanto a las escrituras, prescriben solamente la regla general de que hay que mantener la promesa. Deja al juicio individual los casos especiales, o cualquier excepción que surja. Nada enseña contrario a lo que acabamos de exponer.

18. Con el fin de no interrumpir con tanta frecuencia el curso de mi exposición y responder a objeciones de este género, advertiré que toda mi demostración se basa en manifestaciones necesarias de la naturaleza humana, desde cualquier aspecto que se la considere; en otras palabras, se basa en el esfuerzo universal que lleva a los hombres a conservarse[15]. Este esfuerzo se da de una manera espontánea en cada individuo, lo mismo sabio que ignorante. Cualquiera que sea, pues, el modo que se considere a los hombres, bien conducidos por la razón, bien por los afectos, nada cambiará en mis deducciones, puesto que la demostración, como ya hemos dicho, es universal.

15. El texto dice **omnium hominum conatu sese conservandi.**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

John Locke (1632-1704)

Selecciones de:

Ensayo sobre el gobierno civil (II) (1690)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

*John Locke nació en 1632, del seno de una familia de clase media de Wrington, simpatizante del puritanismo y partidaria del Parlamento en la Guerra Civil contra los Estuardos. Se le considera el teórico de la revolución de 1688, que consolidó de manera definitiva el gobierno representativo en Inglaterra. De 1646 a 1668, atiende Locke la Westminster School, primero, y luego la Christ Church de Oxford, donde obtiene bachillerato y maestría. Vacila entre la carrera eclesiástica y la medicina: su inclinación por las ciencias naturales le deciden por esta última. Aún cuando formalmente obtuvo su título hasta 1675, y nunca practicó la medicina de manera permanente, ya desde 1666 comenzó a funcionar como médico personal de Lord Ashley, futuro Conde de Shaftesbury, por la época uno de los hombres más influyentes cerca de la Corona. En calidad de secretario de éste, colabora en la redacción de la constitución de la colonia norteamericana de Carolina, donde tiene ocasión de plasmar sus ideas liberales y de tolerancia religiosa. Despojado Shaftesbury de sus dignidades y oficios, Locke se traslada en 1675 a Francia, continuando sus estudios de ciencias experimentales y matemática, que había iniciado siguiendo a Robert Boyle y a Descartes. Continúa trabajando sobre un ensayo iniciado en 1671 –**Ensayo sobre el entendimiento humano**– y a cuya versión definitiva no daría fin sino hasta 1689. En dicho ensayo, critica la doctrina de las ideas innatas de Descartes, afirmando que toda idea tiene su origen en una o varias sensaciones y percepciones, o en la combinación de unas y otras. En Francia, es testigo tanto de las obras de progreso material emprendidas por Luis*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

XIV, como de la creciente persecución desencadenada contra los protestantes. Este último hecho motivaría en parte la continuación de sus famosas **Cartas sobre la tolerancia,** *de 1667 y 1689. Regresa a Inglaterra en 1679, y se encuentra al Conde de Shaftesbury jefeando la oposición a Carlos II. Robert Filmer había publicado* **El Patriarca,** *en defensa del carácter hereditario y el origen divino de la realeza. Locke participa en la polémica escribiendo contra Filmer su primer* **Tratado sobre el gobierno civil.** *Procesado Shaftesbury por conspiración, Locke, temeroso, se autoexilia en Holanda. Ahí escribe el segundo de los* **Tratados sobre el gobierno civil,** *sin duda el más importante, que publica anónimamente. Triunfante la revolución que destronó a Jacobo II, instalando en el trono a Guillermo de Orange y consolidando en consecuencia el poder del Parlamento, Locke regresa a Inglaterra y publica el mismo año (1689-90), sus dos grandes obras : el* **Ensayo sobre el entendimiento humano** *y los dos* **Tratados sobre el gobierno civil.** *Locke murió en Oates en 1704, dejando como fruto de los últimos años de su vida dos obras, una sobre la educación y otra sobre la religión cristiana, preocupaciones constantes en su existencia de hombre consagrado a los estudios y las prácticas piadosas.*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Bibliografía

Cartas sobre la tolerancia, 1667, 1689
Ensayo sobre el entendimiento humano, 1689
Dos tratados sobre el gobierno civil, 1689
Pensamientos relativos a la educación, 1693
Racionabilidad de la religión cristiana, 1695

Traducciones españolas

Ensayo sobre el entendimiento humano (Col. filosofía). México, F. C. E. 1956
Ensayo sobre el gobierno civil (Segundo tratado). Biblioteca de iniciación política. Aguilar, Madrid
Pensamientos acerca de la educación, (Ser. Historia del pensamiento pedagógico), Barcelona, Humanitas.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Del estado natural*

4. Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera[1], fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso, y sin depender de la voluntad de otra persona.

Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía.

5. El juicioso Hooker considera tan evidente por sí misma y tan fuera de toda discusión esta igualdad natural de los hombres, que la toma como base de la obligatoriedad del amor mutuo entre los hombres y sobre ella levanta el edificio

* **Ensayo sobre el gobierno civil (II), Capts. II y III. Traducción española de Luis Rodríguez Aranda. Biblioteca de iniciación política. Editorial Aguilar, Madrid.**

1. **El capítulo I de este *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, enlazaba este libro con el *Primer tratado*.**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de los deberes mutuos que tienen, y de ella deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad. He aquí cómo se expresa:

"Esa misma inclinación natural ha llevado a los hombres a reconocer que tan obligados como a sí mismos están a amar a los demás, porque si en todas esas cosas son iguales, deben regirse por una misma medida; si yo necesariamente tengo que desear recibir de los demás todo el bien que un hombre puede desear en su propia alma, ¿cómo voy a poder aspirar a ver satisfecho mi deseo si yo mismo no me cuido de satisfacer ese mismo deseo que sienten indiscutiblemente los demás hombres, que, por ser de idéntica naturaleza, tienen que sentirse tan dolidos como yo de que se les ofrezca algo que repugne a este deseo? De modo que, si yo causo un daño, he de esperar sufrimientos, porque no hay razón que obligue a los demás a tratarme a mí con mayor amor que el que yo les he demostrado a ellos. De modo, pues, que mi deseo de ser amado, por mis iguales naturales, en todo lo que es posible, me impone el deber natural de consagrarles a ellos plenamente el mismo afecto. Y nadie ignora las diferentes reglas y leyes que, partiendo de esa igualdad entre nosotros y los que son como nosotros mismos, ha dictado la ley natural para dirigir la vida del hombre" (*Eccl. Pol.*, lib. I)[2].

6. Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infi-

2. Se refiere a la obra de Richard Hooker, **Laws of Ecclesiastical Polity**, en ocho libros, publicada en Londres, J. Windet, 1597. *(N. del T.)*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

nitamente sabio, siendo todos ellos seguidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza, no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos para utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas. De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable.

7. Y para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás, que se dañen recíprocamente, y para que sea observada la ley de la Naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo el género humano, ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado, la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación. Sería vana la ley natural, como todas las leyes que se relacionan con los hombres en este mundo, si en el estado natural no hubiese nadie con poder para hacerla ejecutar, defendiendo de ese modo a los inocentes y poniendo un obstáculo a los culpables, y si un hombre puede, en el estado de Naturaleza, castigar a otro por cualquier daño que haya hecho, todos los hombres tendrán este mismo derecho, por ser aquel un estado de igualdad perfecta, en el que ninguno tiene superioridad o jurisdicción sobre otro, y todos deben tener derecho a hacer lo que uno cualquiera puede hacer para imponer el cumplimiento de dicha ley.

8. De ese modo es como, en el estado de Naturaleza, un hombre llega a tener poder sobre otro, pero no es un poder

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

absoluto arbitrario para tratar a un criminal, cuando lo tiene en sus manos, siguiendo la apasionada fogosidad o la extravagancia ilimitada de su propia voluntad; lo tiene únicamente para imponerle la pena proporcionada a su transgresión, según dicten la serena razón y la conciencia; es decir, únicamente en cuanto pueda servir para la reparación y la represión. Estas son las dos únicas razones por las que un hombre puede infligir a otro un daño, y a eso es a lo que llamamos castigo. El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua; al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano. Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso, cuando ello es necesario, a destruir las cosas dañinas para aquella; así es como puede infligir al culpable de haber transgredido la ley el castigo que puede hacerle arrepentirse, impidiéndole de ese modo, e impidiendo con su ejemplo a los demás, que recaiga en delito semejante. En un caso y por un motivo igual, cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural.

9. No me cabe duda de que semejante doctrina resultará muy extraña para ciertos hombres; pero, antes que la condenen, yo desearía que me razonasen en virtud de qué derecho puede un príncipe o un Estado aplicar la pena capital o castigar a un extranjero por un crimen que ha cometido dentro del país que ellos rigen. Sus leyes, eso es cosa segura, no alcanzan a los extranjeros, cualquiera que sea la sanción que puedan recibir aquellas por el hecho de ser promulgadas por la legislatura. No se dirigen al extranjero y, si lo hiciesen, éste no tendría obligación alguna de prestarles atención, ya que la autoridad legislativa que las pone en vigor para que rijan sobre los súbditos de aquel Estado no tiene ningún po-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

der sobre él. Quienes en Inglaterra, Francia u Holanda ejercen el supremo poder de dictar leyes son, para un indio, hombres iguales a todos los demás: hombres sin autoridad. Si, pues, cada uno de los hombres no tiene, por la ley natural, poder para castigar las ofensas cometidas contra esa ley, tal como se estime serenamente en cada caso, yo no veo razón para que los magistrados de un Estado cualquiera puedan castigar al extranjero de otro país, ya que, frente a él, no pueden tener otro poder que el que todo hombre puede tener naturalmente sobre todos los demás.

10. Además de cometerse el crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla justa de la razón, cosas que califican a un hombre de degenerado y hacen que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se convierta en un ser dañino, suele, por regla general, causarse un daño; una u otra persona, un hombre u otro, recibe un daño por aquella transgresión; en tal caso, quien ha recibido el daño (además del derecho a castigar, que comparte con todos los demás hombres) tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado. Y cualquier otra persona a quien eso parezca justo puede, así mismo, juntarse con el perjudicado y ayudarle a exigir al culpable todo cuanto sea necesario para indemnizarle del daño sufrido.

11. De estos dos derechos distintos, el de castigar el crimen, para dificultar y prevenir la comisión de otra falta igual, corresponde a todos, mientras que el de exigir reparación, solo lo tiene la parte perjudicada. Ahora bien: el magistrado, que tiene en sus manos, por el hecho de serlo, el derecho común de castigar, puede muchas veces, cuando el bien público no reclama la ejecución de la ley, perdonar por su propia autoridad el castigo de las infracciones del delincuente, pero no puede, en cambio, condonar la reparación que se le debe al particular por los daños que ha recibido. La persona que ha sufrido el daño tiene derecho a pedir reparación en su propio nombre, y solo ella puede condonarla. El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación, tal y como cualquiera tiene la facultad de castigar el

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

crimen para evitar que vuelva a cometerse, en razón del derecho que tiene a proteger al género humano, y a poner por obra todos los medios razonables que le sean posibles para lograr esa finalidad. Por eso, todo hombre tiene en el estado de Naturaleza poder para matar a un asesino, a fin de apartar a otros de cometer un delito semejante (para cuyo daño no existe compensación), poniéndoles ante los ojos el castigo que cualquiera puede infligirles, y, al mismo tiempo, para proteger a los seres humanos de las acometidas de un criminal que, habiendo renunciado a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro; puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro. En eso se funda aquella gran ley de la Naturaleza de que "quien derrama la sangre de un hombre verá derramada su sangre por otro hombre". Caín sintió convencimiento tan pleno de que cualquier persona tenía derecho a matarle como a un criminal, que, después del asesinato de su hermano, exclama en voz alta: "Cualquiera que me encuentre me matará". De forma tan clara estaba escrita esa ley en los corazones de todos los hombres.

12. Quizá alguien preguntará si, por esa misma razón, puede un hombre en el estado de Naturaleza castigar con la muerte otras infracciones menos importantes de esa ley. He aquí mi respuesta: Cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el culpable salga perdiendo con su acción, tenga motivo de arrepentirse e inspire a los demás hombres miedo de obrar de la misma manera. Toda falta que puede cometerse en el estado de Naturaleza puede también ser igualmente castigada en ese mismo estado con una sanción de alcance igual al que se aplica en una comunidad política. Aunque me saldría de mi finalidad actual si entrase aquí en detalles de la ley natural o de sus medidas de castigo, lo cierto es que esa ley existe, y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como lo son las leyes

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

positivas de los Estados. Estas solo son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas.

13. No me cabe la menor duda de que a esa extraña teoría de que en el estado de Naturaleza posee cada cual el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no está puesto en razón el que los hombres sean jueces en sus propias causas, y que el amor propio hará que esos hombres juzguen con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Por otro lado, la malquerencia, la pasión y la venganza los arrastrarán demasiado lejos en el castigo que infligen a los demás, no pudiendo resultar de todo ello sino confusión y desorden, por lo que, sin duda alguna, Dios debió fijar un poder que evitase la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de Naturaleza; esos inconvenientes tienen seguramente que ser grandes allí donde los hombres pueden ser jueces en su propia causa: siendo fácil imaginarse que quien hizo la injusticia de perjudicar a su hermano difícilmente se condenará a sí mismo por esa culpa suya. Ahora bien: yo desearía que quienes hacen esta objeción tengan presente que los monarcas absolutos son únicamente hombres. Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por esa razón tolerarse el estado de Naturaleza, pudiendo como puede ese hombre hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control de aquellos que ejecutan ese capricho suyo. ¿Habrá que someterse a ese hombre en todo lo que él hace, lo mismo si se guía por la razón que si se equivoca o se deja llevar de la pasión? Los hombres no están obligados a portarse unos con otros de esa manera en el estado de Naturaleza, porque si, quien juzga, juzga mal en su propio caso o en el de otro, es responsable de su mal juicio ante el resto del género humano.

14. Suele plantearse con frecuencia como poderosa objeción la siguiente pregunta: ¿Existen o existieron alguna vez hombres en ese estado de Naturaleza? De momento bastará

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

como respuesta a esa pregunta el que estando, como están, todos los príncipes y rectores de los poderes civiles *independientes* de todo el mundo en un estado de Naturaleza, es evidente que nunca faltaron ni faltarán en el mundo hombres que vivan en ese estado. Y me refiero a todos los soberanos de Estados independientes, estén o no estén coligados con otros; porque el estado de Naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político. Los hombres pueden hacer entre sí otros convenios y pactos y seguir, a pesar de ello, en el estado de Naturaleza. Las promesas y las estipulaciones para el trueque, etcétera, entre los dos hombres de la isla desierta de que nos habla Garcilaso de la Vega en su historia del Perú[3], o entre un suizo y un indio en los bosques de América, tienen para ellos fuerza de obligación, a pesar de lo cual siguen estando el uno con respecto al otro en un estado de Naturaleza, porque la honradez y el cumplimiento de la palabra dada son condiciones que corresponden a los hombres como hombres y no como miembros de la sociedad.

15. A quienes afirman que jamás hubo hombres en estado de Naturaleza opondré en primer lugar la autoridad del juicioso Hooker *(Eccl. Pol., i. 10)*, donde dice: "las leyes de que hasta ahora hemos hablado...", es decir, las leyes de la Naturaleza, "obligan a los hombres en forma absoluta; en su propia calidad de hombres, aunque jamás hayan establecido una camaradería permanente ni hayan llegado nunca entre ellos a un convenio solemne sobre lo que deben hacer o no deben hacer; pero tenemos, además, nuestra incapacidad para proporcionarnos, por nosotros solos, las cosas necesarias para vivir conforme a nuestra dignidad humana y de acuerdo con nuestra apetencia natural. Por consiguiente, nos sentimos inducidos naturalmente a buscar la sociedad y la camaradería de otros seres humanos con objeto de remediar esas deficiencias e imperfecciones que experimentamos viviendo en soledad y valiéndonos únicamente por nosotros mismos. Esta fue la causa de que los hombres se reunieran,

3. Alusión al episodio del sufragio de Pedro Serrano en una isla desierta, relatado por Garcilaso de la Vega en su libro **Comentarios reales que tratan del origen de los incas (1609)**. *(N. del T)*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

formando las primeras sociedades políticas". Pero yo afirmo, además, que todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado, y en él permanecen hasta que, por su plena voluntad, se convierten en miembros de una sociedad política, y no tengo la menor duda de que podré demostrarlo con claridad en las páginas de esta obra.

Del estado de guerra

16. El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre, no habiéndose dejado llevar ni de la pasión ni del arrebato, nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante propósito. En ese caso nos expondremos a que nos arrebate la vida ese adversario, o quienes se unen a él para defenderlo y hacen suya la causa de aquel; porque es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza con la destrucción. Por la ley fundamental de la Naturaleza, el hombre debe defenderse en todo lo posible; cuando le es imposible salvarlo todo, debe darse la preferencia a la salvación del inocente, y se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir, como criaturas peligrosas y dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder.

17. De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a este en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ese es su capricho; porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder ab-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

soluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo. La única seguridad que yo tengo de mi salvaguardia consiste en libertarme de semejante fuerza, y la razón me ordena que tenga por enemigo de esa salvaguardia mía a quien busca arrebatarme la libertad que constituye mi única muralla defensiva; por esa razón, quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo. Quien en el estado de Naturaleza arrebatase la libertad de que en ese estado disfruta cualquiera, por fuerza ha de dar lugar a que se suponga que se propone arrebatarle todo lo demás, puesto que la libertad es la base de todo. De la misma manera, quien en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele como si se estuviese en estado de guerra con él.

18. De ahí resulta que un hombre puede legalmente matar a un ladrón que no le ha hecho ningún daño físico, ni ha manifestado designio alguno contra su vida, fuera de recurrir a la fuerza para imponerse a él y arrebatarle su dinero, o algo por el estilo. Al recurrir a la fuerza, no teniendo derecho alguno a someterme a su poder, sea con el pretexto que sea, yo no tengo derecho a suponer que quien me arrebata mi libertad no me arrebatará también todo, una vez que me tenga en poder suyo. Por consiguiente, obro con legitimidad tratándole como a quien se ha colocado frente a mí en estado de guerra, es decir, matándolo, si puedo; porque todo aquel que establece un estado de guerra en el que se conduce como agresor, se expone con justicia a ese peligro.

19. Aquí vemos la clara diferencia que existe entre el estado de Naturaleza y el estado de guerra. Sin embargo, ha habido quien los ha confundido[4], a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra

4. Cf. Hobbes: **Leviathan**, cap. XIII. *(N. del T.)*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de Naturaleza. Pero la fuerza, o un propósito declarado de emplearla sobre la persona de otro, no existiendo sobre la tierra un soberano común al que pueda acudirse en demanda de que intervenga como juez, es lo que se llama estado de guerra; es precisamente la falta de una autoridad a quien apelar lo que da a un hombre el derecho de guerra, incluso contra un agresor, aunque este pertenezca y sea miembro de su misma sociedad. Por esa razón, yo no puedo oponer a un *ladrón* que me ha robado todo cuanto tengo, otra cosa que la apelación ante la ley; pero puedo matarlo cuando se me impone por la fuerza para robarme, aunque solo sea mi caballo o mi chaqueta, porque la ley, que fue hecha para mi salvaguardia, me permite, cuando ella no puede interponerse para proteger mi vida de una violencia actual, mi vida que no puede devolvérseme una vez perdida, me permite, digo, que me defienda por mí mismo y me otorga el derecho de guerra, la libertad de matar al agresor, porque este no me da ocasión de recurrir a nuestro juez común, ni a la decisión de la justicia, para que me remedien en un caso en que el daño puede ser irreparable. La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de Naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común.

20. Ahora bien: una vez que ha cesado el ejercicio[5] de la

5. La sexta edición, publicada después de la muerte de Locke, ofrece las siguientes variantes: 20. Ahora bien: cuando ha cesado el ejercicio de la fuerza, deja de existir el estado de guerra entre quienes viven en sociedad y están igualmente sujetos ambos a un juez, porque es posible entonces intentar una acción con objeto de conseguir reparación del daño sufrido y para evitar nuevas agresiones. Por el contrario, cuando no es posible un recurso de esta clase, lo cual ocurre en el estado de Naturaleza, porque no existen en el mismo ni leyes positivas ni jueces revestidos de autoridad a quienes recurrir, el estado de guerra persiste una vez establecido. Entonces la parte no culpable conserva el derecho de destruir a la otra, si puede hacerlo, en tanto que el agresor no ofrezca la paz y se muestre deseoso de una reconciliación en condiciones que puedan reparar los daños que ha causado y que aseguren en el porvenir la seguridad de la parte inocente. Más aún: cuando queda en derecho la posibilidad de intentar una acción ante jueces competentes, pero que resulta en realidad imposible llevarla a cabo a consecuencia de la corrupción evidente de la justicia y de la manifiesta alteración de las leyes, calculadas para encubrir y proteger la violencia y las injusticias de algunos individuos o de alguna facción, solo sería posible ver en una situación de esa clase un estado de guerra. En efecto, allí donde se recurre a la violencia, allí donde falta la justicia, aunque sea por obra de quienes están obligados a hacerla, siguen existiendo la violencia y la injusticia, a pesar de que estén cubiertas con el nombre, las apariencias o las formas de la ley. La finalidad de esta última es proteger al inocente y otorgarle satisfacción, aplicándola de manera imparcial a cuantos a ella están sometidos; si, pues, no se la aplica de buena fe, se sigue

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

fuerza, deja de existir el estado de guerra entre quienes viven en sociedad y están igualmente sujetos a un juez; por consiguiente, cuando se plantea en esos litigios la cuestión de quién ha de ser el juez, no puede querer designarse quién habrá de decidir la controversia: todo el mundo sabe lo que Jefté quiere decirnos, a saber, que *el Señor, el Juez* juzgará. Cuando no existe un juez en la tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo. Tampoco se trata de preguntar, cuando otro se ha colocado en estado de guerra conmigo, quién va a juzgar, y si puedo yo, como Jefté, apelar al cielo. Soy yo el único juez dentro de mi propia conciencia, porque soy yo quien habrá de responder en el gran día al Juez Supremo de todos los hombres.

De la sociedad política o civil*

77. Según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad, al mismo tiempo que lo dotaba de inteligencia y de lenguaje para que permaneciese en ella y se encontrase satisfecho en esa situación. La primera sociedad fue la que se estableció entre el hombre y la mujer como esposa; de ella nació la sociedad entre los padres y los hijos; y esta dio origen, andando el tiempo, a la sociedad entre el amo y los servidores suyos. Pero, a pesar de que todos ellos pudieron coincidir, y coincidieron realmente, formando una sola familia en la que el amo o la señora ejercían cierta especie de gobierno de toda ella,

haciendo la guerra a quienes sufren las consecuencias; y estos, privados en la tierra de los medios legales de obtener justicia, solo disponen de un recurso: el de recurrir al cielo... 21. El deseo de evitar este estado de guerra (en el que solo puede recurrirse al cielo y que puede surgir de la más pequeña diferencia cuando no hay autoridad para decidir entre los litigantes) constituye uno de los principales motivos de que los hombres entren en sociedad y abandonen el estado de Naturaleza. En efecto, si existe sobre la tierra una autoridad y un poder a quienes recurrir en demanda de satisfacción, no existe ya razón de que se prolongue el estado de guerra, y las controversias deben ser resueltas por esa autoridad. Si, pues, hubiese existido sobre la tierra un tribunal o una jurisdicción superior que sentenciase en justicia entre Jefté y los amonitas, no habrían llegado jamás al estado de guerra; pero vemos que Jefté se cree obligado a recurrir al cielo: "Que el Señor, que es también Juez, sentencia hoy entre los hijos de Israel y los hijos de Amón". (Jueces, XI, 27.) Acto continuo, puesta su confianza en el llamamiento que acaba de hacer, llevó su ejército al combate. Por consiguiente, cuando se plantea en esos litigios, etc., etc.

* **Ensayo sobre el gobierno civil (II). Cap. VII. Edición y traducción citadas.**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ninguna de dichas sociedades por separado, ni todas juntas, llegaron a constituir una *sociedad política*, como lo veremos cuando llegue el momento de estudiar las distintas finalidades, lazos y límites de cada una.

78. La sociedad conyugal se establece por un pacto voluntario entre el hombre y la mujer. Aunque esa sociedad viene a ser, principalmente, una unión carnal y el derecho de cada uno de los cónyuges sobre el cuerpo del otro, hasta donde ello es necesario para su finalidad principal, que es la procreación, sin embargo, lleva consigo la obligación del apoyo y ayuda mutua y una unidad de intereses que es necesaria no solo para la unión de las preocupaciones y de los cariños, sino también para su prole común, que tiene derecho a ser alimentada y sostenida por el marido y por la mujer hasta que esté en condiciones de bastarse a sí misma.

79. Como la unión entre el varón y la hembra no tiene, simplemente, por objeto la procreación, sino la continuación de la especie, esa unión debe persistir, incluso, después de la procreación, mientras sea necesaria para alimentar y proteger a los hijos, que deben ser mantenidos por quienes los trajeron al mundo, hasta que sean capaces de desenvolverse y de proveer a sus necesidades por sí mismos. Podemos comprobar cómo las criaturas inferiores obedecen firmemente a esta regla que la sabiduría infinita del Creador impuso a las obras de sus manos. En los animales vivíparos que se alimentan de hierba, la unión entre el macho y la hembra termina con el acto mismo de la cópula, porque la hembra madre puede por sí misma alimentar con su leche a la cría hasta que esta pueda, por sí misma, alimentarse de hierba. El macho se limita a engendrar, sin preocuparse directamente de la hembra ni de sus crías, no pudiendo contribuir en modo alguno a la subsistencia de las mismas. Pero en los animales de presa la unión subsiste durante un tiempo mayor, porque la madre no se basta para proveer a la subsistencia propia y a la de su numerosa cría, siendo, como es, más difícil este modo de vida y más peligroso que el de los animales que se mantienen de hierba; por esa razón es imprescindible la ayuda del macho para el sostenimiento de la familia común. Esta no puede

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

subsistir sino mediante los cuidados conjuntos del macho y de la hembra, mientras los pequeños no estén en condiciones de capturar por sí mismos sus presas. Lo mismo ocurre con todas las aves (con excepción de algunas domésticas, entre las que la abundancia del alimento no exige que el gallo dé de comer y cuide a la pollada). Entre las aves, la unión del macho y de la hembra continúa hasta que la cría, que necesita ser alimentada mientras está en el nido, puede servirse de sus alas y proveer por sí misma a sus necesidades.

80. Ahí reside, en opinión mía, la razón principal, si no la única, de que en la especie humana el varón y la hembra se encuentren ligados por más tiempo que entre los demás seres vivos, es decir, porque la hembra es capaz de volver a concebir, y de hecho es corriente que vuelva a estar encinta y traer al mundo un nuevo hijo, mucho antes que el primero salga de la dependencia en que se encuentra con respecto a sus padres para subsistir y pueda valerse a sí propio. Por esa razón el padre, que está obligado a cuidar de aquellos a quienes él engendró, tiene que seguir ligado a la sociedad conyugal con la misma mujer durante un tiempo mucho mayor que las demás criaturas, cuya prole, pudiendo subsistir por sí misma antes que vuelva a tener lugar otra procreación, da lugar a que se disuelva por sí mismo el lazo conyugal y a que los padres queden en libertad hasta que el himen los impulsa de nuevo a aparearse y formar distinta pareja cuando llega la estación habitual para ello. Al pensar en ello no puede uno menos que admirar la sabiduría del gran Creador, porque, habiendo dado este al hombre la facultad de proveer a sus necesidades futuras lo mismo que a sus necesidades de momento, estableció la necesidad de que la sociedad entre el hombre y la mujer durase más tiempo que la del macho y la hembra entre los demás seres vivos. Con ello dio lugar a que se estimulase la industriosidad humana en la provisión y almacenamiento de bienes para su prole común, cosas ambas que el apareamiento inseguro, fácilmente alterable y frecuente en la sociedad conyugal, dificultaría en gran manera.

81. Ahora bien: aunque estos lazos impuestos al género humano, que dan firmeza y duración mayores a la unión con-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

yugal de hombre y mujer que al apareamiento de otras especies de animales, parecen suscitar la pregunta de por qué razón este pacto no ha de poder darse por terminado una vez aseguradas la procreación y la educación y una vez proveído a la herencia; por qué no ha de terminar por mutuo consentimiento en un momento dado o en determinadas condiciones lo mismo que cualquier otro pacto voluntario, ya que en la naturaleza de las cosas no existe la necesidad ni finalidad para que siga subsistiendo durante todo el curso de la vida... (bien entendido que me refiero a las prescripciones de las leyes positivas que deciden que tales contratos tienen que ser perpetuos).

82. Además, si bien es cierto que el marido y la mujer tienen una sola finalidad común, al tener distintas inteligencias, es inevitable que sus voluntades sean también diferentes en algunas ocasiones. Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, van a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte. Ahora bien: eso no alcanza sino a las cosas de su propiedad e interés común, y deja a la esposa en posesión plena y verdadera de lo que a ella le corresponde característicamente por contrato; no da al marido mayor poder sobre la vida de la mujer que a esta sobre la del marido. Tan lejos está el poder del marido de ser el mismo que el de un monarca absoluto, que ocurren muchos casos en los que la esposa tiene libertad para separarse del esposo, cuando el Derecho natural o el contrato entre ambos lo permite; lo mismo si ese contrato lo hicieron en el estado de Naturaleza que si lo hicieron adaptándose a las costumbres y a las leyes del país en que viven. Al ocurrir tal separación, los hijos pasan a depender del padre o de la madre, según lo hayan establecido las cláusulas del contrato.

83. Como todas las finalidades del matrimonio pueden realizarse lo mismo bajo un poder político que en el estado de Naturaleza, el magistrado no puede restringir el derecho o el poder que es naturalmente necesario a los esposos para lograr esas finalidades, es decir, la procreación y la ayuda y apoyo mutuo mientras permanecen juntos; de modo, pues,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que el magistrado decide únicamente sobre las disputas que puedan surgir entre el hombre y la mujer a ese propósito. Si no ocurriese eso, y si perteneciesen naturalmente al marido la autoridad y el poder absolutos sobre la vida y la muerte, y estos fuesen necesarios para la sociedad entre hombre y mujer, no podría existir vida conyugal en ninguno de aquellos países en que no se reconoce al marido esa autoridad absoluta. Pero como las finalidades del matrimonio no requieren que la tenga, tampoco se la otorgó, por necesidad, la naturaleza de la sociedad conyugal. Esta sociedad podía realizar sus finalidades sin que el marido la tuviese; más aún, todo cuanto se compagina con la procreación y el sostenimiento de los hijos hasta que estos puedan valerse por sí mismos, a saber, la ayuda mutua, el mantenimiento y demás, pueden variarse y reglamentarse por el contrato que primeramente unió al hombre y a la mujer dentro de esa sociedad, porque en toda sociedad no puede ser necesario sino aquello que es indispensable para la consecución de las finalidades para las que se hizo.

84. En el capítulo anterior he tratado tan extensamente de la sociedad entre los padres y los hijos y de los diferentes derechos y poderes que respectivamente les corresponden, que no necesito agregar aquí nada a ese respecto. Yo creo que es evidente que tal sociedad es muy distinta de una sociedad política.

85. Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero que se aplican a personas en muy distintas situaciones. Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir. Aunque por lo regular esto hace que ese hombre entre a formar parte de la familia de su amo y quede bajo la disciplina corriente en esa familia, la verdad es que solo da al amo un poder pasajero sobre ese criado y que ese poder no excede de lo convenido entre ambos. Pero existe otra clase de criados, a los que se aplica el característico nombre de esclavos. Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hom-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

bres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de esta es la defensa de la propiedad.

86. Examinemos, pues, el parecido que ofrece el señor de una familia con todas estas relaciones subordinadas de esposa, hijos, criados y esclavos, reunidos bajo las reglas domésticas de una familia, como un pequeño Estado. Aunque existe ese parecido en cuanto al orden a los oficios y también por lo reducido de los miembros que lo componen, sin embargo, difieren muchísimo por su constitución, por el ejercicio del poder y también por su finalidad. Y si se la quiere considerar como una monarquía y al *pater familias* como un monarca absoluto dentro de la misma, resultará que la monarquía absoluta solo alcanza un poder muy fragmentario y breve, pues de lo dicho anteriormente resulta evidente que el señor de la familia solo goza de un poder muy concreto y de distinta limitación en cuanto al tiempo y al espacio sobre las diferentes personas que la componen. Exceptuando a los esclavos (y la familia lo es, haya o no esclavos en ella, no variando tampoco el alcance del poder del *pater familias* porque los haya o no los haya), no goza el señor de poder legislativo, ni de vida y muerte, sobre ninguno de sus miembros, pudiendo la señora de una familia gozar de todos los poderes de que goza el *pater familias*. Pues bien: quien solo tiene un poder muy limitado sobre cada uno de los individuos que componen la familia no puede poseer un poder absoluto sobre el conjunto de la misma. Sin embargo, estudiando en qué consiste la sociedad política misma, veremos con mayor claridad en qué se diferencian de ella la sociedad familiar o cualquier otro tipo de sociedad entre seres humanos.

87. El hombre, según hemos demostrado ya, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o de cualquier número de hombres que haya en el mundo, no solo el poder

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por otros, en el grado que en su convencimiento merece la culpa cometida, pudiendo, incluso, castigarla con la muerte cuando lo odioso de los crímenes cometidos lo exija, en opinión suya. Ahora bien: no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció. Vemos, pues, que al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad viene a convertirse en árbitro y que, interpretando las reglas generales y por intermedio de ciertos hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de dicha sociedad en cualquier asunto de Derecho, y castiga las culpas que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicándole los castigos que la ley tiene establecidos. Así resulta fácil discernir quiénes viven juntos dentro de una sociedad política y quiénes no. Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar, quiero decir, a quien apelar en este mundo, siguen viviendo en el estado de Naturaleza, y a falta de otro juez, son cada uno de ellos jueces y ejecutores por sí mismos, ya que, según lo he demostrado anteriormente, es ese el estado perfecto de Naturaleza.

88. De ese modo, el Estado viene a disponer de poder para fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea que lo merecen, cometidas por los

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

miembros de esa sociedad. Este es el poder de hacer las leyes. Dispone también del poder de castigar cualquier daño hecho a uno de sus miembros por alguien que no lo es. Eso constituye el poder de la paz y de la guerra. Ambos poderes están encaminados a la defensa de la propiedad de todos los miembros de dicha sociedad hasta donde sea posible. Pero aunque cada hombre que entra a formar parte de la sociedad ha hecho renuncia de su poder natural para castigar los atropellos cometidos contra la ley de Naturaleza siguiendo su propio juicio personal, resulta que, al renunciar en favor del poder legislativo al propio juicio de los daños sufridos en todos aquellos casos en que puede apelar al magistrado, ha renunciado, por eso mismo, en favor del Estado, al empleo de su propia fuerza en la ejecución de las sentencias dictadas por este, y tiene que prestársela siempre que sea requerido para ello, puesto que se trata de juicios propios dictados por él mismo o por quien lo representa. Ahí nos encontramos con el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, que tiene que juzgar, de acuerdo con leyes establecidas, el grado de castigo que ha de aplicarse a los culpables cuando han cometido una falta dentro de ese Estado; y también es ese el origen del poder para las sentencias que en determinados momentos tenga que dictar, apoyándose en las circunstancias de hecho, sobre la vindicación de atropellos cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello sea necesario, puede emplear toda la fuerza de todos sus miembros.

89. En su consecuencia, siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y solo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo, para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se re-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

quiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas). Eso es lo que saca a los hombres de un estado de Naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que el mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturaleza.

90. Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil, y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer[6]. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a quien recurrir para que decida en el acto las diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de Naturaleza. Y en esa situación se encuentran, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen.

91. Al partirse del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne en sí mismo el poder legislativo y el poder ejecutivo sin participación de nadie, no existe juez ni manera de apelar a nadie capaz de decidir con justicia e imparcialidad, y con autoridad para sentenciar, o que pueda remediar y compensar cualquier atropello o daño que ese príncipe haya causado

6. "El poder público de una sociedad cualquiera está por encima de cada una de las personas comprendidas en ella, y el papel principal de ese poder es el dictar leyes para todos cuantos le están sometidos. A esas leyes debemos obedecer cuando se presenta el caso, a menos que se imponga a nosotros una razón que nos haga ver de manera terminante que Dios o la ley de la razón obligan a lo contrario" (Hooker; Eccl. Pol., lib. I, sec. 16.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

por sí mismo o por orden suya. Ese hombre, lleve el título que lleve, Zar, Gran Señor o el que sea, se encuentra tan en estado de Naturaleza con sus súbditos como con el resto del género humano. Allí donde existen dos hombres que carecen de una ley fija o de un juez común al que apelar en este mundo para que decida en las disputas sobre derechos que surjan entre ellos, los tales hombres siguen viviendo en estado de Naturaleza y bajo todos los inconvenientes del mismo. La única diferencia, lamentable además, para el súbdito o más bien, para el esclavo del príncipe absoluto[7], es que en el estado de Naturaleza, dispone de libertad para juzgar él mismo de su derecho y para defenderlo según la medida de sus posibilidades, pero cuando se ve atropellado en su propiedad por la voluntad y por la orden de un monarca no solo no tiene a quien recurrir, como deben tener todos cuantos viven en sociedad, sino que, lo mismo que si lo hubieran rebajado de su estado común de criatura racional, se le niega la libertad de juzgar de su caso o de defender su derecho. De ahí que se vea expuesto a todas las miserias y a todos los males que se pueden esperar de quien, encontrándose sin traba alguna en un estado de Naturaleza, se ve, además, corrompido por la adulación e investido de un inmenso poder.

92. Quien cree que el poder absoluto purifica la sangre de un hombre y corrige las bajezas de la naturaleza humana se convencerá de lo contrario con solo leer la historia de esta o de otra época cualquiera. El hombre que, habitando en las selvas de América, es insolente y agresivo, no mejorará probablemente gran cosa al ser colocado sobre un trono. Quizá

7. "Para suprimir los abusos, las injusticias y los atropellos que amenazan a los hombres en el estado de Naturaleza, no existía otro medio que venir a un acuerdo y entenderse entre ellos para formar un gobierno, convirtiéndose en súbditos suyos. Tratábase de que aquellos a quienes los hombres confiaban la autoridad para que dirigiesen, gobernasen y fueran capaces de proporcionar a los demás la paz, la tranquilidad y afortunadas condiciones de vida. Los hombres han sabido, siempre que podían, defenderse por sí mismos cuando se empleaban contra ellos la fuerza y la injusticia. Sabían que, desde luego, podían procurarse ventajas para sí mismos, pero que si las conseguían en daño de otros, no había que tolerarlo, y que todos debían oponerse a ellas por todos los medios eficaces. Sabían, por último, que nadie podía razonablemente tomar sobre sí mismo la tarea de determinar su derecho, y la de tratar de defenderlo en virtud de sus propios dictámenes, ya que todos los hombres son parciales cuando se trata de su propio interés o del interés de otras personas que le son queridas; y que las luchas y las disputas serían interminables mientras por consentimiento mutuo no aceptasen ser mandados por alguien que fuese de su agrado; sin ese consentimiento, nadie tendría razón para erigirse en señor o juez de otro hombre" (Hooker: ibid., lib. I, sec. 10.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

al estar en éste dicho hombre, los doctos y los jerarcas de la religión acudirían con razones que justificasen cuantos atropellos cometiera con sus súbditos, y la espada acudiría inmediatamente a hacer callar a quienes se atreviesen a ponerlo en tela de juicio. Quien lea cierto relato que se ha escrito últimamente sobre Ceilán podrá ver qué clase de protección ofrece la monarquía absoluta, y en qué clase de padres de su país convierte a los príncipes, y el grado de seguridad y de felicidad que alcanza bajo su dominio la sociedad civil[8].

93. En las monarquías absolutas, al igual que bajo otras clases de gobiernos del mundo, pueden los súbditos indudablemente apelar a la justicia y hay jueces que deciden las disputas e impiden cualquier acto de violencia que pueda surgir entre los súbditos mismos, es decir, de unos súbditos contra otros. Eso todos lo creen y juzgan necesario; quien pretendiese suprimir tal cosa merecería ser declarado enemigo de la sociedad y del género humano. Pero existen razones para dudar de que eso nazca de un verdadero amor al género humano y a la sociedad y de la caridad a que estamos obligados mutuamente. No es ni más ni menos que lo que haría cualquiera que tuviese apego a su propio poder, ganancia o grandeza, es decir, una cosa muy natural: cuidar de que no se hieran ni maten unos a otros los animales que trabajan y pasan fatigas únicamente para placer y para ventaja suyos. El amo cuida a esos animales no porque les tenga ningún amor, sino por el que se tiene a sí mismo y por los provechos que le producen. Esa duda se resuelve por sí misma con solo preguntar qué clase de seguridad, qué clase de protección existe contra los atropellos y la opresión de ese monarca absoluto. El simple hecho de pedir una salvaguardia os valdrá que os digan que habéis merecido la muerte. Os dirán que están conformes en que, en las relaciones de un súbdito con otro, es preciso que existan normas y leyes y jueces que miren por la paz y seguridad mutuas. El monarca, en cambio, debe ser absoluto, debe estar por encima de tales contingencias. Precisamente porque tiene medios de causar daños y

8. Alusión al libro de Robert Knox (1681) **An Historical Relation of the Island of Ceylon in the East India.** R. Knox, náufrago en aquella isla, había permanecido prisionero en ella diecinueve años. (N. del T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

atropellos mayores, cuando los comete no hace sino obrar en justicia. Quienes preguntan cómo han de estar protegidos contra el atropello y la agresión son calificados inmediatamente de rebeldes y facciosos. Como si los hombres, al abandonar el estado de Naturaleza y al entrar en sociedad, se hubiesen puesto de acuerdo en que todos ellos, menos unos, habían de estar sometidos a la fuerza de las leyes, y que ese uno hubiese de seguir conservando toda la libertad propia del estado de Naturaleza, aumentada con el poder y desenfrenada por la impunidad. Eso sería como para pensar que los hombres son tan insensatos que se preocupan de salvaguardarse de los daños que puedan hacer las mofetas o los zorros y les tuviese sin cuidado, más aún, que juzgasen como una salvaguardia el ser devorados por leones.

94. Pero por mucho que los aduladores puedan hablar para distraer a la opinión de las gentes, no conseguirán que los hombres olviden las consecuencias. Ahora bien: cuando se dan cuenta de que una persona, cualquiera que sea su estado, se mueve fuera de los límites de la sociedad civil de que ellos forman parte, y que no tienen en este mundo nadie a quien recurrir contra cualquier daño que de él reciben, se inclinan a su vez a pensar que también ellos se encuentran en el estado de Naturaleza frente al individuo en cuestión, y entonces procuran, lo antes que puedan, conseguir la seguridad y salvaguardia a cuyo fin se instituyó la sociedad civil, siendo esa únicamente la razón de que entrasen en ella. Es posible que al principio (según lo expondremos con mayor extensión más adelante, en la parte siguiente de este libro) hubiese algún hombre bueno y destacado que, por haber conseguido entre los demás notable preeminencia, recibiese en prueba de deferencia a su bondad y a su eficacia esa clase de autoridad natural que consiste en que el jefe gobierne y sea el árbitro de las diferencias de los demás, y que esa autoridad le fuese otorgada por tácito consentimiento y sin adoptar precaución alguna, fuera de la seguridad que tenían todos en su rectitud y en su sabiduría. Sin embargo, el tiempo dio autoridad y, según quieren hacernos creer algunos, un carácter sagrado a esa costumbre iniciada por la simplicidad negligente e imprevisora de las primeras edades. Pero llega-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ron sucesores de muy distinta calaña, y el pueblo comprobó que sus propiedades no estaban seguras bajo aquella clase de gobierno[9] (siendo así que la finalidad del gobierno no es otra que la de salvaguardar la propiedad); ni ellos podían estar seguros y tranquilos, ni podían creer que vivían en una sociedad civil hasta que el poder legislativo estuviese colocado en manos de cuerpos colectivos –llámeseles senado, parlamento o lo que mejor parezca–. De ese modo, todos los individuos aislados quedaban sujetos por igual, hasta los más insignificantes, a las leyes que ellos mismos, como partes en la legislatura, habían establecido, y nadie podía sustraerse por su propia autoridad a la fuerza de la ley, una vez dictada, ni tratar de eximirse de ella alegando una pretendida superioridad, para de ese modo poder permitirse atropellos o dejar que los cometiesen otras personas que de él dependían. En la sociedad civil no puede nadie ser exceptuado del cumplimiento de las leyes. Y yo pregunto: si puede una persona hacer lo que le place sin que nadie pueda apelar en ese mundo contra los daños que de ella hubiese recibido, ni pedir reparación y seguridad, ¿no se coloca con ello por completo dentro del estado de Naturaleza? En ese caso no puede formar parte ni ser miembro de aquella sociedad civil, a menos de que haya quien sea capaz de sostener que sociedad civil y estado de Naturaleza son una e idéntica cosa. Yo no he tropezado hasta ahora con nadie, por muy defensor que sea de la anarquía, que haya afirmado cosa semejante[10].

Del comienzo de las sociedades políticas*

95. Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder

9. Pudo darse en los primeros tiempos el caso de que, al iniciarse una forma determinada de régimen político, no se adoptase resolución alguna sobre las normas de gobernar, y que se confiase toda la sabiduría y a la discreción del gobernante, hasta que la experiencia puso de manifiesto los múltiples inconvenientes de semejante situación, y que lo que se había ideado como remedio no hacía otra cosa que empeorar el mal. Comprendieron entonces los hombres que el sometimiento a la voluntad de un solo hombre acarreaba la desgracia de todos. Eso los obligó a dictar leyes en que cada cual podía informarse de sus obligaciones y conocer los castigos que seguían a su transgresión". (Hooker: **Eccl. Pol.**, libro I. sec. 10)

10. "Siendo la ley civil un acto de la totalidad del cuerpo político, se deduce de ese hecho que debe regir a todas y cada una de las partes de ese mismo cuerpo" (Hooker ibid.)

* **Ensayo sobre el gobierno civil (II). Cap. VIII.** Edición y traducción citadas.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

político de otros sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad. Esto puede llevarlo a cabo cualquier cantidad de hombres, porque no perjudica a la libertad de los demás, que siguèn estando, como lo están hasta entonces, en la libertad del estado de Naturaleza. Una vez que un determinado número de hombres ha consentido en constituir una comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos.

96. En efecto, una vez que, gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una comunidad, han formado, por ese hecho, un cuerpo con dicha comunidad, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría. De otra forma es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es a lo que cada individuo ha dado su consentimiento al ingresar en la misma. El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón quedan todos obligados por la resolución a que llegue la mayoría. Por eso vemos que en las asambleas investidas por leyes positivas para poder actuar, pero sin que esas leyes positivas hayan establecido un número fijo para que puedan hacerlo, la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros y, por la ley natural y la de la razón, se da por supuesto que obliga, por llevar dentro de sí el poder de la totalidad.

97. De esa manera, todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, y dejarse guiar por ella; de otro modo, nada significaría el pacto inicial por el que cada uno de los miembros se integra con los demás dentro de la socie-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dad, y no existiría tal pacto si cada miembro siguiese siendo libre y sin más lazos que los que tenía cuando se encontraba en el estado de Naturaleza. ¿Habría siquiera sombra de contrato o de nuevo compromiso si cada miembro no se sintiese obligado más que a lo que le pareciese bien a él, o a lo que aceptase por propia voluntad de los decretos de la sociedad a que pertenece? De hacerlo así gozaría de una libertad tan grande como la que tenía antes de aceptar el pacto, y como la de cualquier otro hombre en estado de Naturaleza que aceptase someterse y conseguir en los actos de la misma que a él le agradasen.

98. Si no existe razón para que el consentimiento de la mayoría sea considerado como decisión de la totalidad y obligatorio para todos, no habrá nada que pueda convertir a una resolución en acto del conjunto fuera del consentimiento unánime. Ahora bien: es casi siempre imposible conseguir ese consentimiento unánime, porque las enfermedades y los negocios profesionales alejan forzosamente de las asambleas públicas a cierto número de personas, aun tratándose de sociedades muy inferiores en número a las que integran un Estado. Además, resulta poco menos que imposible conseguir la unanimidad, como consecuencia de la variedad de opiniones y de la pugna de intereses que se manifiesta fatalmente en cuanto se reúnen unos cuantos hombres. De modo, pues, que si el ingreso en una sociedad se hiciese en tales condiciones, sería como las visitas de Catón al teatro, que entraba solo para salir. Una constitución de esa clase reduciría al poderoso Leviatán a una duración más corta que la de la más débil de las criaturas, y ni siquiera le permitiría durar el espacio del día en que nació, cosa imposible de suponer, ya que resulta impensable que los seres racionales anhelen constituirse y formar sociedades únicamente para disolverlas. Allí donde la mayoría no puede obligar a los demás miembros, es imposible que la sociedad actúe como un solo cuerpo y, por consiguiente, volverá inmediatamente a disolverse.

99. Por consiguiente, debe darse por supuesto que quienes, saliendo del estado de Naturaleza, se constituyen en comunidad, entregan todo el poder necesario para las finalida-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

des de esa integración en sociedad a la mayoría de aquella, a no ser que, de una manera expresa, acuerden que deba estar en un número de personas superior al que forma la simple mayoría. Y se da por supuesto que esto lo realizan por el simple hecho de unirse dentro de una sociedad política, no requiriéndose otro pacto que ese entre los individuos que se unen o que integran una comunidad. Tenemos, pues, que lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad. Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un gobierno legítimo.

100. Dos objeciones suelen hacerse a esto: 1ª. No existen ejemplos en la historia de que un grupo de hombres, independientes e iguales entre sí, se hayan juntado e iniciado y establecido de esa manera un gobierno. 2ª. Es imposible en Derecho que haya hombres que hagan eso porque, habiendo nacido todos los hombres bajo un gobierno, tienen por fuerza que estar sometidos al mismo y, por tanto, no gozan de libertad para instituir otro nuevo.

101. He aquí la contestación a la primera de estas objeciones: No tiene nada de sorprendente que la historia nos cuente muy pocas cosas de los hombres cuando estos vivían en el estado de Naturaleza. En cuanto los inconvenientes de esa clase de vida, y el amor y la necesidad de una sociedad juntaron a cierto número de personas, las llevaron inmediatamente a unirse e integrarse, si deseaban continuar juntas. Y si no se nos autoriza a suponer que los hombres hayan estado nunca en el estado de Naturaleza, porque no sabemos gran cosa de los tiempos en que lo estuvieron, tampoco podremos suponer que los hombres de los ejércitos de Jerjes fueron nunca niños, porque poco o nada sabemos de ellos hasta que fueron hombres y se incorporaron en ejércitos. Los gobiernos son en todas partes anteriores a los documentos, y rara vez se cultivan las letras en un pueblo hasta que una larga continuación de la sociedad civil trae a este la seguridad, el bienestar y la abundancia, gracias al desarrollo de

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

otras artes más necesarias. Entonces empiezan a investigar la historia de quienes la fundaron, y rebuscan en sus épocas primitivas cuando han sobrepasado ya el recuerdo de las mismas. A las comunidades suele ocurrirles lo que a las personas particulares, que desconocen por regla general su propio nacimiento e infancia primera; y si algo saben, se lo deben a relatos casuales que otros dejaron. Los que poseemos acerca del comienzo de las sociedades políticas, con excepción de las de los judíos, en la que Dios intervino directamente, y que no habla ni mucho menos en favor del poder paternal, constituyen ejemplos bien claros de la clase de iniciación que he mencionado, o son, por lo menos, huellas evidentes de la misma.

102. Tendrá que dar muestras de una extraña inclinación a negar la evidencia de los hechos quien, al no concordar con sus hipótesis, no se avenga a reconocer que Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres, libres e independientes unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento. Y si José de Acosta[11] merece crédito, él nos asegura que en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno. "Existen notables y claras conjeturas de que aquellos hombres (se refiere a los habitantes del Perú) no tuvieron por espacio de mucho tiempo reyes ni Estados, sino que vivían en grupos, tal como hoy mismo hacen en Florida los cheriquanas, los del Brasil y otras muchas naciones que con toda seguridad no tienen reyes y que, cuando se les ofrece la oportunidad, en tiempo de guerra o de paz, eligen a su gusto sus capitanes" (lib. I, cap. 25). Si se afirma que en esos grupos todos los hombres nacieron sujetos a la autoridad paterna, o a la del cabeza de familia, ya hemos demostrado que el sometimiento del hijo al padre no quitaba a este su libertad de integrarse en la sociedad política que creía conveniente; sea como quiera, tales hombres eran evidentemente libres; cualquier superioridad que hoy les atribuirían algunos políticos, ellos mismos no la reclamaban para sí; pero eran todos iguales por mutuo consentimiento, hasta que por ese mismo consenti-

11. **Historia natural y moral de las Indias, compuesta por el padre Josef de Acosta, religioso de la Compañía de Jesús, Sevilla, 1590. (N. del T.)**

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

miento, nombraron gobernantes suyos. De modo, pues, que todas las sociedades políticas arrancaron de una unión voluntaria, y del mutuo acuerdo entre hombres, que actuaban libremente en la elección de sus gobernantes y de sus formas de gobierno.

103. Espero también que no se me negará que el grupo de hombres que, según nos cuenta Justino, abandonaron Esparta con Palante, eran libres e independientes unos de otros, y que establecieron sobre sí mismos un gobierno por su propio consentimiento. He dado, pues, varios ejemplos sacados de la historia de pueblos libres y en estado de Naturaleza que, habiéndose reunido, se integraron e iniciaron una comunidad. Y si se considera que la ausencia de tales ejemplos constituye argumento demostrativo de que no empezó ni pudo empezar de ese modo el gobierno, supongo que quienes defienden la existencia del poder paternal absoluto, deberían dejar este de lado más bien que aducirlo contra la libertad natural. Yo creo que si son capaces de aducir tales ejemplos sacados de la historia de gobiernos que se iniciaron sobre la base del derecho paternal (aunque, en el mejor de los casos, no tiene gran valor acudir a lo que ha sido para probar lo que debería ser) se podría sin gran peligro otorgarles la razón. Pero, si se me permite darles un consejo en esta materia, harían bien en no lanzarse a excesivas investigaciones acerca del origen de los gobiernos y de la manera como nacieron *de facto*. Resultaría muy poco favorable a la causa que ellos defienden y al poder por el cual combaten, que se supiese de qué manera fueron fundados muchos de esos gobiernos.

104. Para terminar. Está claramente de nuestro lado la razón al afirmar que los hombres eran naturalmente libres; los ejemplos de la historia demuestran que los gobiernos, cuando se iniciaron en tiempo de paz, estuvieron fundados sobre esa base, y se constituyeron por el consenso del pueblo. No queda, por tanto, lugar para la duda sobre dónde se encuentra el Derecho, o sobre cuál ha sido la opinión y la práctica del género humano cuando instituyó por vez primera gobiernos.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

105. No niego que si volvemos la vista atrás, hasta donde la historia nos lo consiente, en busca de la iniciación de las comunidades primeras, encontramos, por regla general, que estas se encuentran bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. También me siento inclinado a creer que allí donde una familia era lo bastante numerosa para subsistir por sí sola y no se dividía, continuando junta sin mezclarse con otras, como ocurre con frecuencia en las regiones donde abunda la tierra y son escasos los habitantes, lo corriente fue que el gobierno se iniciase con el padre. Teniendo este por ley de Naturaleza, el mismo poder que todo hombre para castigar según su buen entender las culpas cometidas contra la ley, podía por eso mismo castigar las transgresiones cometidas por sus hijos, incluso cuando estos eran ya hombres y habían salido de su tutela. Parece muy probable que ellos se sometiesen a esos castigos del padre, y se uniesen a él contra el culpable los que no lo eran, aportándole así el poder necesario para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión. De ese modo, lo convertían realmente en legislador y gobernante de todos los que permanecían unidos a su familia. Era el hombre que más confianza merecía; el cariño paternal les aseguraba sus propiedades y sus intereses bajo el cuidado suyo, y la costumbre de obedecerle en su niñez, les hacía más fácil someterse al padre mejor que a otra persona. Si, pues, era preciso que tuviesen una persona que los gobernase, puesto que difícilmente se puede soslayar un gobierno entre gentes que viven juntas, ¿quién tenía mayores probabilidades de ser ese gobernante sino el que era su padre común, a menos que la negligencia, la crueldad, o cualquier otro defecto de alma o de cuerpo lo incapacitasen para ello? Pero si el padre fallecía, y dejaba un heredero inmediato menos capacitado para gobernar –ya fuese por minoría de edad, por falta de prudencia, valor u otra cualidad cualquiera– o si se reunían varias familias y consentían en seguir viviendo juntas, no puede dudarse de que, en semejante caso, emplearían su libertad natural para elevar al gobierno a la persona que ellos juzgaban más hábil y con mayores probabilidades de gobernarlos bien. Así es como nos encontramos a los pueblos de América que –viviendo fuera del alcance de las espadas conquistadoras y del poder creciente de los dos grandes im-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

perios del Perú y de Méjico– disfrutaban de su propia libertad natural, aunque, *caeteris paribus*, preferían de ordinario al heredero de su difunto rey; pero cuando lo encontraban débil e incapaz en cualquier sentido, hacían caso omiso del heredero, e instituían por gobernante suyo al hombre más fornido y más valeroso.

106. Pues bien: si volvemos la vista atrás hasta el comienzo de los documentos históricos relativos a la propagación del hombre por el mundo, y a la vida de las naciones, nos encontramos por lo general que el gobierno está en una sola mano; pero eso no destruye mi afirmación de que el comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad. Una vez integrados esos individuos, pueden establecer la forma de gobierno que juzguen más apropiada. Ahora bien: como eso ha dado ocasión a ciertos hombres para equivocarse y para pensar que el gobierno fue por naturaleza monárquico, y pertenecía al padre, quizá no estará de más que entremos aquí a considerar la razón de que en sus comienzos los pueblos se inclinaron generalmente hacia esa forma de gobierno. Aunque es posible que la preeminencia de que gozaba el padre, al instituirse por primera vez algunas de las comunidades, diese ocasión a que en los tiempos primitivos se colocase el poder en una sola persona, es evidente que la razón de que continuase la forma de gobierno de una sola persona no se produjo por ninguna consideración o respeto a la autoridad paternal. La verdad es que todas las monarquías pequeñas, es decir, casi todas las monarquías en sus primeros tiempos, fueron generalmente electivas, al menos en el momento de adoptar una forma de gobierno.

107. Tenemos, pues, que en los tiempos primitivos, el gobierno que ejercía el padre sobre los hijos menores acostumbró a todos sus retoños al gobierno de un solo hombre, y les enseñó que cuando este se ejercía con cuidado y habilidad, con cariño y amor hacia los que a él estaban sometidos, bastaba para cuidar y salvaguardar a los hombres (puesto que eso era únicamente la felicidad política que buscaban en la sociedad). No es, pues, de extrañar que se sintiesen incli-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

nados y fuesen a parar naturalmente hacia la forma de gobierno a la que estaban todos acostumbrados desde su infancia, y que habían encontrado por experiencia que era llevadera y segura. Agreguemos a ello que la monarquía es una forma de gobierno sencilla y que se ofrece espontáneamente a los hombres, cuando la experiencia no los ha instruido en las formas de gobierno, ni la ambición ni la insolencia del mando les ha enseñado a precaverse contra las intromisiones de prerrogativas y los inconvenientes del poder absoluto, que la monarquía hereditaria tendría tendencia a reclamar y a imponerles. No es, pues, en modo alguno de extrañarse que esos hombres primitivos no se molestasen en idear métodos para reprimir cualquiera de esas exageraciones de los hombres a quienes habían entregado la autoridad sobre ellos, ni de equilibrar el poder de los gobiernos dividiéndolo en varias ramas y colocándolas en distintas manos. Aquellos hombres no sintieron la opresión del poder tiránico; tampoco las costumbres de la época, los bienes que poseían o la manera de vivir, al dejar escaso margen para las apetencias y la ambición, daban motivo alguno para recelar y tomar medidas en contra de ese poder. No es, pues, de extrañar que adoptasen una forma de gobierno que, según he dicho, les resultaba tan espontánea y sencilla, siendo además la más apropiada para su estado y situación en aquel entonces, porque su mayor necesidad consistía en defenderse contra las invasiones extranjeras y los atropellos, más que en una multiplicidad de leyes; los bienes que poseían eran muy escasos y no se necesitaban muchos gobernantes y funcionarios para dirigir y cuidar de la ejecución de las mismas, puesto que los culpables y atropelladores eran escasos. Es de suponer que los hombres que sentían mutuamente una simpatía como para reunirse en una sociedad, tendrían ya algún trato y amistad entre ellos, y confiarían los unos en los otros. Ciertamente que recelarían más de los extraños que de ellos mismos entre sí, y, por consiguiente, su primera preocupación y pensamiento debe suponerse que fue idear el modo de salvaguardarse contra la fuerza de los extraños. Era natural que adoptasen la forma de gobierno más indicada para semejante finalidad, y que eligiesen al más sabio y al más valeroso para que fuese su jefe en sus guerras y los guiase contra sus ene-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

migos, consistiendo principalmente en eso su tarea de gobernante.

108. Por eso vemos que en América, que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países, y la escasez de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas, vemos, digo, que los reyes de los indios son muy poco más que generales de sus ejércitos; y, a pesar de que tienen un poder absoluto en la guerra, ejercen muy escaso mando en el propio país en tiempos de paz; su soberanía es entonces muy moderada, las decisiones sobre la paz y la guerra recaen de ordinario en el pueblo o en un consejo, aunque la guerra misma, que no admite pluralidades de gobernantes, lleva naturalmente a colocar el mando en la única autoridad del rey.

109. En Israel mismo, el negocio principal de sus jueces y de sus primeros reyes parece haber consistido en ser capitanes y jefes de sus ejércitos en tiempo de guerra. Eso se ve con toda claridad en la historia de Jefté (además de lo que se nos da a entender con la frase "salir y entrar delante del pueblo", que no era otra cosa que salir para la guerra y regresar de nuevo a casa a la cabeza de sus fuerzas militares). Cuando los amonitas hacían la guerra a Israel, las gentes de Galaad, asustadas, enviaron una diputación a Jefté, un bastardo al que habían arrojado de su familia y convinieron con él en que, si les ayudaba contra los amonitas, lo reconocerían por jefe suyo. Y eso lo hicieron con estas palabras: "Y el pueblo, lo estableció como jefe y general suyo"*(Jueces,* XI, 11). Eso equivalía, según parece, a las funciones de juez. "Y él juzgó a Israel" *(Jueces,* XII, 7), es decir, fue su capitán general... durante seis años. Por esa misma razón, cuando Jotham echa en cara a los habitantes de Sichem las obligaciones que tenían con Gedeón, que había sido su juez y su jefe, les dice: "Luchó y puso su vida en peligro por vosotros, y os sacó de las manos de los madianitas" *(Jueces,* IX, 7). Nada les recuerda fuera de lo que hizo como general suyo; y eso es todo lo que leemos en su historia y en la de los demás jueces.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

A Abimelec concretamente se le llama rey, aunque a lo sumo fue general suyo. Y cuando, cansados ya de la mala conducta de los hijos de Samuel, quisieron los hijos de Israel tener un rey "igual que todas las naciones, para que los juzgase, marchase al frente de ellos a la guerra y pelease cuando ellos peleasen" (I *Samuel*, VIII, 20), Dios, accediendo a sus deseos, dice a Samuel: "Yo les enviaré un hombre, y tú lo ungirás por capitán de mi pueblo de Israel, para que liberte a mi pueblo de las manos de los filisteos" (IX, 16). Como si la única tarea de un rey consistiese en guiar a sus ejércitos y en pelear en defensa de su pueblo; en su consecuencia, cuando su consagración, al verter sobre Saúl una ampolla de aceite, le dice que "el Señor le ha ungido por capitán de su herencia" (X, 1). Y cuando, después de que Saúl fue elegido solemnemente y saludado por rey en Mispah por las tribus, hubo quienes no quisieron recibirlo como rey suyo, no hacen sino esta objeción: "¿Cómo podrá salvarnos este hombre?" (X, 27), que es como si dijeran: "Este hombre no reúne condiciones para ser rey nuestro porque carece de mando y habilidad suficientes en la guerra para poder defendernos". Y cuando Dios decidió trasladar el poder a David, lo hace con estas palabras: "Pero ahora o seguirás reinando: El Señor se ha elegido un hombre según su corazón, y el Señor le ha dado la misión de ser jefe del ejército de su pueblo" (XIII, 14). Como si toda la autoridad real estuviese reducida a ser su general. Por eso, cuando las tribus que seguían fieles a la casa de Saúl se opusieron a que David reinase, al presentarse más adelante en Hebrón con las condiciones que exigían para someterse a él, le dan, entre otras razones que tenían para someterse a él como a rey suyo, la de que era rey de ellos en tiempo de Saúl, y que por ese motivo tenían que recibirlo ahora por su rey. Y dicen: "Y también fuiste tú en tiempos pasados, cuando Saúl era nuestro rey, quien conducía a Israel a la guerra y quien lo traía de regreso de ella, y el Señor te dijo: Tú serás quien alimente a mi pueblo, y tú serás el capitán de Israel".

110. De ese modo, allí donde una familia creció hasta convertirse gradualmente en un Estado, y la autoridad paterna pasó a su hijo mayor, cada súbdito, a su vez, fue creciendo bajo la misma y la aceptó tácitamente; y como lo llevadero y

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

equitativo de esa autoridad no molesta a nadie, todos se mostraban conformes, hasta que el transcurso del tiempo pareció confirmarla y estableció el derecho de sucesión como consecuencia de una prescripción. Ahora bien: varias familias o los descendientes de varias familias a las que la casualidad, la vecindad o los negocios unían entre sí, acabaron formando una sociedad política. Entonces, la necesidad que tenían de un general que les dirigiese contra sus enemigos en la guerra, unida a la confianza mutua, a la falta de malicia y a la sinceridad de aquella edad pobre pero virtuosa (como lo son casi todas aquellas en que surgen los gobiernos duraderos) hicieron que los iniciadores de las sociedades políticas en general pusiesen el mando en mano de una sola persona, sin otra restricción ni limitación expresa que la requerida por la naturaleza y la finalidad del gobierno. Entonces se otorgaba este para el bien y la seguridad públicos, y para esos efectos era corriente usarlo en la infancia de las comunidades. De no haberlo hecho así, las sociedades jóvenes no habrían podido subsistir. Sin tales padres adoptivos, sin ese cuidado de los gobernantes, todos los gobiernos se habrían hundido por efecto de las debilidades y de la fragilidad de su infancia, y tanto el príncipe como el pueblo habrían sucumbido juntos.

111. Seguramente que los hombres de la Edad Dorada (antes que la vana ambición, el *amor sceleratus habendi*, y la malvada concupiscencia hubiesen corrompido las mentes de los hombres llevándolas a un concepto equivocado del auténtico poder y del honor) eran más virtuosos y tenían por ello mejores gobernantes, así como súbditos menos viciosos. No existía entonces, por una parte, la invasora prerrogativa de oprimir al pueblo, ni era necesario, por otra parte, suscitar disputas acerca de privilegios a fin de disminuir o restringir el poder del supremo magistrado; por eso no existían pugnas entre los dirigentes y el pueblo a propósito de gobernantes y de gobierno[12]. Ahora bien: la ambición y el anhelo

12. Pudo muy bien ocurrir en los tiempos primitivos, cuando se iniciaba una forma determinada de régimen político, que no se tomase ninguna resolución especial sobre la manera de gobernar, hasta que la experiencia hubo puesto de relieve los múltiples inconvenientes de semejante situación, y que aquello que había sido dispuesto como remedio venía, en realidad, a agravar el mal

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de goces pretendió en épocas posteriores retener y acrecentar el poder, sin cumplir con las tareas para las que ese poder había sido creado. Vino la adulación a enseñar a los príncipes que sus intereses eran distintos y separados de los del pueblo. Entonces fue cuando los hombres creyeron necesario examinar con más cuidado los orígenes y los derechos del gobierno; idearon medios para restringir las pretensiones exageradas y para evitar los abusos de ese poder que ahora se empleaba en daño de ellos, siendo así que solo para su bien lo habían puesto en manos ajenas.

112. Vemos, pues, de qué manera tan natural aquellas gentes que eran naturalmente libres se sometieron por su libre consentimiento al poder soberano del padre, o cómo, al reunirse varias familias para constituir un gobierno, pusieron por lo general ese gobierno en manos de una sola persona, y prefirieron estar bajo un único soberano, sin pensar en límites de una manera expresa a ese poder, ni en reglamentarlo, porque se juzgaron bastante salvaguardados por la prudencia y honradez de su soberano. Pero jamás soñaron siquiera que la monarquía fuese de *jure divino*, derecho del que jamás se oyó hablar entre el género humano hasta que nos ha sido revelado por la teología contemporánea, de la misma manera que tampoco aceptaron jamás ni que el poder paterno incluyese en sí el derecho de soberanía ni que fuese la base de toda clase de gobiernos.

Otra objeción que se hace contra esa clase de comienzos de las sociedades políticas es, según yo creo, la siguiente:

113. "Que todos los hombres nacen sometidos a uno u otro gobierno, siendo, por tanto, imposible que hayan tenido nunca libertad e independencia para reunirse y constituir un gobierno nuevo, sin que hayan sido tampoco capaces de establecer un gobierno legítimo". ¿Cómo, pues, surgieron tantas monarquías legítimas, si este razonamiento es bueno? Si nadie, según esa hipótesis, es capaz de exhibirme a un solo

en vez de curarlo. Entonces se comprendió que el sometimiento a la voluntad de un solo hombre equivalía a la desgracia de todos. Esto obligó a hacer leyes en las que cada cual podía enterarse de sus obligaciones, e informarse de los castigos con que se sancionaban las transgresiones de las mismas" (Hooker: **Eccl, Pol.**, libr. I, sección 10.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

hombre, en ninguna de las edades del mundo, con libertad para dar principio a una monarquía legítima, yo me comprometo a exhibirle a otros diez hombres que tuvieron libertad, simultáneamente, para unirse e iniciar un gobierno nuevo, bien bajo la forma de monarquía, bien bajo otra forma cualquiera. Ello constituirá una demostración de que si una persona que nació bajo la soberanía de otra puede tener libertad suficiente para ejercer poder sobre otros en un imperio nuevo y distinto de aquel en que nació, por la misma razón, cualquier persona nacida bajo la soberanía de otra puede también ser libre para convertirse en gobernante o en súbdito de una sociedad política distinta y separada. De modo que, ateniéndonos a su propio principio, o bien todos los hombres, nazcan donde nazcan, son libres, o bien solo puede existir en el mundo un príncipe legítimo, un gobierno legítimo. En ese caso, solo les queda mostrarnos cuáles son ese príncipe y ese gobierno, y yo no dudo que cuando lo hayan hecho, todo el género humano se mostrará sin dificultad de acuerdo para someterse a su obediencia.

114. Aunque bastaría como respuesta a la objeción de que hablamos, el hacer ver que implica a sus defensores en idénticas dificultades que a aquellos otros contra quienes la emplean, trataré, sin embargo, de poner en evidencia la debilidad de su argumentación un poco más extensamente. Dicen ellos:

"Todos los hombres nacieron sometidos a un gobierno y, por consiguiente, no pueden estar en libertad para iniciar otro nuevo. Todos los hombres han nacido bajo el mando de un padre o de un príncipe, y, por consiguiente, se hallan sometidos a una obediencia y fidelidad perpetuas". Es evidente que el género humano jamás aceptó ni tomó en consideración esa clase de sometimiento natural dentro del que habían nacido; un sometimiento al uno o al otro que los ligaba, sin haber ellos otorgado su consentimiento, a seguir sometidos a esos hombres y a sus herederos.

115. La historia no nos ofrece ejemplos más frecuentes, lo mismo en lo sagrado que en lo religioso, que los de hom-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

bres que se apartaron y retiraron su obediencia de la jurisdicción bajo la cual habían nacido, de la familia o de la comunidad dentro de la cual se habían criado y, que establecieron nuevos gobiernos en otras regiones. Así fue como surgió ese gran número de pequeñas comunidades políticas en las edades primitivas, que se fueron multiplicando mientras hubo en sus regiones espacio suficiente, hasta que las comunidades más fuertes o más afortunadas engulleron a las más débiles; y así es como se ha visto a esas comunidades más importantes deshacerse para volver a formar Estados más pequeños. Todos ellos son otros tantos testimonios contra la soberanía paternal, y demuestran claramente que no fue el derecho del padre transmitido a sus herederos lo que en los comienzos dio origen a los gobiernos; porque en ese terreno era imposible que se hubiesen constituido tantos pequeños reinos, y solo habría habido una monarquía universal si los hombres no hubiesen gozado de libertad para apartarse de sus familias y de su gobierno, fuesen aquellas y este los que fuesen, a fin de marcharse y constituir otros Estados y gobiernos que a ellos les parecieron convenientes.

116. Eso fue lo que ocurrió en el mundo, desde el principio hasta nuestros días. Hoy mismo, el haber nacido bajo una sociedad política y constituida de largo tiempo atrás con leyes establecidas y formas de gobierno determinadas no constituye para los hombres estorbo alguno para su libertad, ni más ni menos que si hubiesen nacido en las selvas entre los pueblos errantes que viven en ellas. Quienes quisieran convencernos de que por el hecho de haber nacido bajo un gobierno nos encontramos naturalmente convertidos en súbditos del mismo, y ya no tenemos título ni derecho alguno a la libertad del estado de Naturaleza, no tiene posibilidad de alegar otra razón (una vez rechazada la del poder paternal, que hemos refutado ya) sino la de que por haber salido ya nuestros padres o progenitores del estado de libertad natural, se comprometieron ellos y comprometieron a sus descendientes a un sometimiento perpetuo al poder que ellos aceptaron. Ciertamente que cada cual está obligado a cumplir los compromisos que ha contraído o las promesas que ha hecho, pero ningún pacto puede obligar a sus hijos o a su posteridad.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Cuando un hijo llega a la mayoría de edad viene a ser tan libre en todo como su padre, de modo que un acto del padre no puede disponer de la libertad del hijo, como no puede disponer de la de nadie. Puede, sí, vincular a la herencia de sus tierras determinadas condiciones, como súbdito que es de una determinada comunidad, obligando con ello a su hijo a seguir en ella si quiere disfrutar de las propiedades que fueron de su padre. Eso es así porque siendo las tierras de propiedad del padre, este puede disponer de ellas y someterlas a las normas que bien le parezcan.

117. Esto ha sido lo que, por regla general, ha inducido al error que reina en esta materia. Los Estados no permiten que se desmiembre parte alguna de su extensión territorial ni que esta sea disfrutada sino por los miembros de su misma comunidad; en esas condiciones, el hijo no puede corrientemente disfrutar de las posesiones de su padre si no es sometiéndose a las mismas condiciones que lo estaba este, y para ello tiene que formar parte de la sociedad, colocándose así bajo el gobierno que se halla ya establecido y siendo uno más entre los súbditos del mismo. Como de ese modo resulta que los hombres libres nacidos bajo un determinado gobierno dan el consentimiento, único modo de hacerlos miembros del Estado, separadamente y a medida que cada cual llega a la mayoría de edad, y no lo dan conjuntamente como una multitud, nadie repara en ese consentimiento, nadie piensa en modo alguno que se otorga ni que sea necesario, y llegan a la conclusión de que son súbditos tan naturalmente como son hombres.

118. Ahora bien: es evidente que los gobiernos mismos no lo entienden de esta forma. No reclaman poder alguno sobre el hijo por el hecho de que lo tuvieran sobre el padre, ni consideran que los hijos son súbditos suyos por haberlos sido sus padres. Si un súbdito en Inglaterra tiene en Francia un hijo de una mujer inglesa, ¿de quién es súbdito ese hijo? No lo es del rey de Inglaterra, porque para que ese hijo sea admitido a los privilegios de que gozan los demás súbditos necesita una autorización real expresa. No lo es del rey de Francia, porque si lo fuese no tendría su padre libertad para

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

llevarse al hijo fuera de Francia y para educarlo como bien le parezca. ¿Quién, en esas condiciones, fue juzgado traidor o desertor por el hecho de abandonar el país o de guerrear contra el mismo, por el simple hecho de haber nacido en ese país si sus padres eran extranjeros en él? Resulta, pues, evidente por las mismas prácticas adoptadas por los gobiernos, igual que por la ley de la buena razón, que el niño no nace súbdito de un país o de un gobierno determinado. Hasta que llega a la edad de la discreción encuéntrase bajo la tutela y la autoridad del padre; al llegar a esa edad es un hombre libre y goza de libertad para someterse al gobierno que quiera, para unirse al cuerpo político que desea. Si es hijo de un inglés, pero que ha nacido en Francia, disfruta de libertad y puede obrar en eso libremente, resulta claro que el ser su padre súbdito de aquel reino no le obliga en nada, ni se siente ligado por ningún pacto de sus antecesores. ¿Por qué, pues, no ha de tener ese hijo idéntica libertad por la misma razón, dondequiera que haya nacido? Porque el poder que un padre tiene naturalmente sobre sus hijos es idéntico, nazcan donde nazcan, y los lazos de las obligaciones naturales no se encuentran limitados por las fronteras reales de los reinos y de las comunidades.

119. Al ser, según hemos demostrado, libre todo hombre por naturaleza, no pudiendo imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que estudiarse qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para someterse a las leyes de un determinado gobierno. Existe una distinción corriente entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que podrá aplicarse a nuestro caso actual. Nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para entrar en una sociedad lo convierte en miembro perfecto de la misma, en súbdito de aquel gobierno. La dificultad estriba en ponerse de acuerdo sobre lo que debe entenderse por consentimiento tácito y hasta qué punto liga este, es decir, hasta qué punto se considerará que una persona ha consentido, sometiéndose de ese modo a un gobierno determinado, en los casos en que no ha manifestado expresamente ese consentimiento. En cuanto a eso, digo que todas aquellas personas

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos, lo mismo si estas tierras han de pertenecerle a él y a sus herederos para siempre como si solo ha de vivir en ellas una semana, o si se limita a viajar libremente por las carreteras. En efecto, ese consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro del territorio de dicho gobierno.

120. Para comprender esto mejor será bueno que meditemos en que desde el momento en que un hombre se incorpora a un Estado cualquiera, entrando a formar parte del mismo de allí en adelante, anexiona y somete a la comunidad todos los bienes que ya posee y los que podrá adquirir, siempre que estos no dependan ya de otro gobierno. Constituiría una contradicción palmaria que alguien entrase en sociedad con otros para la seguridad y la reglamentación de la propiedad, y que las tierras que posee, cuya propiedad habrá de regularse por las leyes de la sociedad, queden fuera de la jurisdicción del gobierno de la misma al que él y la propiedad de sus tierras se hallan sometidos. De modo, pues, que por el acto mismo por el que una persona que antes era libre se agrega a cualquier Estado, agrega también a este sus bienes, que antes eran libres. Ambos, la persona y los bienes, quedan sujetos al gobierno y a la soberanía de aquel Estado mientras este exista. De modo que quien de allí en adelante adquiera por herencia, compra, autorización o de otra manera cualquiera el disfrute de una tierras que dependen del gobierno de dicho Estado, solo puede tomar posesión de ellas conformándose a la condición a que se encuentran sometidas, es decir, a obedecer al gobierno del Estado bajo cuya jurisdicción se encuentran, y eso en las mismas condiciones que los demás súbditos.

121. Ahora bien: no teniendo el gobierno jurisdicción directa sino sobre la tierra, y no alcanzando esa jurisdicción al poseedor de la misma (antes que se haya incorporado de he-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

cho a la sociedad), sino mientras vive en dicho Estado y disfruta de dichas tierras, la obligación que tiene por el disfrute de vivir sometido al gobierno empieza y acaba con ese disfrute. Por eso, siempre que el propietario de las tierras que no hubiese dado al gobierno sino su consentimiento tácito se deshace de ellas por donación, venta o de otra manera cualquiera, queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado, y puede también constituir con otros un Estado nuevo *in vacuis locis* en cualquier parte del mundo que encuentre deshabitada y libre; en cambio, quien una vez consintió, mediante acuerdo formal y una declaración expresa, en formar parte de un Estado, encuéntrase en la obligación perpetua e indispensable de seguir perteneciendo al mismo, de permanecer como súbdito inalterable suyo, y ya no puede volver nunca a la libertad del estado de Naturaleza, salvo que el gobierno al que se haya sometido desaparezca por alguna calamidad.

122. Pero el simple hecho de someterse a las leyes de un país, de vivir tranquilamente y de disfrutar de los privilegios y de la protección que ellas otorgan no hace a ningún hombre miembro de dicha sociedad; todo eso es únicamente una protección local y una atención debida y exigida a todos aquellos que, no encontrándose en estado de guerra, vienen a vivir a los territorios pertenecientes a un gobierno, en cualquier lugar donde alcanza la fuerza de su ley. Pero ese hecho no convierte a un hombre en miembro de aquella sociedad, en súbdito perpetuo de aquel Estado, como no lo convertiría en súbdito del jefe de una familia con la que encontrase conveniente residir por algún tiempo; ahora bien: mientras residiese en ese país estará obligado a cumplir sus leyes y a someterse al gobierno establecido en el mismo. Vemos, de ese modo, que los extranjeros que pasan toda su vida bajo otro gobierno, y que gozan de los privilegios y la protección que él otorga, no se convierten por ello en súbditos o miembros de aquel Estado, aunque se hallen en conciencia obligados a someterse, igual que cualquier otro ciudadano, a sus disposiciones. Nada puede hacer a un hombre súbdito o miembro de un Estado sino su ingreso en el mismo por compromiso positivo, promesa expresa y pacto. Esa es mi manera de pensar en

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

lo referente al comienzo de las sociedades políticas y al consentimiento que convierte a un hombre en miembro de un estado determinado.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

G. W. Leibniz (1646-1726)

Selección de:

Escritos políticos

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Gottfried Wilheim Leibniz nació en Leipzig en 1646, hijo de un profesor de moral. Ingresa a los quince años en la universidad de su ciudad natal, estudiando filosofía y teología. Toma conocimiento de las obras de Bacon, Kepler, Galileo y Descartes y, con el fin de profundizar sus investigaciones físicas, por el año de 1663 se consagra a un estudio intensivo de las matemáticas. Ingresa después, no obstante su corta edad, a los estudios de jurisprudencia, obteniendo su doctorado en leyes en 1666. Leibniz es –dice Ortega–, el último pensador occidental verdaderamente enciclopédico: poseía plenariamente todos los saberes de su tiempo, y sobre cada rama del saber que poseía hizo aportaciones valiosas y, muchas veces, revolucionarias. En 1670 Leibniz entró al servicio del elector de Mainz, prestándole valiosa, aún cuando no siempre políticamente fructífera, asistencia. A las órdenes del Elector viaja a París en 1672, entrando en contacto con Arnauld, Malebranche y Huygens, de quienes absorbe rápidamente todas las innovaciones matemáticas, superándolos ese mismo año con su descubrimiento del cálculo diferencial e integral (simultáneo e independiente del de Newton). No descuida, empero, sus funciones diplomáticas, y trata de neutralizar la amenaza constante que representaba Francia para los países germanos, amenazados también al este por los turcos, proponiendo al rey francés una expedición contra Egipto, y exhortándole a poner coto a la amenaza turca. En 1676, deja el servicio del elector de Mainz, para entrar en la casa del Duque de Bruswick, pretendiente del electorado por la casa de Hannover. Es nombrado bibliotecario, cargo en que permanecerá por cua-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

renta años y le dará oportunidad de dedicarse al estudio. Leibniz pensaba que en el universo existía una "armonía preestablecida": tal armonía se reflejaba en su propio espíritu por su permanente disposición conciliadora: armoniza la fe y la razón, Aristóteles con Descartes, y trata en fin de reunificar a las iglesias cristianas divididas, tratando de acercar a protestantes y católicos. De 1686 a 1714 escribe sus principales obras filosóficas, extensos tratados como su ***Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*** *(1704), en polémica con Locke, o su* ***Ensayo de Teodicea*** *(1710), satirizado por Voltaire; y cortos opúsculos como su* ***Discurso de metafísica*** *(1686) o su* ***Monadología*** *(1714). Sobre temas políticos, generalmente escribe en función del cargo y de la misión particular en ese momento desempeñada. Excepcional es el caso de la* ***Meditación sobre la noción común de justicia*** *(1710), que aquí reproducimos, donde sí se plantea formalmente cuestiones de teoría política pura, realizando una profunda crítica de los planteamientos de Hobbes. Sus otros escritos pueden valerle el calificativo de un reformista moderado, proponiendo innovaciones fecundas, como la creación de academias científicas y la sugerencia de poner bajo la vigilancia de éstas el desarrollo de la actividad artesanal. El retraso político de Alemania, a la saga en lo que respecta a obtener la consolidación de su unidad nacional, puede haber influido en su postura de apoyo al poder absoluto de los príncipes. No se trataba en Alemania de poner coto a monarcas de poder consolidado y centralizado, sino de fortalecer a aquéllos que podrían impulsar la unificación nacional. En todo caso, predomina en Leibniz la concepción de los fines morales del poder, más que la de los mecanismos para su obtención y conservación, y mantiene siempre un alto espíritu de tolerancia en relación a las cuestiones religiosas y a la libertad del pensamiento. Leibniz murió abandonado por sus protectores, a quienes rindiera tan valiosos servicios, e ignorado por sus compatriotas, en noviembre de 1726. Muchas de sus obras permanecieron inéditas largo tiempo, y como su* ***Disertación sobre el arte combinatoria*** *(trabajo pionero en la lógica matemática), solo han sido justipreciadas siglos más tarde.*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Bibliografía

Del arte combinatoria, 1666
Discurso de metafísica, 1686
Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, 1704
Monadología, 1714
Principios de la naturaleza y de la gracia, 1714

Traducciones españolas

En la Biblioteca de iniciación filosófica, publicadas por la Editorial Aguilar, Madrid, España, han aparecido las siguientes obras:
Nuevo tratado sobre el entendimiento humano (4 vol.)
Discurso de metafísica
Monadología
Recientemente, la colección Civitas del Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, publicó:
Escritos políticos, Selección y traducción de Jaime de Salas, Madrid, 1979.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Meditación sobre la noción común de justicia*

Se acepta que todo lo que Dios quiere es bueno y justo, pero uno se pregunta si es bueno y justo porque Dios lo quiere, o si Dios lo quiere porque es bueno y justo, es decir, si la justicia o la bondad es arbitraria, o si consiste en verdades necesarias y eternas, como los números y proporciones. A la primera opinión se han adherido algunos filósofos y teólogos católicos y calvinistas. Pero, en la actualidad, los calvinistas no aceptan esta doctrina, como tampoco lo hacen nuestros teólogos[1] y la mayoría de los teólogos católicos.

Efectivamente, se suprimiría la justicia divina; pues ¿por qué elogiarle por obrar de acuerdo con la justicia, si la noción de justicia no añade nada a la acción?[2]. Si decimos que "mi voluntad sustituye a la razón", propiamente hablamos como tiranos. Además, una opinión tal no permitiría distinguir con claridad suficiente entre Dios y el diablo. Pues si el diablo, es decir, un poder inteligente, invisible, muy fuerte y maligno, se hiciese amo del mundo, ese diablo o ese Dios no por ello dejaría de ser malvado, aunque uno estuviera obligado a venerarle, de manera análoga a como algunos pueblos honran ciertos dioses imaginarios, movidos por la convicción de que de esta forma los inducirían a hacerles menos daño. Por esto, algunas personas que se han dejado impresionar demasiado por el derecho absoluto de Dios y han pensado

* Escritos políticos, IX. Selección y traducción de Jaime de Salas. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979.

1. Leibniz era luterano. (N.T.)
2. Anticipemos que, para Leibniz, la justicia de un acto implica la inteligencia y bondad de su autor.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que podía, sin dejar de ser injusto, condenar a los inocentes, e incluso que esto llegaba a pasar, no han tenido en cuenta los atributos que hacen a Dios amable, y al haber hecho el amor de Dios imposible, sólo dejaron en pie el temor de él. Efectivamente, quienes piensan, por ejemplo, que los niños muertos sin bautizar se consumen en llamas eternas, han de tener poca idea de la bondad y justicia divinas y vulneran, aunque no se lo propongan, lo que es más esencial de la religión.

También nos dan las sagradas escrituras una noción muy distinta de esta sustancia divina, al hablar con tanta frecuencia e insistencia de la bondad divina, y presentando a Dios como alguien que, ante una queja, está dispuesto a dar explicaciones[3]. Asimismo, en la historia de la creación del mundo, la Biblia dice que Dios consideró lo que había hecho y lo encontró bien[4], es decir, que estaba satisfecho con su obra, y lo estaba con razón[5]. Es como si hubiera utilizado intencionadamente una expresión que puede aplicarse a los hombres para mostrar que la bondad de los actos y obras de Dios no depende de su voluntad, sino de la naturaleza de los mismos. De no ser así, no se hubiera tomado la molestia de mirar lo que había querido y hecho, para ver si estaba bien y para justificarse ante sí mismo, en tanto que el más grande de los sabios. De esta manera, todos nuestros teólogos y la mayor parte de los de la Iglesia romana, así como los padres de la Iglesia y los filósofos más sabios y que gozan de mayor estima han sido de la segunda opinión, la que mantiene que la bondad y la justicia tienen un fundamento distinto de la voluntad y la fuerza.

Platón, en sus diálogos, da entrada y refuta a un tal Trasímaco[6], que, al querer explicar lo que es la justicia, daba una definición que, si fuese aceptable, serviría de apoyo para la opinión que combatimos. Pues lo justo, decía, es lo que conviene o complace al más fuerte[7]. Si esto fuera así, jamás

3. Quizá se refiera al libro de Job. (N.T.)
4. Génesis, 1-31. Mollat. (Las notas de Mollat, su editor original, irán seguidas de la señal de referencia Mollat.) (N.T.)
5. Es interesante notar cómo combina las escrituras con la deducción (N.T.)
6. Se refiere al primer libro de la República (N.T.)
7. República, 1-12. Mollat.8. De cive, 15,5. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

se podría decir que la sentencia de un tribunal supremo, o del más humilde de los jueces, es injusta; jamás podría condenarse a un hombre perverso que fuera poderoso, y, lo que es aún más grave, una misma acción podría ser justa o injusta, según los jueces que tuviese, y esto es ridículo. Una cosa es ser justo, y otra pasar por tal y ocupar el lugar de la justicia.

Un célebre filósofo inglés, llamado Hobbes, que se ha destacado por sus paradojas, ha pretendido defender casi lo mismo que Trasímaco, pues pretende que Dios tiene el derecho de hacer cualquier cosa al ser omnipotente[8]. Esto implica no distinguir el derecho y el hecho. Pues una cosa es lo que se puede y otra lo que se debe. Es el mismo Hobbes el que cree, y por la misma razón, que la verdadera razón es la del Estado[9] y, por consiguiente, que si el emperador Claudio, que promulgó un decreto en el que se establecía que en un Estado libre el eructo debía ser libre, hubiese incluido al dios Crepitus (eructo) entre los dioses autorizados[10], éste hubiera sido un verdadero dios, merecedor de culto.

Esto implica mantener abiertamente que no hay religión verdadera y que ésta no es más que una invención de los hombres, lo que equivale a decir que justo es lo que gusta al más poderoso, que no hay justicia segura y precisa, ni que prohíba hacer todo lo que se quiera y pueda impunemente, por perverso que sea. Así, la traición, el asesinato, los sufrimientos de personas inocentes, cualquier cosa es justa, si se tiene éxito. De hecho esto significa cambiar el sentido de los términos y hablar un lenguaje distinto al de los demás hombres. Hasta ahora se ha comprendido por justicia otra cosa que lo que siempre prevalece. Se cree que un hombre de éxito puede ser, sin embargo, perverso y que una acción que no haya sido castigada puede, en cambio, merecer castigo, de forma que ahora se trata nada más que de saber por qué lo merece sin que con ello se entre en la cuestión de si se cumplirá una sentencia o de si habrá quien la dicte.

En Sicilia hubo dos tiranos de nombre Dionisio: eran padre e hijo. El padre fue más perverso que el hijo. Instauró la

9. De cive, 15-16, Mollat.
10. Suetonio cap. 32. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

tiranía tras haber dado muerte a gran número de personas de bien. Su hijo fue menos cruel, pero más aficionado a los placeres y a la vida desordenada. El padre tuvo éxito y se mantuvo en el poder, mientras que el hijo fue derrocado y acabó como profesor de escuela en Corinto, para poder seguir teniendo el placer de gobernar y de empuñar el cetro, aunque no se tratase más que de las varas con que se castiga a los niños. ¿Puede decirse que los actos del primero fueron más justos que los del segundo, porque fueron afortunados y permanecieron sin castigo? ¿No tiene derecho la historia a condenar a un tirano que ha tenido éxito? Todos los días se ve cómo los hombres, tanto los interesados como los desinteresados, se quejan de los actos de algún poderosos y los encuentran injustos. Entonces, la cuestión se reduce a saber si se quejan con razón y si la historia puede en justicia condenar los actos de un príncipe. Si se acepta esto, hay que reconocer que entienden por justicia y por derecho otra cosa que lo que complace al poderoso y al que no es alcanzado por los castigos por no existir un juez capaz de corregirlos.[11]

Es cierto que en el universo visto en su conjunto y en el gobierno del mundo se encuentra uno, por suerte, que quien es el más poderoso al mismo tiempo es justo, no hace nada de lo que pueda uno quejarse, y hay que dar por seguro que, si se comprendiese el orden universal[12], se descubriría que es imposible hacerlo mejor que él. Pero su poder no es la razón formal de su justicia[13]. De lo contrario, todos los hombres poderosos serían justos, cada uno en la medida de su poder, lo cual contradice lo que la experiencia nos enseña.

Por tanto, se trata de descubrir esta razón formal, es decir, el porqué de este atributo, o sea, la noción que nos enseñe en qué consiste la justicia y lo que quieren decir los hombres al llamar a sus acciones justas o injustas. Es necesario que esta razón formal sea común a Dios y al hombre. De lo contrario, se equivocaría uno al querer aplicar el mismo atributo a ambos sin tener en cuenta la equivocidad. Tales

11. La noción de soberanía implica la inmunidad del príncipe con respecto a toda ley terrena. (N.T.)
12. Efectivamente, el análisis de las verdades contingentes que desemboca en el conocimiento del orden del universo no es realizable por la mente humana. (N.T.)
13. Es decir, no es el poder lo que le lleva a ser justo, sino su bondad. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

son las reglas fundamentales del razonamiento y del discurso.

Estoy dispuesto a reconocer que existe una gran diferencia entre la manera en que son justos los hombres y la manera en que lo es Dios, pero no se trata más que de una diferencia de grado. Pues Dios es perfecta y absolutamente justo, mientras que la justicia de los hombres está mezclada con la injusticia, con faltas y pecados, debido a la imperfección de la naturaleza humana. Las perfecciones de Dios son infinitas y las nuestras son limitadas. Mas, si alguien pretendiese mantener que la justicia y la bondad de Dios se rigen por otras normas que las de los hombres, sería menester reconocer que se trata de dos nociones distintas y que atribuir la justicia a ambas es equivocarse voluntariamente o engañarse de la forma más elemental. Por tanto, al tener que decidir cuál de las dos posiciones es la que corresponde a la justicia, es necesario, o bien que no exista entre los hombres, o bien que no se dé ni en el caso de Dios ni en el de los hombres, y que no se sepa muy bien lo que se está diciendo al hablar de ella. En definitiva, esto acabaría con la justicia y no dejaría en pie más que el término, como hacen los que la consideran arbitraria y hacen que dependa del capricho de un juez o de un hombre poderoso, puesto que un mismo acto parecerá justo o injusto a jueces distintos.

Es casi como si alguien pretendiese mantener que nuestra ciencia, por ejemplo, la de los números, que se llama aritmética, no se conformase con la de Dios o la de los ángeles, o bien que toda la verdad es arbitraria y depende de su capricho. Por ejemplo: 1, 4, 9, 16, 25, etc., son números cuadrados, es decir, los resultados de multiplicar 1, 2, 3, 4, 5, etc. por sí mismos: uno por uno es uno, dos por dos son cuatro, tres por tres nueve, etcétera. Ocurre, asimismo, que los números impares sucesivos son las diferencias de los cuadrados de los números igualmente sucesivos: la diferencia entre 1 y 4 es 3, la diferencia entre 4 y 9 es 5, entre 9 y 16 es 7, y así sucesivamente... Teniendo esto en cuenta, ¿se puede sostener que no ocurre lo mismo en el caso de Dios y de los ángeles, y que en los números ven algo totalmente distinto de lo que nosotros

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

encontramos? ¿No estaría justificado burlarse de quien mantuviese esto y no conociese la diferencia entre las verdades eternas y necesarias, que deben ser las mismas en todas partes, y lo que es contingente y mudable o arbitrario?

Ocurre lo mismo con la justicia. Si se trata de un término delimitado por un significado preciso, en una palabra, si es más que un mero sonido, vacío de sentido, como "blitiri"[14], el término o palabra "justicia" tendrá alguna noción o definición inteligible. De toda definición pueden alcanzarse consecuencias seguras utilizando las reglas irrefutables de la lógica, y esto es, precisamente, lo que hace al fabricar ciencias apodícticas y demostrativas, que no dependen de los hechos, sino exclusivamente de la razón, como la lógica, la metafísica, la aritmética, la geometría, la ciencia del movimiento y también el derecho, que no se apoyan en las experiencias y en los hechos, y sirven más bien para dar razón de los hechos y regularlos por anticipado, lo cual ocurre con el derecho aun si no hubiese ley en el mundo[15].

La equivocación de quienes han hecho que la justicia dependiese del poder viene en parte de que han confundido el derecho con la ley. El derecho no puede ser injusto. Sería una contradicción, pero la ley bien puede serlo. Pues es el poder quien da y conserva las leyes. Y si éste carece de sabiduría o de buena voluntad, puede dar o mantener leyes muy perversas. Pero, afortunadamente para el universo, las leyes de Dios siempre son justas y puede conservarlas, como sin duda ya hace, aunque no siempre de forma abierta y visible. Para lo cual, sin duda, existen buenas razones.

Se trata, en definitiva, de precisar la razón formal de la justicia y el criterio con el que hemos de determinar si nuestras acciones son justas o no. Se la ha podido vislumbrar en todo lo que venimos diciendo. La justicia no es otra cosa que lo que se conforma a la bondad y sabiduría unidas. El fin de la bondad es el mayor bien. Pero para reconocerlo hace falta sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento del bien,

14. Riley, pág. 49, indica que se trata del término griego *Bliteri*, que significa nada, nulidad. (N.T.)
15. Véase Schrecker, artículo citado. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

como la bondad no es otra cosa que la inclinación a hacer el bien a todos o evitar el mal, a no ser que sea necesario para un bien superior o para evitar otro mal mayor[16]. Así, la sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad y, por tanto, la justicia dimana del uno y de la otra. El poder es otra cosa. Mas, cuando existe, determina que el derecho se realice[17] y que lo que debe ser exista de verdad, en la medida en que lo permite la naturaleza de las cosas.

Pero ya que la justicia tiende al bien y la sabiduría y la bondad, que juntas componen la justicia, apuntan hacia el bien, puede uno preguntarse: ¿cuál es el bien verdadero? Respondo que no es otra cosa que lo que contribuye a la perfección de las sustancias inteligentes, por lo que es evidente que el orden, la satisfacción, la alegría, la sabiduría, la bondad y la virtud son esencialmente bienes y no pueden ser perjudiciales[18]; que el poder es naturalmente un bien, es decir, lo es en sí mismo, pues en el caso de que todas las demás cosas sean iguales, más vale tenerlo que no tenerlo[19]. Pero no se convierte en bien en cualquier circunstancia; sólo cuando va unido a la sabiduría y a la bondad. Tarde o temprano, el poder de un hombre perverso no sirve más que para hundirle en la desgracia, pues le permite cometer mayores fechorías y merecer un castigo mayor al que no escapará, ya que el universo tiene un monarca perfectamente justo, cuyo conocimiento infinito y soberano poder no permiten escapatoria alguna.

Por tanto, como la experiencia muestra que Dios –por razones que nos son desconocidas, pero que sin duda son muy sabias y relacionadas con el mayor bien– permite que en esta vida existan muchos hombres perversos con éxito y

16. Aquí se esboza el argumento central de la Teodicea leibniziana, que pretende reconciliar la bondad divina con la imperfección del mundo. Este mundo no es más que el mejor de los mundos posibles. Otro sería peor, si se acepta el supuesto de que Dios elegirá lo mejor.
El argumento leibniziano tiene el inconveniente de no encajar plenamente con su defensa de la contingencia del mundo. Ciertamente, decir que Dios ha creado el mejor de los mundos no significa que tenía que crearlo, pero parece que al menos tenía que ser lo suficientemente bueno para merecer existir. (N.T.)
17. Literalmente dice que "el derecho se convierta en hecho". (N.T.)
18. Se entiende la alegría que dimana del conocimiento del bien. (N.T.)
19. Se refiere al bien en sentido ontológico, ya que el poder permite una mayor realización de sí. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

muchos hombres buenos sin él, y como esto no sería conforme a las reglas de un gobierno perfecto como el de Dios, si no se compensase, se sigue necesariamente que habrá otra vida y que las almas no perecen con este cuerpo visible. De lo contrario, quedarían crímenes sin castigo y buenas acciones sin recompensa, lo que se opone al orden.

Por otra parte, existen pruebas que demuestran la inmortalidad del alma, ya que el principio de la acción y del conocimiento no pueden venir de algo externo absolutamente pasivo e indiferente a todo movimiento, como la materia. Es necesario, entonces, que la acción y el conocimiento vengan de algo simple e inmaterial, sin extensión ni partes, que llamamos alma. Mas todo lo simple y desprovisto de partes no está sujeto a la descomposición y, por consiguiente, no puede destruirse. Hay quienes se imaginan que somos demasiado poca cosa para que el Dios infinito se ocupe de nosotros. Se piensa que para Dios somos lo que los gusanos que pisamos inadvertidamente son para nosotros. Pero esto equivale a imaginar que Dios es semejante a un hombre, incapaz de estar en todo. Dios, por el mismo hecho de que es infinito, hace las cosas sin esfuerzo, como consecuencia de su voluntad, como resulta de mi voluntad y de la de un amigo que estamos de acuerdo sin que, una vez que cada uno haya tomado sus decisiones, sea necesario un nuevo acto para producir el acuerdo. Mas si la razón humana o incluso cualquier cosa no estuviera bien gobernada, no lo sería ya el universo, pues el todo consiste en sus partes[20].

Asimismo, encontramos el orden y lo maravilloso en las cosas más pequeñas desde el momento en que somos capaces de distinguir sus partes, a la vez de hacernos una idea del todo, como se presenta cuando se examinan los insectos y otros pequeños seres a través del microscopio. Con más razón[21] aún cabría encontrar la armonía y el carácter de lo proyectado en las cosas grandes si fuéramos capaces de

20. Y cada una de éstas implica el todo. Si Leibniz pensase en una suma de objetos que formaran un todo, su afirmación no resultaría inteligible. Para Leibniz, las mónadas se reflejan mutuamente, de forma que si bien no son más que partes, no pueden sino pertenecer a este universo. A la vez, puede decirse que las mónadas se reducen a esta función representativa, perceptiva. (N.T.)

21. Pues la armonía requiere una pluralidad. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

abarcarlas completamente. Uno encontraría esto, sobre todo, en el caso de la organización del gobierno de los espíritus[22] que son las sustancias que más se parecen a Dios, puesto que son capaces de reconocer y descubrir orden y proyecto. Por consiguiente, hay que pensar que el autor de las cosas, que siente tanta inclinación por el orden, cuidará de las criaturas que lo producen y que son las únicas capaces de imitar su proyecto, en la medida misma de su perfección. Pero no es posible que esto nos resulte evidente aquí abajo, en un período de nuestra vida de poca importancia dentro de la vida ilimitada que no puede faltar a espíritu alguno. Pensar en este periodo aisladamente es ver las cosas parcialmente, como cuando se estudian trozos de piel de un animal en los que no se aprecia suficientemente la organización de sus órganos.

También es como cuando se examina el cerebro, que sin duda es una de las grandes maravillas de la naturaleza, ya que los primeros órganos de la sensación lo son. Sin embargo, al examinarlo no se encuentra más que una masa confusa donde no puede apreciarse nada destacable, pero que ha de ocultar unos filamentos de una sutileza incomparablemente mayor que la de la telaraña, los cuales parece que son vasos cuyo contenido es un líquido muy ligero al que se da el nombre de espíritu animal. Mas esta masa que constituye el cerebro alberga una multitud tal de vasos, por otra parte tan sutiles, que no podemos dominar con nuestros ojos este laberinto, cualquiera que sea el microscopio que se utilice, pues la sutileza de los espíritus que estos vasos contienen equivale a la de los mismísimos rayos de la luz. Así, ni nuestros ojos ni nuestro tacto nos muestran que haya algo extraordinario en el cerebro. Puede decirse que ocurre lo mismo en el caso del gobierno de las sustancias inteligentes bajo la monarquía divina, donde todo resulta confuso a nuestros ojos. Y, sin embargo, por fuerza ha de ser la más bella y la más maravillosa disposición del universo al ser obra de quien es la fuente de toda perfección. Pero debe ser demasiado grande y demasiado bella para que espíritus de nuestras capacidades ac-

22. Es decir, los hombres, las almas dotadas de uso de razón. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

tuales[23] puedan percatarse de ella tan pronto. Pretender verlo aquí abajo es algo semejante a querer empezar la novela por el final y conocer el desenlace del argumento desde el primer capítulo, cuando la belleza de una novela es tanto mayor cuanto mayores son el orden resultante y la confusión aparente de la que surge. E incluso, sería un error de organización el que el lector pudiese adivinar demasiado pronto el desenlace. Pero lo que no es más que belleza y curiosidad en las novelas que imitan, por así decirlo, a la creación, es utilidad y sabiduría en este gran y verdadero poema, es decir obra, que es el universo. Pues la belleza y la justicia del gobierno divino en parte se ocultan a nuestros ojos, no sólo porque era inevitable que así fuese, sin que se alterase la armonía del mundo, sino también porque convenía para que hubiese una práctica más asidua de la virtud, de la sabiduría y del amor desinteresado a Dios, pues, desde fuera[24], las recompensas y los castigos son todavía invisibles y no se presentan más que a los ojos de nuestra razón o de nuestra fe, que aquí considero la misma cosa, pues la verdadera fe se apoya en la razón. Y, como las maravillas de la naturaleza nos llevan a considerar que las operaciones divinas son admirablemente bellas, en la medida en que somos capaces de abarcar un conjunto, aunque esta belleza no resulta perceptible cuando consideramos las cosas aisladas del todo al que pertenecen, por esto mismo no debemos pensar que todo lo que aún no hemos podido desentrañar ni esclarecer carece de menos precisión y belleza. Estar totalmente imbuido de este principio es poseer el fundamento natural de la fe, de la esperanza y del amor de Dios, puesto que estas virtudes se fundan en el conocimiento de las perfecciones divinas.

Mas, como nada ratifica mejor la incomparable sabiduría de Dios que la estructura de la obras de la naturaleza –sobre todo cuando queda más patente, al mirarla de cerca, a través del microscopio–, a lo que hay que añadir la utilidad que podría tener para profundizar nuestro conocimiento de los cuerpos que utilizamos, bien como medicinas o alimentos,

23. Pero no de nuestras capacidades finales. El texto parece dejar abierta la posibilidad del perfeccionamiento del individuo, como confirman otros textos. Véase Daviillé, 708 y ss. (N.T.)
24. Para quien no vive la fe. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

bien por sus aplicaciones mecánicas, por ello, tenemos necesidad de desarrollar el conocimiento que los microscopios nos permiten. Apenas hay diez hombres en el mundo entero que se entregan a esto con esmero; pero aunque haya diez mil, no serán demasiados para descubrir las maravillas importantes del nuevo mundo que está dentro del nuestro y que permitirán hacer nuestros conocimientos cien mil veces mayores de lo que son. Por esto, en más de una ocasión he tenido deseos de que se pudiese convencer a los grandes príncipes de que diesen las órdenes necesarias y sostuvieran a las personas que se dedicasen a ello. Se fundan observatorios para estudiar los astros y los edificios producen una gran impresión..., pero falta mucho para que los telescopios sean tan útiles y proporcionen tantas cosas bellas y diversas como los microscopios. Un hombre de Delft[25] lo ha logrado de maravilla, y si hubiera otros muchos como él, nuestros conocimientos físicos aumentarían considerablemente. Incumbe a los grandes príncipes dar disposiciones pertinentes con vistas al bien público, que fundamentalmente les concierne a ellos, y, como se trata de una cuestión de pocos gastos y personal reducido, muy fácil de dirigir, y donde casi no se necesita más que buena voluntad y atención para tener éxito, hay aún menos razones para no ocuparse de ella. Por mi parte, no tengo más motivo para recomendar esta investigación que el de hacer progresar el conocimiento de la verdad y el bien público al que beneficia el aumento del tesoro de los conocimientos humanos.

La mayoría de las cuestiones legales, pero sobre todo las que conciernen a los soberanos y a sus pueblos, entrañan grandes dificultades, puesto que no se parte de una noción unánimemente aceptada de justicia, lo que significa que bajo ese nombre no se entiende lo mismo y se originan discusiones inacabables. Quizá se acepte, en todas partes, la siguiente definición nominal: la justicia es la voluntad constante de obrar de manera que nadie tenga motivos de queja contra nosotros. Pero esto resulta insuficiente mientras no se den los medios de precisar estas razones.

25. Riley, pág. 53. Se trata, probablemente, de Van Leuwenhoeck (1632-1723), que descubrió la existencia de los espermatozoides. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Pues me he percatado que unos disminuyen, mientras otros aumentan, los motivos de queja de los hombres. Hay quienes creen que basta con no hacer el mal ni privar a otros de lo que poseen y que, sin embargo, no se está obligado a buscar el bien de otro, o evitarle el mal, aun cuando esto no nos exija esfuerzo alguno ni nos cueste nada. Varios de los que en este mundo pasan por muy amantes de la justicia se mantienen dentro de estos límites. Se contentan con no dañar a nadie, pero no están dispuestos a ayudar a los demás. En una palabra, piensan que se puede ser justo sin ser caritativo.

Otros tienen un punto de vista de mayor amplitud y de mayor belleza. No quisieran que nadie se queje de su falta de bondad. Aceptarían lo que he escrito en el prefacio de mi "Codex Iuris Gentium"[26], a saber, que la justicia no es más que la caridad del sabio, es decir, una bondad para con los otros que se conforma a la sabiduría. Y para mí, la sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad[27].

Los hombres pueden variar el significado de las palabras y, si alguien se obstina en limitar el término justo contraponiéndolo al de caritativo, no hay forma de obligarle a cambiar de lenguaje, ya que los términos son arbitrarios[28]. En cambio, nos está permitido averiguar las razones que existen para ser lo que se llama justo y para ver si las mismas razones no le llevan a uno a ser bueno y hacer el bien.

Se estará de acuerdo, creo, en que quienes son responsables de la conducta de otro, como tutores, directores de sociedades y ciertos magistrados, están obligados no sólo a evitar el mal, sino a intentar lograr el bien. Pero quizá se pretende poner en duda que un hombre libre de compromisos o el soberano de un estado tenga la misma obligación con todos los demás o con sus súbditos, respectivamente. A propósito de

26. Recopilación que hizo Leibniz de textos medievales tratando principalmente de las relaciones entre Francia y el Imperio. (N.T.)
27. Véase Bt., 334-335, y el apartado segundo del segundo de los textos dedicados a la planificación de una academia. (N.T.)
28. Quiere decir que la asignación de un término determinado a un concepto determinado es puramente convencional. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

esto, yo preguntaría lo que puede inducir a alguien a no hacer el mal a los demás.

Se pueden dar varias razones. La más apremiante sería el temor a que nos contesten con la misma moneda. Pero ¿no puede temerse igualmente que nos odiarían si negásemos una ayuda que no nos estorba y cuando no evitamos el mal que están a punto de padecer? Se podría decir: me basta con que otros no me dañen, no aspiro a su ayuda y favores y no quiero pretender ni buscar otra cosa. Pero ¿puede hablarse así sinceramente? ¿Qué diría y qué desearía quien estuviese a punto de verse amenazado por una desgracia que otro podría evitar sin apenas esforzarse? ¿No se le consideraría un malvado, e incluso un enemigo, si no estuviera dispuesto a salvarnos en estas circunstancias? He leído en un relato de un viaje a las Indias de Oriente[29] que un hombre perseguido por un elefante se salvó porque otro, en una casa cercana, tocó el tambor alejando así a la fiera. Si el primero hubiese gritado al otro que tocase y este no lo hubiera hecho, meramente por falta de humanidad, ¿no hubiera tenido aquél derecho a quejarse?

Se me tendrá que admitir, por tanto, que es necesario evitar a los demás el mal, si esto puede hacerse cómodamente; pero quizá no se admita que la justicia manda taxativamente hacer el bien a los demás. A propósito de esto, me pregunto si, por lo menos, no está uno obligado a aliviar sus males, y de nuevo vuelvo a la prueba, es decir, a la regla: no hagas lo que no quieres que se te haga.

Imagina que te encuentras hundido en la miseria. ¿No te quejarías del que no te ayudara aun pudiendo hacerlo fácilmente? Has caído en el agua. Si alguien no quiere lanzarte una cuerda para ayudarte a salir, ¿no le considerarías un hombre malvado y hasta un enemigo? Supón que padeces dolores agudos, y otro tuviese en su casa y bajo llave un manantial de agua capaz de calmar tu tormento, ¿qué dirías y qué harías si no estuviera dispuesto a darte unos vasos de agua?

29. Véase la nota 14 a los textos referentes al proyecto de expedición a Egipto. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Paso a paso, se aceptará no sólo que los hombres deben abstenerse del mal, sino también que deben evitar que el mal ocurra, e incluso aliviarlo, cuando sobrevenga, en la medida en que sea posible hacerlo sin demasiadas molestias. No me detendré a examinar hasta dónde puede llegar la incomodidad. Quizá aún haya dudas sobre si se está obligado a procurar el bien de otro cuando pueda hacerse esto sin dificultades. Podría decirse: no estoy obligado a favorecerte. Cada uno debe ocuparse de sí y Dios de todos. Pero quiero, una vez más, proponer un caso oportuno. Vas a ser favorecido con un gran bien, pero surge un obstáculo. Puedo eliminarlo sin dificultad. ¿No crees tener, en cierta manera, el derecho de pedirme que lo haga y de recordarme que yo te lo pediría a ti en una situación semejante?

Si esto me lo aceptas, como prácticamente no puedes dejar de hacer, ¿cómo podrías negarte a una petición en su formulación más simple, es decir, a conseguirme un gran bien cuando está en tus manos hacerlo sin que signifique para ti molestia alguna y sin que puedas alegar mejor razón para librarte que un simple "no me da la gana"? Puedes hacerme feliz y no lo haces. Me quejo. Tú harías lo mismo en mi caso. Por tanto, me quejo con justicia.

Esta gradación muestra que las razones de queja subsisten siempre, tanto cuando se daña como cuando se niega uno a hacer el bien. Habrá más y menos, pero ello no cambia la naturaleza de la cuestión[30]. Asimismo, puede decirse que la ausencia de mal es un bien. Por lo general, se te pide bien hacer algo, bien dejar de hacerlo. Si no accedes a ello, habrá motivo de queja, pues se puede mantener que pedirías lo mismo si estuvieras en el lugar del otro. El principio de igualdad o de la misma razón exige que se conceda a otro lo que uno pretendería de estar en la misma situación que él, sin aspirar a un privilegio en contra de la razón o poder alegar la voluntad propia como razón.

Por tanto, quizá pueda decirse que no hacer daño a otra persona –*neminem laedere*–, es el principio del llamado "ius

30. Parece descartarse la cuestión de en qué medida debe estar dispuesto el individuo a incomodarse por el prójimo. La contestación se dará en lo que sigue. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

strictum", pero que la equidad exige que también hagamos el bien cuando sea conveniente, y en esto consiste el precepto que manda dar a cada uno lo que le corresponde –*suum cuique tribuere*–. Se reconoce lo que corresponde a cada uno merced al principio de equidad o de igualdad: lo que no quieres que se te haga a ti, o lo que quieres que se te haga, no lo hagas, ni dejes de hacérselo a los demás. Tal es el principio de la razón y de nuestro Señor[31]. Ponte en el lugar del otro y estarás en la verdadera perspectiva para saber lo que es justo y lo que no lo es.

A este gran principio se plantean ciertas objeciones. Pero, en realidad, éstas se deben a que no se aplica en todas las circunstancias. Se dice, por ejemplo, que en virtud de ese principio podría pretender un criminal que el juez soberano le perdonase, puesto que desearía éste lo mismo de encontrarse en análoga situación. La contestación es fácil. Es menester que el juez no sólo se ponga en el lugar del criminal, sino también en el de los demás que tienen interés en que el crimen se castigue. El que, en el caso del mal menor, prevalezca el bien, debe decidirle. Pasa lo mismo con la objeción de que la justicia distributiva exige la desigualdad entre los hombres, pues en una sociedad los beneficios han de repartirse en la medida en que cada uno ha contribuido a ellos, y es menester tener en cuenta el mérito y el demérito. Aquí también la contestación es fácil. Ponte en el lugar de los demás y supón que han sido bien informados. Por sus votos llegarás a la conclusión de que estiman conforme a su propio interés que se hagan distinciones entre unos y otros. Por ejemplo: si en una sociedad comercial el beneficio no se repartiese proporcionalmente, no se formaría parte de ella, o se abandonaría muy pronto, lo cual es contrario al interés de toda sociedad.

Por tanto, puede decirse que, por lo menos entre los hombres, la justicia es la voluntad constante de obrar de modo que, en lo posible, nadie tenga queja de nosotros en las situaciones en las que nosotros podríamos quejarnos del otro de estar en su lugar[32]. Por esto, resulta evidente que, al no

31. Mateo, 7-12, y Lucas, 6-31. (N.T.)
32. Entiéndase, si no hiciera lo que nosotros hemos hecho. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ser posible dar satisfacción a todos, hay que intentar satisfacer a la gente en lo posible, y así lo que es justo se conforma a la caridad del sabio.

La sabiduría, que es el conocimiento de nuestro bien, nos conduce a la justicia, es decir, a procurar, dentro de lo razonable, el bien ajeno. Ya hemos dado una razón, a saber, el temor de que se nos haga daño. Pero también existe la esperanza que los otros hagan lo mismo para nosotros. Nada hay más seguro que los siguientes proverbios: "el hombre es Dios para el hombre"[33] "el hombre es un lobo para el hombre"[34]. Y nada puede contribuir más a la felicidad o desgracia del hombre que sus semejantes. Si todo hombre fuese bueno y supiese portarse bien con sus semejantes, todos serían felices en la medida en que la razón humana es capaz de ello[35]. Para comprender mejor la naturaleza de las cosas pueden inventarse ejemplos. Imaginémosnos a alguien que no tiene nada que temer de los demás, como sería con respecto a los hombres un poder superior, un genio, una sustancia que los paganos hubieran llamado divinidad, un hombre inmortal, invulnerable, invencible, en suma, alguien que de nosotros no tiene nada que esperar ni temer. ¿Podríamos decir que esta persona, a pesar de su poder, está obligada a no hacernos mal e incluso a beneficiarnos? Hobbes contestaría que no. Incluso, añadiría que esta persona tiene sobre nosotros un derecho absoluto al habernos conquistado, puesto que nada podremos oponer a nuestro conquistador por las razones que acabamos de apuntar, ya que es de condición distinta a la nuestra y está, por ella, exento de tener consideraciones para con nosotros. Pero, sin acudir a casos ficticios, ¿qué podemos decir de la divinidad suprema que la razón nos lleva a admitir? Los cristianos coinciden, como habrán de hacerlo los demás, que este gran Dios es soberanamente justo y bueno. Pero no nos muestra tanta bondad para su propia tranquilidad, ni porque le convenga estar en paz con nosotros, pues ante El somos impotentes.

¿Cuál será, entonces, el principio de su justicia y cuál será su regla? Desde luego, no será la equidad o igualdad que

33. Simmachio. **Epistolae**, 9-114. Mollat.
34. Plauto. **Asinaria**, 2-4, v. 90. Mollat. Hobbes lo reintroduce en el prólogo de su **De Cive**.
35. Pues es ella la que formalmente permite la felicidad. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

se da entre los hombres y que nos lleva a reconocer la suerte común de la raza humana, de modo que se hace a los demás lo que desea que se hiciera a uno.

En el caso de Dios, no puede concebirse otro motivo que el de su perfección, o, si se quiere, de su placer. Si se acepta mi definición de placer, según la cual no es otra cosa que el sentimiento de perfección[36], no puede esperarse que le llegue algo de fuera; por el contrario, todo depende de El. Mas su felicidad no sería completa si no se propusiese el bien y la perfección en la medida de lo posible. Pero, ¿qué se diría si hago ver que esta motivación también se da en los hombres auténticamente virtuosos y generosos, cuyo último propósito es imitar la divinidad en la medida en que la naturaleza humana lo permite? El miedo y la convicción de que los demás le tratarán a uno de manera semejante a como uno les ha tratado a ellos podrá decidir a alguien a ser justo externamente y cuando conviene. Le obligarán, incluso, a esforzarse desde la infancia a practicar las reglas de la justicia para adquirir el hábito, temiendo traicionarse ante los demás con excesiva facilidad y perjudicarse con ello. Sin embargo, en el fondo y si no existen mejores motivos que estos, no será más que una política. Si alguien que fuese justo en este sentido pudiera obtener una gran fortuna por medio de un gran crimen, que no fuera conocido por todos, o que, al menos, quedaría impune, diría lo mismo que Julio César[37] cuando citó a Eurípides: "Si hubiese que romper la ley, que sea en beneficio del que gobierna"[38]. Pero aquel cuyo sentido de la justicia no estuviese expuesto a una tentación tal, no puede tener otra motivación que la de su inclinación innata o adquirida en la práctica y regulada por la razón, que le proporciona tal placer en la práctica de la justicia y tanto desagrado en los actos injustos, que los demás placeres se convierten en secundarios.

Puede decirse que esta serenidad del espíritu, que determina que el mayor placer se encuentre en la virtud y el ma-

36. Al ser Dios la perfección misma. (N.T.)
37. Suetonio, Vida de los Césares, capítulo 30. Mollat.
38. Eurípides, Phoenissae, 5/524-5. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

yor mal en el vicio, es decir, en la perfección o imperfección de la voluntad, es probablemente el mayor bien al que puede acceder el hombre aquí abajo, incluso en el caso de que no pudiese esperar nada más allá de esta vida. Pues, ¿qué podría anteponerse a esta armonía interior, a la pureza y grandiosidad de este placer cuyo dominio jamás[39] se pierde y del que es imposible cansarse? Pero también es menester reconocer que es difícil llegar a una disposición espiritual tal, por lo que el número de quienes la han adquirido es pequeño, y la mayor parte de los hombres permanecen indiferentes a este motivo por grandioso y bello que sea. Por esto, parece ser que los siameses creyeron que quienes llegasen a este grado de perfección recibirían la divinidad como premio[40].

Por ello, la bondad del autor de las cosas le ha movido a deparar otro motivo más al alcance de todos los hombres, al darse a conocer al género humano por la luz de la razón que nos ha dado y por los maravillosos efectos de su poder, de su sabiduría y de su bondad infinitos que ha colocado ante nuestros ojos. Tal conocimiento debe hacernos concebir a Dios como monarca soberano del universo, cuyo gobierno constituye el estado más perfecto que puede concebirse, donde nada queda descartado, donde se ha tenido en cuenta hasta el último de nuestros cabellos, donde todo derecho se realiza, bien por sí mismo, bien por algo equivalente, de modo que la justicia coincide con el parecer de Dios y jamás se excluyen mutuamente lo honesto y lo útil. Teniendo esto en cuenta, haría falta ser imprudente para no ser justo, pues no dejará de beneficiarse o perjudicarse según haya sido justo o injusto.

Pero hay algo, incluso, más bello que todo eso en el gobierno divino. Lo que Cicerón dijo alegóricamente de la justicia ideal[41], ocurre de verdad en el caso de quien es sustancialmente justicia, y es que, si pudiésemos ver esta justicia, que-

39. Aquí se introduce el tema tradicional de la conveniencia de que el alma no se deje dominar por el cuerpo y sus pasiones. (N.T.)

40. Las experiencias religiosas de los siameses tienen, para Leibniz, cierta pertinencia. Su religiosidad, en la medida misma en que apunta a una razón universal, aspira a explicar las experiencias auténticas de todo culto. (N.T.)

41. De officiis, 3-6-28; 3-17-69. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

daríamos enardecidos por su belleza. La monarquía divina puede compararse a un reino cuyo monarca fuera una reina más espiritual y sabia que la reina Isabel[42]; más preciosa, más venturosa y, en una palabra, más grande que la princesa Ana[43]; más ingeniosa, más sabia y más bella que la reina de Prusia[44] y, en una palabra, lo más perfecta posible. Imaginemos que las perfecciones de esta reina impresionan tanto a sus súbditos, que obedecerla y darle gusto constituye para ellos el más grande de los placeres. En tal caso, todo el mundo sería virtuoso y justo por voluntad propia. Es esto lo que ocurre de forma literal y más allá de todo lo que uno puede imaginarse en el caso de Dios y de quienes le conocen. En El, la sabiduría, la virtud, la justicia, la majestad van acompañadas por una belleza soberana. No puede conocerse a Dios como es debido sin amarle más allá de todo, y no se le puede amar tanto sin querer lo que El quiere. Sus perfecciones son infinitas y no pueden agotarse. Por esto, el placer que consiste en experimentar sus perfecciones es el más grande y el más duradero que uno puede imaginarse; es decir, es la mayor felicidad, y lo que determina que lo amemos hace igualmente que seamos al mismo tiempo felices y virtuosos.

Según esto, puede afirmarse de manera absoluta que la justicia es la bondad adecuada a la sabiduría, incluso en quienes no han llegado a esta sabiduría. Pues, dejando de lado a Dios, la mayoría de quienes obran de acuerdo con la justicia en todo, incluso en contra de sus propios intereses, harían lo que pide el sabio, que encuentra satisfacción en el bien general. Pero, en muchos casos, no obrarían como sabios, al no ser conscientes del placer de la virtud. En estos casos, en los que su desinterés no habría tenido recompensa ni con el elogio o el honor, ni con la fortuna, ni de ninguna otra manera, de hecho, no habrían escogido la alternativa más conforme a la prudencia[45]. En cambio, desde el momento

42. La princesa palatina Isabel (1618-1680), hermana de la reina Sofía, tía del futuro rey Jorge I de Inglaterra, fue famosa por sus conocimientos. Mantuvo una correspondencia importante con Descartes. (N.T.)

43. Ana, reina de Inglaterra de 1702 a 1714. (N.T.)

44. Sofía Carlota, primera reina de Prusia, hija de la princesa Sofía. (N.T.)

45. Lo que parece preocuparle a Leibniz es la forma del acto y no el contenido. Puede escogerse el mismo objeto, bien por amor a la virtud, bien por otro motivo que aquí no se especifica. (N.T.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

en que se concibe que la justicia se conforma a la voluntad de un sabio, cuya sabiduría es infinita y cuya potencia es proporcionada a ella, se encuentra uno que no sería bueno, es decir, prudente, no regirse por la voluntad del sabio.

De esta forma, se ve que la justicia puede comprenderse de distintas maneras. Se puede contraponer a la caridad, y entonces no es más que "ius strictum". Se puede contraponer a la sabiduría del que debe aplicarla, y entonces se conforma al bien general. Sin embargo, en algunas ocasiones, no se puede reconocer el bien particular. No se tendrían en cuenta ni a Dios ni a la inmortalidad, pero cuando se mira detenidamente siempre se acaba por encontrar el bien propio en el bien general. Y en lugar de decir que la justicia no es más que una virtud particular, porque se hace abstracción de Dios o de un gobierno que imite el divino, y que esta virtud tan limitada no incluye más que lo que se denomina justicia conmutativa y distributiva, puede afirmarse que, desde el momento en que se funda en Dios o en su imitación, se convierte en justicia universal e incluye todas las virtudes. Pues, cuando obramos mal no sólo nos dañamos a nosotros mismos, sino también disminuimos, en la medida en que de nosotros depende, la perfección del gran estado del que Dios es el gran monarca, aunque ciertamente el mal se compense en él, en virtud de la sabiduría del soberano señor; pero, en parte, esto se realiza con nuestro castigo.

La justicia universal se caracteriza por el precepto supremo "¡vive honestamente, es decir, piadosamente!"; de manera análoga, "da a cada uno lo suyo" se conforma a la justicia particular, bien en general, bien en su sentido más restringido de justicia distributiva, como "no dañes a nadie" corresponde a la justicia conmutativa o al "ius strictum", que se opone a la equidad en algunas acepciones de este término.

Es cierto que Aristóteles[46] ha reconocido esta justicia universal, aunque no la fundó en Dios. Encuentro que dice mucho en su favor el haber tenido, por lo menos, una idea tan elevada. Para él, un gobierno o Estado bien organizado

46. Etica Nicomaquea, 6-1-19. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

sustituye a Dios sobre la tierra, y este gobierno hará lo que pueda para hacer a los hombres virtuosos en todo momento, a no ser que se descubra el secreto de educarles de forma que la virtud les produzca el mayor placer, lo cual, como he mostrado más arriba, es más bien lo que Aristóteles parece haber deseado más que mostrado. Mas no me parece imposible que, en determinados lugares y momentos, se consiga esto, sobre todo si interviene la piedad.

Al tratarse del derecho de los soberanos y del de gentes, se puede distinguir el "ius strictum", la equidad y la piedad. Hobbes y Filmer no parecen haber considerado más que el derecho en sentido estricto. En algunas ocasiones, los jurisconsultos romanos también se limitan nada más que a este derecho. Puede decirse que la piedad y la equidad sostienen el derecho estricto normalmente, mientras que no presenten excepciones. Al insistir sobre el derecho en sentido estricto, hay que comprender que implícitamente se excluyen las excepciones que determinan la equidad y la piedad. De lo contrario, podría decirse: "Cuanta más ley, mayor es la injusticia"[47].

Para estudiar el derecho en sentido estricto, conviene tener en cuenta el origen de los reinos y de los Estados. Hobbes[48] parece pensar que, al principio, los hombres se asemejaban a la bestias y que, poco a poco, se han hecho más tratables; pero, en la medida en que conservaban su libertad, vivían en un estado de guerra de todos contra todos y, por ello, entonces no existía derecho en sentido estricto. Cada uno tenía derecho sobre todo y podía apoderarse, sin cometer una injusticia, de lo que pertenecía a su vecino si lo consideraba oportuno. Entonces no había ni seguridad ni juez, y uno tenía el derecho de protegerse contra aquellos de los que cabía temer cualquier cosa. Al ser este estado rudo de la naturaleza un estado de miseria, los hombres acordaron un medio que garantizase su seguridad, al traspasar su derecho de juzgar a la persona del Estado, representado por un individuo o por una asamblea. Sin embargo, en un pasaje[49], reconoce

47. Cicerón. De Officiis, 1-10-33. Mollat.
48. De Cive, capítulos 2 y 5. Mollat.
49. Leviatan, capítulo 21. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Hobbes que, con ello, no ha perdido el hombre el derecho de juzgar lo que más le conviene, y que es lícito que un criminal haga lo que pueda por salvarse, pero que sus conciudadanos deben aceptar la decisión del Estado. Sin embargo, el mencionado autor tendrá que reconocer que estos mismos ciudadanos, al no haber perdido el juicio, no podrán admitir que su seguridad esté también en peligro cuando se maltrata a uno de ellos. De esta manera, cada uno guarda su derecho y libertad, a pesar de la entrega que se dice que ha hecho de ella al Estado, que, por ello, resultará limitada y provisional, es decir, se mantendrá sólo mientras creamos que nuestra seguridad persiste. Por otra parte, las razones que este autor da para condenar la resistencia de los súbditos[50] no son sino argumentos que se fundan en un principio muy verdadero, a saber, que normalmente el remedio es peor que la enfermedad. Pero lo que suele ocurrir, no ocurre siempre. Lo uno es como el "ius strictum", y lo otro como la equidad.

Asimismo, me parece que este autor se equivoca al confundir el derecho con su efecto. Quien haya adquirido un bien, construido una casa, forjado una espada, es su señor y propietario, aun cuando en tiempo de guerra otro tenga derecho a echarle de su casa y privarle de su espada. Aunque en algunas ocasiones no se pueda disfrutar del derecho propio, por falta de juez y de poder, no deja de subsistir el derecho. Y quererlo negar, sencillamente porque no hay manera de realizarlo y disfrutarlo, es tergiversar la cuestión.

Me parece que Filmer[51] ha reconocido, y con razón, que existe un derecho, e incluso un derecho en sentido estricto, previo a la fundación de los Estados. A quien hace algo nuevo o se apodera de algo ya existente, pero de lo que nadie se ha apoderado previamente, y lo cultiva y pone en condiciones de empleo, no se le priva de ello sin cometer una injusticia. Pasa lo mismo con quien lo adquiere de este propietario de forma mediata o inmediata. El derecho de adquisición es un derecho en la acepción restringida del término, que la equidad misma da por válido. Hobbes[52] cree que, en virtud

50. **Leviatan**, capítulo 29. Mollat.
51. **Patriarcha or the natural power of kings**. Mollat.
52. **De Cive**, 9-3. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de este derecho, cuando la sociedad no disponga lo contrario, los niños son propiedad de la madre, y Filmer[53], partiendo de la superioridad del padre, da a éste el derecho de propiedad sobre los hijos, así como sobre los de sus esclavos. Como todos los hombres que existen en la actualidad, según la historia sagrada, descienden de Adán e incluso de Noé, Filmer deduce que, si Noé viviese, sería por derecho el padre de todos los hombres. En su lugar, los padres han sido o han debido ser los amos de su prole. Este poder paterno es el origen de la corona que ha acabado por sustituir a los progenitores por fuerza o con su consentimiento. Y como el poder de los padres es absoluto, también lo es el de los reyes.

No debe menospreciarse totalmente este argumento. Sin embargo, creo que ha sido llevado demasiado lejos. Hay que admitir que un padre o una madre adquieren, por la generación o por la educación, un gran poder sobre sus hijos. Pero no creo que se pueda concluir de ello que los niños son propiedad de sus progenitores, como los caballos o perros, que son nuestros desde su nacimiento, o las obras que realizamos. Se me dirá que podemos adquirir esclavos y que los hijos de nuestros esclavos también lo son. Mas, según el derecho de gentes, los esclavos son propiedad de sus amos, y no existe razón alguna por la que los niños que hemos engendrado y a los que hemos dado una educación no sean esclavos nuestros con más razón, incluso, que los que hemos comprado.

Respondo que, incluso admitiendo que hay un derecho de esclavitud entre los hombres dotados de razón natural y que, según el "ius strictum", los cuerpos de los esclavos y de sus hijos pertenecen a sus amos, sin embargo es cierto que otro derecho más fuerte se opone al abuso de este derecho. Se trata del derecho de las almas razonables que son natural e inalienablemente libres; es el derecho de Dios, que es el señor soberano de los cuerpos y de las almas, según el cual los amos son conciudadanos de sus esclavos, pues los unos tienen tanto derecho al reino de Dios como los otros. Por eso podría decirse que la propiedad del cuerpo de un hombre

53. Obra citada, 1-3-2, 1-4-1. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

corresponde a su alma y no se le puede privar de ella durante su vida. Al no poderse adquirir el alma, no puede obtenerse la propiedad del cuerpo mientras éste esté en vida. De esta forma, el derecho del amo sobre el esclavo no es más que lo que se llama una servidumbre o una especie de usufructo. Mas el usufructo tiene sus límites: hay que ejercerlo conservando la cosa[54] de modo que este derecho no pueda hacer a un esclavo perverso o desgraciado.

Mas si admitiera, en contra de la naturaleza de las cosas, que un esclavo es propiedad de otro hombre, el derecho del amo, sea cual sea, se verá limitado por la equidad que exige que el hombre se ocupe de su prójimo como quisiera que se hiciese con él, de estar en una situación análoga, y también por la caridad que manda esforzarse por el bien del prójimo. La piedad, es decir, lo que se debe a Dios, hace más acuciantes estas obligaciones. Si nos quisiéramos limitar nada más que al derecho estricto, los antropófagos americanos tendrían el derecho de comerse a sus prisioneros. Entre ellos, hay quienes van más lejos: se sirven de sus prisioneros para tener hijos y, entonces, engordan y comen los hijos y, finalmente, a la madre cuando no es capaz de engendrar más. He aquí las consecuencias del pretendido derecho absoluto de los dueños sobre los esclavos y de los padres sobre los hijos.

Si el derecho de conveniencia y buen orden se contrapone al derecho riguroso con respecto a los esclavos, aún se opone más con respecto a los hijos. Aristóteles ha tratado muy bien ese punto[55]. Buscando, como he hecho yo el principio de la justicia en el bien, regula la conveniencia por lo mejor, es decir, por lo que corresponde al mejor de los gobiernos, de forma que, para este autor, el derecho es lo que corresponde al mejor gobierno. De donde se sigue que, según la naturaleza de las cosas, nadie debe ser esclavo de otra persona más que cuando merece serlo, es decir, cuando sea incapaz de comportarse debidamente. Pero, en el caso de los hijos de un padre de familia, hombre libre, y cuyos sentimientos son nobles, hay que suponer que... tendrán una buena natu-

54. Es decir, manteniéndola intacta y sin deterioro inhabitual.
55. Etica Nicomaquea, 8-9-4. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

raleza y una amplia educación y que el padre se esforzará para que sean herederos no sólo de sus bienes, sino también de sus virtudes, con el fin de que un día administren aquéllos debidamente. Por esto Aristóteles distinguió el "regnum paternum" del "regnum herile", es decir, entre una jurisdicción paterna, que es la del padre sobre sus hijos, y otra despótica, como es la del amo sobre sus esclavos[56]. La primera tiende a hacer a los individuos felices y virtuosos, mientras que la segunda no se propone más que su conservación en condiciones que les permitan trabajar para su dueño. Mas parece que, desde el momento en que se puede hacer a los hombres felices y virtuosos, no hay que dejar de hacerlo, aunque la virtud tenga sus grados y las virtudes necesarias para hacer a un hombre feliz difieran según su condición.

Sin embargo, hay que reconocer que existe una distinción entre el derecho de propiedad en sentido estricto y el de la conveniencia, y que frecuentemente se prefiere el primero. Pero esto se debe a una conveniencia mayor. No se permite quitar a los ricos sus bienes para contentar a los pobres, ni privar a alguien de un vestido que no corresponde a su talla, para dárselo a otro a quien le iría mejor. El desorden que esto causaría daría lugar, en general, a mayores males e inconvenientes que el mal inicial. Así pues, es necesario mantener la propiedad. Como el Estado no es capaz de ocuparse de todo, conviene que mantenga el derecho de propiedad de forma que cada uno tenga su ámbito que mejorar y poner en buen orden... Esta emulación es por lo general útil, pues, de no existir, los particulares serían poco cuidadosos, a menos que se impusiese una organización como entre los religiosos, lo cual resultaría difícil en el siglo. Por tanto, el Estado debe mantener la propiedad. Puede, sin embargo, hacer excepciones, teniendo en cuenta la seguridad de la comunidad e incluso con vistas a un gran bien común, de donde se deriva el llamado "dominio eminente", los impuestos y lo que se llama "razón de guerra".

56. Etica Nicomaquea, 8-10-4. Mollat.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Montesquieu (1689-1755)

Selección de:

Del espíritu de las leyes (1748)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN
www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Montesquieu nació en el castillo de la Brede, cerca de Burdeos, en 1689. Estudió leyes, recibiéndose como abogado y fue nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos. La publicación, sin mención del nombre del autor, de sus famosas **Cartas persas** *(Amsterdam, 1721), le acarreó inmediata popularidad, al conocerse su autoría.*

A fin de consolidar la fama adquirida por sus **Cartas persas,** *se traslada a París donde frecuenta los salones de Mme. de Lambert, trabando conocimiento y amistad con las más relevantes figuras de esos círculos: el Marqués de Argenson, Ramsay, y Bolingbroke. Inicia enseguida una etapa de viajes por Italia, Alemania, Holanda e Inglaterra, y entra en relación con las personalidades más notables del mundo de la política y la ciencia: Juan Bautista Vico, John Law, Lord Chesterfield, etc.*

Veinte años tomó a Montesquieu la preparación y redacción de **El espíritu de las leyes.** *Su publicación en 1748 fue universalmente aclamada, y el parangón con la* **Política** *de Aristóteles se impuso desde los inicios. Dos años más tarde Montesquieu daba respuesta a algunas críticas hechas contra su obra en una célebre* **Defensa del espíritu de las leyes.** *Cinco años después moría en París, el 10 de febrero de 1755.*

Al lado de Voltaire y Rousseau, Montesquieu integra la terna de grandes pensadores que prepararon los espíritus para la Revolución francesa. Destaca, entre los tres, por su espíritu moderado y tolerante, realista y previsor. Si Voltai-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

re escribía entre líneas "todo el poder para la burguesía", y se felicitaba de la colaboración de las clases rectoras del comercio y de la industria con el Déspota ilustrado, y Rousseau, más abiertamente, pedía todo el poder para el pueblo, combatía por igual nobleza y monarquía y abogaba por una especie de democracia directa, Montesquieu recelaba prudentemente de la idea de poner "todo el poder" en las manos de un individuo, una clase o un conjunto de individuos, por amplio que este fuese. Esta certera aprehensión está a la base de su famosa doctrina de la división de los poderes, inspirada no sólo en la experiencia inglesa y en los ensayos de Locke, sino también en la lectura de ese gran documento de la antigüedad que es la **Política** *de Aristóteles, otro temperamento tan realista y moderado como el suyo.*

La principal obra de Montesquieu podría haberse titulado también "Esplendor y miseria de la ley", pues la aparente paradoja de este epíteto resume bien el sentido de sus reflexiones, y explica esa otra paradoja que hacía que cohabitaran en su espíritu el reformista y el revolucionario. "Lo digo, ***y me parece no haber escrito esta obra sino para probarlo;*** *el espíritu de la moderación debe ser el que inspire al legislador; el bien político, lo mismo que el bien moral, está siempre entre dos límites ...". (Libro XXIX, Cap. I). He aquí la profesión de fe de un reformista convencido. Toda su obra puede verse como un alegato por el derecho y las leyes, y una afirmación enfática de su carácter de útil indispensable de la convivencia civilizada. Sin embargo, en el* **Libro VIII** *había dicho: "Cuando se han corrompido los principios del gobierno, las mejores leyes se hacen malas y se vuelven contra el Estado; cuando los principios se mantienen sanos, aun las leyes malas hacen el efecto de las buenas:* ***la fuerza del principio suple a todo".*** *¿No implica esto la condenación de todo reformismo, y casi una profesión de fe más bien revolucionaria? Tratar de resolver en abstracto la aparente contradicción sería dar las espaldas al método de Montesquieu, basado en la comparación de hechos concretos, extraídos tanto de sus excursiones históricas –* ***Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos***

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

y de su decadencia– como de las geográficas de sus múltiples viajes.

El tema del contrato social es abordado por Montesquieu desde un plano jurídico. Su crítica a Hobbes consiste en indicar que la delegación de la soberanía no equivale a la institucionalización de la violencia del "estado de guerra", sino al establecimiento de un marco de deberes y derechos entre los hombres que consolide el instinto social de éstos. Al estudiar en conjunto las leyes políticas y las leyes civiles, Montesquieu concuerda con Rousseau, en el sentido de valorar con igual énfasis las relaciones que se dan entre el pueblo y el soberano y las que se dan entre el individuo y el grupo social al cual pertenece.

Bibliografía

Cartas persas, 1721
El templo de Gnido, 1725
La monarquía universal, 1734
Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos, 1734
El espíritu de las leyes, 1748
Defensa de El espíritu de las leyes, 1750

Traducciones españolas

Existen numerosas traducciones de las tres principales obras de Montesquieu: las Cartas persas, El espíritu de las leyes y Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

De las leyes en general*

Las leyes, en su significación más extensa, no son más que las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes[1], el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes.

Los que han dicho que *todo lo que vemos en el mundo lo ha producido una fatalidad ciega*, han dicho un gran absurdo; porque ¿hay mayor absurdo que una fatalidad ciega produciendo seres inteligentes?

Hay pues una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas mismas y los diferentes seres, y las que median entre los seres diversos.

Dios tiene relación con el universo como creador y como conservador; las leyes según las cuales creó, son las mismas según las cuales conserva; obra según las reglas porque las conoce; las conoce porque El las hizo; las hizo porque están en relación con su sabiduría y su poder.

Como vemos que el mundo, formado por el movimiento de la materia y privado de inteligencia, subsiste siempre, es forzoso que sus movimientos obedezcan a leyes invariables; y si pudiéramos imaginar otro mundo que éste, obedecería a reglas constantes o sería destruido.

---

* **El espíritu de las leyes**, Libro I, Capts. I, II y III. Edición abreviada de la Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1951.

1. La ley, dijo Plutarco, es la reina de todos: mortales e inmortales.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Así la creación, aunque parezca ser un acto arbitrario, supone reglas tan inmutables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el creador podría gobernar el mundo sin aquellas reglas, puesto que el mundo sin ellas no subsistiría.

Esas reglas son una relación constantemente establecida. Entre un cuerpo movido y otro cuerpo movido, todos los movimientos son recibidos, aumentados, disminuidos, perdidos según las relaciones de la masa y la velocidad: cada diversidad es *uniformidad*, cada cambio es *constancia*.

Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes que ellos hayan hecho; pero también tienen otras que ellos no han hecho. Antes que hubiera seres inteligentes, eran posibles: tenían pues relaciones posibles y por consiguiente leyes posibles. Antes que hubiera leyes, había relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo ni injusto fuera de lo que ordenan o prohiben las leyes positivas, es tanto como decir que los radios de un círculo no eran iguales antes de trazarse la circunferencia.

Es necesario por lo tanto, admitir y reconocer relaciones de equidad, anteriores a la ley que las estableció; por ejemplo, que si hubo sociedades de hombres, hubiera sido justo el someterse a sus leyes; que si había seres inteligentes, debían reconocimiento al que les hiciera un beneficio; que si un ser inteligente había creado un ser inteligente, el creado debería quedar en la dependencia en que estaba desde su origen; que un ser inteligente que ha hecho mal a otro ser inteligente, merece recibir el mismo mal; y así en todo.

Pero falta mucho para que el mundo inteligente se halle tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque también aquél tenga leyes que por su naturaleza son invariables, no las sigue constantemente como el mundo físico sigue las suyas. La razón es que los seres particulares inteligentes son de inteligencia limitada y, por consiguiente, sujetos a error; por otra parte, está en su naturaleza que obren por sí mismos. No siguen, pues, de una manera constante sus leyes

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

primitivas; y las mismas que ellos se dan, tampoco las siguen siempre.

No se sabe si las bestias están gobernadas por las leyes generales del movimiento o por una moción particular. Sea como fuere, no tienen con Dios una relación más íntima que el resto del mundo material; y el sentimiento no les sirve más que en la relación entre ellas, o con otros seres particulares, o cada una consigo.

Por el atractivo del placer conservan su ser particular, y por el mismo conservan su especie. Tienen leyes naturales, puesto que están unidas por el sentimiento; carecen de leyes positivas, porque no se hayan unidas por el conocimiento. Sin embargo, las bestias no siguen invariablemente sus leyes naturales; mejor las siguen las plantas, en las que no observamos ni sentimiento ni conocimiento.

Y es que los animales no poseeen las supremas ventajas que nosotros poseemos, aunque tienen otras que nosotros no tenemos. No tienen nuestras esperanzas, pero tampoco tienen nuestros temores; mueren como nosotros, pero sin saberlo; casi todos se conservan mejor que nosotros y no hacen tan mal uso de sus pasiones.

El hombre, como ser físico, es, como los demás cuerpos, gobernado por leyes invariables; como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo estableció. Es preciso que él se gobierne; y sin embargo es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error, como toda inteligencia finita. Los débiles conocimientos que tiene, los pierde. Como criatura sensible, es presa de mil pasiones. Un ser así, pudiera en cualquier instante olvidar a su creador: Dios lo retiene por las leyes de la religión; semejante ser pudiera en cualquier momento olvidarse de sí mismo; los filósofos lo previenen por las leyes de la moral; creado para vivir en sociedad, pudiera olvidarse de los demás hombres; los legisladores le llaman a sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

II.

De las leyes de la naturaleza

Antes que todas las leyes están las naturales, así llamadas porque se derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien, ha de considerarse al hombre antes de existir las sociedades. Las leyes que en tal estado rigieran para el hombre, esas son las leyes de la naturaleza.

La ley que al imprimir en el hombre la idea de un creador, nos impulsa hacia él, es la primera de las leyes naturales: la primera por su importancia, no por el orden de las mismas leyes. El hombre, en el estado natural, no tendría conocimientos, pero sí la facultad de conocer. Es claro que sus primeras ideas no serían ideas especulativas: antes pensaría en la conservación de su ser que en investigar el origen de su ser. Un hombre en tal estado, apreciaría lo primero su debilidad y sería de una extremada timidez; si hiciera falta la experiencia para persuadirse de esto, ahí están los salvajes encontrados en las selvas[2], que tiemblan por cualquier cosa y todo les hace huir.

En ese estado, cualquiera se siente inferior; apenas igual. Por eso no se atacan, no se les puede ocurrir, y así resulta que la paz es la primera de las leyes naturales.

El primer deseo que Hobbes atribuye a los hombres, es el de subyugarse unos a otros, pero no tiene razón: la idea de mando y dominación es tan compleja, depende de tantas otras ideas, que no puede ser la primera en estado natural.

Hobbes pregunta por qué los hombres van siempre armados, si su estado natural no es el de guerra; y por qué tienen llaves para cerrar sus casas. Pero esto es atribuirles a los hombres en estado primitivo lo que no pudo suceder hasta que vivieron en sociedad, que fue lo que les dio motivo para atacarse y para defenderse.

2. Testigo el hombre salvaje que fue encontrado en las selvas de Hanover y llevado a Inglaterra durante el reinado de Jorge I.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Al sentimiento de su debilidad, unía el hombre el sentimiento de sus necesidades; de aquí otra ley natural, que le impulsaba a buscar sus alimentos.

Ya he dicho que el temor hacía huir a los hombres; pero viendo que los demás también huían, el temor recíproco los hizo aproximarse; además los acercaba el placer que siente un animal en acercarse a otro animal de su especie. Añádase la atracción recíproca de los sexos diferentes, que es una tercera ley.

Por otra parte, al sentimiento añaden los hombres los primeros conocimientos que empiezan a adquirir; éste es un segundo lazo que no tienen los otros animales. Tienen, por lo tanto, un nuevo motivo para unirse, y el deseo de vivir juntos es una cuarta ley natural.

III.

De las leyes positivas

Tan luego como los hombres empiezan a vivir en sociedad, pierden el sentimiento de su flaqueza; pero entonces concluye entre ellos la igualdad y empieza el estado de guerra[3].

Cada sociedad particular llega a comprender su fuerza; esto produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares dentro de cada sociedad, también empiezan a sentir su fuerza y procuran aprovechar cada uno para sí las ventajas de la sociedad; esto engendra el estado de lucha entre los particulares.

3. Intérprete y admirador del instinto social, Montesquieu no teme confesar que la lucha, el estado de guerra, comienza para el hombre desde que le constituye en sociedad. Pero de esta verdad tan desconsoladora de la que Hobbes había abusado para celebrar la calma del despotismo, y Rousseau para alabar la independencia de la vida salvaje, el verdadero filósofo deduce la necesidad saludable de las leyes, que son un armisticio entre los Estados y un tratado de paz entre los ciudadanos. – (Villemain, Elogio de Montesquieu.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Ambos estados de guerra han hecho que se establezcan las leyes entre los hombres. Considerados como habitantes de un planeta que, por ser tan grande, supone la necesidad de que haya diferentes pueblos, tienen leyes que regulan las relaciones de esos pueblos entre sí: es lo que llamamos el *derecho de gentes*. Considerados como individuos de una sociedad que debe ser mantenida, tienen leyes que establecen las relaciones entre los gobernantes, y los gobernados: es el *derecho político*. Y para regular también las relaciones de todos los ciudadanos, unos con otros, tienen otras leyes: las que constituyen el llamado *derecho civil*.

El *Derecho de gentes* se funda naturalmente en el principio de que todas las naciones deben hacerse en la paz el mayor bien posible y en la guerra el menor mal posible, sin perjudicarse cada una en sus respectivos intereses.

El objeto de la guerra es la victoria; el de la victoria la conquista; el de la conquista la conservación. De estos principios deben derivarse todas las leyes que forman el derecho de gentes.

Las naciones todas tienen un derecho de gentes; los iroqueses mismos, que se comen a sus prisioneros, tienen el suyo: envían y reciben embajadas, distinguen entre los derechos de la guerra y las de la paz; lo malo es que su derecho de gentes no está fundado en los verdaderos principios.

Además del derecho de gentes, que concierne a todas las sociedades, hay un *derecho político* para cada una. Sin un gobierno es imposible que subsista ninguna sociedad. "La reunión de todas las fuerzas particulares, dice muy bien Gravina, forma lo que se llama el *estado político*".

La fuerza general resultante de la reunión de las particulares, puede ponerse en manos de uno solo o en las de varios. Algunos han pensado que, establecido por la naturaleza el poder paterno, es más conforme a la naturaleza el poder de uno solo. Pero el ejemplo del poder paternal no prueba nada, pues si la autoridad del padre tiene semejanza con el gobier-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

no de uno solo, cuando muere el padre queda el poder en los hermanos, y muertos los hermanos pasa a los primos hermanos, formas que se asemejan al poder de varios. El poder político comprende necesariamente la unión de varias familias.

Vale más decir que el gobierno más conforme a la naturaleza es el que más se ajusta a la disposición particular del pueblo para el cual se establece.

Las fuerzas particulares no pueden reunirse como antes no se reúnan todas las voluntades. "La reunión de estas voluntades, ha dicho Gravina con igual acierto, es lo que se llama el *estado civil*."

La Ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación, no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana.

Deben ser estas últimas tan ajustadas a las condiciones del pueblo para el cual se hacen, que sería una rarísima casualidad si las hechas para una nación sirvieran para otra.

Es preciso que esas leyes se amolden a la naturaleza del gobierno establecido o que se quiera establecer, bien sea que ellas lo formen, como lo hacen las leyes políticas, bien sea que lo mantengan, como lo hacen las leyes civiles.

Deben estar en relación con la naturaleza física del país, cuyo clima puede ser glacial, templado o tórrido; ser proporcionadas a su situación, a su extensión, al género de vida de sus habitantes, labradores, cazadores o pastores; amoldadas igualmente al grado de libertad posible en cada pueblo, a su religión, a sus inclinaciones, a su riqueza, al número de habitantes, a su comercio y a la índole de sus costumbres. Por último, han de armonizarse unas con otras, con su origen, y con el objeto del legislador. Todas estas miras han de ser consideradas.

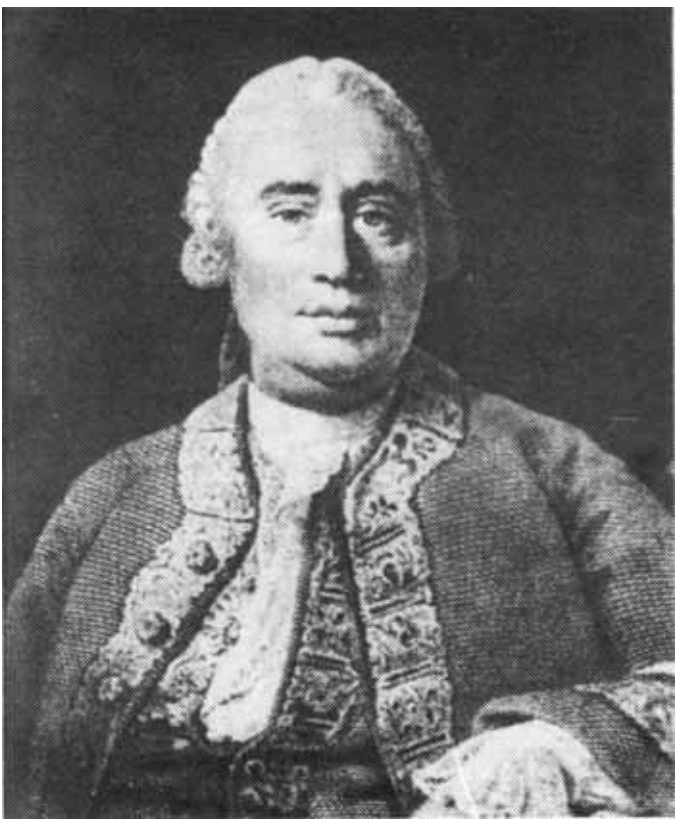
Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Es lo que intento hacer en esta obra. Examinaré todas esas relaciones, que forman en conjunto lo que yo llamo *espíritu de las leyes*.

No he separado las leyes *políticas* de las leyes *civiles*, porque como no voy a tratar de las leyes, sino del espíritu de las leyes, espíritu que consiste en las relaciones que puedan tener las leyes con diversas cosas, he de seguir, más bien que el orden natural de las leyes, el de sus relaciones y el de aquellas cosas.

Examinaré ante todo las relaciones que las leyes tengan con la naturaleza y con el principio fundamental de cada gobierno; como este principio ejerce una influencia tan grande sobre las leyes, me esmeraré en estudiarlo para conocerlo bien; y si logro establecerlo se verá que de él brotan las leyes como de un manantial. Luego estudiaré las otras relaciones más particulares al parecer.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org



David Hume (1711-1776)

Selección de:

Discursos políticos (1750)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

David Hume nació en Edimburgo en 1711, pocos lustros más tarde que los franceses Montesquieu y Voltaire, con quienes coincide en muchos aspectos. Participó sin gran notoriedad en las controversias políticas de su época –tiempo de progreso y de pacífico disfrute de la libertad en Gran Bretaña–, coincidiendo en ocasiones con algunas críticas que el Partido Conservador **(Tory)** *hacía a los más recalcitrantes de los* **Whig** *(liberales). Su principal actividad la consagró a la preparación de sus obras filosóficas, políticas e históricas. En 1763, el conde de Hertford, quien sólo le conocía a través de sus escritos, le lleva como secretario a la Embajada de Inglaterra en París. Reside ahí seis años y se relaciona con los hombres más brillantes de la época, personas "sensatas, ilustradas y corteces", como dirá más tarde en su Autobiografía. La primera obra filosófica importante de Hume, su* **Tratado sobre la naturaleza humana,** *publicada en 1740, pasó desapercibida para sus contemporáneos. Contrariamente, los ensayos morales y políticos, escritos y publicados entre 1741 y 1748, gozaron de rápida popularidad, lo que repercutió en el éxito de su segunda obra filosófica* **Ensayos sobre el entendimiento humano** *(1748), una presentación más amena y concisa del primer volumen del anterior* **Tratado.** *En 1752, publica un nuevo volumen de escritos políticos, bajo el título de* **Discursos,** *dentro del que figura el que aquí reproducimos, preparado dos años antes. También en 1752, por la misma época en que Voltaire publicaba* **El siglo de Luis XIV,** *Hume dio a la luz el primer volumen de su* **Historia de Inglaterra.** *Hay notables coincidencias entre ambas obras: las dos se ocupan del*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

siglo precedente al que viven sus respectivos autores, y más que de las guerras y maniobras políticas, toman nota de los usos sociales, creencias, nuevas ideas y nuevas técnicas. El siglo XVII fue para Inglaterra uno de gran agitación revolucionaria: había enviado al patíbulo a Carlos I, elevado a Cromwell a la dictadura, restaurado a Carlos II y destronado de nuevo a Jacobo II, hasta la última y definitiva revolución que llevó al trono a Guillermo de Orange y consagró la autoridad del Parlamento. A todos estos acontecimientos trata de dar Hume una explicación causal, análoga a la de las ciencias experimentales, erradicando, por supuesto, todo principio determinista, que él había sido el primero en cuestionar en estas últimas. En su **Historia,** *tiene Hume ocasión de ilustrar con casos concretos las reflexiones políticas de sus ensayos de 1748 y de sus* **Discursos políticos** *de 1752, el mismo año de la publicación del primer volumen de su Historia. En sus ensayos políticos, así como en sus* **Diálogos sobre la religión natural,** *publicadas póstumamente, se ocupa Hume del fenómeno de las* **creencias,** *no para satirizarlas, como Voltaire, sino, rechazando todo dogmatismo, para destacar el papel importante que desempeñan en la existencia del hombre. Dentro de tal óptica analiza el contrato social, en el ensayo que reproducimos. Está más cercano en esto a Montesquieu que a Voltaire. Hume murió en 1776, lleno del apacible humor de que hizo gala durante su existencia. Entre las personalidades más importantes influidas por su pensamiento, cabe destacar a Kant, quien afirmó haber despertado de su "sueño dogmático" por la lectura de Hume, y su discípulo y amigo Adam Smith.*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Bibliografía

Tratado de la naturaleza humana, 1740
Ensayos morales y políticos, 1742
Ensayos sobre el entendimiento humano, 1748
Indagaciones sobre los principios de la moral, 1751
Discursos políticos, 1752
Historia de Inglaterra, Vol I, 1752, Vol II, 1756, Vol III, 1761
Diálogos sobre la religión natural, 1761 (póstuma)

Traducciones españolas

Tratado de la Naturaleza Humana, Editorial Porrúa, S.A. México, 1977. (Versión española de Vicente Viqueira).
Ensayo sobre el entendimiento humano, (Biblioteca de iniciación filosófica), Aguilar, Madrid.
De la moral y otros escritos, (colección Civitas). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1982.
Diálogos sobre la religión natural, (Biblioteca de iniciación filosófica), Aguilar, Madrid.
Ensayos políticos, Herrero Hermanos Sucs., México, 1965.
Ensayos políticos, (Colección Civitas), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. 1982.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Sobre el contrato original*

Como ningún partido, en la época actual, puede sostenerse a sí mismo sin llevar anexo a su sistema político o práctico uno de carácter filosófico o especulativo, encontramos, en consecuencia, que cada una de las facciones en las que esta nación se encuentra dividida ha levantado una estructura conceptual de la clase mencionada a fin de proteger y abrigar el plan de acciones que persigue. Y como la gente, muy frecuentemente, es constructora por demás ruda, especialmente en las cosas de especulación, y más especialmente aun cuando está impulsada por el celo de partido, es natural imaginarse que su obra tendrá que ser un tanto disforme y enseñará marcas evidentes de la prisa y violencia con que fue levantada. Uno de los partidos[1] al remontar los orígenes del gobierno hasta la Divinidad, se esfuerza por hacerlo tan sagrado e inviolable que debe ser poco menos que sacrilegio, por más tiránico que pueda volverse, tocarlo o cambiarlo en la menor cosa. El otro partido[2], al fundar al gobierno, totalmente, en el consentimiento del pueblo, supone que hay una suerte de *contrato original* por el cual los súbditos se han reservado tácitamente la facultad de hacer resistencia a su soberano cada vez que se consideren agraviados por esa autoridad que

* **Ensayos políticos**, VI. Traducción española de Francisco González Aramburu, Herrero Hermanos Sucs., México, 1965.

1. La teoría del derecho divino, que reapareció después de la formación de la nación-estado, pasó a ser el principal argumento para justificar el poder absoluto del monarca. Su derecho a gobernar se remontaba a un mandato de Dios. Por consiguiente no podía obrar mal, ni perder su derecho a la obediencia del pueblo. En Inglaterra, el representante más destacado de esta teoría fue Jacobo I (r. 1603-1625), que partielpó activamente en la controversia. Su obra más importante es **The True Law of Free Monarchies** (1589). (N.E.)
2. Los del "otro partido" eran los que defendían los derechos naturales del individuo, teoría concebida para limitar el poder real y realizar el concepto de autogobierno. La interpretación del derecho natural como el derecho del individuo a la igualdad política pasó a formar parte del pensamiento político, en Inglaterra, a través de los razonamientos de los "Levellers" (literalmente, "niveladores" o "igualadores") y más tarde encontró su más eficaz formulación en el **Second Treatise of Government** de Locke.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

han depositado en él, para ciertos fines, voluntariamente. Estos son los principios especulativos de los dos partidos, y éstas, también, son las consecuencias prácticas que se deducen de ellos.

Me atreveré a afirmar *que estos dos sistemas de principios especulativos son justos, aunque no en el sentido en que lo entienden los partidos; y que los dos sistemas de consecuencias prácticas son prudentes, aunque no hasta el extremo a que cada partido, en oposición al otro, se han esforzado comúnmente por llevarlos.*

Que la Divinidad es el autor último de todo gobierno, no será negado jamás por nadie que reconozca la existencia de una providencia general y acepte que todos los acontecimientos del universo tienen lugar conforme a un plan uniforme y están orientados a sabios fines. Como es imposible que subsista el género humano, por lo menos en algún estado cómodo o seguro, sin la protección del gobierno, esta institución, sin duda alguna, debe haber sido querida por ese Ser benefactor que busca el bien de todas sus criaturas. Y como, de hecho, universalmente ha tenido lugar en todos los países y todas las edades, podemos sacar en conclusión, con certidumbre todavía mayor, que fue querido por ese Ser omnisciente al que ningún suceso o acción puede engañar. Pero, puesto que dio origen a él, no por medio de alguna intervención particular o milagrosa, sino a través de su oculta y universal eficacia, a un soberano, hablando con propiedad, no se le puede llamar su vicegerente más que en el sentido de que todo poder o fuerza, por estar derivado de él, puede decirse que actúa por su encargo. Lo que ocurre realmente está comprendido en el plan o la intención generales de la Providencia. Y en lo tocante a eso, el más grande y legítimo de los príncipes no tiene más razón, para reclamar un peculiar carácter sagrado o una autoridad inviolable que un magistrado inferior, o inclusive que un usurpador, o aun que un ladrón o un pirata. El mismo Superintendente Divino que, con sabios fines, invistió a Tito y a Trajano de autoridad, con fines sin duda igualmente sabios, aunque desconocidos, dio poder a un Borgia o a un Angria. Las mismas causas que dan origen al poder

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

soberano en todo estado establecieron, de igual modo, toda jurisdicción menor en él, y toda autoridad limitada. Un alguacil, por lo tanto, no menos que un rey, actúa por encargo divino y posee un derecho irrevocable.

Cuando consideramos hasta qué punto los hombres, en su fuerza corporal, son casi iguales, y aun por lo que respecta a sus poderes y facultades mentales, hasta que son cultivados por la educación, tenemos que reconocer, necesariamente, que nada, salvo su propio consentimiento, pudo hacerlos entrar en sociedad primero y someterlos a alguna autoridad. El pueblo, si remontamos el origen del gobierno a lo que aconteció en bosques y desiertos, es la fuente de todo poder y jurisdicción, y voluntariamente, por mor de la paz y el orden, renunció a su libertad nativa y aceptó leyes de su igual y compañero. Las condiciones, conforme a las cuales estuvieron dispuestos a someterse, fueron, o bien expresas, o bien tan claras y obvias que bien pudo considerarse superfluo expresarlas. Si esto, entonces, es lo que se entiende por *contrato original*, no puede negarse que todo gobierno, al principio, está fundado en un contrato y que las más antiguas asociaciones burdas de la humanidad se formaron, principalmente, conforme a tal principio. En vano se nos preguntará en qué registros consta esta carta de nuestras libertades. No fue escrita en pergamino, ni siquiera en hojas, o en cortezas de árboles. Precedió al uso de la escritura y a todas las demás artes civilizadas de la vida. Pero, encontramos su origen, lisa y llanamente, en la naturaleza del hombre y en la igualdad, o algo que se acerca a la igualdad, que encontramos en todos los individuos de esa especie. La fuerza que ahora prevalece, y que está fundada en armadas y ejércitos, es manifiestamente política, y se deriva de la autoridad; es un efecto del gobierno establecido. La fuerza natural de un hombre consiste sólo en el vigor de sus miembros y en la firmeza de su valor, todo lo cual nunca habría sujetado a multitudes al mando de uno solo. Nada, salvo su propio consentimiento y el reconocimiento de las ventajas que aporta la paz y el orden pudo haber tenido tal influencia.

Sin embargo, aun este consentimiento fue durante largo tiempo muy imperfecto y no pudo haber sido la base de una

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

administración regular. El jefe, que probablemente adquirió su influencia durante el desarrollo de una guerra, gobernó más por la persuasión que por las órdenes; y hasta que pudo emplear la fuerza para reducir a los refractarios y desobedientes, mal puede decirse que la sociedad haya alcanzado el estado de gobierno civil. Es evidente que no debió formarse expresamente convenio o acuerdo ningunos para la sumisión general, idea que escapaba muchísimo a la comprensión de los salvajes. Cada ejercicio de la autoridad, por parte del jefe, debe haber sido particular y requerido por las exigencias actuales del caso. La palpable utilidad resultante de su intervención hizo que esos ejercicios se tornaran cada día más frecuentes; y su frecuencia produjo gradualmente una habitual y, si se le quiere llamar así, una voluntaria y por tanto precaria aquiescencia en el pueblo.

Pero los filósofos que han abrazado un partido –si no hay en esto contradicción en los términos– no se contentan con estas concesiones. Aseveran no sólo que el gobierno, en su más temprana infancia, surgió del consentimiento, o más bien, de la voluntaria aquiescencia del pueblo, sino también que, aun en la actualidad, cuando aquél ha llegado a su plena madurez, no descansa en otro fundamento. Afirman que todos los hombres aun nacen iguales y que no deben lealtad a ningún príncipe o gobierno, a menos de que los ligue la obligación y la sanción de una *promesa*. Y como ningún hombre, si no se le da algún equivalente, renunciará a las ventajas de su libertad original y se someterá a la voluntad de otros, se entiende que esta promesa es siempre condicional y que no le impone obligación, a menos de que reciba justicia y protección de su soberano. Estas ventajas, el soberano se las promete a cambio; y si falla en su cumplimiento, ha roto, por su parte, los artículos del convenio, y por ello ha liberado a su súbdito de toda obligación de acatamiento y lealtad. Según estos filósofos, tal es el fundamento de la autoridad en todo gobierno, y tal el derecho de resistencia que posee todo súbdito[3]. Pero si estos razonadores lanzaran su mirada por el mundo, nada encontrarían que correspondiese, en lo más mí-

3. Véase el **Second Treatise of Government** de Locke especialmente los párrafos 4, 22, 61, 95 y 123. (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

nimo, a sus ideas, o que justificara su sistema tan refinado y filosófico. Por el contrario, encontramos por doquier príncipes que consideran como propiedad a sus súbditos y afirman su derecho independiente a la soberanía, adquirido por conquista o sucesión. También encontramos por doquier súbditos que reconocen este derecho de su príncipe, y que suponen que han nacido con la obligación de rendir obediencia a un determinado soberano, con lazos de reverencia y deber iguales a los que los ligan a sus padres. Siempre se ha concebido que estas conexiones son igualmente independientes de nuestro consentimiento, en Persia y en China, en Francia y en España, y aun en Holanda e Inglaterra, cuando no han sido cuidadosamente inculcadas las doctrinas arriba mencionadas. La obediencia o sumisión son cosa tan acostumbrada que la mayoría de los hombres jamás practican indagación alguna acerca de su origen o causa, como no lo hacen acerca del principio de la gravedad, de la resistencia, o de las leyes más universales de la naturaleza. O, si la curiosidad llega a incitarlos, tan pronto como se enteran de que ellos y sus antepasados, durante varias generaciones, o desde tiempo inmemorial, han estado sujetos a una forma de gobierno o a una familia determinadas, inmediatamente prestan su aquiescencia y reconocen su obligación de acatamiento y lealtad. Si se pusiera uno a predicar, en la mayor parte del mundo, que las conexiones políticas están fundadas totalmente en el consentimiento voluntario, o en una promesa mutua, el magistrado no tardaría en encarcelarlo a uno por sedicioso o por relajar las ligaduras de la obediencia, si no intervinieran los amigos para callarlo a uno, como a delirante, por andar profiriendo tales absurdos. Es extraño que un acto de la mente, que supuestamente todo individuo debe haber realizado, y, además, después de llegar al uso de la razón –pues de otra manera no tendría autoridad– que este acto, digo, haya de ser tan ignorado por todos ellos que, en la faz de la Tierra, apenas sí queden algunos rastros o memorias del mismo.

Pero se dice que el contrato en que está fundado el gobierno es el *contrato original*, y en consecuencia, que ha de suponerse que es demasiado viejo para formar parte del co-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

nocimiento de la generación actual. Si lo que aquí se entiende, es el acuerdo por el cual los salvajes se asociaron y unieron su fuerza por vez primera, reconozco que es un hecho real, pero siendo tan antiguo y estando borrado por miles de cambios de gobiernos y de príncipes, no puede suponerse que conserve ahora ninguna autoridad. Si quisiésemos decir algo al respecto, afirmaríamos que todo gobierno particular, que sea legítimo, y que imponga algún deber de acatamiento al súbdito se fundó, primero, en el consentimiento y en un pacto voluntario. Pero, aparte de que esto supone el consentimiento de los padres para vincular a los hijos, aun hasta las más remotas generaciones –lo cual nunca reconocerán los escritores[4] republicanos– aparte de esto, digo, no está justificado por la historia o la experiencia de ninguna época o país del mundo.

Casi todos los gobiernos que existen en la actualidad, o de los que nos quedan registros escritos, han estado fundados, originalmente, en la usurpación, o en la conquista, o en ambas, sin pretender de ninguna manera que han recibido el justo consentimiento o la voluntaria sujeción del pueblo. Cuando un hombre astuto y atrevido se pone a la cabeza de un ejército o una facción, frecuentemente le es fácil, empleando unas veces la violencia, otras veces falsas pretensiones, establecer su dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que el de sus partidarios. No permite que se establezca una comunicación abierta que permita a sus enemigos conocer con certeza, su número o fuerza. No les da tiempo de reunirse en un cuerpo que pueda oponérsele. Inclusive aquellos que son los instrumentos de su usurpación pueden desear su caída, pero la ignorancia de las intenciones de los otros los mantiene empavorecidos, y es la única causa de su seguridad. Mediante tales artes muchos gobiernos se han establecido, y éste es todo el *contrato original* que pueden esgrimir.

La faz de la Tierra cambia continuamente en virtud de la fusión de pequeños reinos en grandes imperios, mediante

4. "Autores republicanos" eran los teóricos políticos que estaban en pro de la soberanía del Parlamento. No eran, necesariamente, antimonárquicos. Los representantes más notables de este grupo fueron, entre otros, Milton, Harrington, Algernon Sidney, Halifax y Locke. (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

la disolución de grandes imperios en reinos más pequeños, mediante el establecimiento de colonias, mediante la migración de tribus. En todos estos acontecimientos, ¿puede descubrirse algo que no sea fuerza y violencia? ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla?

Inclusive la manera menos violenta de que una nación reciba a un amo extranjero, por matrimonio o testamento, no es en extremo honorable para el pueblo, sino que supone que ha de disponerse de él como de una dote, o de un legado, de acuerdo con el capricho o el interés de sus gobernantes.

Pero cuando no interviene la fuerza y tiene lugar una elección, ¿por qué se ensalza tanto esa elección? Tiene que tratarse, o bien de la asociación de unos cuantos grandes hombres que deciden por el todo, y no habrán de permitir oposición, o bien, de la furia de una multitud que sigue a un jefecillo sedicioso al cual no conocen, quizá, más que una docena de ellos, y que debe su eminente posición tan sólo a su propia desvergüenza o al momentáneo capricho de sus prójimos.

¿Son estas desordenadas elecciones, raras también, de tan poderosa autoridad como para constituir el único fundamento legítimo de todo gobierno y fidelidad?

En realidad, no hay acontecimiento más terrible que el de la disolución total del gobierno, que da libertad a la multitud y hace que la determinación, o elección, de lo que haya de ser el nuevo estado dependan de un número que es casi igual al de la totalidad del pueblo. Pues nunca proviene enteramente de la totalidad del pueblo. Todo hombre prudente, entonces, desea ver a la cabeza de un ejército poderoso y obediente a un general que pueda rápidamente capturar la presa y dar al pueblo un señor que tan impreparados están para elegir por sí mismos; así de poco corresponden los hechos y la realidad a aquellas nociones filosóficas.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Que el estado creado por la Revolución[5] no nos engañe, ni nos haga amar tanto a un origen filosófico del gobierno, que imaginemos que todos los demás son monstruosos e irregulares. Inclusive ese acontecimiento distó mucho de corresponder a tan refinadas ideas. Fue sólo la sucesión, y sólo por lo que toca a la parte regia del gobierno, lo que entonces se cambió. Y fue sólo la mayoría de setecientos la que determinó ese cambio para cerca de diez millones de personas[6]. No dudo, cierto es, de que el grueso de esos diez millones dio su aquiescencia a la nueva forma de gobierno. Pero, ¿se dejó a su elección, de alguna manera la cuestión? ¿No se consideró justamente decidida a partir de ese momento, y no se castigó a todo hombre que se negó a someterse al nuevo soberano? De otra manera, ¿cómo se habría podido llevar a conclusión o término la cuestión?

A mi juicio, la república de Atenas fue la democracia más extensiva que haya conocido la historia. Sin embargo, si descontamos, como es forzoso, a las mujeres, los esclavos y los extranjeros, descubriremos que ese estado no fue constituido al principio, ni ley alguna votada jamás, por una décima parte de quienes estaban obligados a rendirle obediencia, para no hablar de las islas y de los dominios extranjeros que los atenienses reclamaban como suyos por derecho de conquista. Y es bien sabido que las asambleas populares de esa ciudad estuvieron siempre llenas de licencia y desorden, no obstante la existencia de instituciones y leyes que les ponían freno, de manera que, ¿cuánto más desordenadas no habrán de ser cuando forman no la constitución establecida, sino que se reúnen tumultosamente para la disolución del antiguo gobierno a fin de dar origen a uno nuevo? ¿Cuán quimérico no habrá de ser hablar de elección en tales circunstancias?

Los aqueos disfrutaron de la democracia más libre y perfecta de toda la antigüedad; sin embargo, emplearon la fuerza para obligar a algunas ciudades a ingresar en su liga, como nos lo dice Polibio[7].

5. La Revolución de 1688. (N.E.)
6. Hume se refiere aquí al hecho de que Guillermo y María fueron invitados a gobernar, no por una votación popular, sino por una mayoría de los miembros del Parlamento. (N.E.)
7. Lib. II. cap. 38.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Enrique IV y Enrique VII[8] de Inglaterra, realmente no tenían más título al trono que el de una elección parlamentaria; sin embargo, nunca lo reconocieron, para que no se viese debilitada su autoridad. Extraño es, si el único fundamento real de toda autoridad son el consentimiento y la promesa.

Es vano decir que todos los gobiernos se fundaron al principio, o deberían fundarse, en el consentimiento popular en la medida en que lo permitiese la necesidad de los asuntos humanos. Esto abunda en lo que he venido diciendo. Sostengo que los asuntos humanos nunca permitirán el ejercicio de este consentimiento, y raras veces las apariencias del mismo; y que la conquista o la usurpación –o dicho lisa y llanamente, la fuerza– al disolver el gobierno antiguo, es el origen de casi todos los nuevos que se hayan establecido jamás en el mundo. Y que en los pocos casos en que parece haber intervenido el consentimiento, por lo común fue tan irregular, tan limitado, o estuvo tan mezclado con el fraude o la violencia, que no puede tener una gran autoridad.

No es mi intención, aquí, negar que el consentimiento del pueblo no sea un justo fundamento del gobierno. Donde ha tenido lugar, sin duda, ha sido el mejor y más sagrado de todos. Sostengo únicamente, que esto muy rara vez ha ocurrido en grado alguno, y casi nunca en plena medida, y que por lo tanto, debe reconocerse también la existencia de algún otro fundamento del gobierno.

Si todos los hombres estuviesen poseídos de una consideración tan inflexible por la justicia que, por sí mismos, se abstuviesen totalmente de las propiedades de otros, hubiesen permanecido por siempre en un estado de libertad absoluta, sin sujeción a ningún magistrado, ni a ninguna sociedad política. Pero éste es un estado de perfección del que, con razón, se considera incapaz a la naturaleza humana. Y así también, si todos los hombres poseyeran tan perfecto entendimiento que conociesen siempre sus propios intereses, ja-

8. Enrique IV (r. 1399-1413) fue formalmente declarado rey por el Parlamento después de que invadió a Inglaterra y derrotó a Ricardo II. Enrique VII (r. 1485-1509) fue reconocido rey después de que hubo invadido a Inglaterra y derrotado a Ricardo III. (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

más se hubiesen sometido a ninguna forma de gobierno salvo a la establecida por el consentimiento, y que hubiese sido plenamente examinada por cada miembro de la sociedad. Pero este estado de perfección, igualmente, es muy superior a la naturaleza humana. La razón, la historia y la experiencia nos muestran que todas las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiésemos de elegir un espacio de tiempo en el que se guardase menos consideración al consentimiento del pueblo en el comercio de los asuntos públicos, sería precisamente aquél del establecimiento de un nuevo gobierno. En una constitución establecida, a menudo se le pide su parecer, pero durante la furia de las revoluciones, las conquistas y las convulsiones públicas, la fuerza militar o la habilidad política, comúnmente, deciden la cuestión.

Cuando se establece un nuevo gobierno, por cualesquiera medios, el pueblo, por lo común, no está contento con él y le presta obediencia más por miedo y necesidad que por respeto de alguna idea de fidelidad o de obligación moral. El príncipe es vigilante y celoso, y debe guardarse cuidadosamente contra todo comienzo o apariencia de insurrección. El tiempo, gradualmente, desvanece todos estos obstáculos y acostumbra a la nación a considerar como señor legítimo o nativo al hombre de aquella estirpe que al principio fue tenida por usurpadora, o por conquistador extranjero. A fin de fundar esta opinión, no puede recurrir a noción alguna de consentimiento voluntario o de promesa, que, como sabe, en este caso jamás fue, ni esperado, ni exigida. El estado original se formó mediante la violencia, y se acató su ley por necesidad. El gobierno subsiguiente, se halla también sostenido por el poder y el pueblo le presta acatamiento, no como cosa de elección, sino por obligación. No se imagina que su consentimiento le dé un título al príncipe. Sino que, de buen grado, consiente, porque piensa que, en virtud de su prolongada posesión, ha adquirido un título independiente de su elección o inclinación.

Si se dijera que, al vivir bajo el dominio de un príncipe al que se podría abandonar, todo individuo le ha otorgado

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

consentimiento *tácito* a su autoridad y le ha prometido obediencia, podría replicarse que tal consentimiento implícito sólo puede tener lugar cuando un hombre se imagina que la cuestión depende de su elección. Pero cuando piensa –como lo hacen todos los que han nacido bajo un gobierno establecido– que por su nacimiento debe fidelidad a un determinado príncipe, o a una determinada forma de gobierno, sería absurdo inferir un consentimiento o elección al que, expresamente, en este caso, ha renunciado y desconoce.

¿Podemos decir, seriamente, que un campesino o un artesano pobre están en libertad de dejar su país, siendo que no conocen lenguas extranjeras, ni costumbres de otro país, y viven al día, gracias a los pequeños sueldos que reciben? Con igual razón podríamos aseverar que un hombre, por el hecho de permanecer en un navío, consiente libremente al dominio del capitán, aunque lo hayan llevado a bordo mientras estaba dormido y tenga que caer en el océano y perecer en cuanto lo abandonen.

¿Y qué ocurre cuando el príncipe prohibe a sus súbditos que abandonen sus dominios, como en tiempos de Tiberio se consideró criminal al caballero romano que había intentado huir y buscar refugio entre los partos a fin de escapar a la tiranía de aquel emperador?[9] ¿O cuando está prohibido todo viajar, so pena de muerte, como acostumbraban los antiguos moscovitas? Y además, si un príncipe observase que a muchos de sus súbditos, les había entrado el frenesí de emigrar a países extranjeros, indudablemente, con gran razón y justicia, les pondría freno, a fin de evitar la despoblación de su propio reino. ¿Habría de perder la fidelidad de todos sus súbditos mediante una ley tan prudente y razonable? Sin embargo, la libertad de su elección, sin duda, en tal caso, se les ha quitado.

Un grupo de hombres que salieran de su país de origen a fin de poblar alguna región deshabitada, podrían soñar en recobrar su libertad original, pero no tardarían en descubrir que su príncipe todavía se arrogaba derechos sobre ellos y

9. Tácito Ann., lib. vi. cap. 14.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

los llamaba aún sus súbditos en su nuevo establecimiento. Y en esto, obraría de conformidad con las ideas comunes de la humanidad.

El más verdadero consentimiento *tácito* de esta clase que se haya observado jamás, es el del extranjero que se establece en cualquier país y conoce de antemano, al príncipe, al gobierno y a las leyes a que debe someterse; no obstante lo cual, aunque sea más voluntario, se espera de él mucha menos fidelidad que de un súbdito de nacimiento. Por el contrario, el príncipe bajo cuyo dominio nació afirma aún que tiene un derecho sobre él. Y si no castiga al renegado cuando lo captura en guerra desempeñando el encargo de su príncipe, esta clemencia no está fundada en el derecho municipal, que en todos los países condena al prisionero, sino en el consentimiento de los príncipes, que se han puesto de acuerdo en observar esta indulgencia para evitar represalias.

Si una generación de hombres desapareciese de la historia repentinamente, y viniese otra en su lugar, como en el caso de los gusanos de seda y las mariposas, la nueva generación, si tuviese suficiente inteligencia como para elegir su gobierno voluntariamente, y mediante el consentimiento general, lo cual indudablemente nunca ocurre en el caso de los hombres, podría establecer su propia forma de gobierno sin prestar consideración ninguna a las leyes o precedentes que prevalecieron entre sus antepasados. Pero como la sociedad humana se halla en flujo perpetuo, y un hombre se va del mundo mientras otro llega a él, hora tras hora, es necesario, a fin de preservar la estabilidad del gobierno, que la nueva generación se conforme a la constitución establecida y siga rectamente por el camino que sus padres, que anduvieron sobre las huellas de los abuelos, les han señalado. Algunas innovaciones, necesariamente, han de tener lugar en toda constitución humana; y es cosa afortunada que el genio ilustrado de la edad la oriente en la dirección de la razón, la libertad y la justicia. Pero ningún individuo tiene derecho a introducir innovaciones violentas. Son peligrosas, inclusive, cuando trata de hacerlas la legislatura. De ellas, habrá de esperarse siempre más mal que bien. Y si la historia propor-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

ciona ejemplos de lo contrario, no han de tomarse como precedentes y sólo deben considerarse como pruebas de que la ciencia de la política tiene pocas reglas que no admiten alguna excepción y que no puedan ser, a veces, gobernadas por la fortuna y el accidente. Las violentas innovaciones del reinado de Enrique VIII[10] tuvieron su origen en un monarca de carácter imperioso secundado por un simulacro de autoridad legislativa; las del reinado de Carlos I[11] nacieron de la facción y el fanatismo; y ambas han tenido felices consecuencias. Pero aun ellas fueron, durante largo tiempo, fuente de muchos desórdenes, y de peligros más numerosos aún; y si las reglas de fidelidad hubiesen de fundarse en tales precedentes, una anarquía total tendría lugar en la sociedad humana, y se pondría punto final, inmediatamente, a todo gobierno.

Supongamos que un usurpador, después de haber desterrado a su príncipe legítimo y a la familia real, estableciese su dominio durante diez o doce años en algún país, y conservase tan estricta disciplina en sus tropas y tan regular disposición en sus guarniciones que ninguna insurrección se produjese, ni murmuración contra el gobierno llegase a oírse jamás. ¿Podrá aseverarse que el pueblo, que en su corazón aborrece su traición, ha asentido tácitamente a su autoridad y le ha prometido fidelidad tan sólo porque, por necesidad, vive sometido a su dominio? Supongamos, de nuevo, que su príncipe original ha sido restablecido en el poder por la fuerza de un ejército que reclutó en países extranjeros. Lo reciben con alegría y exultación y muestran, abiertamente, la repugnancia con que se habían sometido al otro yugo. Puedo preguntar ahora en qué se funda el título del príncipe. Sin duda, no en el consentimiento popular; pues aunque la gente acata de buen grado su autoridad, no se imagina que su consentimiento lo convirtió en soberano. Otorgan su consentimiento por-

10. Enrique VIII (r. 1509-47) proclamó, con la aprobación del Parlamento, la Ley de Supremacía (1534), que separó a la Iglesia Católica de Inglaterra de la Iglesia Católica Romana, constituyó una Iglesia Anglicana independiente y nombró al rey, jefe supremo de la Iglesia y de su clero. (N.E.)

11. Carlos I (r. 1625-49) disolvió tres Parlamentos, en cuatro años, por desacato y gobernó durante once años, sin Parlamento, con lo que causó la Guerra Civil de 1642-45. Más tarde un tribunal constituido por la Cámara de los Comunes lo condenó como tirano y enemigo de la nación y fue decapitado en 1649. (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que entienden que ya era, por derecho de nacimiento, su legítimo soberano. Y, por lo que respecta al consentimiento tácito, el cual puede inferirse ahora que viven bajo su dominio, no es otra cosa que el que antes dieron al tirano y usurpador.

Cuando aseveramos que todo gobierno legítimo brota del consentimiento del pueblo, le hacemos a éste, sin duda, mucho más honor del que se merece, o inclusive, del que espera y desea de nosotros. Cuando los dominios romanos se tornaron demasiado difíciles de gobernar para la República, la gente de todo el mundo conocido se sintió extremadamente agradecida a Augusto por aquella autoridad que, mediante la violencia, estableció sobre ella; y mostró igual disposición a someterse al sucesor que le dejó en virtud de su última voluntad y testamento. Fue después su desgracia que nunca hubiese, en una sola familia, ninguna sucesión regular prolongada y que su linaje de príncipes cambiase continuamente, por obra unas veces del asesinato privado, y otras veces, de las rebeliones públicas. Las guardias *pretorianas*, cuando una familia no dejó prole, establecieron un emperador, las legiones del Oriente otro, y las de Germania quizá, un tercero; y sólo la espada resolvió la controversia. Era de lamentarse la situación del pueblo en aquella poderosa monarquía, no porque nunca se le encargase de la elección del emperador, pues no era factible que lo hiciera, sino porque nunca estuvo gobernado por alguna sucesión de señores que se siguieran regularmente unos a otros. Y en lo que toca a la violencia, las guerras y el derramamiento de sangre ocasionado por cada nuevo entronamiento, no eran condenables porque eran inevitables.

La casa de Lancaster gobernó en esta isla durante cerca de sesenta años; sin embargo, en Inglaterra, los partidarios de la Rosa Blanca[12] parecían multiplicarse día tras día. La actual casa reinante ha gobernado durante un periodo todavía más prolongado. Si todas las opiniones acerca de los derechos de otra familia hubiesen desaparecido por completo,

12. Se hace referencia a la rivalidad entre las casas de York y de Lancaster por el trono de Inglaterra. Esta rivalidad dio origen a la Guerra de las Rosas, así llamada porque el emblema de la casa de York era una rosa blanca y el de la de Lancaster una rosa roja. (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

aunque mal pueda decirse que viva aún un hombre que hubiese llegado a la edad del juicio cuando fue expulsada, ¿podrá decirse que consintió a su dominio, o que le prometió fidelidad?; lo cual es indicación suficiente, sin duda, del sentimiento general de la humanidad a este respecto. Pues no condenamos a los partidarios de la familia que abdicó tan sólo en virtud del largo tiempo durante el cual conservó su imaginaria fidelidad. Los condenamos por su adhesión a una familia que, a nuestro juicio, fue justamente expulsada y que, a partir del momento en que la nueva casa se estableció, perdió todo título a la autoridad.

Pero si queremos llegar a una refutación más regular, o por lo menos más filosófica de este principio del contrato original o del consentimiento popular, quizá nos basten las siguientes observaciones.

Todos los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Los *primeros* son aquellos a que se ven empujados los hombres por obra de un instinto natural o de una propensión inmediata que opera en ellos, independientemente de cualesquiera ideas de obligación y de cualesquiera opiniones respecto de la utilidad pública o privada. De esta naturaleza son el amor a los niños, la gratitud que se siente por los benefactores y la conmiseración por los desdichados. Cuando reflexionamos en las ventajas que tienen para la sociedad tales instintos humanos, les rendimos el justo tributo de la aprobación y la estimación morales. pero la persona que es movida por ellos, siente que su poder e influencia es antecedente a tal reflexión.

La *segunda* clase de deberes morales está constituida por aquellos que no se apoyan en ningún instinto natural original, sino que se cumplen, enteramente, en virtud de un sentimiento de obligación, que nace en nosotros cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerlas si se descuidasen estos deberes. Es así como la *justicia* , o consideración por la propiedad de otro, la *fidelidad* o respeto de las promesas se convierten en obligatorias y cobran autoridad sobre la humanidad. Pues,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

así como es evidente que todo hombre se ama más a sí mismo, que a cualquiera otra persona, así se ve naturalmente impulsado a ampliar sus adquisiciones todo lo más posible; y nada puede contenerlo en esta propensión, como no sean la reflexión y la experiencia, mediante las cuales entiende los efectos perniciosos de la licencia y la disolución total de la sociedad que habrían de ser consecuencia de ella. Su inclinación original o instinto, pues, están frenados y contenidos por un juicio, u observación, subsiguientes.

Ocurre precisamente lo mismo en lo tocante al caso del deber político, o civil, de *obediencia* , que en el de los deberes naturales de justicia y fidelidad. Nuestros instintos primarios nos llevan, o bien a obrar con libertad ilimitada, o bien a buscar el dominio sobre otros; y sólo la reflexión nos conduce a sacrificar tan poderosas pasiones a los intereses de la paz y el orden públicos. Un poco de experiencia y observación nos bastan para enseñarnos que no es posible mantener la sociedad sin la autoridad de los magistrados, y que esta autoridad no tardaría en caer en desprecio si no se le prestase estricto acatamiento. La observación de estos intereses generales y evidentes es la fuente de toda obediencia, y de esta obligación moral que le atribuimos.

Por lo tanto, ¿qué necesidad hay de fundar el deber de *obediencia* o acatamiento a los magistrados, en el de la *fidelidad* , o del respeto a las promesas, y suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que lo sujeta al gobierno, cuando se ve que así la obediencia como la fidelidad se levantan ambas sobre el mismo fundamento, y la humanidad se somete a las dos por razón de los intereses y necesidades manifiestos de la sociedad humana? Se dice que debemos obedecer a nuestro soberano porque hemos otorgado una promesa tácita a ese respecto. Pero, ¿por qué estamos obligados a respetar nuestra promesa? Es preciso afirmar aquí, que el intercambio y comercio de la humanidad, tan enormemente convenientes como son, no podrán tener seguridad cuando los hombres no cumplan sus compromisos. De igual manera, podrá decirse que los hombres no podrán vivir, en modo alguno, en sociedad, o por lo menos en una sociedad civilizada,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los justos y equitativos. Como la obligación de obediencia tiene igual fuerza y autoridad que la obligación de fidelidad, nada ganamos reduciendo la una a la otra. Los intereses o necesidades generales de la sociedad son suficientes para fundar ambas obligaciones.

Si se preguntase por la razón de la obediencia que debemos prestar al gobierno, respondería inmediatamente, "porque, de otra manera, la sociedad no podría subsistir"; y esta respuesta es clara e inteligible para toda la humanidad. Vuestra respuesta dice, "porque debemos cumplir nuestra palabra". Pero, aparte de que nadie, hasta que no haya sido educado en un sistema filosófico, no puede, ni comprender esta respuesta ni disfrutar de ella; aparte de esto, digo, os sentiréis embarazados cuando se os pregunte, *¿por qué hemos de cumplir nuestra palabra?* Y no podréis dar ninguna respuesta como no sea la que inmediatamente, sin ningún circunloquio, ha explicado nuestro deber de obediencia.

Pero, *¿a quién debemos obediencia, y quién es nuestro legítimo soberano?* Esta cuestión es, a menudo, la más difícil de todas, y la que se presta a infinitas discusiones. Cuando el pueblo vive con tanta felicidad que puede responder: "Nuestro soberano actual, que ha heredado, en línea directa, de ancestros que nos han gobernado durante muchas generaciones", esta respuesta no admite réplica, aunque los historiadores, al remontar hasta la más distante antiguedad el origen de esa familia real, puedan descubrir, como ocurre frecuentemente, que su primera autoridad provino de la usurpación y la violencia. Se confiesa que la justicia privada, o abstinencia de las propiedades de otros, es una de las virtudes cardinales. Sin embargo, la razón nos dice que no hay propiedad de objetos duraderos, como las tierras o las casas, cuando se examine cuidadosamente, en su paso de mano en mano, que no se haya fundado, en algún periodo, en el fraude y la injusticia. Las necesidades de la sociedad humana, ni en la vida privada, ni en la pública, habrán de permitir tan exacta indagación; y no hay virtud, o deber moral del que no

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

podamos deshacernos con facilidad, si nos entregamos a una falsa filosofía que nos lleve a escudriñarlo e investigarlo, mediante toda regla capciosa de lógica, y a verlo a cualquier luz, o posición, en que pueda ser colocado.

Las cuestiones que hacen referencia a la propiedad privada han llenado infinitos tomos de derecho y de filosofía, si contamos a los comentadores del texto original; y, a fin de cuentas, podemos declarar sin temor, que muchas de las reglas allí establecidas son inciertas, ambiguas y arbitrarias. Igual opinión podemos formarnos por lo que respecta a la sucesión y a los derechos de príncipes y de formas de gobierno. Sin duda, hay algunos casos, especialmente en la infancia de cualquier constitución, que no admiten determinación por las leyes de la justicia y la equidad; y nuestro historiador, Rapin, pretende que la controversia entre Eduardo III y Felipe de Valois[13] era de esta naturaleza y sólo podía decidirse apelando al cielo, es decir, a la guerra y la violencia.

¿Quién me podría decir, cuál de los dos, Germánico o Druso, debería haber sucedido a Tiberio, si éste hubiese muerto mientras ambos vivían, sin nombrar sucesor a alguno de ellos? ¿Ha de estimarse el derecho de adopción como equivalente al de la sangre en una nación en la que tenía el mismo efecto en las familias privadas y que, en dos ocasiones ya, había tenido lugar en público? ¿Ha de estimarse que Germánico es el hijo mayor porque nació antes que Duso, o que es el menor, porque fue adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿El derecho del mayor ha de tomarse en cuenta en una nación en la que no se le tenía en cuenta por lo que toca a la sucesión en las familias privadas? ¿El imperio romano de aquel tiempo ha de considerarse hereditario en virtud de dos ejemplos, o aun en fecha tan temprana debe estimarse que pertenecía al más fuerte, o al posesor actual, por estar fundado en una usurpación tan reciente?

Cómodo ascendió al trono después de una sucesión bastante larga de emperadores excelentes que habían adquirido

13. Hume se refiere aquí a Eduardo III de Inglaterra (r. 1327-77) y a sus pretensiones al trono de Francia. La guerra con Felipe de Francia (r. 1328-50) precipitó la Guerra de los Cien Años (1337-1453). (N.E.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

su título, no por nacimiento o por elección pública, sino mediante el ficticio rito de la adopción. Cuando el sanguinario libertino fue asesinado a causa de una repentina conspiración formada entre su ramera y su galán, que en aquel tiempo era el prefecto pretoriano, estos deliberaron inmediatamente para elegir a un señor del género humano, para decirlo al estilo de aquella época, y pusieron sus ojos en Pertinax. Antes de que la muerte del tirano fuese conocida, el prefecto se acercó en secreto a aquel senador, el cual, al ver los soldados, se imaginó que Cómodo había ordenado su ejecución. Inmediatamente se le rindió homenaje como emperador por el oficial y sus acompañantes, fue alegremente proclamado por el populacho, acatado de mal grado por los guardias, formalmente reconocido por el senado y pasivamente aceptado en las provincias y ejércitos del imperio.

El descontento de las guardias pretorianas estalló en repentina sedición, que ocasionó el asesinato de ese excelente príncipe; y como el mundo se encontraba, entonces, sin señor y sin gobierno, los guardias consideraron adecuado poner en venta, formalmente, el imperio. Juliano, el comprador, fue proclamado por los soldados, reconocido por el senado, y acatado por el pueblo; y las provincias se le hubiesen sometido también, si la envidia de las legiones no hubiese provocado oposición y resistencia. Pescenio Niger, en Siria, se eligió a sí mismo emperador, obtuvo el tumultuoso consentimiento de su ejército y conquistó la secreta buena voluntad del senado y del pueblo de Roma. Albino, que se encontraba en Bretaña descubrió que poseía igual derecho a su pretensión, pero Severo, que gobernaba Panonia se impuso finalmente a los dos. Ese hábil político y guerrero, al descubrir que sus propios nacimiento y dignidad eran demasiado inferiores a la corona imperial, declaró al principio que su intención era sólo la de vengar la muerte de Pertinax. Avanzó como general por Italia, derrotó a Juliano y sin que podamos fijar siquiera un comienzo exacto del consentimiento de los soldados, fue reconocido, por necesidad, como emperador por el senado y el pueblo y se estableció plenamente en su violenta autoridad al someter a Niger y a Albino[14].

14. Herodiano, lib. II.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

"Inter haec Gordianus Caesar", dice Capitolino, hablando de otro periodo, *"sublatus a militibus. Imperator est appellatus, quia non erat alius in praesenti"*[15]. Ha de observarse que Gordiano era un muchacho de catorce años de edad.

Abundantes ejemplos de igual naturaleza se encuentran en la historia de los emperadores, en la de los sucesores de Alejandro y en la de muchos otros países. Y nada puede ser más desafortunado que un gobierno despótico de esta suerte, en el que la sucesión está desunida y es irregular, y ha de ser determinada, cada vez que queda vacante, por la fuerza o la elección. En un gobierno libre, la cuestión es a menudo inevitable, y también mucho menos peligrosa. En él, los intereses de la libertad pueden llevar frecuentemente al pueblo, en defensa propia, a cambiar la sucesión de la corona. Y la constitución, por estar formada de partes, puede aun mantener una estabilidad suficiente al descansar en los miembros aristocráticos, aunque el monárquico sea alterado de vez en cuando, a fin de acomodarlo a los primeros.

En un gobierno absoluto, cuando no hay príncipe legal que tenga derecho al trono, puede decidirse sin riesgo que pertenece al primer ocupante. Ejemplos de esta clase son por demás frecuentes, especialmente en las monarquías orientales. Cuando un linaje de príncipes expira, la voluntad o designación del último soberano será considerada como un título. Así, el edicto de Luis XIV, que nombró posibles sucesores a los príncipes bastardos en caso de que los príncipes legítimos no tuviesen descendencia, habría tenido, en tal evento, alguna autoridad[16]. Así, la voluntad de Carlos II dispuso de

15. "En medio de estos acontecimientos, Gordiano César fue aclamado por el ejército. Se le declaró "imperator", porque no había otro "imperator" en aquel momento".

16. Es notable que, en la protesta del duque de Borbón y de los príncipes legítimos contra esta disposición de Luis XIV, se insistió en la doctrina del contrato original inclusive en aquel gobierno absoluto. La nación francesa, dijero, eligió a Hugo Capeto y a su posteridad para que los gobernara a ellos y a su posteriordad y cuando este linaje no dejase descendencia, existía un derecho tácito para elegir a una nueva familia real; y se infringía este derecho haciendo herederos al trono a los príncipes bastardos, sin el consentimiento de la nación. Pero el conde de Boulainvilliers, que escribió en defensa de los príncipes bastardos, ridiculizó esta noción de un contrato original, especialmente cuando se la aplicaba a Hugo Capeto, que ascendió al trono, según dice él, mediante las mismas artes que han sido empleadas siempre por todos los conquistadores y usurpadores. Ciertamente, luego que se apoderó del trono hizo que los estados reconocieran su título. Pero, ¿puede llamársele a esto elección o contrato? El conde de Boulainvilliers, observemos, fue un famoso republicano; pero siendo también hombre ilustrado y muy conocedor de la historia,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

toda la monarquía española. La cesión del antiguo propietario, especialmente cuando va unida a una conquista es considerada, de igual manera, un buen título. La obligación general que nos vincula al gobierno está constituida por los intereses y necesidades de la sociedad; y esta obligación es muy fuerte. La determinación de que corresponde a éste o aquel príncipe particular, o forma de gobierno, frecuentemente es más incierta y dudosa. La posesión presente tiene considerable autoridad en estos casos, y mayor que en lo tocante a la propiedad privada por razón de todos los desórdenes que acompañan a las revoluciones y cambios de gobierno.

Observaremos solamente, antes de terminar, que aunque una apelación a la opinión general pueda ser considerada con razón, injusta y no concluyente, en las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía, sin embargo, en todas la cuestiones que hacen referencia a la moral, así como a la crítica, no existe realmente ninguna otra norma por la cual pueda decidirse una controversia. Y nada es prueba más clara de que una teoría de esta clase es errónea que el descubrir que conduce a paradojas que repugnan a los sentimientos comunes de la humanidad, y a la práctica y opinión de todas las naciones y tiempos. La doctrina que funda todo gobierno legítimo en un *contrato original*, o consentimiento del pueblo, es manifiestamente de esta clase; y los más destacados de sus partidarios, al proponerla y desarrollarla, no han tenido escrúpulos en afirmar que *la monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil y, así, no puede ser forma ninguna de gobierno civil*[17], *y que el poder supremo, en un estado,no puede tomar de hombre alguno, mediante impuestos y contribuciones, parte ninguna de su propiedad sin su propio consentimiento o el de sus representantes*[18] . Es fácil determinar qué autoridad moral puede tener un razonamiento que conduce a opiniones tan apartadas de la práctica general de la humanidad en cualquier parte del mundo, con excepción de este solo reino.

sabía que al pueblo casi nunca se le había consultado en estas revoluciones y nuevos entronamientos, y que el tiempo solamente concedía derecho y autoridad a lo que, por lo común, se fundó primero en la fuerza y la violencia. Véase Etat de la France, vol. III.

17. Véase Locke, on Government, cap. VII 90.

18. Locke, on Government, cap. XI, 138. 140.

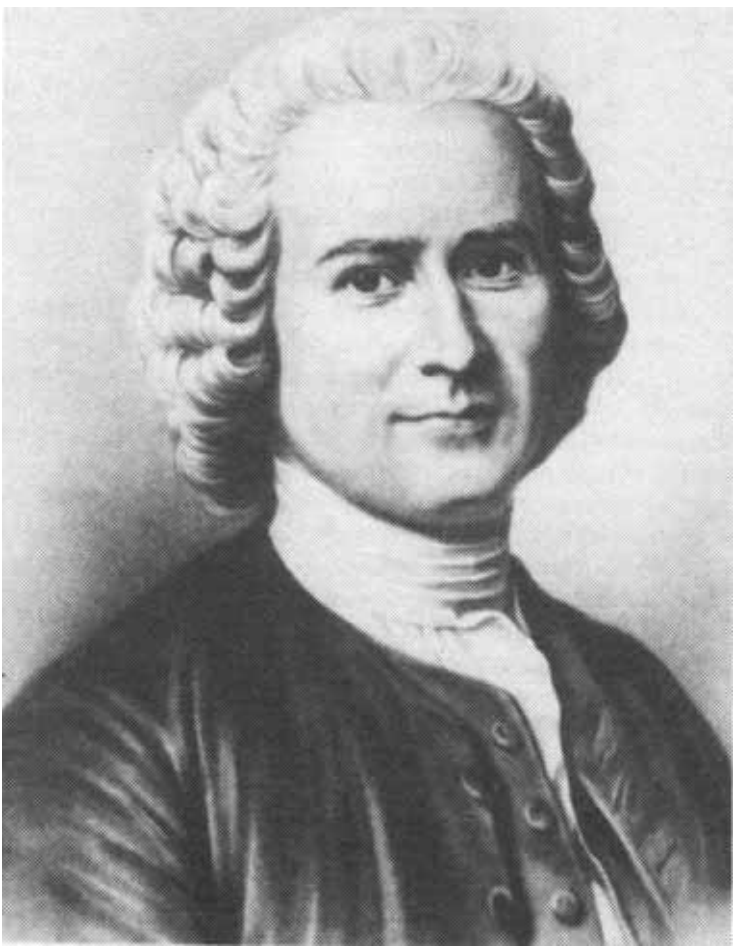
Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

El único pasaje que yo me haya encontrado en la antigüedad, donde la obligación de obediencia al gobierno se adscribe a una promesa, se halla en el *Critón* de Platón, donde Sócrates se niega a escapar de la cárcel porque ha prometido, tácitamente, obedecer las leyes. Así, saca una consecuencia *tory* de obediencia pasiva de una fundamentación *whig* del contrato original.

En estas cuestiones, no han de esperarse nuevos descubrimientos. Si hubo algún hombre que, mucho más tarde, se haya imaginado que el gobierno estaba fundado en un pacto, es cierto que, en general, no puede tener tal fundamento.

El crimen de rebelión, entre los antiguos fue comúnmente expresado con las palabras (*novas res moliri*).

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org



Juan Jacobo Rousseau (1712-1778)

Selección de:

El contrato social (1762)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Nota biográfica

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra, en 1712. Perdió a su madre a los pocos días de nacido, y su padre, de oficio relojero, le entregó al cuidado de un tío materno, al tener que ausentarse de Ginebra en razón de una riña, cuando Juan Jacobo tenía sólo diez años de edad. Estos hechos habrán de marcar su vida, haciéndole reservado y solitario, y buscando afanosamente calor y seguridad hogareñas al lado de amantes de mayor edad que la suya. Después de ser dependiente de un notario en su ciudad natal, y empleado de un grabador, ambas cosas por muy corto tiempo, se fuga a Francia, donde es acogido por una dama madura que recién abandona a su marido y la religión calvinista, para devenir conversa al catolicismo y amante de Rousseau: Mme. de Warens. Ella le envía al Hospicio del Santo Espíritu, en Turín, donde Rousseau abjura del calvinismo y se hace católico (1728). En el hospicio trabaja como grabador por varios meses. Regresa donde Mme. de Warens, y en ausencia de ésta, regresa a Suiza y se establece como profesor de música, sin tener la formación especial requerida (1730). En 1742 viaja a París con varios trabajos intelectuales que ha culminado: un nuevo sistema de notación musical, una ópera, una comedia y varios poemas. Busca por años sin éxito fama y fortuna. Pasa un año como secretario de la embajada de Francia en Venecia, pero riñe con el embajador y tiene que abandonar el cargo. Se consagra sobre todo a creaciones musicales, como la ópera **Las musas galantes,** *sin mayor gloria. Lo más importante de ese período de su vida es su amistad con Denis Diderot, quien le invita a colaborar en la* **Enciclopedia** *con artículos sobre música, y le presenta a Condillac. Hace vida marital con Teresa le*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Vasseur, empleada del hotel donde vive. Cohabitará con ella por el resto de su vida. Los cinco hijos habidos de tal unión fueron abandonados por Rousseau a la puerta de un hospicio. La puerta de la fama no se abrió para él sino en 1750, cuando envía a un concurso auspiciado por la Academia de Dijon su ***Discurso sobre las ciencias y las artes,*** *en el cual sostenían que estas habían contribuido más bien a la corrupción de la humanidad y no a su progreso. El premio concedido confirmó su vocación intelectual, y a partir de ese momento buscará más la independencia y el estudio, que la fama y la riqueza. Aunque continúa sus trabajos literarios –***Narciso, El adivino de la villa***–, le absorben más sus trabajos filosófico-políticos: en 1755 publica* ***El origen de la desigualdad entre los hombres,*** *lo mismo que el* ***Discurso sobre la economía política,*** *comisionado por Diderot para la* ***Enciclopedia.*** *Comienza a trabajar en la novela* ***Julia, o la nueva Heloísa,*** *publicada en 1761 con un éxito sin paralelo; un año más tarde aparece su célebre* ***Del contrato social*** *(1762) y poco después el* ***Emilio, o la educación.*** *Estas dos últimas obras le acarrearon la animadversión de las autoridades civiles y religiosas, primero en Francia y luego en la propia Suiza, debiendo finalmente exiliarse en Inglaterra. Hume le toma inicialmente bajo su protección, pero a causa de un panfleto en que Rousseau es atacado, éste cree ver la mano de Hume en el mismo y se querella públicamente con el filósofo. Regresa a Francia en 1767. Los últimos trabajos políticos de Rousseau son su* ***Proyecto de constitución para Córcega*** *(inconcluso e inédito) y* ***Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*** *(1778). Es significativo que dos países caracterizados por su fuerte sentimiento nacional y sus frustradas tentativas de organizarse en Estado moderno, hayan sido los últimos temas de preocupación intelectual de Rousseau. En su libro autobiográfico* ***Confesiones,*** *escrito a raíz de un panfleto en que Voltaire le atacaba por sus debilidades humanas y su irresponsable paternidad, trata de justificarse, con brutal sinceridad, ante sus propios ojos y ante el mundo. Su última obra es* ***Las ensoñaciones de un paseante solitario,*** *bellas descripciones de la naturaleza. En 1778, se traslada a Ermenonville, atormentado por delirios persecutorios y gravemente enfermo. Muere a los pocos*

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

meses. "Para él –dice uno de sus editores–, el conflicto entre sociedad e individuo no era un frío problema teórico, sino un tema de dramática experiencia personal... Cuando recordaba las molestias de la vida social, su único pensamiento era escapar; pero cuando consideraba la soledad de su aislamiento, clamaba por la sociedad con toda la pasión de amor no correspondido"[1].

1- Frederick Watkins, Jean Jacques Rousseau, *Political Writings, The University of Wisconsin Press, Madison, 1986, Introduction, pg. XX y XXI.*

Bibliografía

Las musas galantes, 1749
Ensayo sobre el origen del lenguaje, 1751
Discurso sobre las ciencias y las artes, 1752
Discurso sobre la desigualdad entre los hombres, 1758
El contrato social, 1762
Emilio, o la educación, 1762
Proyecto para Córcega, 1767
Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, 1778
Ensoñaciones de un paseante solitario, 1781
Confesiones, 1781

Traducciones españolas

Existen muchas traducciones españolas de casi todas las obras de Rousseau, aunque no tenemos conocimiento de versiones españolas de dos de sus obras: ***Proyecto para Córcega y Consideraciones sobre el gobierno de Polonia.***

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

El contrato social*

Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tales como pueden ser. Procuraré aliar siempre, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi asunto. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Yo contesto que no, y que por eso mismo es por lo que escribo sobre política. Si fuese príncipe o legislador, no perdería el tiempo en decir lo que es preciso hacer, sino que lo haría o me callaría.

Nacido ciudadano en un Estado libre, y miembro del soberano, por muy débil influencia que pueda ejercer mi voz en los asuntos públicos, me basta el derecho de votar sobre ellos para imponerme el deber de instruirme: ¡dichoso cuantas veces medito acerca de los gobiernos, por encontrar en mis investigaciones razones para amar al de mi país!

CAPITULO I

Asunto de este primer libro

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los

* **Del contrato social**, Libro I. Traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Selecciones Austral, Espasa Calpe S.A., Madrid, 1975.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo se ha verificado este camino? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no considerase más que la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien: mas en el momento en que puede sacudir el yugo, y lo sacude, hace todavía mejor; porque recobrando su libertad por el mismo derecho que se le arrebató, o está fundado el recobrarla, o no lo estaba el "habérsela quitado". Pero el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza: por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones. Mas antes de entrar en esto debo demostrar lo que acabo de anticipar.

CAPITULO II

De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia, aun cuando los hijos no permanecen unidos al padre sino el tiempo en que necesitan de él para conservarse. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si continúan unidos luego, ya no lo es naturalmente, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene sino por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación: sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor.

La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre; el pueblo

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan su libertad sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor del padre por sus hijos le remunera de los cuidados que les presta, y en el Estado el placer de mando sustituye a este amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano sea establecido en favor de los que son gobernados, y cita como ejemplo la esclavitud. Su forma más constante de razonar consiste en establecer el derecho por el hecho[1]. Se podría emplear un método más consecuente.

Es, pues, dudoso para Grocio si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse a la primera opinón: éste es también el sentir de Hobbes. Ved de este modo a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales con un jefe que lo guarda para devorarlo.

Del mismo modo que un guardián es de naturaleza superior a la de su rebaño, así los pastores de hombres que son sus jefes, son también de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Philon, el emperador Calígula, y sacaba, con razón, como consecuencia de tal analogía que los reyes eran dioses o que los pueblos eran bestias. El razonamiento de Calígula se asemeja al de Hobbes y al de Grocio. Aristóteles, antes de ellos dos, había dicho también[2], que los hombres no son naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.

Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa: todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas: aman su servilis-

1. "Las sabias ivnestigaciones sobre el derecho público no son, a menudo, sino la historia de los antiguos abusos, y se obstina, con poca fortuna, quien se esfuerza en estudiarlas demasiado" (Traité des interets de la France avec ses voisins, por el marqués de Argenson; imp. de Rey, Amsterdam). He aquí precisamente lo que ha hecho Grocio.
2. Politic., lib. I, cap. V. (Ed.)

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

mo, como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento[3]; si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas, que se repartieron el universo como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Yo espero que se me agradecerá esta moderación: porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y acaso de la rama del primogénito, ¿qué sé yo si, mediante la comprobación de títulos, no me encontraría con que era el legítimo rey del género humano? De cualquier modo que sea, no se puede disentir de que Adán no haya sido soberano del mundo, como Robinsón lo fue de su isla en tanto que único habitante; y lo que había de cómodo en el imperio de éste era que el monarca, asegurado en su trono, no tenía que temer rebelión ni guerras, ni a conspiraciones.

CAPITULO III

Del derecho del más fuerte

El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí, el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿no se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física: ¡no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber?

Supongamos por un momento este pretendido derecho. Yo afirmo que no resulta de él mismo un galimatías inexplicable; porque desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza

3. Véase un pequeño tratado de Plutarco, titulado **Que los animales usen de la razón**.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

que sobrepasa a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legítimamente; y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata sino de hacer de modo que se sea el más fuerte. Ahora bien: ¿qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber, y si no se está forzado a obedecer, no se está obligado. Se ve, pues, que esta palabra el *derecho* no añade nada a la fuerza: no significa nada absolutamente.

Obedeced al poder. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y contesto que no será violado jamás. Todo poder viene de Dios, lo confieso; pero toda enfermedad viene también de El; ¿quiere esto decir que esté prohibido llamar al médico? Si un ladrón me sorprende en el recodo de un bosque, es preciso entregar la bolsa a la fuerza; pero si yo pudiera sustraerla, ¿estoy, en conciencia, obligado a darla? Porque, en último término, la pistola que tiene es también un poder.

Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. De este modo, mi primitiva pregunta renace de continuo.

CAPITULO IV

De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular –dice Grocio– puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un señor, ¿por qué no podrá un pueblo entero enajenar la suya y hacerse súbdito de una vez? Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación; mas detengámonos en las de *enajenar*. Ena-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

jenar es dar o vender. Ahora bien; un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar en que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es él quien saca de ellos la suya, y, según Rabelais, los reyes no viven poco. ¿Dan, pues, los súbditos su persona a condición de que se les tome también sus bienes? No veo qué es lo que conservan entonces.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea. Pero ¿qué ganan ellos si las guerras que su ambición les ocasiona, si su avidez insaciable y las vejaciones de su ministerio los desolan más que lo hicieran sus propias disensiones? ¿Qué ganan, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es esto bastante para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos esperando que les llegase el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho.

Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos: ellos nacen hombres libres, su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ellos sino ellos mismos. Antes de que lleguen a la edad de la razón, el padre puede, en su nombre, estipular condiciones para su conservación, para su bienestar; mas no darlos irrevocablemente y sin condición, porque una donación tal es contraria a los fines de la Naturaleza y excede a los derechos de la paternidad. Sería preciso, pues, para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo; mas entonces este gobierno habría dejado de ser arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los debe-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

res. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es compatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatar toda moralidad a las acciones el arrebatar la libertad a la voluntad. Por último, es una convención vana y contradictoria al reconocer, de una parte, una autoridad absoluta y, de otra, una obediencia sin límites. ¿No es claro que no se está comprometido a nada respecto de aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? Porque ¿qué derecho tendrá un esclavo sobre mí si todo lo que tiene me pertenece, y siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra sin sentido?

Grocio y los otros consideran la guerra un origen del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto más redunda en provecho de ambos.

Pero es claro que este pretendido derecho de dar muerte a los vencidos no resulta, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos. Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y no pudiendo nacer ésta de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social, en que todo se halla bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los choques, son actos y no constituyen ningún estado; y respecto a las guerras privadas, autorizadas por los Estatutos de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena *política*.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares sólo son enemigos incidentalmente, no como hombres, ni aun siquiera como ciudadanos[4], sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. En fin, cada Estado no puede tener como enemigos sino otros Estados y no hombres, puesto que entre cosas de diversa naturaleza no puede establecerse ninguna relación verdadera.

Este principio se halla conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y por la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerras no son tanto advertencias a la potencia cuanto a sus súbditos. El extranjero, sea rey, particular o pueblo, que robe, mate o detenga a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo; es un ladrón. Aun en plena guerra, un príncipe justo se apodera en país enemigo de todo lo que pertenece al público; mas respeta las personas y los bienes de los particulares: respeta los derechos sobre los cuales están fundados los suyos propios. Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en tanto tienen las armas en la mano; mas en cuanto entregan las armas y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser simplemente hombres, y ya no se tiene derecho sobre su vida. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros. Ahora bien; la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin. Estos principios no son los de Grocio; no se fundan sobre autoridades de poetas, sino que se derivan de la naturaleza misma de las cosas y se fundan en la razón.

El derecho de conquista no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho

4. Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra más que ninguna otra nación del mundo, llevaban tan lejos los escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a ir contra el enemigo y expresamente contra tal enemigo. Habiendo sido reformada una legión en que Catón, el hijo, hacía sus primeras armas bajo Popilio. Catón, el padre, escribió a éste que si deseaba que su hijo continuase bajo su servicio era preciso hacerle prestar un nuevo juramento militar; porque habiendo sido anulado el primero, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribía a su hijo que se guardara de presentarse al combate en tanto no hubiese prestado este nuevo juramento. Sé que se me podrá oponer el sitio de Cluriam y otros hechos particulares; mas yo cito leyes, usos. Los romanos son los que menos frecuentemente han transgredido sus leyes y los que han llegado a tenerlas más hermosas.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de matanza sobre los pueblos vencidos, este derecho que no tiene no puede servirle de base para esclavizarlos. No se tiene el derecho de dar muerte al enemigo sino cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho de hacerlo esclavo no viene, pues, del derecho de matarlo, y es, por tanto, un camino inicuo hacerle comprar la vida al precio de su libertad , sobre la cual no se tiene ningún derecho. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el de esclavitud, y el de esclavitud sobre el de vida y de muerte, ¿no es claro que se cae en un círculo vicioso?

Aun suponiendo este terrible derecho de matar, yo afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, sólo está obligado, para con su señor, a obedecerle en tanto que se siente forzado a ello. Buscando un beneficio equivalente al de su vida, el vencedor, en realidad, no le concede gracia alguna; en vez de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él autoridad alguna unida a la fuerza, subsiste entre ellos el estado de guerra como antes, y su relación misma es un efecto de ello; es más, el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, sea; pero este convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por absurdo y porque no significa nada. Estas palabras, *esclavo* y *derecho*, son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, bien de un hombre a un pueblo, este razonamiento será igualmente insensato: "Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también."

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

CAPITULO V

De cómo es preciso elevarse siempre a una primera convención

Aún cuando concediese todo lo que he refutado hasta aquí, los fautores del despotismo no habrán avanzado más por ello. Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación: no hay en ello ni bien público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado la mitad del mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado del de los demás, es un interés privado. Al morir este mismo hombre, queda disperso y sin unión su imperio, como una encina se deshace y cae en un montón de ceniza después de haberla consumido el fuego.

Un pueblo –dice Grocio– puede entregarse a un rey. Esta misma donación es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto: si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y ¿de dónde ciento que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de la pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

CAPITULO VI

Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes." Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social.*

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo".

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad*[5] y toma ahora el de *república* o de *cuerpo*

5. El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente: la mayor parte toman una aldea por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas forman la aldea; pero que los ciudadanos constituyen la ciudad. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* haya sido dado nunca al súbdito de un príncipe, ni aun antiguamente a los macedonios ni en nuestros días a los ingleses, aunque se

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

político, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

CAPITULO VII

Del soberano

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares y como miembro del Estado, respecto al soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al soberano para con él mismo y, por tanto, que es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No siéndole

hallen más próximos a la libertad que los demás. Tan sólo los franceses toman todos familiarmente este nombre de **ciudadanos**, porque no tienen una verdadera idea de él, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual caerían, al usurparlo, en el delito de lesa majestad; este nombre, entre ellos, expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino ha querido hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, ha cometido un error tomando a unos por otros. N. d'Aumbert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo Genève, las cuatro clases de hombres –hasta cinco, contando a los extranjeros– que se encuentran en nuestra ciudad, y de los cuales solamente dos componen la República. Ningún otro autor francés que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra **ciudadano**.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

dable considerarse más que bajo una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo; de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse por completo con respecto a otro, en lo que no derogue este contrato; porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como el de enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarlo, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.

Ahora bien: no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y ahora veremos cómo no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto; cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de todo dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto, serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

CAPITULO VIII

Del estado civil

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la Naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas,

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente por bajo de aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de ella, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general y la posesión que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo que precede, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad. Mas ya he dicho demasiado sobre este particular y sobre el sentido filosófico de la palabra libertad, que no es aquí mi tema.

CAPITULO IX

Del dominio real

Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que se forma tal como se encuentra actualmente; se entrega él con sus fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee. No es que por este acto cambie la posesión de naturaleza al cambiar de mano y advenga propiedad en las del soberano; sino que, como la fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevo-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

cable, sin ser más legítima, al menos para los extraños porque el Estado, con respeco a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, el cual, en el Estado, es la base a todos los derechos, pero no lo es frente a las demás potencias sino por el derecho de primer ocupante, que corresponde a los particulares.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no adviene un verdadero derecho sino después del establecimiento del de propiedad. Todo hombre tiene, naturalmente, derecho a todo aquello que le es necesario: mas el acto positivo que le hace propietario de algún bien lo excluye de todo lo demás. Tomada su parte, debe limitarse a ella, y no tiene ya ningún derecho en la comunidad. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. Se respeta menos en este derecho lo que es de otro que lo que no es de uno mismo.

En general, para autorizar sobre cualquier porción de terreno el derecho del primer ocupante son precisas las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión de que se tenga necesidad para subsistir, y en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás.

En efecto: conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es darle la extensión máxima de que es susceptible? ¿Puede no ponérsele límites a este derecho? ¿Será suficiente poner el pie en un terreno común para considerarse dueño de él? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar un momento a los demás hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sin que esto constituya una usurpación punible, puesto que quita al resto de los hombres la habitación y los alimentos que la Naturaleza les da en común? ¿Era moti-

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

vo suficiente que Núñez de Balboa tomase posesión, en la costa del mar del Sur, de toda la América meridional, en nombre de la corona de Castilla, para desposeer de ellas a todos los habitantes y excluir de las mismas a todos los príncipes del mundo? De modo análogo se multiplicaban vanamente escenas semejantes, y el rey católico no tenía más que tomar posesión del universo entero de un solo golpe, exceptuando tan sólo de su Imperio lo que con anterioridad poseían los demás príncipes.

Se comprende cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se convierten en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno, adviene a la vez real y personal. Esto coloca a los poseedores en una mayor dependencia y hace de sus propias fuerzas la garantía de su fidelidad: ventaja que no parece haber sido bien apreciada por los antiguos monarcas, quienes, llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como señores de su país. Los de hoy se llaman, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc.; dominando así el territorio, están seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes, al aceptarlos, no hace sino asegurarles la legítima posesión de los mismos, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad. Entonces, siendo considerados los poseedores como depositarios del bien público, respetados los derechos de todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, por una cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, adquieren, por decirlo así, todo lo que han dado; paradoja que se aplica fácilmente a la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fundo, como a continuación se verá.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose en seguida

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

de un territorio suficiente para todos, gocen de él en común o lo repartan entre ellos, ya por igual, ya según proporciones establecidas por el soberano. De cualquier modo que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre el mismo fundo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho[6].

6. Bajo los malos gobiernos, esta igualdad es exclusivamente aparente e ilusoria: sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org

Con el resquebrajamiento del Sacro Imperio Romano de Occidente y la Reforma Protestante, la instancia superior que fundamentaba la unidad de la cultura europea perdió toda vigencia. Una nueva realidad llenó el vacío de poder dejado por el antiguo sueño de Carlomagno: el Estado Nacional. Para una nueva realidad, una nueva teoría. La **Civitas Dei** de San Agustín, tradicional legitimación del antiguo orden de cosas, era una insuficiente y paradójica justificación para el nuevo. Legitimar el Estado Nacional hacía imperativo la formulación de una nueva doctrina: tal el papel asumido por la teoría del Contrato Social. Si todavía Grocio y Leibniz buscan rescatar algo de la antigua legitimidad empeñándose en la reunificación de las iglesias cristianas, Hobbes rompe definitivamente con tal orden de discurso, proponiendo como única justificación del Estado la mecánica racionalidad de la física galileana. Es el punto de partida de la controversia: Locke y Rousseau serán los hitos fundamentales. Son las páginas más conocidas de esta discusión. Al lado de ellas, sin embargo, la presente compilación nos ofrece otras menos publicitadas: Spinoza, adelantándose en su **Tratado político** a la formulación roussoniana de la idea de **voluntad general**; Hume, separando rigurosamente las esferas del ser y el deber ser, al cuestionar justificadamente la hipótesis histórica del "contrato originario"; Grocio, tomando la delantera a Hobbes en muchos puntos, y Leibniz, realizando desde el punto de vista metafísico y moral la crítica de más hondura a los planteamientos hobbesianos. Una completa síntesis de la discusión sobre el contrato social en los siglos XVII y XVIII. Discusión que representa uno de los más válidos fundamentos de las convicciones democráticas del hombre de hoy.

Digitalizado por: ENRIQUE BOLAÑOS FUNDACIÓN www.enriquebolanos.org