

MIJAIL MALISHEV

ANTOLOGÍA DE la filosofía política

(LA DOCTRINA IUSNATURALISTA DE LOS
SIGLOS XVII Y XVIII)



ANTOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA
(La doctrina iusnaturalista de los siglos XVII y XVIII)



ANTOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA
POLÍTICA

(La doctrina iusnaturalista de los siglos XVII y XVIII)

MIJAIL MALISHEV

DONACION

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Rector

M. A. E. Georgina María Arredondo Ayala
Secretaria de Difusión Cultural

M. en C. E. María Isabel Rojas Ortiz
Directora de Divulgación Cultural



*"2010, Año del Bicentenario de la Independencia Nacional
y Centenario de la Revolución Mexicana"*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

BIBLIOTECA 21
CLASIFICACION JA
71
M35
2010

No. DE FORMATO _____
No. DE EJEMPLARES 1
CLAVE 368473
No. ADQ. 947222



1ª edición 1997

2ª edición 2010

© Mijaíl Malishev

ANTOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA
(La doctrina iusnaturalista de los siglos XVII y XVIII)

© Derechos reservados

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

Toluca, Estado de México

C.P. 50000, México

<http://www.uaemex.mx/>

ISBN: 978-607-422-001-8

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

ORIGEN DE LA TEORÍA DEL ESTADO DE DERECHO: IUSNATURALISMO *VERSUS* PATERNALISMO

La noción de “Estado de derecho” es un ejemplo clásico del ideal, ya que en ningún rincón del globo terráqueo está realizado plenamente al cien por ciento. Sin embargo, nosotros, no sin razón, estamos convencidos de que este ideal puede y debe regular las relaciones concretas entre los hombres. Desde los siglos XVII y XVIII, la comunidad mundial entró en una fase en que ningún Estado existente que la integra, pudo rechazar abiertamente el reto de la significación regulativa del “derecho estricto”. Durante estos siglos, tanto conservadores como revolucionarios se esforzaron en reducir la idea de Estado de derecho a una “quimera”, una “abstracción vacía” o una “frase liberal”; nos referimos a los adeptos de las monarquías absolutas y a los abogados del bonapartismo, los heraldos del espíritu cristiano y los esclavófilos rusos, los fanáticos del nacional-socialismo y los partidarios de la dictadura del proletariado. Sin embargo, a pesar de la crítica severa, esta idea resistió los ataques ideológicos de sus adversarios y ha demostrado su fuerza invencible.

Para comprender la génesis de la idea de Estado de derecho es necesario tener en cuenta dos sentidos fundamentales del concepto “derecho”. La comprensión tradicional tiene raíces en las sociedades precapitalistas y alcanza su plena expresión

doctrinal en la época de la formación de las monarquías absolutas en la historia de Europa Occidental. En los tratados políticos de los siglos XV y XVI, el derecho solía definirse como un conjunto de reglas obligatorias sancionadas por el poder del Estado. Los pensadores de este periodo aún no distinguían entre el derecho y la ley y a ésta la identificaban con la voluntad del monarca.

Muchos juristas de aquella época consideraron que la realización plena del derecho consistía en la creación de un código penal que tuviera carácter universal. Se pensaba que éste sería justo al ser severo y áspero, a nadie le preocupaba que junto con artículos jurídicos, incluyera leyes contra la indecencia, gula, alcoholismo, indolencia e imprudencia; el código jurídico era un compendio para la policía moral que reglamentaba estrictamente la conducta de los súbditos y estipulaba censuras preventivas sobre su modo de pensar. Se suponía que los reglamentos del Estado debían abarcar toda la vida civil, por consiguiente, cualquier iniciativa nueva o libertad individual debía ser permitida como privilegio. En la práctica administrativa predominaba el principio: "todo lo que no está permitido, está prohibido", eso conducía a cierta confusión del derecho con la moral, limitaba la autonomía individual de los súbditos y les privaba de iniciativa.

Las teorías iusnaturalistas surgieron y se desarrollaron en una atmósfera de crisis del Estado feudal, la cual reveló que la legalidad absolutista no sólo no ayudaba al establecimiento de un orden firme, sino ejercía un impacto pernicioso para la vida económica. Este hecho fue sometido al análisis crítico en los trabajos de Locke, Montesquieu, Beccaria, Rousseau y Kant, quienes por medio de demostraciones lógicas señalaron que, en un Estado donde el derecho es sólo la voluntad del monarca, elevada al rango de la ley, la vida, la propiedad y la libertad de

los súbditos están garantizadas un poco mejor que en el estado de naturaleza, donde no existía ninguna ley.

El número de crímenes que algunos individuos (como personas privadas) cometieron contra otros fue considerablemente menor que la cantidad de delitos provocados por el poder absolutista, y el principal culpable de esta práctica criminal fue aquella institución, que según su predestinación, debiera reprimir los crímenes, esto es, el sistema judicial de la monarquía ilimitada. Los tribunales reales inventaron delitos (por ejemplo, los complots antimonárquicos), pronunciaron sentencias (conforme a las demandas del Estado) a los encarcelados, quienes fueron usados en diferentes trabajos forzados o simplemente condenaron a inocentes para aumentar de este modo el temor preventivo ante la violación del orden. La causa de estas injusticias residía no sólo en la corrupción de los jueces, sino básicamente en su dependencia absoluta a la voluntad ilimitada del monarca y su camarilla.

Según Voltaire, la no distinción entre el poder ejecutivo y el judicial produce un tipo de tribunal que es, más bien, una instancia criminal privilegiada. La cantidad total de delitos que intentaron reprimir estos órganos represivos resultaron mucho menor que el número de las viles pasiones que el mismo poder del Estado alentó y cultivó entre sus súbditos, recurriendo a los servicios de diferentes espías e informantes y dando acceso a la corrupción en todas las esferas de la vida pública. Cada vez quedaba más claro que el sistema penal del Estado absolutista reprimía no tanto la voluntad perversa, sino la voluntad libre. Al desconfiar de la voluntariedad de los tribunales reales, los ciudadanos temieron a la expresión libre de cualquier iniciativa u originalidad, ellos se hicieron cautivos, cerrados y anémicos.

Según Montesquieu, la "sabiduría" de los súbditos consistió en comprender que era mejor que los funcionarios ignoraran su existencia y, en general, su seguridad dependía en gran medida de su insignificancia civil.

En la literatura antidespótica del tiempo moderno, un tema importante fue tesis de que la práctica judicial debía ser independiente del gobierno y extraída del contexto de la pragmática estatal. Cuan grande que sea la necesidad de consolidación nacional o de fortalecimiento de un orden civil, el poder judicial no debe infringir el principio de la justicia, esto es, debe exigir castigo conmensurable con un crimen demostrado. Los iusnaturalistas hacen renacer el principio de los juristas de Roma antigua: "que perezca el mundo, pero triunfará la justicia".

Lo principal del modelo iusnaturalista fue la idea sobre la necesidad de la limitación del poder estatal coercitivo. El derecho estricto, en la interpretación de los pensadores innovadores de los siglos XVII y XVIII, es tal sistema normativo que permita restringir la arbitrariedad burocrática e impida que el poder centralizado degenerare en despotismo y arbitrariedad. La aspiración de establecer una barrera en el camino del abuso del poder y la afirmación de la primacía de la ley jurídica ante la voluntad del gobernante (elevada en el rango de la ley) fue la tendencia principal de las teorías políticas jurídicas del tiempo nuevo.

Norberto Bobbio escribe al respecto: "El acto específico mediante el cual se realiza la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta, producida por una voluntad racional, como es precisamente la de Estado razón. En cuanto general y abstracta, la ley se distingue del derecho del príncipe, el cual manifiesta el arbitrio del soberano y se instituye una legislación de privilegio creadora de la desigualdad. En cuanto producto de una voluntad racional, la ley se distingue de las costumbres, de las cosas consuetudinarias, de los usos transmitidos, a los que ha dado vida la simple fuerza de la tradición, lo que caracteriza al Estado es precisamente el poder exclusivo de hacer leyes".¹

¹ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, p. 133.

Por diferentes que sean las construcciones teóricas de los iusnaturalistas, todas tienen algunos fundamentos conceptuales comunes. En primer lugar, los autores del derecho natural partían de la idea que al Estado, histórica y lógicamente, le precedía el llamado "estado natural". Según ellos, entre estos dos tipos de convivencia humana existe no tanto la sucesión como la contraposición. En segundo lugar, bajo el estado de naturaleza se entiende una estructura cuyos elementos son individuos aislados o unidos, en el mejor de los casos, por los lazos de parentesco; al estado de naturaleza le es inherente la libertad y la igualdad de los individuos no asociados. En tercer lugar, según el modelo iusnaturalista, el paso del estado natural al civil se lleva a cabo mediante un convenio, que es resultado de la decisión voluntaria y premeditada. El Estado se puede considerar como una formación artificial, llamada a la vida por la razón humana.

Esta tesis de la doctrina iusnaturalista contradujo a la tradición aristotélica sobre el origen del Estado, según Aristóteles, la familia es la comunidad constituida por naturaleza para satisfacción de lo cotidiano... La ciudad es la comunidad procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee la conclusión de la autosuficiencia total y tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para vivir bien. Así que toda la ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias".²

El punto de vista de Aristóteles sobre el origen y la esencia del Estado fue ampliamente extendido hasta el siglo XVII con autores como Johannes Altusius, Jean Bodin y Robert Filmer. A diferencia de la doctrina iusnaturalista, en el modo aristotélico no se contraponen las relaciones naturales y las civiles, según este modelo, las relaciones políticas y los lazos naturales son

² Aristóteles (1986), *Política*, Madrid, Alianza, p. 43.

idénticos y el mismo Estado se percibe como una gran familia, ya que desde el nacimiento los hombres viven en familia, el estado prepolítico no es un estado de libertad. Las relaciones que se forman entre los padres y sus hijos, los amos y sus sirvientes (o los esclavos), predeterminan la jerarquía de las relaciones políticas a nivel del Estado. Según Filmer, "si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no se aprecia otra diferencia que la amplitud y la extensión: como el padre en una familia así el rey sobre muchas familias extiende su cuidado para conservar, nutrir, instruir y defender a toda la comunidad".³

El estado paternalista considera a sus ciudadanos como si fueran menores de edad, que sin la ayuda de los poderes no pueden decidir lo que es moral, valioso y útil para ellos ni conseguir lo que piensan bueno para sí mismos. Esta justificación de desconfianza a las posibilidades del hombre puede adquirir la siguiente paradoja casuística: al constreñir la libertad de los súbditos el poder estatal sólo satisface sus "derechos naturales" en defensa de sus propios vicios e imprudencia. Semejante actitud se puede encontrar en el derecho canónico medieval, sobre todo en los párrafos que fundamentan la práctica de la Inquisición que fue instituida en aras del "derecho" de cada cristiano de ser salvado de sí mismo, de su perversidad patológica agravada por el pecado original que le es inherente. Si la Inquisición era un tipo de institución represivo-terapéutica que consideraba a todos los hombres como alienados, el paternalismo político no iba más lejos: no pretendía salvar sino sólo defender al hombre de sí mismo. Este tipo de mentalidad partió de la premisa de que los ciudadanos de Estado sólo pueden vivir según las instrucciones ajenas impuestas desde fuera apoyadas por premios o castigos.

³ Citado en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *op. cit.*, p. 67.

En cambio, la filosofía iusnaturalista, desde Locke hasta Kant, insistió categóricamente que en la sociedad, organizada según los principios racionales, a cualquier prohibición, demanda o consejo le precede la premisa que cada miembro de la sociedad debe ser reconocido como intelectualmente maduro, que no necesita del mandato superior para definir qué es lo bueno, útil y ventajoso para él. Según este modelo político-jurídico, el Estado está obligado a prohibir que se trate a sus ciudadanos como niños que necesitan de una tutela y a no intervenir en la esfera de sus juicios morales. De aquí se desprende la idea de que a los hombres les debe ser permitido expresar abiertamente lo que piensan y disponer libremente de sus fuerzas vitales y sus bienes.

El reconocimiento de la autonomía moral en cada ciudadano es, en esencia, la distinción que la sociedad civil, independientemente del Estado, dispone de los medios de lucha contra la ideología que justifica el principio "todo está permitido" y posee las sanciones necesarias para hacer observar las normas morales. El mantenimiento de la moral es un asunto de la sociedad civil (familia, escuela, comunidades religiosas, etc.) y no de los órganos policíacos o los servicios estatales. Si a causa de la debilidad de la sociedad civil el Estado se ve obligado a preocuparse por la moral de sus ciudadanos, lo debe hacer teniendo en cuenta que ejecuta funciones que no le son inherentes. Los fines e intereses privados no son objeto de regulación legislativa, sino premisas disciplinarias del hombre o, como decía Kant, de su capacidad de "ser dueño de sí mismo".

El juicio jurídico sobre la conducta humana permite llegar a la conclusión de que el hombre por su naturaleza no es un ángel y sus inclinaciones a veces orillan al mal. Al mismo tiempo, el derecho estricto debe prohibir suponer que el individuo no está desarrollado moralmente y, por consiguiente, no puede contrarrestar sus malas inclinaciones, el iusnaturalismo

parte de que el hombre, por sus propias fuerzas morales, es capaz de tomar en consideración su dependencia incondicional a ley y luchar por su realización.

Según Kant, el delito no puede ser castigado en calidad de acto moral (como un pecado que presupone el arrepentimiento y la expiación de la culpa moral), el poder coercitivo está obligado a dejar a la voluntad del individuo los actos de ajuste consigo mismo, como antes le otorgó el derecho de elección de sus fines y máximas morales; partiendo de estas premisas, Kant interviene en contra de los castigos aleccionados. Según su opinión, el delincuente no puede ser objeto de tutela paterna o despótica ni ser privado de su independencia moral que se expresa en su disposición al arrepentimiento. El sentido de castigo tampoco tiene que ver con la intimidación, el delincuente no debe ser castigado como un ejemplo para todos los demás, puesto que se castigaría no tanto a él, sino en su persona se sometería a la represión el otro, el violador potencial de la ley. Kant escribe: "La pena jurídica... no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro bien, ni aun un beneficio del culpable o de la sociedad, sino que debe siempre serlo contra el culpable por la sola razón de que ha delinquido; porque jamás un hombre puede ser tomado por instrumento de los designios de otro ni ser contado en el número de las cosas como objeto de derecho real; el malhechor debe ser juzgado digno de castigo antes de que se haya pensado en sacar de su pena alguna utilidad para él o para sus ciudadanos".⁴ Desde este punto de vista, el castigo (represión justa al delincuente) no es una acción estrictamente moral y no puede ser considerada como tal, el poder jurídico está obligado a vengar sólo el crimen y no el aspecto moral de la persona

⁴ Immanuel Kant (1968), *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, UNAM, p. 167.

quien lo cometió. En las sentencias la instancia jurídica debe poner entre paréntesis los motivos que no causaron alguna influencia al carácter del delito. La indiferencia de la ley penal a las inclinaciones subjetivas del hombre, que no fueron plasmadas en el crimen, no es fruto de la excesiva rigurosidad sino, al contrario, precisamente en esta indiferencia se expresa el "humanismo jurídico", esto es, la confianza incondicional a cada miembro de la sociedad. El "humanismo moral" frecuentemente se entiende como la fe en la bondad natural primordial de los hombres, mientras que en el "humanismo jurídico" no es la confianza a la naturaleza del hombre, sino a su dimensión personal, es decir, la voluntad expresada en su capacidad de autocontrol y autodisciplina. Ninguna "naturaleza" humana predetermina un acto criminal, por eso nadie tiene derecho a predecir un delito y someter a castigo a un "delincuente potencial". El humanismo jurídico se expresa como antifatalismo, como el reconocimiento de que cada persona posee libre voluntad.

Los teóricos del iusnaturalismo consideran que los actos distributivos y regulativos del poder deben seguir el lema: "excluya la guerra entre los individuos y dé a cada uno lo que se merezca", pero ¿cómo se puede definir qué es lo que se merece cada hombre? Los iusnaturalistas responden: todo lo que él alcanzó en virtud de su talento, trabajo y diligencia. Estos pensadores exigieron garantías jurídicas para la iniciativa. Laboriosidad y correspondencia entre el tamaño de la propiedad y el empeño individual. La condición necesaria para el cumplimiento de esta exigencia es, según su opinión, la igualdad de oportunidades que se alcanza a través de la eliminación de los privilegios hereditarios y estamentales.

El derecho todavía no es tal, mientras que el mismo Estado no se transforme en un Estado de derecho, es decir, en un poder político que reconozca la primacía incondicional de la ley adoptada por los representantes electos del pueblo después de

una amplia y libre discusión, en tanto que la actividad de los organismos gubernamentales se limita al marco de la ley. La observación de la primacía de la ley es obligatoria y se concreta en las diferentes formas de gobierno, sin excluir la monarquía, aunque la encarnación ideal de este principio radica en el Estado constitucional republicano y democrático.

Es bien sabido que el término "democracia" significa un gobierno de todos para todos y en beneficio de todos: esta forma de organización del poder se expresa mediante la voluntad del pueblo, quien tiene la oportunidad de emitir libremente su opinión y, aunque no es la voluntad de todos la que prevalece es la de la mayoría la que obtiene el derecho al poder. En un gobierno democrático, la voluntad del Estado representa la del pueblo, por consiguiente, es éste a quien se dirige el poder del Estado y, al mismo tiempo, es su sujeto. Ningún poder es legítimo si no proviene de la decisión del pueblo. No obstante, ésta tampoco es válida si no es la expresión de la multitud de los ciudadanos independientes y responsables que la componen. En el vocabulario político de la época de la Ilustración el término "democracia" implicaba, además, la participación de los representantes de la mayoría en el poder. Por otra parte, la opinión de un colectivo, hasta unánime, no siempre expresa la voluntad auténtica de sus integrantes. En algunos casos, esta opinión puede expresar un estado de agitación anímica del grupo (cuando cada uno está "fuera de sí"), en otros, esa decisión puede ser producto de una opinión manipulada, presionada o de algún modo comprada.

Por otra parte, ya desde la antigüedad a los pensadores les preocupaba la reflexión sobre las condiciones en que "demos" se convertía en "oclos". Esto sucede cuando las asambleas populares se transforman en objeto de violencia por parte de tiranos, se someten a la manipulación demagógica o a las ame-

nazas de una minoría. Cualquier grupo votante puede degenerar en vulgo si se limita la voluntad independiente y autónoma de cada uno de sus integrantes. Este tema, apenas esbozado en la antigüedad, obtuvo mayor peso en el pensamiento político-jurídico del iusnaturalismo, y sobre todo en las reflexiones de Jean-Jacques Rousseau.

El pensador francés fue partidario de la así llamada democracia "directa" o "plebiscitaria" y negaba la idea de la representatividad popular, ya que consideraba que cualquier delegación de la voluntad (individual o colectiva) está preñada de su tergiversación. Una decisión política sería debería ser adoptada por todo el pueblo, así como se practicaba en los polis de la Grecia antigua.

A primera vista parece que el referéndum y el plebiscito son instrumentos muy democráticos y eficaces en la expresión de la voluntad del pueblo. Pero, en realidad, estas herramientas tienen muchos escollos: estudios de otros pensadores del iusnaturalismo —sobre todo de Locke, Montesquieu y Siéyes— llegaron a las siguientes conclusiones: 1. la cantidad de ciudadanos que no participan en referéndum o plebiscito —a quienes no les interesan los problemas discutidos o son incapaces de entenderlos— como regla, es bastante considerable, de tal forma que las decisiones frecuentemente se toman por una mayoría insignificante; 2. la opinión de la mayoría, normalmente tiene un carácter provisional e inestable, expresa la actitud que el pueblo tiene en determinados momentos y circunstancias. Por otra parte, es difícil imaginar a un Estado que pueda gobernar a través de continuas reuniones populares, salvo en los casos descritos por la ciencia ficción, en que cada ciudadano transmite su voto a un cerebro electrónico permaneciendo en un sillón ante la pantalla de su televisor.

Todo esto nos hace reconocer que el pueblo no siempre expresa sus aspiraciones esenciales y duraderas a través de estos mecanismos de legislación popular. En efecto, ¿cuál es el valor de la voluntad del pueblo cuando, por ejemplo, una tercera parte no se expresa, una cuarta parte que participa no está de acuerdo y el resto está dispuesto a rechazar mañana lo que votó hoy? La razón principal de esta inadecuación, titubeo y vaguedad consiste en que estas formas de expresión de la opinión pública coexisten con la indiferencia y la poca cultura política y jurídica del pueblo.

¿De qué manera se podrían corregir las deficiencias del referéndum y del plebiscito y convertirlos en auténticas herramientas de expresión de la voluntad del pueblo? Ya en los albores de la formación de la conciencia política-jurídica moderna, los representantes del iusnaturalismo elaboraron una serie de exigencias normativas que permiten mejorar considerablemente la cultura de la democracia directa.

1. A la votación secreta y directa le debe preceder una amplia discusión pública del acto votado. Esto es necesario para despertar a la gente del sopor político y reducir al mínimo la cantidad de los no participantes en la votación.
2. Sólo aquellas decisiones que obtuvieron más de dos terceras partes de los votos pueden obtener el estatus de ley.
3. La opinión de la minoría puede expresarse y defenderse en cualquier reunión en tanto que no asuma un carácter de plebiscito. Los partidarios de esta opinión no deben padecer ningún daño en su prestigio ni en su vida social.
4. Las decisiones tomadas por una simple mayoría de votos deberán tener un estatus de resoluciones temporales. Después de un tiempo establecido, la votación deberá repetirse, lo cual daría otra oportunidad legal a la minoría.

A pesar de lo anterior, la expresión de la opinión pública preparada no garantiza la viabilidad duradera del modelo de poder popular. Su deficiencia principal radica en que en el proceso de votación no se puede hacer enmiendas ni complementos a la forma discutida de la ley. Así, las decisiones no se elaboran sino se aprueban o reprueban y, por consiguiente, es imposible realizar la creatividad normativa de la ley.

La idea de que la mejor forma del poder popular es un gobierno integrado por representantes electos por el pueblo fue expresado por Locke y Montesquieu quienes, al compartir la idea de la voluntad popular, la trataron de modo diferente a Rousseau. Para ellos, la voluntad popular no es un ente sobreempírico e inamovible, sino un conjunto de aspiraciones heterogéneas que se delegan al cuerpo de representantes. La voluntad común representativa, según Siéyes (seguidor de Locke y Montesquieu) "no es completa ni limitada en el cuerpo de los representantes, sino que es una porción de la gran voluntad común nacional... Los delegados no la ejercen, en ningún caso, como un derecho propio, sino como derecho de otros. La voluntad común no es allí más que un mandato".⁵ Para ejecutar este mandato es necesaria una actividad responsable, competente y sistemática encaminada a la elaboración de leyes. Éstas deben discutirse y adaptarse por un órgano político especial, que es la asamblea de los representantes populares. Rousseau tenía razón al afirmar que la delegación de los derechos del pueblo a los legisladores contiene un cierto riesgo de enajenación. Y sin embargo, sólo en virtud de este acto el pueblo puede salvarse de la autoenajenación. Desde el punto de vista de Montesquieu, "como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado

⁵ Emmanuel Siéyes, *¿Qué es el Tercer Estado?* UNAM, México, 1989, p. 107.

por sí mismo, sería necesario que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo; pero siendo esto imposible en los grandes estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo”.⁶

Locke y Montesquieu consideraron que con la elección del representante popular se pueden superar las limitaciones de los grupos sociales y de los intereses locales, de tal forma que el diputado no es un simple defensor de un cierto sector social destinado a realizar sus instrucciones particulares. Su vocación política incluye también la reflexión y resolución de los problemas generales de la nación. Es decir, el representante popular no debe tener un cuenta sólo los intereses de sus electores sino también el beneficio del Estado.

A partir de estas consideraciones se puede entender porqué en Francia, al inicio de la Revolución de 1789, la idea de la representatividad popular se convirtió en la fuente de un gran entusiasmo político. El título de diputado temporalmente eclipsó a otros grados y rangos. Un marqués, que flirteaba con el pueblo, sostenía que el título de “representante popular” suena más aristocrático que el de “marqués”. El debate alrededor de los candidatos y la composición de las instrucciones que deberán seguir, sumió a la nación en un estado de insomnio crónico. En aquel entonces, la delegación de la voluntad popular a sus representantes no fue considerada como una enajenación o restricción del derecho popular. A nadie se le ocurrió que el diputado electo, al adquirir el poder, se alejaría de su electorado. Al contrario, la adquisición del poder era percibida como un signo de importancia política: se consideraba que la satisfacción de las necesidades populares en buena parte dependía de la

⁶ Carlos Montesquieu, *De espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1987, p. 105.

magnitud de poder que su representante tuviera en relación con el del gobierno. Se pensaba que el elector no era un ciudadano insignificante, si su diputado se eleva a nivel del rey. La elección de personas dignas, “nobles de la nación”, a los Estados Generales se le creía como un acto de virtud, a partir del cual cualquier ciudadano por fin tenía la posibilidad de ejercer su derecho para influir en el destino de su país. Desgraciadamente, en aquel entonces se pensó poco sobre los mecanismos de influencia que podían usar los electores sobre sus electos, o sea, sobre la prosa de procedimientos y reglamentos jurídicos del estatus adquirido. Y estas carencias pronto las empezaron a lamentar los electores.

Después de un año de que se convocó al parlamento, la revolución hizo que se recordaran las advertencias alarmantes de Rousseau sobre la posibilidad de enajenación política contenida en cualquier sistema representativo. Al final de 1789 la Asamblea Nacional eliminó todas las instrucciones que limitaban las acciones del cuerpo de representantes, incluso el derecho del electorado de retirar del cargo a cualquier diputado. Así empezó un tipo de gobierno “en nombre del pueblo, para el pueblo, pero sin el pueblo” que alcanzó su culminación en la época del terror jacobino. Esto fue una amarga lección que la democracia representativa recibió en la escuela de la historia.

El Estado de derecho contemporáneo, cuyo paradigma se remonta a las ideas del iusnaturalismo representa una síntesis flexible de ambas variantes del poder del pueblo: representativo y plebiscitario. Se conocen muchísimos modelos de régimen parlamentario y todos se basan, por lo menos, en tres reglas generales.

1. El principio representativo prevalece sobre el plebiscitario. Las formas de democracia directa (referéndum, mítines, manifestaciones, etc.) actúan en los límites de las leyes elaboradas por un órgano representativo superior.

2. Ciertos principios formulados en las constituciones (ante todo se trata de los derechos humanos que se encuentran bajo la protección de las declaraciones internacionales correspondientes) se adoptan como permanentes, es decir, no están sujetos a su eliminación ni por el orden parlamentario ni por el ejecutivo.
3. Las instituciones representativas y plebiscitarias no sólo se complementan sino se limitan mutuamente. Como destaca Norberto Bobbio, "la democracia representativa y la democracia directa no son dos polos antitéticamente contrapuestos entre sí, sino un continuum en el que resulta difícil decir dónde acaba la primera y dónde empieza la segunda. En el sistema de democracia integral ambas formas son... necesarias, pero no suficientes consideradas de por sí".⁷

Los teóricos de la doctrina iusnaturalista fueron, hasta cierto grado, los utopistas políticos, creyeron en la omnipotencia de las normas jurídicas; les parecía que la legislación justa no sólo era una condición necesaria, sino también, una causa suficiente para el triunfo de la justicia social. A las libertades de la personalidad humana ellos les adscribieron el estatus de eternas normas de la naturaleza. Pese a la sobrevalorización del derecho, los principios de soberanía del pueblo, constitucionalismo, primacía de la ley, igualdad jurídica, reconocimiento de la autonomía moral y la tolerancia religiosa, división de los poderes, defensa de los derechos humanos, son logros que tienen importancia trascendental para el desarrollo del humanismo jurídico-político hasta hoy en día.

⁷ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, Planeta, Barcelona, 1994, pp. 66-67.

El objeto del presente material didáctico es el análisis del modelo político-jurídico de los iusnaturalistas. No hemos pretendido interpretar la totalidad de las obras de dichos autores. La interpretación que hemos practicado ha sido selectiva en un doble aspecto: les hemos investigado como filósofos de la política y el derecho, es decir, sólo nos hemos demorado en aquellas dimensiones de sus discursos que, a nuestro juicio, tienen importancia para la formación de la conciencia político-jurídica sobre el Estado de derecho; y porque hemos analizado no sólo teniendo en cuenta la importancia histórica de los textos considerados, sino también desde los problemas actuales. Es decir, hemos recurrido a cierta dramatización de estas doctrinas para mostrar que los pensadores de que nos ocupamos son clásicos y, por consiguiente, sus lecciones siguen siendo vigentes.

Esta antología ha sido pensada como una invitación a la lectura de la filosofía política para los estudiantes de licenciatura y posgrado, así como para todos los interesados en el área de humanidades y ciencias sociales.

Quiero terminar esta introducción con mi más sincera gratitud a la doctora Manola Sepúlveda Garza por su inestimable ayuda en la corrección y comentarios del manuscrito; asimismo, doy mis gracias al maestro Juvenal Vargas Muñoz, director de la Facultad de Humanidades, y a los integrantes del Departamento Editorial de la UAEM, por su valiosa contribución a esta edición.

THOMAS HOBBS:
ANTINOMIAS DE LA DOCTRINA POLÍTICA

Thomas Hobbes (1588-1679) expresó en su doctrina política la tendencia general del pensamiento racionalista de construir sobre la base de algunos principios elementales, la teoría de un estado centralizado y fuerte que pudiera garantizar la paz y seguridad de los ciudadanos. Él fue un representante riguroso de la metodología mecanicista que intentó aplicar a la naturaleza humana y a la vida política. En su tratado *Del ciudadano*, comentaba: “Si los filósofos morales hubiesen cumplido su función con éxito igual al que han obtenido los geómetros, no veo nada que en esta vida pudiera contribuir más a la felicidad”.¹ Pero la consecuencia férrea con la cual el pensador inglés siguió los principios de su método deductivo fundado en “justas nociones y rigurosas definiciones” no significa aún que su filosofía política esté exenta de antinomias internas. Como observa acertadamente Norberto Bobbio, “Hobbes es un pensador muy complejo, pese a la aparente simplicidad de su teoría; ambiguo, pese a su aparente claridad; un tanto tortuoso, pese a su aparente linealidad”.²

¹ Citado en Nicolás Abbagnano (1971), *Historia de la filosofía*, t. II, La Habana, Ciencias Sociales, p. 171.

² Norberto Bobbio (1991), *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza y Janes, p. 237.

El principio que defendió el pensador inglés fue el poder contra el desorden civil y no la libertad contra la opresión. Según Bobbio, Hobbes estuvo obsesionado por el fanatismo y el caos que habían resultado de la disgregación de la unidad del poder. “El mal al que más teme, y contra el cual se siente llamado a erigir la suprema e insuperable defensa de su propio sistema filosófico, no es la opresión que deriva de exceso de poder, sino la inseguridad que deriva del defecto de poder”.³

La defensa incondicional del poder absoluto realizada por Hobbes provocó críticas severas por parte de los pensadores de linaje democrático, animados por los ideales del Estado de derecho. No es sorprendente que la palabra “Leviatán” se convirtió en la literatura política posterior en un símbolo del Estado-monstruo, en el cual los súbditos arrastran una existencia miserable bajo el poder despótico, o bien (ahí donde el poder no puede extender sus manos) gozan de la libertad e impunidad de los delincuentes no encarcelados, sin embargo, al lado de esta propensión conservadora, en la obra del pensador inglés existe otra tendencia. Hasta los autores que rechazan a Hobbes como su maestro político se ven obligados a reconocerle como un gran teórico de Estado. Otra paradoja reside en la hostilidad casi unánime con la cual la doctrina hobbesina fue recibida por los monarquistas y los clericales de aquella época. Según George Sabine, “sus principios eran por lo menos tan contrarios a las pretensiones de los Estuardo, a quienes trataba de apoyar, como a las sostenidas por los revolucionarios, a quienes intentaba refutar...”⁴

Es necesario tomar en cuenta las innumerables desdichas que trajeron consigo las discordias feudales, pugnas religiosas y guerras civiles en los siglos XVI y XVII para comprender las añoranzas

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ George Sabine (1963), *Historia de la teoría política*, México, FCE, pp. 337-338.

por el poder fuerte. De la fórmula del hedonismo individualista, inventada por los griegos antiguos —“busque el placer, evite el sufrimiento y las desdichas”—, se conservó sólo la segunda mitad: el temor ante las desdichas. En las condiciones de discordia reinante en la Europa de aquella época, el instinto de conservación predominaba sobre el deseo de felicidad y cautela sobre la iniciativa. La gente estuvo dispuesta a reconocer cualquier reglamentación, incluso marcada por el sello de cuartel, sólo para vivir en paz. Los súbditos vieron en el orden civil, en la supresión de la arbitrariedad de los señores feudales, en la aniquilación de bandolerismo y del saqueo de los mercenarios, un bien tan grande que estuvieron dispuestos a perdonar al absolutismo sus propias tendencias despóticas. Durante las pugnas feudales, “los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro”.⁵ Hobbes recurre a menudo a esta imagen; la peculiaridad esencial de su concepción consiste en que consideraba a la guerra civil y la revolución de 1640 a 1649, como un estado primordial del género humano que renace espontáneamente en cualquier parte donde se debilitan los lazos artificiales del orden de Estado, el deseo cuerdo de salir de las condiciones de discordia y de guerra civil se manifiesta en que cada individuo aspira a someterse a las “leyes naturales”.

Para Hobbes, el individuo no es capaz de imponerse a sí mismo una prohibición categórica sobre su actuar que le es inherente en el “estado natural” donde predomina el peligro de la muerte violenta y donde “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.⁶ Este individuo siempre busca la

⁵ Thomas Hobbes (1984), *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, FCE, México, p. 104.

⁶ *Ibid.*, p. 103.

posibilidad de llegar a un acuerdo, esto es, negociar con los demás acerca de la renuncia colectiva del estado de la "guerra de todos en contra de todos".

Según Hobbes, en el "estado natural", el individuo vive con el temor permanente, pero esta misma emoción la encuentra en los otros, de los cuales emana la amenaza a sus bienes y a su vida. Precisamente la igualdad en la comprensión prudente del peligro mutuo hace posible establecer el acuerdo sobre la suspensión de guerra de todos contra todos e instituir la paz civil.

El pacto social, en la construcción política de Hobbes, es una reacción prudente de los individuos ante la situación de peligro común. El mismo sentido tiene la justicia jurídica a cuyas exigencias los individuos están de acuerdo con someterse, pero, en el aspecto moral (en los juicios que consideran interiormente admisibles para sí mismos), estos individuos todavía se encuentran en el "estado de naturaleza". Su pacto es sólo un convenio contraído por los egoístas empedernidos bajo la presión de circunstancias vitales que son peligrosas para todos. Pero ¿qué hubiera sucedido si estas circunstancias desaparecieran?; ¿de dónde sacaría la "ley natural" su fuerza coercitiva? Según Hobbes, este convenio libre acerca del fin de la "guerra de todos contra todos" tiene fuerza coercitiva mientras exista la esperanza de lograr la paz. Pero cuando el convenio está contraído y la guerra ha sido suspendida desaparece la causa que obligaba a los individuos a cumplirlo. El pensador inglés propone resolver esta paradoja por medio del poder de Estado, que podría coercitivamente hacer cumplir el pacto sobre la paz contraído una vez. A favor de esta paz (como una situación garantizada), el individuo tiene que sacrificar no sólo sus pasiones naturales (envidia, odio, rencor), sino también el mismo derecho innato.

El régimen político al cual Hobbes paso a paso conduce a la víctima de la guerra de todos contra todos es totalmente desolador, y el reconocimiento de la racionalidad de este régimen

se basa en la apología de la fuerza, que garantiza la seguridad elemental. Por ejemplo, en su tratado *Del ciudadano*, Hobbes no se detiene a evaluar la situación del súbdito como la de un esclavo en el Estado bien gobernado. En *El Leviatán...*, la idea de soberanía también se proclama no limitada por ninguna norma. "...Súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada, porque están obligados a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano".⁷ Hobbes también advierte: "como cada súbdito es... autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resalta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos".⁸ Según el pensador inglés, las enfermedades de un Estado proceden del veneno de las doctrinas sediciosas, según las cuales, "cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones".⁹

Al lado de esta propensión conservadora en la obra del pensador inglés está presente otra tendencia. El individuo que inicialmente se encuentra en el estado de naturaleza se determina, según Hobbes, por dos principios: los instintos utilitarios y eudemónicos y la "recta razón" que no engaña. Pero ¿cómo es posible que el ser humano, que aspira con toda su alma a la satisfacción de sus intereses individuales, no se equivoque a su favor en el cálculo racional de sus propias ventajas?; ¿de qué modo el interés propio puede coexistir con la objetividad de su razón? Estas preguntas ponen de manifiesto la contradicción que desde el inicio fue propia al utilitarismo. En la doctrina de Hobbes,

⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 265.

esta antinomia se hace más evidente porque el sujeto de la conducta utilitaria se pone en una situación fronteriza.

El pensador inglés piensa consecuentemente al afirmar que “cada uno aspira a obtener lo que considera un bien y a evitar el mal, pero de todos los males el más grande es la muerte violenta. En *El Leviatán...*, esta verdad adquiere el sentido de la evidencia más simple. La amenaza de la muerte violenta se coloca en el primer plano en la conciencia del hombre de naturaleza, apartando sus preocupaciones sobre el bienestar y el placer. “Antes de pensar sobre su felicidad, hay que prevenir el gran desastre y cuidar la vida”, tal es el lema del eudemonismo hobbesiano.¹⁰ No es sorprendente que el fundamento de la conducta humana en esta situación, llegue a ser no la búsqueda de los bienes, sino la aspiración a la propia conservación. Esta tendencia significa la disminución de las pretensiones utilitarias y eudemónicas (el hombre no se empeña tanto en lograr más, sino en sobrevivir) y, a la vez, sus intensificaciones, pues nadie lucha con tanta desesperación por su propia vida como el que tiene miedo de perderla. De aquí se desprende que en su empeño por la autoconservación, el hombre está lejos de la imparcialidad que desde el principio le inculca su recta razón.

La autoconservación es el miedo ante la muerte violenta. Según Hobbes, la influencia del miedo en la conducta humana es doble: por una parte, debilita las pasiones ciegas y agresivas; el sujeto abarcado por el temor es circunspecto, prudente y se inclina más a escuchar los argumentos de su razón. Por otra parte, es una pasión irracional que hace al hombre aprensivo, receloso, cerrado

¹⁰ Estamos de acuerdo con Bobbio que “aquí se hace más profunda la diferencia entre la concepción hobbesiana y la tradicional. El fin supremo del hombre es, desde el punto de vista utilitarista que se plantea Hobbes, la paz. Para los demás iusnaturalistas el fin supremo es el bien (moral)”. Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 167.

para los argumentos del sentido común. Al elogiar al miedo como premisa psicológica de respeto a las leyes, Hobbes, al mismo tiempo, lo ve como el responsable de acciones viles y delictuosas.

En la doctrina del pensador inglés, al miedo se le contrapone la recta razón, la palabra “razón” que se acompaña en los tratados políticos de Hobbes con el adjetivo “recta” no significa que el hombre es infalible. El filósofo subraya reiteradamente que la racionalidad es la capacidad que se desarrolla por el ejercicio y representa un esfuerzo vivo del ser pensante. El principio de racionalidad comunica a los individuos las propiedades comunes y las evidencias generales que suavizan sus diferencias empíricas y condicionan su igualdad esencial como seres pensantes.

Según Hobbes, el hombre no puede cambiar las evidencias de su razón por la presión externa, por fuerte que ésta sea. En la esfera de la razón (que incluye la percepción y la memoria) tiene vigor, no la convicción de la fuerza, sino la fuerza de la convicción. La recta razón contiene en sí la opinión elaborada libremente, sobre la cual no tiene poder ni el constreñimiento externo ni la voluntad del mismo individuo coaccionado. En *El Leviatán...* se encuentra la siguiente declaración: “No está en nuestro poder cambiar los sentidos, la memoria, el entendimiento, la razón y la opinión, sino siempre y necesariamente de acuerdo con lo que nos sugieren las cosas que vemos, escuchamos y consideramos; por consiguiente, no son efectos de nuestra voluntad sino nuestra voluntad misma”.¹¹ Más adelante el pensador inglés sostiene: “...Si es mi soberano, podrá obligarme a la obediencia, es decir, a no realizar actos o pronunciar palabras en que declare que yo no lo creo, pero no podrá forzarne a pensar de otro modo que como mi razón me persuada”.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 306.

¹² *Ibid.*, pp. 306-307.

Si a la autoconservación y al miedo le son inherentes su tipo de racionalidad, a la recta razón le es inherente su tipo de comportamiento. La razón es intrépida, indoblegable, y en esto reside el sentido de su epíteto "recta". En la esfera de las convicciones y opiniones racionales predomina la ley: ningún hombre —ni bajo amenaza de muerte— puede pensar de otro modo que el que le impone su razón. La autoconservación y la recta razón se contraponen como dos imposibilidades: es imposible resistir a una amenaza mortal y, a la vez, es imposible cederla, aquí se encuentra la raíz de la antitética que penetra toda la doctrina política de Hobbes: el "individuo natural" como sujeto de autoconservación permanentemente tropieza con la intrepidez apodíctica de su propia razón, con su rigurosidad, lógica y terquedad.

Sin la razón, sin la capacidad de ver las cosas objetivamente (tal como son en realidad), el "individuo natural" no podría adaptarse a las circunstancias reales en que fue puesto por la naturaleza. Esta misma capacidad se convierte en un obstáculo en el "estado civil", donde surge el problema de la adaptación al poder absoluto o, dicho con otras palabras, el conformismo.

En la doctrina de Hobbes, paralelamente con la lucha entre razón y pasiones, se da otro conflicto: el instinto de la conservación (la pasión más fuerte) trata de domar a la recta razón y convertirla en su sirviente sumiso. El individuo natural podría estar satisfecho tras utilizar la objetividad del intelecto, después echarla de su cabeza y entregarse por completo al "juicio racional del Estado", pero esto es imposible, para el individuo la recta razón es tan inalienable como su deseo de vivir.

La esencia del conflicto entre el individuo natural como sujeto de autoconservación y el mismo individuo como sujeto de la recta razón puede ser caracterizada de la siguiente manera: en el estado natural los hombres son egoístas agresivos que convierten

su aspiración de placer en una guerra que a todos amenaza con la muerte. La razón les dicta que ante esta peligrosa situación es preferible el sometimiento al poder estatal, aunque éste sea ilimitado y dictador. "El pacto social" implica que del Estado, como el "garante de paz y seguridad", se puede soportar todo. Hobbes califica esta admisión como una evidencia racional, sin embargo, pronto se revela una dificultad básica: a la esencia del Estado absolutista le pertenece el poder no sólo sobre las acciones, sino también sobre las convicciones de sus súbditos. El soberano no tendría un poder absoluto si no tuviera el derecho de designar a sus súbditos un modo de pensar considerado necesario para garantizar la inmutabilidad del orden civil. En muchos Estados cuyo contemporáneo fue Hobbes, los soberanos se comportaban precisamente de esta manera.

Pero, ¿qué hacer si el soberano le exigiera al súbdito considerar la mentira por la verdad y viceversa? ¿cómo debe comportarse el súbdito, si el soberano atentara contra la independencia de su juicio? Estas preguntas resultan fatales para la doctrina política de Thomas Hobbes, pues, según él, el hombre no es capaz de pensar en otra cosa que lo que le inculca su razón. Tampoco puede cambiar sus puntos de vista por un mandato de la autoridad. Ante esta situación, el pensador inglés se inclina a la idea de que al súbdito le conviene demostrar signos de obediencia externa y, al mismo tiempo, conservar su independencia intelectual interna. Esta situación condena al súbdito a vivir una antinomia insoluble: no puede dejar de pensar lo que piensa (esto sería antinatural) ni defender lo que considera verdad (esto sería la inobediencia impertinente) ni denominar hipócritamente como verdad lo que exige de él su soberano (esto sería una inobediencia descarada y vil). En todos los casos el pobre súbdito merece ser reprobado o castigado; en el "estado civil" éste se encuentra en una situación no menos difícil que la de "individuo natural" en la época de guerra de todos contra todos, por culpa de la misma razón intrépida que en el pasado le

ayudó a superar el nefasto estado de la guerra mutua. Tal es un callejón sin salida en los razonamientos de Hobbes.

Esta antinomia podría ser resuelta sólo si se volviera atrás y se corrigiera la versión inicial del "contrato social". Para no encontrarse en una situación de delincuente o de hipócrita en relación con el soberano, quien atenta contra el juicio independiente de sus súbditos, el "individuo natural" debiera, desde el principio, declarar que a pesar del gran valor que tiene la paz y el orden civil sólo son aceptables a condición de que el soberano no atente contra las convicciones racionales de sus súbditos. Esta corrección de la versión inicial del pacto social equivaldría a la declaración de la libertad de conciencia como un derecho natural e inalienable. Hobbes no se atrevió a tal declaración, ya que hubiera contradicho su postura programática sobre la inadmisibilidad de la restricción del poder del Estado, sin embargo, el axioma de la recta razón, según el cual ninguna coacción puede obligar al hombre a pensar de otro modo de como piensa, inevitablemente conduce al planteamiento de la idea de la libertad de conciencia y la autonomía moral del súbdito que el poder estatal está obligado a reconocer y respetar.

En la doctrina de Hobbes, el concepto de derecho está vinculado con el de la fuerza, "el derecho de la naturaleza... es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin".¹³ El derecho que el hombre posee en el estado de naturaleza está determinado por lo que se desea o no y por lo que es capaz de adquirir, y aunque los razonamientos posteriores demuestren que las diferencias individuales son, hablando

¹³ *Ibid.*, p. 106.

estrictamente, ilusorias, sin embargo, la premisa natural del derecho no se elimina: "a cada cual según sus fuerzas y capacidades".

Esta tesis desempeña un papel importante en la teoría de Hobbes, sin ésta sería inconcebible la transferencia de los derechos naturales: el cambio de la libertad en el "estado de naturaleza" a la seguridad en el estado civil. Para ceder su derecho al soberano, el individuo, al principio, tendría que poseerlo (usar su propio poder como quiera). El estado no puede tener ningún poder que antes no hubieran poseído sus súbditos, es un axioma; el individuo en estado de naturaleza no puede transferir al Estado lo que no tiene a su disposición y lo que, por consiguiente, no es capaz de alienar. A este bien le pertenece la vida como patrimonio inalienable que él no puede entregar al Estado. Hobbes escribe: "Existen... ciertos derechos que a nadie puede atribuirse haberles abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado".¹⁴ Hobbes se contradice cuando afirma: "la naturaleza da a cada cual el derecho a todo", porque antes explicó que cada cual aspira a continuar su existencia y, por consiguiente, la naturaleza no puede dar al hombre el derecho a la vida y a la muerte.

Pero si así fuera, ¿de dónde surgió este derecho en el Estado? ¿quién lo transfirió al soberano? Si el soberano no tiene este derecho, según el contrato inicial, entonces no tiene derecho de ejecutar a sus súbditos; si los ejecuta quiere decir que su poder no se arraiga en un contrato, sino en otra fuente. Es evidente que si la vida no hubiera sido alienable, el poder del Estado (que posee sólo los transferidos) no podría ejecutar la pena de

¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

muerte. Al mismo tiempo es evidente que sin esta medida el Estado nunca podría domar los instintos agresivos de los individuos egoístas y mantener la paz y, por lo tanto, no podría cumplir la misión que justifica su propia existencia.

Todo lo dicho acerca del derecho del poder del Estado a la vida y a la muerte de los ciudadanos contradice a la libertad de su conciencia (autonomía moral). Hemos esclarecido que el soberano, según Hobbes, no tiene el poder de cambiar arbitrariamente las convicciones que sus súbditos elaboran por medio de su recta razón. Los súbditos despojados forzosamente de sus convicciones inalienables, son libres de no obedecer y hasta poner resistencia al soberano, igual que ellos “tienen libertad para defender su propio cuerpo, incluso contra quienes legalmente los invaden”.¹⁵

En la medida en que los hombres deben ser reconocidos como seres capaces de pensar, nadie tiene el privilegio tutelar. Si alguien, por ejemplo, intentara enseñarme cuestiones sobre mi mejor forma de vida o referidos a mi bienestar, en mí está la definición: sirven o no los consejos de los otros para mis fines personales. Juzgar y reflexionar sobre su propia ventaja es un derecho inalienable de cada ciudadano. El soberano no tiene derecho a autorizar el atentado contra la vida y la salud de sus súbditos. “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga de uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer”.¹⁶ Hobbes plantea aquí el derecho a la vida como la libertad del hombre de manejar sus fuerzas vitales, disponer de sus objetivos y medios en el horizonte de su propia conservación, que es natural

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹⁶ *Idem.*

e imprescindible para cada cual. Estas declaraciones del pensador inglés están dirigidas contra la tutela paternalista y despótica del poder del Estado absolutista contra los mismos fundamentos del derecho medieval (tanto canónico como señorial).

Es fácil convencernos de que los postulados hobbesianos (cada cual es el juez de sí mismo en cuestiones de conservación y bienestar propio; la razón de cada individuo es el último criterio en la evaluación de las acciones que realiza por su propia cuenta y riesgo) van al unísono con el principio *laissez faire, laissez passer*. La idea de la autonomía moral del hombre abrió nuevos horizontes en el derecho, desconocidos en la sociedad feudal. El derecho empieza a pensarse como un sistema de normas que libera al individuo de la reglamentación preventiva de su conducta, lo emancipa de la tutela estatal, gremial, corporativa y confesional, se trata de tal legalidad que le abre la posibilidad al individuo de actuar por su propia cuenta y riesgo. Al individuo le dan un “adelanto” previo al no aplicar represiones penales sino hasta cuando cometa acciones que la ley califica como criminales. Al respecto, bajo el miedo del castigo se prohíbe la represión previa de acciones del ciudadano, sólo que le podrían causar daño a él. En un breve capítulo de *El Leviatán...*, Hobbes aclara la distinción entre orden y consejo, según su opinión, “un hombre puede ser obligado a hacer lo que le ordenan, cuando se ha obligado a obedecer; en cambio, no puede ser obligado a hacer lo que se le aconseja, porque el daño que resulta de no obedecer es suyo propio. Nadie puede pretender un derecho a ser consejero de otro hombre, porque con ello no puede pretender un beneficio para sí mismo”.¹⁷ Hobbes aplica este postulado al súbdito del “estado civil”. La fórmula inicial del “derecho natural”, según la cual, cada hombre

¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

es libre de usar sus fuerzas por su propio juicio, bienestar y autoconservación, se convierte en el fundamento jurídico del orden civil.

Hobbes no niega que el individuo sea capaz de cometer errores cuando intenta obtener o rechazar un consejo prudente al respecto, él va justamente por otro camino: niega la misma capacidad del juicio infalible de cualquier instancia sobre el bien superior del individuo. En cuestiones de autoconservación y ventajas personales no existe autoridad superior; aquí cualquier consejo o recomendación tiene carácter particular y, por consiguiente, el individuo tiene que preocuparse por sus propios intereses. Como sujetos de orientación utilitaria, todos los hombres tiene igual valor y la suprema sabiduría política consiste en saber ser tolerante en los asuntos privados, que es la prerrogativa de la razón propia de cada individuo.

En resumen, se puede decir que las contradicciones e incongruencias de Hobbes, como ideólogo del Estado absolutista, tienen sus propias razones. Sus tesis sobre los derechos del sujeto de la "recta razón" que limitan la voluntad del soberano, contradicen a su postulado inicial sobre el poder ilimitado del monarca, en los tratados políticos del pensador inglés ya están presentes implícitamente los derechos fundamentales de hombre-ciudadano -vida, libertad y propiedad- que se convertirán posteriormente en las premisas básicas de las constituciones del Estado de derecho.

A) THOMAS HOBBS: *LEVIATÁN O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIASTICA Y CIVIL*

CAPÍTULO XIII

DE LA CONDICIÓN NATURAL DEL GÉNERO HUMANO, EN LO QUE CONCIERNE A SU FELICIDAD Y SU MISERIA

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades de cuerpo y de espíritu, que, si bien un hombre es, a veces, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto; la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, respecto a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras y, en la particular, de la destreza en actuar según las reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande entre los hombres que en lo referente a la fuerza. Por que la prudencia no

es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos, con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Esto prueba que los hombres son, en este punto, más iguales que desiguales, no hay un signo más claro de distribución igual de una cosa que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad de capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente su propia conservación y a veces su delectación ta solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme a otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros con sus fuerzas unidas para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad; el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí

mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres, que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere; otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de los límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir durante mucho tiempo si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer alguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. Cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo; y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro) arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda para conseguir seguridad, la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como

una palabra, una sonrisa, una opinión distinta como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en su persona o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra, que es la de todos contra todos, ya que ésta no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente, por ello la noción del tiempo debe tomarse en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra. Así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad. Todo el tiempo restante es de paz.

Todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención puede proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto, por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de artículos que puedan ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad, y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente, y puede ocurrir que, no confiando en esta

inferencia basada en las pasiones, desee verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas, cuando se haya en su propia casa, echa llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta una ley que las prohíbe: "que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo respecto a la persona que debe promulgarla.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero, pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.

Aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra

otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro, es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra, pero como a la vez defiende la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña la libertad de los hombres particulares.

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: "que nada puede ser injusto". Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: "donde no hay ley, no hay justicia", en la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu, si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las leyes de naturaleza.

CAPÍTULO XIV

DE LA PRIMERA Y DE LA SEGUNDA LEYES NATURALES, Y DE LOS CONTRATOS

El *derecho de naturaleza*, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere, pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*): es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla, o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex* (derecho y ley), precisa distinguir esos términos, porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o de omitir, la *ley* determina u obliga a una de esas dos cosas; la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son compatibles cuando se refieran a una misma materia.

La condición del hombre es una situación de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernando por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás,

por consiguiente mientras persiste ese derecho natural de cada uno respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que se tienda hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás respecto a él mismo*. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra, y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos*, y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri en feceris*.

Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. Quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes.

No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta de camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. El efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

Se abandona un derecho por simple renunciación o por transferencia a otra persona, por *simple* renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia. Por *transferencia* cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, se dice que está *obligado* o *ligado* a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho. Debe aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto, si el impedimento sobreviene produce *injusticia* o *injuria*, puesto que es *sine jure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. La injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba *absurdo*. Se considera absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente, así, en el mundo se domina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en principio voluntariamente se hubiera hecho. El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta. Estos signos son meras palabras o simples acciones o, como a menudo ocurre, las dos cosas: acciones y palabras. Unas y otras son los lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en la propia naturaleza (por que nada se rompe tan fácilmente como la

palabra) de un ser humano sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierta obligación que recíprocamente le ha sido transferida, o por algún otro bien que de ello espera. Se trata de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún bien para sí mismo*. Existen ciertos derechos que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservarla en forma no gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que éstos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones.

La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*. Existe una diferencia entre transferencia del derecho, a la cosa, y transferencia o tradición, es decir, entrega de la cosa misma. En efecto, la cosa puede ser entregada a la vez que se transfiere el derecho, como cuando se compra y vende con dinero contante y sonante, o se cambian bienes o tierras, también puede ser entregada la cosa algún tiempo después.

Uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama *pacto o convenio*, o bien, ambas partes pueden contratar ahora para cumplir después, en tales casos, como a quien ha de cumplir una obligación en tiempo venidero se le otorga un crédito, su cumplimiento se llama *observancia de promesa, o de fe*; y la falta de cumplimiento, cuando es voluntaria, *violación de fe*.

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad, o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima, o para liberar su ánimo de la pena de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de *donación, liberalidad o gracia*, todas estas palabras significan una y la misma cosa.

Los signos del contrato son *expresos o por inferencia*. Son signos expresos las palabras enunciadas con la inteligencia de lo que significan, son de *tiempo presente o pasado*: “yo doy, yo otorgo, yo he dado, yo he otorgado, yo quiero que esto sea tuyo”; o de carácter futuro: “yo daré, yo otorgaré”, estas palabras de carácter futuro entrañan una *promesa*.

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en la otra, en la condición de mera naturaleza (situación de guerra de todos contra todos), cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad, pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo, quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición

humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo, que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello, quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia.

En un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes violarían su palabra, dicho temor no es razonable, y por tal razón, quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así.

La causa del temor que invalida semejante pacto debe ser siempre algo que emana del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir, en ningún otro caso puede considerarse nulo el pacto. En efecto, lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir.

Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. Se trata de un convenio en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohíba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa los prisioneros de guerra que se comprometen al pago de su rescate están obligados a abonarlo, y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra. Incluso en los Estados, si yo me viera forzado a liberarme de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle a menos que la ley civil me exonerara

de ello, porque todo cuanto yo puedo hacer legalmente sin obligación puedo estipularlo legalmente por miedo, y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo.

Un pacto anterior anula otro ulterior. Cuando uno ha transferido su derecho a una persona el día de hoy, no puede transferirlo a otra, mañana; la última promesa no se efectúa conforme a derecho, es decir, es nula.

SEGUNDA PARTE. DEL ESTADO

CAPÍTULO XVII

DE LAS CAUSAS, GENERACIÓN Y DEFINICIÓN DE UN ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que aman la libertad y el dominio sobre los demás), al introducir esta restricción sobre sí mismo (en la que los vemos vivir formando estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de naturaleza (como las de justicia, equidad, modestia, piedad, y en suma la de "haz a otros lo que quieras que otros hagan para tí") son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno.

A pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de un modo seguro), sino se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y explorarse unos a otros, ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuando mayor era el botín obtenido, mayor era el honor, entonces los hombres no observaban otras leyes que las de honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede presentarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someterse o debilitar a sus vecinos mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

La conjunción de un pequeño número de hombres no es lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones de una parte o de otra hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar a ella los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Es cierto que determinadas criaturas vivas como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (Aristóteles las

enumera entre las criaturas políticas) y no tienen, otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común; por ello algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo, a lo cual contestó:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, cada quien a su manera, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, aun cuando estas criaturas tienen voz para darse a entender unas a otras sus sentimientos, les falta este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y viceversa, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas no pueden distinguir entre *injuria* y *daño* y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas

por sus semejantes. En cambio, el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural, la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial, no es extraño que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es, algo más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición que vosotros transferiréis a él derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* La multitud unida en una persona se denomina *Estado*, en latín, *civitas*; esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra

paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza poder y fortaleza, que por terror que inspira, es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. En ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: “una persona de cuyos actos se constituye en *autora de una gran* multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin *de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como los juzgue conveniente para asegurar la paz y la defensa común*”. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es *súbdito* suyo.

Este poder soberano se alcanza por medio de dos conductos: por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello, o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. El otro procedimiento ocurre cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado *político* o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*. En primer término voy a referirme al Estado por institución.

CAPÍTULO XVIII

DE LOS DERECHOS DE LOS SOBERANOS POR INSTITUCIÓN

Se dice que un Estado ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres*, se le otorga, por mayoría,

el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, deben autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido. En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también quienes son súbditos de un monarca no pueden sin aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quién es, a la sazón, su soberano. Cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia, además todos los hombres han dado la soberanía a quien representa su persona y, por consiguiente, si lo deponen, toman de él lo que es suyo y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte, si quien trata de deponer a su causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga. Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda

ser castigado por su propia autoridad, es también, injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino también vil e inhumana.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano de cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos en manifiesto porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto, es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Si uno o varios de ellos pretende quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otro o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretenden que no hubo semejante quebrantamiento, no existe, entonces, juez que pueda decidir la controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres

recobran el derecho de protegerse a sí mismos, por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es impropio garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente, la opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública, es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordados, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien, exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón, si rehúsa mantenerse en esa tesitura, o protesta contra algo de lo decretado, procede de modo contrario al pacto y, por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación y si consiente o no en ser consultado, debe someterse a los decretos o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe

ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. Quien hace una cosa por autorización de otro no comete injuria alguna contra aquél por cuya autorización actúa, pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en auténtica aceptación de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin, lo tiene también a los medios correspondientes de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía del juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquier cosa que considere necesario, ya sea por anticipado para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya cuando la paz se ha perdido para la recuperación de la misma.

En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz y en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus

opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque el buen gobierno de los actos humanos en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz, porque la doctrina que está en contradicción con la paz no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza.

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar acabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos, esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. Antes de instituirse el poder soberano todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es el acto de este poder para asegurar la paz. Esas normas de propiedad (*meum y tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de ley civil esté, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma, ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, en relación con los hechos. Sin decisión de las controversias no existe protección para un súbdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum y tuum* son en vano, a cada hombre compete por apetito natural y necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo con su fuerza particular, que es condición de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituido todo el Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, juzgar cuando es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. El poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las *militiae* sin otra institución hace soberano a quien lo detenta y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, es inherente a la soberanía la elección de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra. Si el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que él considere son más adecuados para su propósito.

En undécimo lugar, se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbra los hombres a asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás y cuán poco estiman a otros hombres, es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de los hombres que han servido y son aptos para servir bien al Estado y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes. Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la

militia entera, o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias es inherente a la soberanía. Corresponde, por lo tanto, al soberano dar títulos de honor y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro.

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente comunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda, de disponer del patrimonio, y de las personas de los infantes herederos, de tener opción de comprar en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos.

Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos, porque en la soberanía está la fuente de todo honor, las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más, otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol.

Aquí puede objetarse que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común, quienes viven sometidos a un monarca piensan que es éste, un defecto de la monarquía, y que quienes viven bajo un gobierno democrático de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de

gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlo, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquier forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. También se debe considerar que la mayor constricción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del provecho que pueda esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios, en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja respecto a sus enemigos. Todos los hombres están, por naturaleza, provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo), vista a través de los cuales cualquier pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.

CAPÍTULO XXI

DE LA LIBERTAD DE LOS SÚBDITOS

Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a

las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquier cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras están aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas; y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor, solemos decir que no está en libertad para moverse del modo como lo haría si no tuviera tales impedimentos. Cuando el impedimento de la moción radica en la construcción de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.

De acuerdo con la genuina común significación de la palabra, es un *hombre libre*, quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. Ahora bien, cuando las palabras *libre* y *libertad* se aplican a otras cosas, distintas de los cuerpos, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. Por tanto, cuando se dice, por ejemplo, el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren sin impedimento. Cuando decimos que una donación es libre, no significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando hablamos libremente no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del nombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo.

Temor y libertad son cosas coherentes, por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *temor* de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción

de alguien que era libre: así también, un hombre paga a veces su deuda sólo por *temor* a la cárcel y, sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en *libertad*. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos.

Del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así también han hecho cadenas artificiales llamadas *leyes civiles* que ellos mismos, por pactos mutuos, han fijado fuertemente en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.

Sólo en relación con estos vínculos he de hablar ahora de la libertad de los súbditos. Si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible se sigue necesariamente que en todo género de acciones, preteridas por las leyes, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos. Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir, como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutaban. Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden, como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás pueden ser señores de sus vidas. Por absurdo que sea, esto es lo que demanda ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las

manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan, la libertad de un súbdito radica solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha permitido el soberano, por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida e instruir a sus niños como crea conveniente, etcétera.

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano de poder de vida y muerte. Hemos manifestado que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano y, sin embargo, éste no haga nada malo.

Refiriéndose ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar a qué derecho renunciamos cuando constituimos el Estado o, lo que es lo mismo, qué libertad nos negamos a nosotros mismos, al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien constituimos en soberano nuestro. En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente son, por naturaleza, libres. Tales

argumentos pueden derivar de palabras expresas como: *Yo autorizo todas sus acciones*, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse de aquellas palabras u otras equivalentes, del fin de la institución de la soberanía: la paz de los súbditos entre sí y su defensa contra el enemigo común.

Por consiguiente, si advertimos que la soberanía por institución se establece por pacto de todos con todos, y la soberanía por adquisición de pactos del vencido con el vencedor, o del hijo con el padre, es manifiesto que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. Los pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre son nulos.

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene la libertad para desobedecer. Si un hombre es interrogado por el soberano o su autoridad, respecto a un crimen cometido por él mismo, no viene obligado (sin seguridad de perdón) a confesarlo, porque nadie puede ser obligado a acusarse a sí mismo por razón de un pacto.

El consentimiento de un súbdito al poder soberano está contenido en estas palabras: *autorizo o tomo a mi cargo todas sus acciones*. En ello no hay restricción de su propia y anterior libertad natural, porque al permitirle que me mate, no quedo obligado a matarme yo mismo cuando me lo ordene. Una cosa es decir *mátame o mata a mi compañero, si quieres*, y otra: *yo me mataré a mí mismo, o a mi compañero*. De ello resulta que nadie está obligado por sus palabras a darse muerte o matar a otro hombre. Por consiguiente, la obligación que un hombre

puede, a veces, contraer, en virtud del mandato del soberano, de ejecutar una misión peligrosa o poco honorable, no depende de los términos en que su sumisión fue efectuada, sino de la intención que debe interpretarse por la finalidad de aquélla. Por ello, cuando nuestra negativa a obedecer frustrara la finalidad para la cual se instituyó la soberanía, no hay libertad para rehusar, en los demás casos, sí.

Por esta razón, un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho bastante para castigar su negativa con la muerte, puede no obstante, en cierto caso, rehusar sin injusticia; por ejemplo, cuando procura un soldado sustituto, en su lugar, ya que entonces no deserta del servicio del Estado. También debe hacerse alguna concesión al temor natural, no sólo en las mujeres (de las cuales no puede esperarse la ejecución de un deber peligroso), sino también en los hombres de ánimo femenino. Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos, se dan casos de abandono, sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonorosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía.

Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebata al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. En caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos esperara la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse, de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas, a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas,

aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno.

En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. Por ejemplo, existió una época en que, en Inglaterra, cualquiera podía penetrar en sus tierras por la fuerza y desposeer a quien injustamente las ocupara. Posteriormente esa libertad de penetración violenta fue suprimida por un estatuto que el rey promulgó con el Parlamento. Así también, en algunos países del mundo, los hombres tienen la libertad de poseer varias mujeres, mientras que en otros lugares semejante libertad no está permitida.

Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras o bienes acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquier pena corporal o pecuniaria fundada en una ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. Éste demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más si no lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y por tanto el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquier cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder, se hace por la autoridad de

cada súbdito y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano, la efectúa, a su vez, contra sí mismo.

La obligación de los súbditos, respecto al soberano, se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. El derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimientos de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres, tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.

CAPÍTULO XXV DEL CONSEJO

Cuán falaz es juzgar la naturaleza de las cosas por el uso ordinario e inconstante de las palabras, aparece con más claridad en la confusión de consejos y órdenes, que resulta de manera imperativa hablar en ambos casos. *Haz esto* son los términos en que se expresa no sólo el que manda, sino el que da consejo y el que exhorta, sin embargo, pocos dejarán de advertir que éstas son cosas diferentes, o tendrán dificultades para distinguir cuando se trata de determinar quién habla y a quién va dirigida la palabra y en qué ocasión. Como hallamos estas frases en los escritos de

los hombres y existe incapacidad o falta el deseo de considerar las circunstancias, se confunden a veces los preceptos de los consejeros, tomándolos como preceptos de quien manda, y a veces lo contrario, siempre de acuerdo con las conclusiones que se desea inferir, o con los actos que merecen aprobación. Para evitar estas confusiones y dar a los términos de mandar, aconsejar y exhortar sus propias significaciones, a continuación voy a definir:

Orden es cuando un hombre dice: *Haz esto o no hagas esto*, sin esperar otra razón que la voluntad de quien formula el mandato. De esto se sigue por modo manifiesto que quien manda pretende con ello su propio beneficio, ya que su mandato obedece solamente a su propia voluntad, y el objeto genuino de la voluntad de cada hombre es algún bien para sí mismo.

Consejo es cuando un hombre dice *Haz o no hagas esto*, y deduce sus razones del beneficio que obtendrá aquel a quien se habla. De ello es evidente que quien da consejo pretende solamente (cualquiera que sea, por otra parte, su íntimo propósito) el bien de aquel a quien se da el consejo.

Entre consejo y orden existe una gran diferencia: orden se dirige al propio beneficio de uno mismo, y el consejo al beneficio de otro hombre. De ello deriva otra distinción: un hombre puede ser obligado a hacer lo que le ordenan cuando se ha obligado a obedecer, en cambio, no puede ser obligado a hacer lo que se le aconseja, porque el daño que resulta de no obedecer es suyo; o bien, si se ha obligado a seguirlo, el consejo adquiere la naturaleza de la orden. Una tercera diferencia entre los dos conceptos consiste en que nadie puede pretender un derecho a ser consejero de otro hombre, porque con ello no puede pretender un beneficio para sí mismo: exigir un derecho de aconsejar a otro arguye una voluntad de conocer sus designios o de conseguir algún otro bien para sí mismo, lo cual es el peculiar objeto de la voluntad de cada hombre.

Es también consustancial al consejo que quien lo solicite, no puede equitativamente acusar o castigar al que aconseja. Solicitar consejo de otro es permitirle que dé dicho consejo del modo que juzgue más conveniente. Por tanto, quien da consejo a su soberano (ya sea un monarca o una asamblea) cuando éste lo solicita, no puede equitativamente ser castigado por ello, ya sea o no conforme el consejo a la opinión de la mayoría, en la proposición que se debate. Si el sentido de la asamblea es advertido antes de que el debate termine, el soberano no debe solicitar ni tomar otro consejo, porque el sentido de la asamblea es la resolución del debate y el fin de toda deliberación. Generalmente, quien solicita consejo es autor de él, y por tanto, no puede castigar al que lo da. Y lo que el soberano no puede, ningún otro puede hacerlo, pero si un súbdito da consejo a otro, en el sentido de hacer una cosa contraria a las leyes, tanto si el consejo procede de una mala intención como si deriva de la ignorancia solamente, es susceptible del castigo por parte del Estado, porque la ignorancia de la ley no es buena excusa, ya que cada uno está obligado a tener noticia de las leyes a que está sujeto.

PREGUNTAS

1. Según Hobbes, ¿de qué manera la igualdad de los hombres en el “estado natural” se convierte en la fuente de sus discordias?
2. ¿Cuáles son las causas principales de la discordia?
3. ¿Cuáles son las consecuencias negativas de la “guerra de todos contra todos”?
4. ¿Qué impulsa a los hombres a buscar la paz?
5. ¿Qué entiende Hobbes por el “derecho de naturaleza”?
6. Según Hobbes, ¿qué es la “ley de la naturaleza”?

7. ¿Cuál es la fórmula de la ley fundamental de la naturaleza?
8. ¿En qué consiste la segunda ley de la naturaleza?
9. Según Hobbes, ¿qué hace a los hombres, en el “estado de naturaleza”, renunciar a sus derechos y transformarse en ciudadanos?
10. ¿Qué es el contrato o el pacto, según Hobbes?
11. ¿En qué consiste el objetivo del Estado?
12. ¿Por qué el Estado, desde su surgimiento, tendría que tener un poder absoluto?
13. ¿Qué razones alega Hobbes para demostrar las ventajas de la monarquía absoluta como garantía de la seguridad de sus súbditos?
14. ¿Qué entiende el pensador inglés bajo los términos soberano y súbdito?
15. ¿Cuáles son los derechos de la soberanía?
16. Según Hobbes, ¿por qué los súbditos no pueden acusar a su soberano?
17. ¿De qué manera el poder del soberano se vincula con las normas de la moral?
18. ¿En qué consisten las diferencias en las formas del poder?
19. ¿De qué manera la libertad del súbdito se compagina con el poder ilimitado del soberano?
20. ¿De qué manera la tesis de Hobbes, “ninguna coacción podrá obligar al hombre a pensar de modo diferente de lo que piensa”, está vinculada con el reconocimiento de la libertad de conciencia?
21. ¿En qué casos el súbdito posee libertad para desobedecer?
22. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase de Hobbes: “la máxima libertad de los súbditos depende de silencio de la ley”?
23. ¿En qué consiste, según Hobbes, la diferencia entre órdenes y consejos?

24. ¿Qué es “ley civil”?
25. ¿Por qué el soberano del Estado está por encima de las leyes civiles?
26. ¿Cómo se relacionan entre sí las leyes civiles y las leyes de la naturaleza?
27. ¿Qué diferencia existe, según Hobbes, entre la ley y el derecho?

JOHN LOCKE: DOCTRINA SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DIVISIÓN DE LOS PODERES

Se dice que con Galileo y Newton surgieron los fundamentos de la ciencia moderna, y que Adam Smith fue el padre de la economía política, con igual razón se puede afirmar que John Locke (1632-1704) fue el fundador de la idea de derechos humanos. No es casual que entre los políticos y estadistas más destacados de su época sólo en casos excepcionales se encontraron discípulos de Grocio, Spinoza o Hobbes; en cambio, en la arena política del siglo XVIII hubo muchos seguidores de Locke, entre ellos Jefferson, Franklin y Sieyés. La construcción lockiana de “derecho natural”, no sólo es un sistema de postulados teóricos, destinados a explicar el orden existente (como en el caso de Spinoza y Hobbes), sino una declaración directa de los “derechos inalienables” que en su conjunto forman un fundamento normativo sobre el cual se basan los nuevos regímenes democráticos. Así, por ejemplo, la práctica constitucional de los estados norteamericanos y su famoso *Bill sobre los derechos* tienen sus raíces en la doctrina política del pensador inglés. Como sostiene Robert Goldwin: “A. John Locke se le ha llamado el filósofo de Estados Unidos, el rey en el único sentido en que un filósofo ha sido alguna vez rey de una gran nación”,¹

¹ Robert Goldwing (1992), “John Locke”, en *Historia de la filosofía política*, México, FCE, p. 541.

Locke ha ejercido una profunda influencia no sólo en los pensadores democráticos, sino también en los defensores de la monarquía absoluta al estilo de Joseph de Maistre, quien consideraba que el “desprecio hacia Locke es el comienzo de la sabiduría”.

Desde el punto de vista del pensador inglés, la vida social representa una red de relaciones mercantiles entre los propietarios, portadores libres de sus bienes y de sus fuerzas físicas y mentales. A diferencia de Thomas Hobbes, el “estado natural” para Locke no es una guerra de todos contra todos, sino un estado de competencia, basada en el mutuo reconocimiento de los derechos y obligaciones de sus agentes. La igualdad natural de los individuos no presupone la homogeneidad de sus fuerzas, capacidades y bienes materiales es, más bien, la igualdad de sus posibilidades y aspiraciones, su esencia consiste en que ningún individuo, por pobres que sean sus capacidades naturales (fuerzas, habilidades y destrezas), no puede estar excluido de la competencia, separado de intercambio libre de sus bienes y capacidades, es decir, todos los hombres, independientemente de su desigualdad social, tienen que ser reconocidos como sujetos económicamente libres que se encuentran en relaciones de necesidad mutua.

La idea paradójica (incomprensible para la sociedad tradicional) de “igualdad sin nivelación”, igualdad que admite y estimula la diversidad, fue uno de los puntos clave en la doctrina política de Locke. Sólo en virtud de los intercambios de sus capacidades y fuerzas de trabajo los individuos obtienen un estatus social y pasan a ser reconocidos como ciudadanos. Más que eso, precisamente el intercambio de las mercancías obliga a los hombres a perfeccionar sus capacidades y talentos que al principio (en el estado de naturaleza) estuvieron poco desarrollados.

Este punto es la premisa para la comprensión del sentido de las libertades en el derecho natural de Locke, quien en su *Ensayo sobre el gobierno civil* formula tres derechos principales que los

individuos poseen ya en el estado natural y que después los transfieren al Estado, cuya tarea y predestinación consiste en administrar sus garantías. Estos “derechos innatos e inalienables” son: vida, libertad y propiedad. Según Locke, “El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esta ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarle que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”.² El poder del Estado basado sobre la razón no tiene derecho de arrebatar ni una mínima parte de la propiedad a cualquier individuo. El hombre renunció a su libertad natural y se sometió al poder del gobierno en la sociedad civil, básicamente para salvaguardar su vida, libertad y propiedad. Estos tres derechos forman la base constitucional del orden jurídico y hacen posible el poder legislativo que no coacciona la libertad de sus ciudadanos sino la pone en marcos de la ley. “Sea cualquiera la forma de gobierno por la que se rija la comunidad política”, escribe Locke: “el poder soberano debe gobernar por medio de leyes promulgadas o aceptadas y no por decretos improvisados o por decisiones imprevisibles. Por eso es un error pensar que el poder supremo o legislativo de una comunidad política puede hacer lo que se le antoje, disponer arbitrariamente de los bienes y de sus súbditos, o que puede arrebatarles una parte de los mismos si le place”.³

Es importante subrayar que en el tratado de Locke los tres derechos están vinculados entre sí y forman un sistema en el que una norma está vinculada con otra. La libertad, en el sentido estrecho de esta palabra (como posibilidad de elección y realización de los fines subjetivos), estaría defectiva y restringida

² John Locke (1983), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, pp. 6-7

³ *Ibid.*, pp. 105-106.

si no estuviera complementada por la libertad de disponer de las fuerzas individuales (el derecho a la vida) y por la de poseer los productos en los cuales se encarnan sus fines subjetivos y sus fuerzas vitales (el derecho a la propiedad). Por su parte, el derecho a la propiedad estaría limitado si se extendiera sólo a las cosas y no le garantizara al individuo la posibilidad de enajenar sus capacidades vitales, sus fuerzas de trabajo (el derecho a la vida) y la posibilidad de disponer de su propia persona (la libertad en el sentido estrecho de esta palabra).

Los derechos que figuran en la triple fórmula de Locke se reflejan unos en otros: la libertad y el derecho a la vida presuponen el de la propiedad, puesto que el individuo es, según su esencia, poseedor de sus fines y fuerzas vitales. A su vez el derecho a la propiedad y el de la vida, como tales, son libertades, puesto que suministran el espacio para la realización de la voluntad de la persona que se expresa en la elección de su vocación, en la elaboración de sus fines, en la libertad de su conciencia.

En la doctrina de Locke, el derecho a la propiedad ocupa el primer lugar, ya que incluye el derecho a la vida y a la libertad, y frecuentemente designa el estatus civil de la persona. Según el pensador inglés, "la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes".⁴ A partir de la propiedad el individuo se eleva sobre sí mismo y rebasa su entidad empírica. Precisamente, a través de la propiedad el Estado reconoce al hombre como ciudadano libre e independiente. Al respecto, Locke señala un hábito que existió en las tropas armadas de Cromwell y que fija la máxima principal de la nueva conciencia jurídica. El general, que puede condenar (a un soldado) a muerte "por haber abandonado su puesto, o por no haber cumplido la

⁴ *Ibid.*, pp. 93-94.

más desafortunada de las órdenes, no puede, a pesar de su poder absoluto de vida o de muerte, disponer de un solo ardite de los bienes de ese soldado, ni apoderarse de una mínima parte de lo que le pertenece...".⁵ Para Locke, la propiedad es sagrada, incluso más sagrada que la misma existencia de su portador. La explicación de esta paradoja reside en que la propiedad se encarna en el trabajo, es decir, una actividad consciente y sistemática orientada hacia la obtención de finalidad del sujeto mediante la cual él se constituye como persona y miembro de la comunidad humana.

El pensador inglés fue más consecuente que cualquier otro de sus predecesores y contemporáneos de aquella época (capitalismo temprano), al expresar la idea de que el trabajo representa la substancia de la posesión privada y que el ser trabajador y/o propietario coinciden en cada "individuo natural". Ya que Locke no distinguía entre el trabajo concreto y el abstracto, presenta el proceso de creación de valor como la encarnación de los esfuerzos individuales, o sea, considera que la propiedad tiene su origen en el trabajo. "Siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto su esfuerzo, le ha agregado algo que es suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad".⁶

La idea de que cualquier propiedad tiene su origen en el trabajo no es tan ingenua; en primer lugar, expresa un tipo de condiciones económicas donde las relaciones entre los hombres dependen del cambio de mercancías; en segundo, este pensamiento, siendo erróneo como juicio sobre los hechos reales de la historia económica, contiene, no obstante, un momento de verdad: aunque es falso que la magnitud de la propiedad privada esté en relación directa con la laboriosidad

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

ejercida, es cierto que la sociedad debería reconocer y justificar las diferencias en los bienes, si éstos son la consecuencia de diferentes grados del trabajo. Es falso que cualquier propiedad es sólo el resultado del trabajo de su poseedor, pero jurídicamente es innegable que “el hombre (como dueño de sí mismo y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) lleva dentro de sí la gran base de propiedad...”.⁷ La afirmación de que “el trabajo es la substancia de la propiedad” es una pseudoexplicación que se convierte en una verdad sólo en sentido jurídico: la sociedad y el Estado deben reconocer cualquier propiedad que sea resultado del trabajo. Precisamente, el reconocimiento del trabajo, como una base de la posesión privada, permitió a Locke unir en un sistema íntegro los tres derechos fundamentales del hombre.

El trabajo, dirigido a la obtención del bienestar, es reconocido como la forma principal de la actividad vital del hombre. De aquí, según Locke, se deduce el derecho a la vida. La violación de éste conduce a la servidumbre, esto es, a la apropiación ilegítima de las capacidades productivas del individuo libre. Lo que está prohibido en el derecho a la vida no sólo es el asesinato, sino también la esclavitud, es decir, que un hombre disponga de las fuerzas vitales de otro y sea capaz de hacer con él lo que se le ocurra, hasta asesinarle. Este derecho rechaza tanto delincuencia (en que el atentado contra la vida se manifiesta como un hecho casual) como el derecho al asesinato, que corona el poder arbitrario del señor sobre el esclavo, es decir, la reducción de éste a mero instrumento de trabajo.

De la idea de que la vida es un don divino y tiene patrimonio inalienable, Locke deduce no sólo la inadmisibilidad moral del asesinato, sino también la tesis jurídica sobre la imposibilidad de

⁷ *Ibid.*, p. 35.

la esclavitud voluntaria: “Ningún hombre puede ceder, mediante un acuerdo, a otro, aquello que él no lleva en sí mismo, es decir, el poder de disponer de su propia vida”.⁸

Aquí no es el lugar para discutir si Locke tenía o no razón en una perspectiva histórica. Es importante subrayar que la esclavitud se presenta por él como una situación incompatible con el orden social democrático en el mismo sentido en que lo es el asesinato. Para Locke es evidente que el derecho a la vida existe solamente ahí, donde la sociedad se integra por productores económicamente independientes, una parte de los cuales (bajo la presión de las necesidades) se vende, por un cierto tiempo, al yugo del trabajo constreñido. En otras condiciones sociales, el derecho a la vida no puede ser garantizado.

Según Locke, no se puede afirmar que la vida se reduce a la búsqueda del bienestar y, sin embargo, la existencia de un hombre carente de esta posibilidad no merece ser designada con el nombre de “vida”. De aquí se hace comprensible el vínculo interno entre el derecho a la vida y el de la libertad en el sentido propio de esta palabra. La libertad, sostiene Locke, existe ahí donde cada quien se reconoce “como dueño de sí mismo y propietario de su persona”. En el derecho a la libertad se fija claramente lo que en el derecho a la vida sólo se ha sobreentendido como su contenido profundo. El derecho a la libertad niega cualquier relación de vasallaje entre el amo y el esclavo, el terrateniente y el siervo, el señor y el sirviente. Si la intención final del derecho a la vida consiste en la prohibición de la esclavitud como relación económica, el derecho a la libertad está dirigido básicamente a la negación de la esclavitud política, es decir, a la erradicación del despotismo. Se sobreentiende que en la sociedad democrática ningún hombre puede ser el vasallo, esclavo o lacayo del Estado.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

En las condiciones de esclavitud, como un tipo determinado de las relaciones económico-sociales, el individuo está privado de la posibilidad de plantear y perseguir sus propios objetivos (autonomía moral) y se convierte en un simple instrumento de la voluntad ajena. Esta forma de dependencia puede existir también en un Estado despótico, no obstante, su tendencia específica es otra. El poder despótico avasalla al individuo para imponerle sus fines (sus representaciones sobre lo que es necesario considerar como útil, digno, ventajoso) y pretende dominar no sólo su trabajo (fuerza productiva), sino también su capacidad de elaborar sus propios fines, tener sus convicciones y poseer su conciencia moral. Por eso la concepción política jurídica del pensador inglés se dirige en contra del paternalismo estatal. No es casual que Locke considere como dudosa cualquier declaración de derecho a propiedad, a vida y a libertad que no esté garantizada por la autodeterminación individual.

Los hombres no pueden ser ni propietarios plenos de sus bienes ni productores auténticos de sus mercancías, si no se les otorga la libertad de conciencia (derecho a la convicción personal e independiente acerca de Dios y del mundo) que después se transforma en libertad de vocación (derecho a la definición de sus fines y el sentido de su existencia individual) y de la autonomía utilitaria (derecho al juicio de cada hombre de lo que para él es útil o no, ventajoso o pernicioso). En *Ensayo sobre el gobierno civil* este aspecto político-jurídico no está desarrollado explícitamente, en cambio, Locke afirma en *Carta sobre la tolerancia*: “cada hombre tiene plena capacidad de orientarse independientemente en cuestiones relacionadas con su placer y sufrimiento, su ventaja o desventaja”. Cualquier intento de imponerle al individuo lo que le es útil o inútil es injustificado y debe ser calificado como despotismo moral, cualesquiera que sean los motivos de sus “bienhechores”. Partiendo del principio de la

autonomía moral, Locke escribe: “Nadie puede ser obligado contra su voluntad a ser sano y rico, ni Dios mismo ha hecho salvos a quienes no desean serlo”.⁹ En este sentido hay que reconocer que cada hombre debe cuidar su propia alma. “Aquellas cosas que cada humano debe investigar por sí mismo mediante el estudio, la razón, el discernimiento, la reflexión, no deben ser asignadas a una clase cualquiera de hombres”.¹⁰ Nadie tiene derecho de comprender a Dios por otro; a nadie se le ha otorgado el conocimiento del último sentido de la vida. Los intentos de imponer el conocimiento de este tipo por medio de coacciones estatales deben ser considerados como acciones socialmente peligrosas. “El poder civil no debe lanzar mediante su ley civil artículos, dogmas o modos de adorar a Dios. Claro que la fuerza de las leyes termina si no van aparejadas de sanciones, pero si en materia de religión son establecidas, son altamente inoperantes y mínimamente prácticas para lograr la persuasión; y si alguien pretende, para la salvación de su alma, abrazar cualquier fe religiosa, resulta necesario que crea en su intimidad que es verdadera, de allí que cualquier sanción resulta impotente para persuadir el espíritu. Únicamente la ilustración operará cambios...”¹¹

Según el pensador inglés, la elaboración de la fe, así como las convicciones morales, son procesos personales y profundamente íntimos, aunque, desde el punto de vista cognoscitivo y psicológico, aquí no hay nada misterioso. No obstante, el Estado debe tratar estos procesos como si fueran un misterio personal. La convicción propia (la fe) debe ser la primera propiedad y la primera libertad que el Estado de derecho garantiza a cada

⁹ John Locke (1975), *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Grijalbo, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

individuo, ya que la conciencia libre está sobre la base de todos los derechos. La convicción se proyecta a los fines que se realizan en el trabajo, cuyos resultados a su vez, se plasman en la propiedad. Si este proceso se considera desde otro ángulo, se puede decir que el propietario que habita en el individuo siempre presupone al trabajador y éste es un sujeto con autonomía moral. Este discurso lockiano no toma en consideración la enajenación de los resultados del trabajo, igual que la enajenación del trabajo de aquella subjetividad que se expresa en la fe, en la convicción moral, en la orientación hacia una finalidad que tiene significado para ésta.

Este cuadro podría ser otro si se interpretara como afirmación de un modelo ideal. Una actividad puede ser llamada "libre" sólo cuando se basa en un juicio independiente y presupone posibilidades de elección. Esta tesis es válida en el mismo sentido en que sólo la propiedad obtenida por el trabajo se reconoce como patrimonio inalienable del individuo. Si bien Marx vio un mérito de Locke en que su "derecho natural" pone un límite a la prioridad mediante el trabajo personal, con la misma razón puede afirmarse que el pensador inglés fue el primero que consideró la libertad de la conciencia como una premisa elemental que es capaz de convertir el trabajo en una labor libre.

En la triple fórmula de Locke está contenida una lista de "libertades" que se desarrollará posteriormente en las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano. El establecimiento de la unidad de todos los derechos-libertades fue la gran conquista de la nueva conciencia político-jurídica.

Desde el punto de vista de Locke, la fuente del poder supremo pertenece a la comunidad política "pero si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno: La comunidad ejerce de manera activa el poder supremo sólo "cuando e

gobierno... quede disuelto",¹² pero cuando hay un gobierno, el poder se encuentra en manos del órgano legislativo. Las leyes promulgadas por éste no deben variar en casos particulares, sino ser iguales para todos y servir al bien común del pueblo. Uno de los objetivos principales del poder legislativo es la defensa de los derechos naturales del hombre, y esta facultad de dar leyes que garantiza la vida, la libertad y la propiedad, no puede ser traspasada a ninguna otra instancia de la comunidad política.

Locke es el partidario convencido del principio de la separación de poderes. En su opinión, en los Estados "bien ordenados" los poderes se encuentran separados, "pues sería una tentación demasiado fuerte para la debilidad humana que tiene tendencia a aferrarse al poder, confiar la tarea de ejecutar las leyes a las mismas personas que tienen la misión de hacerlas".¹³ Cuando existe un gobierno, al cuerpo legislativo le pertenece el poder del supremo. Junto con este poder, que es ejecutado por el Parlamento, debe haber un poder ejecutivo al cual está confiada la ejecución de las leyes promulgadas por el primero. El pensador inglés todavía no separa el poder judicial del poder legislativo. En cambio, distingue otro poder político que realiza "el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas",¹⁴ aunque este poder que Locke denomina "federativo" se diferencia del poder ejecutivo, ambos deben estar en la mismas manos porque "exigen para su ejercicio de fuerza de la sociedad y resulta casi imposible colocar esa fuerza simultáneamente en manos distintas y que no están mutuamente en relación de subordinación".¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 114.

¹³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

Según Locke, la constitución del estado civil no significa que los ciudadanos deben confiar ciegamente en la voluntad absoluta o en el arbitrario dominio de los gobernantes, por esto cada ciudadano conserva el derecho de defenderse contra los legisladores cuando ellos son tan locos o malvados que usurpan la libertad y la propiedad de sus súbditos. Asimismo, el pueblo tiene derecho a recurrir a la resistencia activa cuando el poder ejecutivo se exceda de sus límites y coloca la arbitrariedad en lugar de la ley. En este caso la resistencia no significa rebelión, porque en realidad es la resistencia contra los gobernantes que ejercen su poder, no "en beneficio de quienes están sometidos al mismo, sino para sacar ventajas particulares".¹⁶

La aportación de Locke a la formación de doctrina del Estado es enorme: su idea sobre las libertades individuales y su teoría sobre la división de poderes constituyen la piedra angular de todos los tipos de la democracia contemporánea.

¹⁶ *Ibid.*, p. 152

JOHN LOCKE:
ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL

CAPÍTULO II
DEL ESTADO NATURAL

4. Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera 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 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, 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.

6. 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 obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieran 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 infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores 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 Él 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 asimismo, 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 ésta, 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 cualquiera tiene 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 aquél un estado de igualdad perfecta, en el que ninguno tiene superioridad o jurisdicción sobre otro, y todos deben tener derecho a hacer lo que cualquiera puede hacer para imponer el cumplimiento de dicha ley.

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 a la que se aplica en una comunidad política. Me saldría de mi finalidad actual si entrase 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 positivas de los Estados. Éstas sólo son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la Naturaleza, por lo que han de regularse y ser interpretadas.

13. No me cabe la menor duda de que a esta 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, seguramente éstos tienen que ser grandes allí donde los hombres pueden ser jueces de 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, yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de la libertad de ser juez en su propia causa y en qué aventaja ese poder civil al 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.

CAPÍTULO IV DE LA ESCLAVITUD

21. La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no ser sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado. No es, por consiguiente, la libertad, eso que nos dice Robert Filmer: "La facultad que tienen todos de hacer lo que bien les parece, de vivir según les place, y de no encontrarse trabados por ninguna ley". La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esta regla, de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de la Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural.

22. Este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre y se halla tan estrechamente vinculada a ella, que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su vida al mismo tiempo. El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento, tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca.

Nadie puede dar una cantidad de poder superior a la que él tiene, y quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo. Sin duda alguna, quien ha perdido por su propia culpa y mediante un algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con sólo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor.

23. Tal es la auténtica condición de la esclavitud, ésta no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo. En efecto, si se realiza entre ellos un acuerdo y convienen en limitar por un lado el poder, y por otro la obediencia, el estado de guerra y la esclavitud habrán cesado mientras subsista el contrato; porque, según hemos dicho, ningún hombre puede ceder a otro, mediante un acuerdo, aquello que él no lleva en sí mismo, es decir, el poder de disponer de su propia vida.

CAPÍTULO V

DE LA PROPIEDAD

27. No cabe duda de que quien se sustenta de las bellotas que recogió al pie de una encina, o de las manzanas arrancadas de los árboles del bosque, se las ha apropiado para sí mismo. Nadie pondrá en duda que ese alimento le pertenece, y yo pregunto: ¿En qué momento empezó a ser suyo? ¿Al digerirlo? ¿Al comerlo? ¿Al hervirlo? ¿Cuándo se lo llevó a su casa? ¿Cuándo lo recogió del árbol? Es evidente que si el acto de recogerlo no hizo que le

perteneciese, ninguno de los otros actos pudo darle la propiedad. El trabajo puso un sello que lo diferenció del común, agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente. ¿Habría alguien que salga diciendo que no tenía derecho sobre aquellas bellotas o manzanas de que se apropió por no tener consentimiento de todo el género humano para apropiarse de ellas? De haber sido necesario el consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre, en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado. Tenemos como ejemplo las dehesas comunes, que siguen siéndolo por convenio expreso; la prioridad de sus frutos se inicia con el acto de recoger los que son comunes, sacándolos del estado en que la Naturaleza los dejó; de nada serviría, sin ello, la dehesa común, y no se requiere el consentimiento expreso de todos los coposores para tomar esta o la otra parte. Por esa razón, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me parecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad.

28. Por la conformidad explícita de cada uno de los coposores, necesaria para que alguien se apropie de una parte de lo que ha sido otorgado en común, los hijos o los criados no habrían podido repartirse la carne que el padre de la familia les había entregado, si antes no se le señalaba a cada uno la parte correspondiente. Aunque el agua que emana de la fuente es de todos, ¿quién puede dudar de que la recogida en un recipiente le pertenece al que lo llenó? El trabajo suyo la ha sacado de las manos de la Naturaleza, en las que era común a todos, y pertenecía por igual a todos sus hijos, y con ello se la ha apropiado para sí.

29. Esta ley de la razón asegura la propiedad del ciervo al indio que lo mató. El animal pertenece al que puso su trabajo en cazarlo, aunque antes perteneciese a todos por derecho común. Esta ley primitiva de la Naturaleza, mediante la cual empieza a darse la prioridad en lo que antes era común, sigue rigiendo todavía entre quienes forman la parte civilizada del mundo. Por virtud de esa ley, los peces que uno pesca en el mar, que todavía sigue siendo un inmenso bien común del género humano, y el ámbar gris, que uno extrae mediante su trabajo sacándolo del estado común en que lo dejó la Naturaleza, son propiedad de quien realiza los esfuerzos necesarios. Incluso entre nosotros, la liebre que se cobra durante una cacería repútase como prioridad de quien la persiguió, siendo un animal que está considerado como común, sin que sea propiedad de nadie en particular, quien dedica a un ejemplar de esa clase el esfuerzo necesario para desencamarla y perseguirla, la saca con ello del estado de Naturaleza en que era común a todos, y ha iniciado con ello su conversión en una propiedad.

40. Tampoco es tan extraño, como quizá pudiera parecernos antes de recapacitar en ello, que la propiedad del trabajo de cada hombre pueda sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, porque es el trabajo, sin duda alguna, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor. Cualquiera que medite en la diferencia que existe entre un acre de tierra dedicada al cultivo del tabaco o de la caña de azúcar, o sembrada de trigo o de cebada, y un acre de la misma tierra que pertenece a una determinada comunidad y que se encuentra sin cultivo alguno, descubrirá inmediatamente que las mejoras introducidas por el trabajo constituyen, con mucho, la parte mayor del valor de dicha tierra. Yo creo que es quedarse muy corto en el cálculo, afirmar que nueve décimas partes de los productos de la tierra, útiles a la vida del hombre, son consecuencia del trabajo.

44. De todo lo anterior resulta evidente que, a pesar de haberse dado en común todas las cosas de la Naturaleza, el hombre —como dueño de sí mismo y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de la misma—, llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad, en efecto, su trabajo que entraba como parte principal en todo aquello de que se servía para su sustento y comodidad, especialmente cuando la invención y las artes lo facilitaron, le correspondía perfectamente en propiedad y no pertenecía en común a los demás.

45. En las épocas primeras, el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que eran comunes. Esa clase de bienes constituyó durante largo tiempo la categoría más importante, y quedan todavía en cantidad superior a la que el género humano puede utilizar. La mayor parte de los hombres se conformaron, al principio, con lo que la Naturaleza les ofrecía espontáneamente para satisfacer sus necesidades; más adelante, sin embargo, en ciertas regiones, el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el empleo del dinero, hicieron que la tierra escasease y adquiriese cierto valor; entonces las diferentes comunidades establecieron los límites de sus distritos respectivos y regularon por medio de leyes, dentro de ellas mismas, las propiedades de los individuos y las de la sociedad a que pertenecían. Así fue como el acuerdo y consenso mutuos establecieron definitivamente la propiedad que el trabajo y la industriosisidad habían iniciado.

CAPÍTULO IX

DE LAS FINALIDADES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

124. La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno,

es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de Naturaleza.

En primer lugar, se necesita una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres. Aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, llevados de su propio interés, o ignorantes por falta de estudio de la misma, se sienten inclinados a no reconocerla como norma que los obliga cuando se trata de aplicarla a los casos en que está en juego su interés.

125. En segundo lugar, en el estado de Naturaleza hace falta un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida. Como en ese estado es cada hombre juez y ejecutor de la ley natural, y como todos ellos son parciales cuando se trata de sí mismos, es muy posible que la pasión y el rencor los lleven demasiado lejos, que tomen con excesivo acaloramiento sus propios problemas y que se muestren negligentes y despreocupados con los problemas de los demás.

126. En tercer lugar, se carece con frecuencia, en el estado de Naturaleza, de un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente. Quienes se han hecho culpables por una injusticia, rara vez dejaron de mantenerla si disponen de fuerza para ello. Esa resistencia convierte muchas veces en peligroso el castigo, resultando, con frecuencia, muertos quienes tratan de aplicarlo.

127. Así es como el género humano se ve rápidamente llevado hacia la sociedad política a pesar de todos los privilegios de que goza en el estado de Naturaleza, porque mientras permanece dentro de esta situación es malo. Por esa razón, es raro encontrar hombres que permanezcan durante algún tiempo en tal estado. Los inconvenientes a los que están expuestos, dado que cualquier

de ellos puede poner por obra sin norma ni límite el poder de castigar las transgresiones de los demás, los impulsan a buscar refugio, a fin de salvaguardar sus bienes, en las leyes establecidas por los gobiernos. Esto es lo que hace que cada cual esté dispuesto a renunciar a su poder individual de castigar, dejándolo en las manos de un solo individuo elegido entre ellos para esa tarea, y ateniéndose a las reglas que la comunidad o aquellos que han sido autorizados por los miembros de la misma, establezcan de común acuerdo. Ahí es donde radica el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y el de las mismas sociedades políticas.

128. En el estado de naturaleza, dejando de lado la libertad que tiene de disfrutar de placeres sencillos, el hombre posee dos poderes. El primero de ellos es el de hacer lo que bien le parece para su propia salvaguardia y de los demás dentro de la ley natural, por esta ley común a todos, él y todos los demás hombres forman una sola comunidad, constituyen a una sola sociedad, y eso los distingue del resto de las criaturas. Si no fuese por la corrupción y los vicios de ciertos hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra ley, ni de que los hombres se apartasen de esa alta y natural comunidad, para asociarse en combinaciones de menor importancia. El otro poder que el hombre tiene en el estado de Naturaleza es el de castigar los delitos cometidos contra la ley. El hombre renuncia a esos dos poderes cuando entra a formar parte de una sociedad política particular, si se le permite esta palabra, concreta, y se incorpora a un Estado independiente del resto de los hombres.

129. El primero de esos poderes, es decir, el de hacer lo que le parece bien para su propia salvaguardia y la de los demás hombres, lo entrega a la reglamentación de las leyes que dicta la sociedad, en la medida que su propia salvaguardia y la de los demás miembros de la sociedad lo requiera. Esas leyes de la

sociedad restringen en muchas cosas la libertad que le ha sido otorgada por la ley de la Naturaleza.

130. En segundo lugar, renuncia de una manera total al poder que tenía de castigar, y compromete su fuerza natural, esa fuerza de la que antes podía servirse por su propia autoridad para ejecutar la ley natural, según creía conveniente, para ponerla al servicio del poder ejecutivo de la sociedad, cuando sus leyes lo exijan. Ahora se encuentra en una nueva situación y en ella va a disfrutar de muchas ventajas derivadas del trabajo, de la ayuda y de la compañía de los demás miembros de la comunidad que, además, lo protege con todo su poder. Tiene que renunciar en la búsqueda de sus ventajas personales, a la parte de su libertad natural que exige el bien, la prosperidad y la seguridad de la sociedad. Esto no es sólo indispensable, sino que es también justo, puesto que todos los demás miembros renuncian igualmente.

CAPÍTULO XII

DEL PODER LEGISLATIVO, DEL PODER EJECUTIVO Y DEL PODER FEDERATIVO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

143. El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad política y de los miembros de la misma. No es necesario que el órgano legislativo permanezca siempre en ejercicio; las leyes están destinadas a ser cumplidas de manera ininterrumpida y tienen vigencia constante, para hacerlas sólo se requiere escaso tiempo; además, tampoco es conveniente, pues sería una tentación demasiado fuerte para la debilidad humana, que tiende a aferrarse al poder, confiar la tarea de ejecutar las leyes a las mismas personas que tienen la misión de hacerlas. Ello daría lugar a que eludiesen la obediencia a esas mismas leyes hechas por ellos,

que las redactasen y aplicasen de acuerdo con sus intereses particulares, llegando por ello a que esos intereses fuesen distintos de los del resto de la comunidad, cosa contraria a la finalidad de la sociedad y el gobierno. Por esa razón, en las comunidades políticas bien ordenadas y en que se tiene en cuenta como es debido, el bien de la totalidad de quienes la forman, el poder legislativo suele ponerse en manos de varias personas, éstas, debidamente reunidas, tienen por sí mismas o conjuntamente con otras, el poder de hacer leyes, y una vez promulgadas, se separan los legisladores, estando ellos mismos sujetos a ellas. Esto representa para dichos legisladores un motivo suplementario poderoso para que tengan cuidado de conformarlas al bien público.

144. Por la misma razón de que las leyes se hacen de una vez, y que su elaboración sólo exige un tiempo bastante corto, aunque su fuerza de obligar es constante y duradera, siendo como es necesario aplicarlas sin interrupción y de una manera constante, se impone la necesidad de que exista un poder permanente que cuide de la ejecución en las mismas mientras estén vigentes. De ahí nace que los poderes legislativo y ejecutivo se encuentren con frecuencia separados.

145. En toda la comunidad política existe otro poder al que podría aplicarse el calificativo de natural, puesto que corresponde a una facultad que cada uno de los hombres poseía naturalmente antes de entrar en sociedad. Aunque los miembros de una comunidad política siguen siendo siempre personas distintas y son regidos por las leyes de la sociedad en sus relaciones mutuas, sin embargo, todos ellos en conjunto en relación con el resto del género humano forman un solo cuerpo; éste se ha colocado en relación con el resto del género humano en el mismo estado de Naturaleza en que se encontraban antes todos los miembros que lo constituyen. Por esa razón, las disputas que surgen entre cualquiera de los miembros de la sociedad y otras personas que se

encuentran fuera de la misma, corresponden a la comunidad entera; el daño hecho a un miembro de ese cuerpo compromete a todo él en la tarea de exigir una reparación. Tenemos pues, que la comunidad, tomada globalmente, constituye un solo cuerpo, y este cuerpo se encuentra en el estado de Naturaleza por lo que se refiere a todos los demás Estados o personas ajenas a la comunidad.

146. Por esa razón lleva ese poder consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas y el de llevar adelante todas las negociaciones que sea preciso realizar con las personas y las comunidades políticas ajenas. A ese poder podría, si eso parece bien, llamársele federativo. Para mí, el nombre es indiferente, con tal de que se comprenda bien de qué se trata.

147. Estos dos poderes, ejecutivo y federativo son, en sí mismos, realmente distintos, sin embargo, a pesar de que uno de ellos abarca la ejecución de las leyes comunales de la sociedad en el interior de la misma y a todos cuantos la integran, y el otro tiene a su cargo la seguridad y los intereses de la población en el exterior, respecto a quienes pueden serles útiles o perjudicarles, ocurre que casi siempre suelen encontrarse reunidos. Aunque la buena o mala dirección de este poder federativo acarree graves consecuencias a la comunidad política, resulta mucho más difícil reglamentarlo mediante leyes positivas ya establecidas de antemano, que el poder ejecutivo. Por esa razón, es imprescindible confiarlo a la prudencia y a la sabiduría de quienes están encargados de ejercerlo para el bien público. Las leyes referentes a las relaciones mutuas de los individuos tienen la misión de regir sus actos, y por ello pueden perfectamente proceder a los mismos. Pero la norma a seguir, cuando se trata de extranjeros, depende mucho de la manera que éstos tienen de actuar, y de los cambios que ocurren en sus propósitos y en sus intereses. Como consecuencia de ello, es preciso dejar una gran amplitud a la iniciativa prudente de las personas a quienes está encomendado ese poder, para

que ellas lo ejerciten en interés de la comunidad pública con la máxima habilidad posible.

148. Tenemos pues, que si el poder ejecutivo y el poder federativo de cada comunidad son distintos en sí mismos, resulta difícil separarlos y ponerlos simultáneamente en manos de distintas personas. Ambos exigen para su ejercicio la fuerza de la sociedad y resulta casi imposible colocar esa fuerza simultáneamente en manos distintas y que no están mutuamente en relación de subordinación. Tampoco sería posible confiar el poder ejecutivo y el poder federativo a personas que pudiesen actuar por separado, porque, en ese caso, la fuerza pública se hallaría colocada bajo mandos diferentes, lo cual acarrearía más pronto o más tarde desórdenes y desgracias.

CAPÍTULO XIII

DE LA SUBORDINACIÓN DE LOS PODERES DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

149. A pesar de que en una comunidad política sólida y bien constituida, que actúa de acuerdo con su propia naturaleza para la salvaguardia de la comunidad, no pueda existir sino un poder supremo único, el legislativo, al que todos los demás se encuentran y deben estar subordinados, éste es el único al que se ha dado el encargo de obrar para la consecución de determinadas finalidades, le queda siempre al pueblo el poder supremo de apartar o cambiar a los legisladores, si considera que actúan de una manera contraria a la misión que se les ha confiado. En efecto, todo poder delegado con una misión determinada y una finalidad, encuéntrase limitado por ésta; si los detentadores de ese poder se apartan de ella abiertamente o no se muestran solícitos en conseguirla, será forzoso que se pongan términos a esa misión

que se les confió. En ese caso, el poder volverá por fuerza a quienes antes lo entregaron, entonces éstos pueden confiarlo de nuevo a las personas que juzguen capaces de asegurar su propia salvaguardia. De ese modo, la comunidad conserva perpetuamente el poder supremo de sustraerse a las tentativas y maquinaciones de cualquier persona, incluso de sus propios legisladores, siempre que sean éstos tan necios, tan malvados como para proponerse, y llevar a cabo maquinaciones contrarias a las libertades y a las propiedades de los individuos. Ningún hombre ni sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación y, por consiguiente, a los medios de conseguirla, entregando ese poder a la voluntad absoluta y a la soberanía arbitraria de otra persona. Siempre que alguien trate de colocar a los miembros de la sociedad en esa condición de esclavos, ellos tienen el derecho de salvaguardar un poder del que en modo alguno pueden desprenderse, y por esa razón lo tienen a desembarazarse de las personas que invadan esa ley fundamental, sagrada e inalterable de la propia conservación, que fue la que los impulsó a entrar en sociedad. En ese sentido, puede afirmarse que la comunidad es siempre el poder supremo, pero no si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno, porque el poder del pueblo no puede ejercitarse sino cuando el gobierno que tenía queda disuelto.

150. Siempre y en todo caso, el poder legislativo es el poder supremo mientras subsiste el gobierno, porque quien puede imponer leyes a otro, por fuerza, ha de ser superior suyo. Como el poder legislativo sólo puede serlo verdaderamente por la facultad que tiene de dictar leyes a todos los miembros de la sociedad en conjunto y separadamente, señalando con esas leyes las normas por las que han de regirse en sus actos, y que otorga poder para obligar a cumplirlas cuando alguien falta a ellas, por fuerza tendrá que ser poder supremo el legislativo, y por fuerza

todos los demás poderes confiados a miembros o a partes de la sociedad tendrán que derivarse de aquél y estarle subordinados.

152. El poder ejecutivo que está confiado a una persona que no tiene participación en el legislativo, no se halla subordinado claramente a este último y es responsable ante él, pudiendo ser transferido y desplazado a voluntad. En general, el poder ejecutivo supremo no es el que está exento de subordinación, sino el que está confiado a una persona que participa en el poder legislativo, y por ese motivo no tiene que someterse ni rendir cuentas a una autoridad legislativa superior, sino en la medida que él mismo quiera aceptarlo. Por esa razón, su sometimiento sólo llegará hasta el punto que él juzgue conveniente, y de ese detalle puede deducirse con seguridad que será muy débil. No es preciso que hablemos de otros poderes delegados y subalternos de una comunidad política, porque son tantos y tan infinitamente variados, de acuerdo con las costumbres y las constituciones de las diferentes comunidades políticas, que sería imposible tratarlas de manera particular. Limitándonos a lo que concierne a nuestro propósito actual, bastará que digamos a este respecto que la autoridad de cada uno de estos poderes nunca sobrepasa a la que de una manera positiva se les ha otorgado o conferido por delegación y que todos ellos son responsables ante algún otro poder de la comunidad política.

153. No es necesario ni es siquiera conveniente, que el poder legislativo permanezca en constante ejercicio; es en cambio, absolutamente necesario que lo esté el poder ejecutivo, ya que, si bien no se necesita siempre hacer leyes nuevas, es preciso asegurar el cumplimiento de las ya establecidas, pero, una vez que el poder legislativo ha encomendado a otros poderes la ejecución de las leyes hechas por él, conserva siempre el derecho de retirar esos poderes si encuentra razón para ello, e igualmente también, el de castigar cualquier prevaricación. Eso mismo ocurre

con el poder federativo que con el ejecutivo vienen a ser poderes delegados, subordinados al poder legislativo; ya hemos visto que éste sigue siendo el poder supremo en toda comunidad política bien constituida. En este caso, debemos suponer también que el poder legislativo está formado por varias personas, porque si lo detentase una sola, por fuerza tendría que estar siempre en ejercicio y, por ese hecho mismo, sería el poder ejecutivo supremo, al mismo tiempo que el legislativo. Los miembros que lo componen pueden reunirse y ejercer su facultad de legisladores en las ocasiones que la constitución de la comunidad política les tiene señaladas, o en el momento que ellos mismos señalen al suspender sus reuniones, o incluso, cuando a ellos les parezca oportuno, si ninguno de esos dos procedimientos ha sido utilizado o si no existe otro modo señalado para convocarlos. Una vez que el pueblo ha colocado en ellos el poder supremo, lo tienen siempre, y pueden ejercerlo cuando les parezca bien, a menos que la constitución por la que se rigen no lo haya limitado a determinadas épocas, o no lo hayan suspendido ellos mismos, en el ejercicio de semejante poder supremo, hasta una fecha determinada. Cuando esa fecha llega, ellos tienen la facultad de reunirse y entrar de nuevo en acción.

154. Cuando los componentes del poder legislativo, o una parte de los mismos, son representantes elegidos por el pueblo para un plazo determinado, y pasado dicho plazo vuelven a la situación corriente de súbditos, no teniendo, por otra parte, participación en la legislatura, sino en caso de ser elegidos nuevamente, la facultad de elegir debe ser ejercida por el pueblo en épocas determinadas o siempre que sea convocado para ello. En este último caso, sucede que la autoridad de convocar el poder legislativo se halla corrientemente encomendada al poder ejecutivo y tiene, respecto al tiempo, una de estas dos limitaciones: la constitución primitiva ordena que los elegidos se reúnan y actúen

en periodos fijos, y entonces el poder ejecutivo no hace otra cosa sino dar en forma debida las directrices necesarias para que sean elegidos y convocados; queda a su prudencia convocarlos mediante nuevas elecciones cuando las circunstancias o los requerimientos del bien público exigen una modificación de antiguas leyes o la redacción de otras nuevas, a fin de remediar los males que sufre el pueblo o a fin de anticiparse a los que le amenazan.

155. Al llegar a este punto, podrá preguntarse qué ocurrirá si el poder ejecutivo, disponiendo como disponen de la fuerza de la comunidad política, recurriese a ella para impedir la reunión y la actuación del cuerpo legislativo cuando la constitución primitiva o las exigencias de bien público lo impusieran. En mi opinión, hacer uso de la fuerza pública contra el pueblo, sin haber autorizado y contrariado la misión que al poder ejecutivo le ha sido confiado, equivale a colocarse en estado de guerra con el pueblo, y éste tiene derecho entonces a restablecer al cuerpo legislativo en el ejercicio de sus facultades. Habiendo establecido el pueblo un poder legislativo con la misión de ejercitar la facultad de hacer leyes, en épocas determinadas o cuando fuera necesario hacerlo, si se le impide por la fuerza el cumplimiento de una misión indispensable para la sociedad y de la que dependen la seguridad y la conservación del pueblo, éste tiene derecho a apartar ese obstáculo empleando la fuerza. En toda clase de estados y situaciones, el verdadero remedio contra la fuerza ejercida sin autoridad consiste en oponer otra fuerza a esa fuerza. Emplear ésta sin autoridad coloca siempre a quien la utiliza en un estado de guerra como agresor, exponiéndose, de este modo, a ser tratado en consecuencia.

156. La facultad de reunir y de disolver la legislatura, propia del poder ejecutivo, no da a éste ninguna superioridad sobre aquél. Se trata únicamente de una misión que se le ha confiado a favor de la salvaguardia del pueblo, siempre que la incertidumbre y la

inconsistencia de los asuntos humanos no admitan una regla fija y terminante. No era posible que los hombres que organizaron por vez primera un gobierno llegasen en su provisión a dominar los acontecimientos futuros y fijan en consecuencia periodos exactamente calculados para la reunión y duración de las asambleas legislativas en los tiempos futuros, de forma que respondiesen exactamente a todas las exigencias de la comunidad política. El remedio más apropiado que pudo hallarse para hacer frente a esa imperfección fue el de confiar esa misión a la prudencia de una persona que se hallase siempre presente, y cuya tarea consistiría en estar atenta al bien público. Las reuniones constantes o frecuentes de los legisladores, y la larga duración de sus asambleas inútiles, tenían por fuerza que resultar gravosas para el pueblo, suscitando a la larga inconvenientes más peligrosos que las que se trataba de evitar. Sin embargo, los acontecimientos podían presentarse con una rapidez que hiciese en ocasiones imprescindible la actuación de los legisladores, y que el retraso en reunirse pusiera en peligro el bien de la población. Otras veces podía darse el caso de que las tareas de los legisladores fuesen tantas y tan apremiantes que el tiempo señalado para sus sesiones resultase excesivamente escaso para llevarlas a buen término, privando al público de los beneficios que podían derivarse únicamente de maduras deliberaciones.

En tales casos, para evitar que la fijeza de los intervalos entre las convocatorias del cuerpo legislativo y el señalamiento de una duración invariable para sus reuniones, no acabasen exponiendo a la comunidad, en un sentido o en otro, a peligros graves, ¿qué otra cosa podría hacerse sino confiar a ese respecto en la prudencia de alguien que estuviese siempre presente, que se hallase al corriente de los negocios públicos, y que fuese en consecuencia capaz de utilizar en interés general la prerrogativa que aquel a quien se había confiado ya con esa misma intención el encargo de

ejecutar las leyes? Suponiendo pues, que la constitución primitiva no hubiese marcado las fechas de convocatoria y la duración de las sesiones del cuerpo legislativo, lo natural era que ese cuidado incumbiese al ejecutivo. Pero con ello no se le otorgaba un poder arbitrario del que podía usar a capricho suyo, sino que lo recibía siempre con la misión de ejercerlo únicamente en beneficio público, de acuerdo con las circunstancias y la mudanza de las actuaciones. No me incumbe tratar aquí cuál de los dos sistemas presenta menos inconvenientes, el de señalar periodos para la reunión de los legisladores o el de dejar al monarca libertad para convocarlos, o quizá una mezcla de ambos sistemas. Lo único que yo me propongo es hacer ver que, a pesar de que el poder ejecutivo puede tener la prerrogativa de convocar y de disolver esas asambleas del cuerpo legislativo, no por ello es superior a éste.

158. La norma *salus populi suprema lex* es tan justa y tan fundamental, que quien la sigue con sinceridad no puede equivocarse de un modo peligroso. Por eso, pues, cuando el poder ejecutivo, que tiene facultad para convocar la asamblea legislativa, se adapta a una auténtica proporción y a la recta razón más bien que a la costumbre, en lo que respecta al número de miembros con que cada población tiene derecho a estar representada, como ninguna parte de la población, pertenezca al cuerpo que pertenezca, puede reclamar estar representada sino en proporción a los servicios que ella rinde a la colectividad. Debe juzgarse que con ello no instituye otro cuerpo legislativo sino que, por el contrario, restaura al antiguo a su pureza, corrigiendo así los desórdenes que el correr de los tiempos ha introducido fatalmente. El interés y el propósito del pueblo no son otros que conseguir una representación justa y equitativa, y quien se esfuerza por procurársela es indiscutiblemente amigo y sustentador del gobierno, y puede estar seguro de conseguir el consentimiento y la aprobación de la comunidad.

CAPÍTULO XV

DE LOS PODERES PATERNAL, POLÍTICO Y DESPÓTICO
CONSIDERADOS EN CONJUNTO

170. Tenemos en primer lugar que el poder paternal, es decir, el poder de los padres, no es otra cosa que aquel de que gozan para gobernar a sus hijos teniendo en cuenta el bien de éstos, hasta el momento que hayan aprendido a servirse de su razón o que, habiendo alcanzado su inteligencia suficiente desarrollo, sea posible suponerlos capaces de comprender las normas que deben acatar, lo mismo si se trata de la ley natural que del derecho civil de su país; insisto, el momento que se les considere capaces de conocer esas normas tan perfectamente como los demás hombres que viven libremente bajo aquellas leyes. El mismo afecto y ternura que Dios puso en el corazón de los padres hacia sus hijos evidencia que ese poder no había de consistir en un gobierno sereno arbitrario, sino que había que encaminarse únicamente a la ayuda, enseñanza y conservación de su prole. Pero sea ello como quiera, no existe razón alguna, según he demostrado, para pensar que semejante poder alcanzó en ningún momento el derecho de vida y de muerte sobre los hijos, más que sobre los demás hombres. Tampoco se comprende por qué razón se había de someter a los hijos a la voluntad de sus padres una vez llegados a la edad viril y al uso perfecto de la razón, fuera de que al haber recibido la vida y la educación por conducto de sus padres obliga a los hijos a respetar, honrar, agradecer, ayudar y socorrer durante toda su vida lo mismo que el padre y la madre; es cierto que el gobierno de los padres es un gobierno natural, pero no por eso excede en modo alguno a las finalidades y a la jurisdicción del gobierno político. La autoridad del padre no alcanza de ninguna manera las propiedades del hijo, de las que únicamente éste puede disponer.

171. En segundo lugar, tendremos que el poder político es el que todos los hombres poseen en el estado de la Naturaleza y al

que luego renuncian y ponen en manos de la sociedad, confiándose a los gobernantes que esa sociedad ha establecido para que la rija, con la misión expresa o tácita de emplearlo para el bien de los miembros de la sociedad y salvaguardia de sus propiedades. En su consecuencia, ese poder que todos los hombres tienen en el estado de Naturaleza y del que se desprende, entregándolo a la sociedad en todos los casos en que ésta puede servirles de salvaguardia, consiste en poner en acción aquellos medios de salvaguardia de sus propiedades que juzgan buenos y compatibles con la ley natural, y de castigar en los demás el quebrantamiento de ésta para asegurar razonablemente, hasta donde sea posible, su propia salvaguardia y la del resto del género humano. Tenemos en consecuencia que, siendo la finalidad y la medida de ese poder, cuando está en manos de todos los individuos en el estado de Naturaleza, la salvaguardia de todos los miembros de dichas sociedades, es decir, de todos los hombres en general, no es posible que tenga, una vez que ha pasado a manos de los magistrados, otra finalidad y medida que la de mantener a los miembros de una determinada sociedad, sus vidas, sus libertades y sus bienes. No puede, pues, en manera alguna y de modo absoluto y arbitrario, extenderse ese poder a sus vidas y propiedades que, por el contrario, deben defenderse y guardarse hasta donde sea posible. El papel de semejante autoridad se limita a hacer leyes y a sancionar éstas con castigos susceptibles de asegurar la protección del cuerpo político, apartando del mismo las partes corrompidas que amenazan con dañar a los miembros perfectamente sanos. Sin esta condición, no es legítima ninguna severidad. Este poder tiene su origen únicamente en un pacto, acuerdo y consentimiento mutuo de aquellos de los miembros que forman la comunidad.

172. En tercer lugar, el poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de

otro cuando así le agrade, es un poder que la Naturaleza no otorga, pero ésta no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas. Nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia vida y, por tanto, no puede transferir semejante poder a otro, éste sólo existe en realidad cuando un agresor ha perdido el derecho a la vida al colocarse en estado de guerra con alguien. El agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres y los recursos pacíficos que esa regla enseña recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; al hacerlo, se ha expuesto a que su adversario acabe con él tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida. Por esa razón, los prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico que no puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? ¿Qué compromiso puede ese hombre cumplir? En cuanto se le permita disponer de su propia vida, habrá cesado el poder despótico y arbitrario que sobre él ejerce su amo. Quien es dueño de sí mismo y de su propia vida, tiene también derecho a emplear los medios necesarios para conservarla; por esa razón la esclavitud termina en cuanto mede un pacto y quien establece un trato con un prisionero renuncia a su poder absoluto y pone, de ese modo, fin al estado de guerra.

CAPÍTULO XIX

DE LA DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO

211. Para hablar con claridad de la disolución del gobierno es preciso distinguir entre lo que es la disolución de la sociedad

lo que es la disolución del gobierno. Lo que constituye la comunidad política, lo que saca a los hombres del estado de dispersión de la naturaleza y les convierte en una sociedad política, es el convenio que cada cual realiza con todos los demás de conjurarse y obrar como un cuerpo único, constituyendo de ese modo una comunidad política distinta de las demás. Lo que de ordinario, mejor dicho, casi siempre disuelve esa clase de uniones es la invasión de una fuerza extranjera que actúa como conquistadora. Cuando eso ocurre (al no poder los miembros de la comunidad conservarse y mantenerse como un cuerpo completo e independiente), forzosamente tiene que cesar lo que servía de unión a aquel cuerpo político, lo que daba consistencia; entonces vuelve cada uno de los miembros a encontrarse en su estado anterior y a gozar de libertad para salvaguardar su persona y sus intereses como mejor le parezca, incorporándose a alguna otra sociedad. Además, cuando una sociedad se disuelve es imposible que siga subsistiendo el gobierno de la misma. Así es como los conquistadores suprimieron muchas veces con la espada los gobiernos y los arrancan de raíz, destrozando las sociedades, separando a la muchedumbre, vencida y dispersada, de la protección de la sociedad en la que se hallaba integrada y a la que habría debido salvaguardar de la violencia. La humanidad se halla demasiado bien instruida en esta clase de sucesos, y muy adelantada, para aprobar esta manera de disolver los gobiernos.

212. Con independencia de estos derribos de gobierno provocados desde el exterior, los gobiernos pueden ser disueltos desde el interior: en primer lugar, cuando el poder legislativo ha sufrido alguna alteración. La sociedad civil equivale a un estado de paz entre los miembros que la forman y excluye el estado de guerra mediante el arbitraje del poder legislativo que pone fin a todas las diferencias que pueden surgir entre uno y otro miembro. Lo que une y combina a los miembros de una comunidad política,

formando con todos ellos un cuerpo vivo y bien constituido, es su poder legislativo, éste viene a ser el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política, el poder legislativo es el que permite que los distintos miembros ejerzan mutua influencia, dependan y simpaticen unos con otros; por esa razón, sobreviene la disolución y la muerte cuando el poder legislativo es derribado o disuelto, consistiendo la esencia y la unidad de la sociedad en tener voluntad única, el poder legislativo es, una vez establecido por la mayoría, el que hace saber y como si dijéramos, mantiene esa voluntad. El acto primero y primordial de una sociedad es la constitución del poder legislativo, porque con ello provee a la permanencia de su unidad bajo la dirección de ciertas personas y por medio de los lazos de las leyes hechas por las personas encargadas de esta tarea por mandato expreso del pueblo. Sin este último, ninguno de los miembros de la sociedad tiene autoridad para hacer leyes que obliguen a los demás, y por eso, cuando uno o más miembros a los que el pueblo no ha nombrado se lanzan a legislar, las leyes que hacen no tienen autoridad y el pueblo no está por ello obligado a obedecerlas. Entonces los miembros de la sociedad readquieren su libertad, pueden nombrar por sí mismos un nuevo poder legislativo de la manera que mejor les parezca y están en posesión de su plena libertad para resistir a la fuerza de quienes, sin autoridad, pretenden imponerse a ellos.

213. Semejante situación nace ordinariamente de mal uso que hacen algunos del poder que tienen dentro de la comunidad política, y es difícil juzgar correctamente y señalar a los culpables, sin conocer la forma del gobierno en que tiene lugar. Supongamos, pues, que el poder legislativo se halle entregado a tres personas distintas simultáneamente: primero una sola persona hereditaria que detenta de manera permanente el poder ejecutivo supremo y, con éste, la autoridad de convocar y disolver a las otras dos dentro de periodos fijos; segundo, una asamblea

constituida por la nobleza hereditaria; tercero, una asamblea de representantes elegidos *pro tempore*, por el pueblo.

222. Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes de las propiedades de toda sociedad, que limiten el poder y templen la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquélla. No es posible suponer que sea la voluntad de la sociedad otorgar al poder legislativo de defender precisamente aquello que los hombres han buscado salvaguardar mediante la constitución de una sociedad civil, y que fue lo que motivó el sometimiento del pueblo a los legisladores que eligió. De ahí pues, que siempre que los legisladores intentan arrebatarse o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de ésta a la esclavitud de un poder arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y éste queda libre de seguir obedeciéndole, no quedándole entonces a ese pueblo sino el recurso común que Dios otorgó a todos los hombres contra la fuerza y la violencia. Por consiguiente, siempre que el poder legislativo traspase esa norma fundamental de la sociedad y, llevado por la ambición, el miedo, la insensatez o la corrupción, intente apoderarse para sí, o colocar en manos de otra persona un poder absoluto sobre la vida, libertades y propiedades del pueblo, ese poder legislativo pierde, con el quebrantamiento de la misión que tiene confiada, el poder que otorgó el pueblo, éste tiene derecho a readquirir su libertad primitiva y mediante el establecimiento de un nuevo poder legislativo (el que crea más conveniente) proveer a su propia salvaguardia y seguridad, es decir, a la finalidad para cuya consecución están en sociedad. Lo que he dicho aquí, referente al poder legislativo en general, tiene idéntica fuerza referido al supremo ejecutor. Éste ha recibido una doble misión, la de

participar en la legislación y la de ejecutor supremo de la ley, y actúa en contra de ambas cuando se lanza a la tarea de imponer su propia voluntad arbitraria como ley de sociedad. También actúa en contra de su misión cuando emplea la fuerza, el tesoro y a los funcionarios de la sociedad para cohechar a los representantes o conquistarlos para sus finalidades. Cuando compromete abiertamente a los electores de antemano, y les impone la obligación de elegir a aquellas personas a las que con halagos, amenazas, promesas o de cualquier conquista para sus maquinaciones, y cuando se sirve de ellos para situar candidatos que se han comprometido de antemano a votar determinadas leyes, ¿qué supone cambiar las modalidades de la elección, sino socavar las raíces mismas del gobierno y emponzoñar el auténtico manantial de la seguridad pública? A reservarse para sí el pueblo la facultad de elegir a sus representantes para que sean como una defensa de sus propiedades, no pudo hacerlo con otra finalidad sino la de que pudiera elegirlos libremente, y una vez elegidos de ese modo que esos representantes pudieran actuar y proveer libremente conforme lo demandasen las necesidades de la comunidad política y del bien público, después de maduro estudio y discusión. Quienes comprometen sus votos antes de haber oído las razones contrapuestas y escuchado las discusiones suscitadas, no se hallan en condiciones de hacer eso. Amañar una asamblea de esa clase y tratar de imponer a quienes abiertamente son secuaces de la voluntad de quien tal hace, suplantando con ello a los verdaderos representantes del pueblo que tienen la misión de hacer las leyes constituye un abuso de confianza tan grande, y una confesión tan patente del propósito de subvertir el gobierno, que no es posible manifestarlo con mayor claridad. Y ya no cabrán dudas sobre lo que ocurre, si se agrega a todo ello el servirse de premios y de castigos para lograr ese fin y poner en juego todas las artimañas del falseamiento de la ley, con objeto de apartar y de

aniquilar a cuantos dificultan semejante designio y no se avienen a traicionar las libertades de su país. Es fácil señalar a qué clase pertenece el poder que ejercen en la sociedad quienes lo utilizan en forma contraria a la misión que se le asignó al ser instituido; y cualquiera debe comprender que quien una vez hizo una tentativa de esa clase no merece ya confianza.

PREGUNTAS

1. Según Locke, ¿cuál es el modo de vida de los hombres en el estado de Naturaleza?
2. Compare las características del estado de Naturaleza según Hobbes y Locke
3. Según Locke, ¿qué tipo de conflictos pueden surgir en el estado de Naturaleza? y ¿qué derecho tiene el hombre para defender su seguridad y libertad en ese estadio?
4. ¿Cuál es la actitud de Locke ante la esclavitud?
5. ¿Cuáles son las fuentes de la propiedad?
6. ¿Qué tipos de argumentos aduce Locke para confirmar su tesis de que el "trabajo crea el derecho de propiedad"?
7. ¿Cuáles son tres derechos innatos e inalienables que tiene que garantizar el Estado?
8. ¿De qué manera estos derechos se vinculan entre sí?
9. ¿Qué significa "consentimiento expreso" y "consentimiento tácito"?
10. Desde el punto de vista de Locke, ¿cuál es el vínculo que tiene el ciudadano entre la posesión de bienes y su incorporación al Estado?
11. ¿Cuál es la finalidad máxima que hace a los hombres integrar el Estado?

12. Según Locke, ¿por qué en el estado de Naturaleza no puede ser garantizada la justicia imparcial y objetiva?
13. ¿Qué argumentos aduce el pensador inglés a favor de su afirmación de que sólo la división de poderes puede garantizar los derechos inalienables de los hombres?
14. ¿Cuáles son las funciones del poder legislativo, ejecutivo y federal?
15. ¿De qué manera se realiza la subordinación de los poderes en la comunidad política?
16. ¿Cuál es la fuente de formación del poder legislativo?
17. ¿Cuáles son las prerrogativas del "poder paternal y del poder político"?
18. ¿Por qué el poder paternal, según Locke, no debe ser extendido al poder político?
19. Desde el punto de vista del pensador inglés, ¿en qué consiste el poder despótico?
20. ¿Por qué los derechos innatos e inalienables del hombre excluyen el poder despótico?
21. ¿En qué condiciones puede disolverse un gobierno?
22. ¿En qué circunstancias el pueblo puede actuar como soberano del poder supremo?
23. ¿Cuáles son las causas principales para el abuso de los poderes?
24. ¿En qué condiciones el pueblo puede retomar la facultad de elegir nuevos representantes?

JOHN LOCKE: *CARTA SOBRE LA TOLERANCIA*

Considero que el Estado es una sociedad constituida para conservar y organizar intereses civiles como la vida, la libertad, la salud, la protección personal, así como la posesión de cosas exteriores, como tierra, dinero, enseres, etcétera. Es deber del gobernante, por medio de leyes equitativas para todos, cuidar que todo el pueblo y cada súbdito disfrute de la posesión justa de las cosas mundanas. La violación posible de alguien a estas disposiciones debe ser contenida por el temor al castigo, que consiste en la disminución de los bienes que se pueden gozar. Como nadie se deja castigar voluntariamente en sus bienes y menos en su libertad y en su propia vida, el magistrado tiene en sus manos el poder de todos los súbditos para imponer castigo a quienes violen el derecho ajeno.

Así, la jurisdicción del gobernante alcanza sólo estos derechos civiles y todo el interés civil se reduce al cuidado de estas cosas; no puede ser extendida, bajo ningún pretexto, a la salvación de las almas. Esto lo demostrarán las siguientes consideraciones:

Ante todo porque la atención hacia las almas no está más al alcance del gobernante que de otros. No está confiado por Dios, ya que no aparece en parte alguna que Dios haya transferido autoridad religiosa a unos hombres sobre otros y no puede siquiera apelarse a un consentimiento popular para que el gobernante

detente en este poder, que nadie puede abandonar el cuidado de la propia salvación para atender a prescripción impuesta a los demás. Nadie puede creer conforme a los dictados de otro y toda la fuerza de la religión verdadera radica en la interna persuasión. Cuanto profeses de palabra, cuanto acto externo lleves a cabo, como no tengan la interna persuasión, no serán útiles a tu eterna salvación, sino, por el contrario, la perjudicarán, pues al ofrecer a Dios el culto que no crees adecuado, se agrega a los pecados que expiarán los ejércitos de la religión, el de la hipocresía y el desprecio a la divina majestad.

En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede ser del gobernante porque la fuerza de éste es exterior. La religión, por el contrario, verdadera, salvadora, consiste en la persuasión de la conciencia, sin la cual nada puede agrandar a Dios. La naturaleza del entendimiento es que no puede ser obligado por la fuerza externa. Confiscación, tortura, cárcel, todo esto es inútil para que la mente humana cambie su juicio sobre las cosas.

Me puedes decir que el gobernante puede hacer uso de sus argumentos para llevar al heterodoxo a la verdad y ayudarlo a su salvación, es verdad, pero este poder es común a otros hombres. Si se adoctrina, si se instruye, si se corrige a quien falla mediante razones, obra según es propio de un hombre bueno. La condición de gobernante no obliga a negar su humanidad o su cristiandad. Mas una cosa es persuadir y otra es obligar, se lucha con argumentos y no se impone mediante edictos. El edicto nos remite al poder civil; lo otro a la buena voluntad humana. Todos los hombres tienen facultad para exhortar o convencer a otros del error y mediante razones llevarlos a la verdad, mas dictar leyes y obligar por la espada es asunto del gobernante. Por ello, afirmo que el poder civil no debe lanzar mediante ley civil artículos, dogmas o modos de adorar a Dios. Claro que la fuerza de las leyes termina si no van aparejadas de sanciones

pero si en materia de religión son establecidas, son altamente inoperantes y mínimamente prácticas para lograr la persuasión; y si alguien pretende, para la salvación de su alma, abrazar cualquier fe religiosa, resulta necesario que crea en su intimidad que es verdadera, de allí que cualquier sanción resulta importante para persuadir el espíritu, únicamente la ilustración operará cambios y ésta no procede de padecimientos corporales.

En tercer término, el ciudadano espiritual no debe pertenecer al gobernante porque aunque el rigor lograra convencer a la conciencia humana, este convencimiento no ayudaría a la salvación de las almas. En el país donde no hay más que una religión verdadera y un único camino que lleva al cielo, ¿qué esperanza existe de llevar a la gloria a mayor número de hombres, si se condiciona al mortal para que posponga la guía de su conciencia y abraza la forma de venerar de su señor conforme lo establecido a las leyes del país? Frente a la variedad de opiniones de los gobernantes sobre religión, resulta que sólo hay un estrecho camino, abierto a muy pocos, es decir, a quienes viven en una región. Mas lo que evidencia este absurdo y resulta indigno a Dios es que los hombres deberían su eterna salvación o desventura sólo al lugar de su nacimiento.

Entre otros muchos razonamientos que podrían esgrimirse con el mismo fin, éstos me parecen suficientes para convencer de que todo poder civil se refiere solamente a los intereses civiles y nada tienen que decir sobre asuntos de vida futura.

Pensemos ahora en lo que es la Iglesia. Entiendo que es una asociación libre de hombres que, de común acuerdo, se reúnen públicamente para venerar a Dios de una manera determinada que ellos juzgan grata a la divinidad y provechosa para la salvación de sus almas.

Puntualizo que es una sociedad libre y voluntaria. Nadie nace miembro de una Iglesia y, de otro modo, la religión de los

ancestros sería hereditaria a la par que las propiedades solares y cada hombre debería su fe religiosa a su familia: no se puede imaginar otro absurdo semejante. La cuestión se presenta así: nadie está ligado por la naturaleza a Iglesia o secta alguna, sino que cada hombre se une a ellas voluntariamente, porque cree haber encontrado la verdad religiosa, el culto más sincero a Dios. La causa de su entrada en la comunidad es la esperanza de salvación y esta esperanza lo hace permanecer en esta fe. Si descubre algo erróneo en la doctrina, algo inadecuado en el culto, con la misma libertad que se ha unido debe desunirse, liberarse para siempre, ya que no puede haber más vínculos que los relacionados con la eterna salvación. Una iglesia toma su fuerza de estos miembros voluntarios, congregados por este noble fin.

Investiguemos ahora el poder de la Iglesia y las leyes a que está sometida.

Puesto que una sociedad, por pequeña que sea, y trivial el motivo que la haya creado, sea de filósofos y destinada al conocimiento, de comerciantes para negociar o de hombres libres para discutir, no puede subsistir si está desprovista de un código, es necesario que toda Iglesia tenga el suyo: reglas para lugar y tiempo de reunión, condiciones para la admisión y exclusión de los miembros, fijación de las jerarquías, en fin, orden general de las cosas. Mas como se ha demostrado, se trata de una libre asociación, solamente la misma sociedad puede dictar leyes o bien, quienes hayan sido nombrados por la asociación y se encuentren autorizados para ello.

El culto público a Dios para obtener la vida eterna, como se ha dicho, es la finalidad de una sociedad religiosa, toda reunión eclesiástica debe tener en el fin de sus leyes solamente este aspecto y nadie tiene que ser tratado en esta sociedad que se refiera a cosas mundanas, así como por ninguna causa ha de emplearse la

fuerza, pues ésta pertenece al gobernante civil y ya existe jurisdicción para las cosas mundanas.

Dirás, ¿qué sanción práctica tendrán las leyes eclesiásticas si no tienen jurisdicción? Te contesto: tienen la apropiada para ejercer no sobre el culto externo, sino la interna convicción. Las armas de esta sociedad mediante las cuales los miembros se mantendrán unidos; son exhortaciones, consejos. Si mediante este medio no se corrigen los que violan los preceptos y rectifican quienes yerran, sólo que queda arrojar de la sociedad a estas testarudas personas. Esta es la última y extrema fuerza de la autoridad religiosa, que no debe infringir ningún otro castigo sino la expulsión.

Habiendo determinado así las cosas, investiguemos sobre los deberes a que obliga la tolerancia.

Ante todo, debo sostener que ninguna Iglesia está obligada a mantener en su seno una persona que viola leyes de su sociedad, pues siendo el respeto a las leyes internas el único lazo que une a los miembros, la violación de aquellas, si queda impune, minaría la estabilidad de la asociación. Mas hay que cuidar que la sentencia de ex comunión no conlleve insultos y violencia por los cuales la persona excluida sea dañada en su cuerpo o en sus bienes, pues la fuerza, como se ha argumentado, pertenece al gobernante y no está permitida a ningún particular como no sea para repeler violencia injusta. Así, la ex comunión no debe privar al ex comulgado de sus bienes civiles, los cuales pertenecen al radio de acción del magistrado civil. La fuerza de la ex comunión radica en que, por acuerdo de la sociedad, queda disuelta la unión que existía entre el cuerpo y uno de sus miembros. Y no se debe cometer injusticia civil contra el ex comulgado si el ministro religioso le niega el pan y el vino en las celebraciones, el cual no ha sido comprado con su dinero, sino con el de la otra gente.

En segundo lugar, ningún hombre puede atentar o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare

ancestros sería hereditaria a la par que las propiedades solares y cada hombre debería su fe religiosa a su familia: no se puede imaginar otro absurdo semejante. La cuestión se presenta así: nadie está ligado por la naturaleza a Iglesia o secta alguna, sino que cada hombre se une a ellas voluntariamente, porque cree haber encontrado la verdad religiosa, el culto más sincero a Dios. La causa de su entrada en la comunidad es la esperanza de salvación y esta esperanza lo hace permanecer en esta fe. Si descubre algo erróneo en la doctrina, algo inadecuado en el culto, con la misma libertad que se ha unido debe desunirse, liberarse para siempre, ya que no puede haber más vínculos que los relacionados con la eterna salvación. Una iglesia toma su fuerza de estos miembros voluntarios, congregados por este noble fin.

Investiguemos ahora el poder de la Iglesia y las leyes a que está sometida.

Puesto que una sociedad, por pequeña que sea, y trivial el motivo que la haya creado, sea de filósofos y destinada al conocimiento, de comerciantes para negociar o de hombres libres para discutir, no puede subsistir si está desprovista de un código, es necesario que toda Iglesia tenga el suyo: reglas para lugar y tiempo de reunión, condiciones para la admisión y exclusión de los miembros, fijación de las jerarquías, en fin, orden general de las cosas. Mas como se ha demostrado, se trata de una libre asociación, solamente la misma sociedad puede dictar leyes y bien, quienes hayan sido nombrados por la asociación y se encuentren autorizados para ello.

El culto público a Dios para obtener la vida eterna, como ya ha dicho, es la finalidad de una sociedad religiosa, toda reunión eclesiástica debe tener en el fin de sus leyes solamente este aspecto y nadie tiene que ser tratado en esta sociedad que se refiera a cosas mundanas, así como por ninguna causa ha de emplearse

fuerza, pues ésta pertenece al gobernante civil y ya existe jurisdicción para las cosas mundanas.

Dirás, ¿qué sanción práctica tendrán las leyes eclesiásticas si no tienen jurisdicción? Te contesto: tienen la apropiada para ejercer no sobre el culto externo, sino la interna convicción. Las armas de esta sociedad mediante las cuales los miembros se mantendrán unidos; son exhortaciones, consejos. Si mediante este medio no se corrigen los que violan los preceptos y rectifican quienes yerran, sólo que queda arrojar de la sociedad a estas testarudas personas. Esta es la última y extrema fuerza de la autoridad religiosa, que no debe infringir ningún otro castigo sino la expulsión.

Habiendo determinado así las cosas, investiguemos sobre los deberes a que obliga la tolerancia.

Ante todo, debo sostener que ninguna Iglesia está obligada a mantener en su seno una persona que viola leyes de su sociedad, pues siendo el respeto a las leyes internas el único lazo que une a los miembros, la violación de aquellas, si queda impune, minaría la estabilidad de la asociación. Mas hay que cuidar que la sentencia de ex comunión no conlleve insultos y violencia por los cuales la persona excluida sea dañada en su cuerpo o en sus bienes, pues la fuerza, como se ha argumentado, pertenece al gobernante y no está permitida a ningún particular como no sea para repeler violencia injusta. Así, la ex comunión no debe privar al ex comulgado de sus bienes civiles, los cuales pertenecen al radio de acción del magistrado civil. La fuerza de la ex comunión radica en que, por acuerdo de la sociedad, queda disuelta la unión que existía entre el cuerpo y uno de sus miembros. Y no se debe cometer injusticia civil contra el ex comulgado si el ministro religioso le niega el pan y el vino en las celebraciones, el cual no ha sido comprado con su dinero, sino con el de la otra gente.

En segundo lugar, ningún hombre puede atentar o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare

ajeno a la religión y rito de aquél. Los derechos que le pertenecen como ciudadano deben rodearlo permanentemente, ya que no son asuntos de religión. Trátese de un cristiano o de un pagano, hay que evitar la violencia y la injusticia. Más aún, a la estrecha senda de la justicia hay que imponer los deberes de la benevolencia y la caridad, lo cual manda el Evangelio, esto enseña la razón además de la común hermandad de los hombres. Si un desdichado se aparta del camino, se aparta de su misma dicha y no comete nada contra ti y no has de castigarle en los bienes de esta vida, ya que será miserable en la otra.

Lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias, las cuales son, entre sí, como personas particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra ni en los casos en que el gobernante pertenezca a alguna, pues el Estado no puede dar a la Iglesia ningún derecho ni ésta a aquél. Sea que el gobernante pertenezca a una comunidad o a otra, sea que se separe de ella, la Iglesia en cuestión continuará siendo lo que era, una sociedad libre; no adquirirá el respaldo de la espada porque el gobernante venga a ella ni perderá el derecho de adoctrinar o excomulgar porque el gobernante se separe. Mas nunca puede, por el ingreso de nuevos miembros, adquirir autoridad sobre los ajenos a ella. La paz, la amistad y la justicia lo mismo entre particulares que entre iglesias, deben ser cultivadas sin privilegio de autoridad alguna.

Si pudiese ser manifiesto cuál de las iglesias contrarias se halla en buen camino, no se añadiría con ello ningún derecho a los ortodoxos para despojar a los disidentes, porque las iglesias no tienen autoridad alguna sobre cuestiones mundanales ni el fuego y el hierro son instrumentos erróneos para convencer a las conciencias. Si supones que el gobernante favorece una de las iglesias y ofrece su espada a esa causa, de modo que pueda castigar a los heterodoxos, ¿quién dirá que este derecho u otro cualquier

puede venirle a una iglesia cristiana por un emperador turco? Un infiel, que no puede castigar a los cristianos por razón de los artículos de fe de éstos, no puede darles un derecho que él mismo no tiene. La misma razón hay que pensar para cualquier reino cristiano, pues el poder civil es el mismo y ni en manos de un príncipe cristiano ese poder puede extenderse a la Iglesia. Es digno de considerar que quienes se erigen como los más violentos defensores de la verdad, enemigos del error, ardientes contra el cisma, casi nunca desbocan ese celo sino cuando el magistrado está de su parte. Donde está el favor del gobernante, y con la seguridad del fuerte, violan la paz y caridad cristiana, aunque si no tiene el apoyo civil, cultivan la recíproca tolerancia. Cuando no tiene de su lado la fuerza civil, soportan con paciencia a su lado el contagio de la idolatría y la superstición, además de convivir con los heréticos a quien tanto detestan y temen. No emplean esfuerzo alguno para atacar errores gratos a la corte o al gobernante, lo cual sería necesario para difundir la verdad, tan necesario como la sutileza de las razones y el peso de los argumentos.

En tercer lugar, vamos a ver lo que exige la tolerancia de quienes se distinguen del resto de los hombres mediante el distintivo de obispos, curas, sacerdotes, predicadores o cualquier nombre que tengan. No es esta la ocasión para investigar o discutir sobre el origen de la dignidad eclesiástica, solamente es preciso señalar que, cualquiera que sea el origen de esa autoridad, siempre debe estar confinada de los límites de la Iglesia y no debe ser extendida a los asuntos mundanos, puesto que la Iglesia es algo muy diferente del Estado y de los asuntos mundanos. Los límites, por ambas partes, son muy delimitados e inamovibles, y quien desea confundir ambas sociedades, que por sus orígenes y sus fines son diferentes, mezcla de cielo y tierra, debe saber que se trata de cosas opuestas. Por ello nadie, cualquiera que sea su cargo eclesiástico, puede desposeer a un hombre ajeno a su

iglesia ni puede quitarle alguna parte de sus bienes civiles por motivo de religión, lo que no es legítimo para la Iglesia en su conjunto tampoco lo es para alguno de sus miembros.

Pero no es preciso solamente que los eclesiásticos se abstengan de la persecución, la violencia y la rapiña; quien se considere sucesor de los apóstoles y tiene a su cargo la tarea de adoctrinar, está obligado a aconsejar a sus oyentes el deber de paz y buena voluntad hacia todos los hombres, sean disidentes u ortodoxos, piensan igual que ellos o en contra de su fe y sus ritos, exhortar a los hombres, gobernados o gobernantes (si los hay en la Iglesia), a una profesión de caridad, mansedumbre, tolerancia, así como minimizar la repugnancia por los disidentes. No quiero hablar de cuál y cuánto sería el fruto, tanto para la Iglesia como para el Estado, si en los púlpitos resonara esta doctrina de paz y de tolerancia porque parecería que pienso severamente de los hombres, cuya dignidad no quiero ver disminuida por nadie ni por ellos mismos. Lo que sí digo es que debe obrarse de esta manera, y si alguien que se confiese seguidor de la palabra divina y predicador del Evangelio de paz enseña de otro modo, o desconoce o ha olvidado la tarea que se ha comprometido a ejecutar, y de ello ha de dar cuenta al Príncipe de Paz. Si los cristianos han de ser llamados a abstenerse de la venganza, ante repetidas ofensas hasta setenta veces siete, ¡cuánto más quienes nada sufrieron de otros deben contener su violencia y hostilidad y cuidar de no ofender para nada a quien no los ha ofendido! Sobre todo no perpetrar daños contra los que se ocupan de sus propias cosas y sólo tienen diligencia para venerar a Dios de modo que, prescindiendo de la opinión humana, creen resultados gratos a Dios. Tratándose de asuntos domésticos y bienes corporales, a cada uno le toca ponderar ante sí lo que cuadra a su conveniencia y seguir el camino que mejor dicte su juicio. Nadie se queja por la mala administración de los asuntos familiares

del vecino ni castiga a quien consume su patrimonio en las tabernas, nadie se enfada con el que no siembra los campos ni casa a su hija, mas si no acude a su Iglesia, si no inclina el cuerpo con el rito acostumbrado, si no inicia a sus hijos en las cosas religiosas de esta o aquella Iglesia, se eleva un murmullo general y relucen los vituperios. Todos están dispuestos a ser vengadores de tan grande crimen y los fanáticos tienen poco descanso hasta que oigan sentencia para el disidente hasta que éste sea llevado a la cárcel y sus bienes sean rematados en subasta. ¡Que los oradores eclesiásticos sepan combatir con toda fuerza los errores de otros, pero guardando la máxima consideración a los sujetos! Y si estuvieren desprovistos de argumentos que no adopten instrumentos que mal acomodan al eclesiástico, que no apelen a la autoridad civil para apoyar sus ideas o sus palabras, que tal vez no revelan no amar tanto la verdad eterna como el dominio mundano. No se persuadirá fácilmente a los hombres de buen sentido de que se desea vehementemente ver salvo del castigo eterno a su hermano si se entrega al verdugo a un hermano.

En cuarto término, examinemos los deberes del magistrado respecto a la tolerancia, deberes que son verdaderamente muy amplios.

Hemos demostrado ya que la cura de las almas no pertenece al gobernante. Me refiero a una cura autoritaria, que consiste en emitir leyes y hacerlas cumplir, mas una cura caritativa, que consiste en llamar a la razón, en persuadir, no puede negarla nadie. La cura del alma pertenece a cada hombre y a él exclusivamente habrá que dejarla. Dirás, ¿qué ocurre si descuida el cuidado de su alma? Y respondo: ¿qué ocurre si descuida su salud, su patrimonio y otras cosas que están más cerca de la acción legítima del gobernante? ¿Acaso el gobernante prohibirá por ley que nadie empobrezca o enferme? Las leyes procuran detener, en lo posible, los bienes y salud de los súbditos en lo concerniente

a violencia o fraude, pero no respecto a las acciones del poseedor mismo. Nadie puede ser obligado contra su voluntad a ser sano y rico ni Dios mismo ha hecho salvos a quienes no desean serlo. Supondremos que un príncipe obliga a sus súbditos a ser cuidadosos de la fortuna y la salud personales: ¿se proveerá acaso por la ley que sólo deben consultarse médicos romanos y que cada uno está obligado a vivir de acuerdo con las prescripciones de éstos? Por ventura, ¿no se tomará médicamente que no sea preparado por el Vaticano o en botica ginebrina? Y para hacer a todos ricos, ¿están obligados a ser mercaderes o músicos? ¿O bien de convertirse cada uno en mesonero o herrero a causa de que unos se enriquecen con estas profesiones? Me dirás: hay muchos modos de hacer dinero, pero una sola manera de salvar el alma. Y diré que está bien, principalmente por parte de quien pretende forzar esta o aquella vía, pues si hubiera varias vías no encontraría pretexto para forzar. Mas si voy con mi esfuerzo por la vía más recta que lleva a Jerusalén, según la geografía sagrada, ¿por qué soy golpeado, supongamos, a causa de que no voy con sandalias o no voy lavado y aderezado según una costumbre porque como en el viaje, o porque me desvíó por temor a los precipicios o a las zarzas: ¿porque, entre los varios senderos que van por el camino escojo el que me parece menos sinuoso? ¿porqué unos me parecen menos fastidiosos y los escojo para unirme a ellos en el viaje o porque sigo a un guía vestido de estola blanca? Si vemos bien las cosas, estas pequeñeces son asuntos de poca monta y es lamentable que enemisten a tal grado a los hermanos cristianos, que concuerdan en lo fundamental de la religión.

Concedemos a estos fanáticos y a quienes condenan todo que no va de acuerdo con su manera, que de estas menudencias nacen caminos diferentes y direcciones diversas. ¿Qué concluimos? Que sólo una vía es la que lleva a la salvación. Pero entre las muchas veredas que caminan los hombres es difícil saber cuál es

verdadera y el gobernante se muestra impotente para saber mejor que cualquier hombre particular cuál es el camino adecuado. Tengo un cuerpo débil, agobiado por una grave enfermedad para la cual, supondremos, hay un solo remedio: ¿corresponde al gobernante prescribirmelo? Por el hecho de que sólo hay un remedio, ¿es motivo para que yo me someta al gobernante en lo que a medicamentos se refiera?

Aquellas cosas que cada humano deba investigar por sí mismo mediante el estudio, la razón, el discernimiento, la reflexión, no deben ser asignadas a una clase cualquiera de hombres. Los príncipes nacen superiores en poder, mas iguales en naturaleza: ni el derecho, ni la capacidad de gobernar llevan en sí el conocimiento de ciertas cosas y menos el de la religión verdadera, que si así fuera, ¿por qué los señores de la tierra difieren tanto en materia religiosa? Concedamos que es verosímil que el camino de la vida eterna sea mejor conocido por un príncipe que por sus súbditos o que, en este estado de cosas, es cómodo y seguro obedecer los dictados de superior civil. Si él te ordenase ser mercader para ganarte la vida, ¿renunciarías a ello si dudaras de que con esa profesión vas a hacer dinero? No, me haría mercader por ley del príncipe, puesto que, en caso de que me vaya mal, él repararía suficientemente el bien y el trabajo que he perdido en el comercio y si, como pretende, no quiere verme sujeto al hambre y pobreza puede hacerlo fácilmente. Pero si se trata de cosas que no conciernen a esta vida, sino a la futura, no está en poder del magistrado reparar esta pérdida ni aliviar mi sufrimiento. ¿Qué seguridad puede darse para el reino de los cielos? Quizá digas que este juicio que he puesto en manos del gobernante debe estar en manos de la Iglesia, que la decisión de ésta sea ejecutada por el magistrado quien verá que nadie obre en asuntos de religión como manda la Iglesia. Responde, ¿quién no ve que la Iglesia, tan venerable en tiempo de los

apóstoles, ha sido usada en el futuro para asuntos de conveniencia? Esto, pues, no nos ofrece ayuda. Digo así, que la estrecha senda que lleva al cielo no es mejor conocida del magistrado que de los particulares y no puedo tener confianza en un guía que desconocedor como yo del camino recto está menos interesado que yo en la salvación de mi alma.

Lo principal del asunto, y lo expone claramente, es lo siguiente: "aunque la opinión del gobernante sea sana y el camino que señale resulte verdaderamente evangélico, si no tengo convicción íntima de sus verdades, éstas no son válidas para mí". Ningún camino que recorra contra mi voluntad me ha de llevar al paraíso de los bienaventurados. Puedo enriquecerme en un oficio que desdeño, puedo curarme con remedios que no ganaban mi confianza, pero no me ha de salvar una religión que parece errada y cuyo culto detesto. Vanamente el incrédulo se cubre con el culto exterior, cuando la fe y el convencimiento interior son lo necesario para resultar grato a Dios. El mejor y más probado remedio será administrado en vano si el estómago lo repele e tanto lo toma y no se debe obligar a una medicina a quien su constitución le impida tomarla, pues el medicamento se convertiría en veneno. Todo lo que se ponga en duda respecto a religión no toca la afirmación siguiente: "Ninguna religión que yo no crea verdadera puede ser verdadera y provechosa para mí". Por ello, es en vano que el gobernante obligue a sus súbditos que vengan a su religión pretextando salvar las almas, que si ellos creen vendrán por su propia voluntad y si no creen han de perecer después de todo. Por más que quieras el bien del prójimo y trabajes para la salvación ajena, nadie puede ser obligado a salvarse: el hombre debe ser dejado a sí mismo y a su propia conciencia.

El gobernante no tiene poder para establecer mediante la ley civil ritos eclesiásticos de su propia iglesia y menos de otras, sólo porque se trata de inmiscuirse en una sociedad libre, s

porque todo culto se justifica solamente por la creencia de los fieles y cuanto se haga sin esta fe no es correcto o grato a Dios. Desde luego repugna que a quienes está permitida la libertad de adorar a Dios les ordene que ofrezcan un culto que desagrade a Dios. Dirás: ¿acaso niegas con esto algo que todos conceden al gobernante la potestad sobre cosas indiferentes y sin esa potestad no habría materia para legislar? Respondo que las cosas indiferentes están sujetas a la potestad del gobierno.

En primer lugar, no ha de concluirse que el gobernante pueda ordenar cuanto le plazca de cuanta cosa indiferente existe. La regla y medida de toda legislación es el bienestar público, y si algo no resulta provechoso a la comunidad, aunque sea cosa indiferente, no debe ser instituida como ley.

En segundo lugar, las cosas indiferentes por su naturaleza, al ser dadas a la Iglesia, al culto, quedan colocadas fuera de la jurisdicción civil, porque en este radio no tiene ningún nexo con asuntos civiles. Donde se trata solamente de la salvación de las almas no concierne a la república ni a uno de sus miembros dictar el culto que debe emplearse. La observación o la no observancia de ciertas reglas religiosas no perjudica la vida, libertad o patrimonio ajenos. Si, por ejemplo, se admite que lavar con agua a un recién nacido es cosa indiferente por naturaleza, si se admite que el gobernante establezca por ley este acto al saber que esta ablución es útil para prevenir.

El gobernante no tiene poder para prohibir en las asambleas religiosas de cualquier iglesia los ritos sacros y el culto ya establecidos, que si así lo hiciera, suprimiría a la Iglesia misma, cuyo fin es adorar a Dios según su manera. Objetarás: ¿y si se sacrifican niños o como se acusaba a los primeros cristianos se corrompe en promiscua lujuria, si estas y otras cosas son practicadas, el gobernante ha de tolerarlas porque se practiquen en asamblea religiosa? Respondo: estas cosas no son permitidas en una casa

particular o en la vida civil y por ello no lo son en ninguna asamblea o culto religioso. Pero claro, si sacrificaran a un becerro, niego que esto esté prohibido por la ley. Melibeo, a quien pertenece el becerro, puede matarlo en su casa y quemar cualquier parte de ella sin cometer ofensa contra nadie ni perjudicar el ajeno patrimonio y por ello puede sacrificar su ternera en el oficio religioso. Si este proceder es grato o no a la divinidad es asunto de ella. Lo que es asunto del gobernante es cuidar que la comunidad no reciba ningún perjuicio. Así, lo que había podido gastar para un banquete puede gastarlo para un sacrificio. Mas si el estado de cosas fuera tal que el gobierno mandara abstenerse de toda matanza para reforzar el ganado, ¿cómo podemos pensar que le está vedado al gobernante prohibir toda matanza, con cualquier objeto que la matanza tuviera? Mas en este caso la ley no versa sobre religión sino trata de política y no se atenta contra el sacrificio, sino contra la matanza en sí. Con esto ya vemos la diferencia que existe entre Iglesia y comunidad política. Lo que está prohibida por el Estado no puede ser prohibido por el gobernante en la Iglesia; lo que está permitido a los súbditos en uso cotidiano no será prohibido para quienes son parte de una asamblea eclesiástica. Si cualquier hombre puede legalmente tomar pan y vino, ya sentado, arrodillado, en su casa, la ley no ha de prohibirle que haga menos en su culto religioso, aunque el empleo de pan y vino en este último caso sea diferente, o sea, operando una transferencia mística. Las cosas que en la vida ordinaria son perjudiciales a la comunidad, y por motivos de bien común están proscritas por la ley, no deben ser permitidas en uso sacro, merecer impunidad, mas los gobernantes deben tener mucho cuidado de no abusar de su autoridad para reprimir su libertad en cualquier Iglesia, pretexto del bien público; por el contrario, las cosas de la vida ordinaria que son lícitas, no pueden prohibirse si son materia del culto y se llevan a cabo en lugares sacros.

Hasta aquí lo concerniente al punto externo. Tratemos ahora las cosas de la fe. Algunos de los dogmas de religión son prácticos, otros especulativos. Ambos tienen por misión conocer la verdad que se asienta en el entendimiento, en tanto que el culto externo se refiere a la voluntad y las costumbres. Los dogmas especulativos y los artículos de fe, como son llamados, de los cuales sólo se exige que sean creídos, no pueden ser introducidos en ninguna Iglesia por ley civil, pues ¿con qué fin se establecería lo que no se puede cumplir? Creer que esto o aquello es verdad no depende de nuestra voluntad, sobre esto ya se ha dicho bastante. Obligar a creer equivale a obligar a mentir tanto a Dios como a los hombres por la salvación. Si el gobernante piensa de este modo salvar a los hombres, parece entender muy poco sobre el camino de la salvación, y si no lo hace para salvarlos, ¿por qué es tan diligente sobre los artículos de fe al subrayarlos mediante el rey civil?

Además el gobernante no debe prohibir que se enseñen opiniones especulativas en cualquier Iglesia, pues no tiene ninguna relación con los derechos civiles. Si un católico romano cree que es verdad el cuerpo de Cristo en tanto que otros solamente creen que es pan, no ofende con ellos a su prójimo, si un judío no cree que el Nuevo Testamento es palabra divina, no altera en nada los derechos humanos, si un pagano niega ambos Testamentos no ha de ser castigado como un ciudadano indeseable. El poder del gobierno y los bienes de los súbditos deben encontrarse a resguardo de la fe. Gustoso concedo que ciertas opiniones sean falsas y absurdas, pero el deber del gobierno no radica en dar opiniones, sino en sostener la protección y la seguridad de la comunidad. No hay que lamentarse de que sea así. Se obraría a favor de la verdad dejándola que ella sola arregle su caso, que poca ayuda le ha llegado y le llega del poder de los grandes señores, para quienes no siempre es conocida ni

grata. La verdad no tiene necesidad de fuerza para entrar a la mente del hombre, ni es enseñada mediante la ley, los errores reinan por la ayuda de socorros extraños. Si la verdad no gana el entendimiento por su sola fuerza, no podrá hacerlo con ayuda de otros apoyos.

Todo hombre posee un alma inmortal, capaz de felicidad y de miseria eterna. La salvación depende de que el hombre haga lo que deba hacerse y crea en lo que deba creerse. De aquí se sigue ante todo, que el hombre ha de observar esto con su máxima cuidado y aplicación, ya que nada tiene esta condición pasajera que valga más que la eterna. En segundo lugar, puesto que el hombre no viola derechos ajenos con su culto erróneo, ni ofende al otro al divergir en opiniones religiosas, el cuidado de su salvación le pertenece sólo al hombre particular. No debe entenderse que excluyo admoniciones caritativas ni esfuerzos para refutar errores, lo cual debe ser del cristiano. Todos pueden emplear exhortaciones y argumentos para lograr la salvación de otro hombre, mas toda fuerza debe ser evitada y nada debe obligar. Nadie debe obedecer incondicionalmente las admoniciones de la autoridad de otro más allá de los límites de su propia persuasión. En lo referente a salvación, cada hombre es dueño de sí mismo y de su supremo juicio, es algo que se trata sólo de él y por ello mismo lo ajeno no puede recibir ningún perjuicio.

Una Iglesia en la cual todos los que entran en ella pasan a súbditos de otro príncipe no puede ser tolerada por el magistrado; por esto el gobernante daría lugar al establecimiento de una jurisdicción extraña en su país y toleraría que sus propios ciudadanos se alistaran contra su patria. La superficial y falsa diferencia entre corte e Iglesia no ofrece remedio alguno, especialmente cuando una y otra están igualmente sujetas a la autoridad absoluta de una sola persona, la cual tiene el poder de persuadir en lo que le plazca a los miembros de su Iglesia e incli-

obligarlos bajo pena de condenación eterna: es en vano que alguien diga ser mahometano solamente de religión y en lo demás un fiel súbdito de un gobernante cristiano, pues al mismo tiempo confiesa tener ciega obediencia al muftí de Constantinopla, el cual obedece enteramente al emperador otomano y compone oráculos de su religión de acuerdo con éste. Pero ese mahometano que vive entre cristianos renunciaría abiertamente a la república cristiana si reconociera que la misma persona es la cabeza tanto de la Iglesia como del gobierno.

Por último, no han de ser tolerados de ningún modo quienes niegan la divinidad, pues para el ateo, los juramentos, pactos y promesas que son lazos de la sociedad humana no pueden ser algo estable y santo. Al apartar a Dios, aunque sólo sea en pensamiento, se disuelven todas las cosas, y quien por ateísmo destruye de raíz toda religión no puede pedir para sí privilegios de tolerancia en nombre de otra religión. En lo que atañe a otras opiniones prácticas, aunque no estén totalmente libres de error, con tal de que no busquen dominar sobre los demás no hay razones por las cuales no deben ser toleradas.

Para llegar a una conclusión pedimos que los mismos derechos sean gozados por los ciudadanos. ¿Es que no está permitido adorar a Dios en la forma romana? Que se permita hacerlo en la forma ginebrina. ¿Acaso no está permitido hablar latín en el mercado? Pues que se permita hacerlo en el templo. ¿Está permitido en la casa particular arrodillarse, estar de pie, mantenerse en tal o cual postura y vestirse de tal o cual manera? Pues que sea lícito comer pan y tomar vino o purificarse con agua en la Iglesia. Y todo lo que por ley es lícito en las ocasiones comunes de la vida, que continúe lícito en el culto divino. Que ninguna vida sea perjudicada por motivos disidentes que ninguna morada sea asaltada ni patrimonio alguno destruido. Si está permitida la forma de disciplina presbiteriana, ¿por qué no lo ha

de estar la episcopal? La potestad eclesiástica, sea administrada por una o más personas, es la misma donde quiera y no tiene jurisdicción en cosas civiles. Está comprobado por la experiencia que los sermones son legítimos y son permitidos a una secta, ¿por qué no ha de serlo a todas? Si sucediera algo contrario a la paz pública en una Iglesia, ha de ser reprimida en el mismo modo, y no de otro, que si sucediera en un mercado. Si algo sedicioso se dijera en un sermón, ha de ser castigado como cualquier delito en la plaza pública, pues estas reuniones no deben ser asilo para hombres facciosos o malvados, como tampoco se puede acusar de esto a quien se encuentra en un templo más que a quienes se encuentran en una feria: cada uno ha de estar sujeto a la sospecha por su falta y no por el delito de los demás. Los sediciosos homicidas, ladrones, salteadores, adúlteros, calumniadores, etc., de cualquier Iglesia, deben ser castigados y suprimidos, mas quien tuviere una doctrina pacífica y una vida recta, debe gozar de los mismos derechos que otros ciudadanos. Y si a otros son permitidas las reuniones y asambleas, la observación de días festivos, los sermones, todas estas cosas deben estar permitidas al arminiano, antiarminiano, luterano, anabaptista y sociniano con igual derecho. Y si está permitida decir la verdad, como corresponde al buen entendimiento de los hombres, ni el pagano, ni el mahometano, ni el judío deben ser excluidos del Estado por motivo de religión, pues nada parecido ordenan los evangelios, no anhela tal cosa la Iglesia, la cual "no juzga a los que están fuera" (1 Corintios, V 12-13), ni desea tal actitud el Estado, que recibe y abraza a los hombres con tal de que sean industriosos, pacíficos, honestos y útiles. ¿Comerciarías con un pagano a la vez que le prohibes que adore a su Dios? Si se permite a los judíos tener casas privadas ¿por qué no dejarlos reunirse en sinagogas? ¿Acaso su doctrina es más falsa o la paz más amenazada con sus reuniones en asambleas

religiosas que con reuniones en sus casas? Y si hay que conceder tal a los paganos, ¿ha de concederse menos a los cristianos diversos? Dirás que sí porque se encuentran más inclinados a formar facción, tumultos y revueltas. Si esto es como lo dices, la religión cristiana es la peor de todas y no es digna de que la profeses ni de que se tolere en absoluto, si el carácter de la religión cristiana fuera turbulento, el enemigo de la paz pública, aun la Iglesia que tiene el favor del gobernante, no sería completamente inocente, más lejos estoy de afirmar de una religión tan opuesta a la avaricia, la ambición, la disputa, la discordia y a desenfrenados deseos mundanos, sino por el contrario, concedo que es la más pacífica de cuantas religiones hubo. Por esto es que debemos buscar otra causa para los males que se imputan a la religión, y esta causa se encuentra en lo que tratamos ahora: no es la diversidad de opiniones que no puede ser negada, sino la tolerancia nula a quienes difieren, la que ha producido disputas y guerras que han surgido en el mundo cristiano por motivo de religión. Los dirigentes de la Iglesia, movidos por la avaricia y ansia de dominio, empleando la ambición de los gobernantes y la superstición obcecada de la multitud, han excitado contra los heterodoxos y han predicado contra las leyes del Evangelio y los preceptos de caridad que los cismáticos deben ser desposeídos de sus bienes. Así mezclaron dos cosas diferentes: la Iglesia y el Estado. Como suele ocurrir, los hombres no llegan a soportar con paciencia el despojo de los bienes que han obtenido con su honesto trabajo, ni el ser entregados a la rapiña humana, menos cuando son irreprochables, y el motivo por el cual son vejados no concierne al poder civil, sino a su conciencia, de la cual sólo se debe dar razón a Dios. Y así, ¿qué puede esperarse sino que estos hombres, cansados de soportar estos males, piensen que es legítimo defenderse con fuerza y que apelen a las armas para defender los derechos que Dios y la naturaleza le han concedido?

El que las cosas han sido así hasta el presente lo atestigua suficientemente la historia, y mientras el gobernante no acabe con las persecuciones por causas religiosas, así continuará sucediendo en lo futuro. Que los gobernantes toleren a incendiarios y perturbadores de la paz pública sería de asombrar sino fuera evidente que ellos también son invitados al despojo, pues con frecuencia se han servido de la codicia ajena para aumentar su poder. ¿Quién no ve que han sido más ministros del gobierno que del Evangelio, quienes han halagado la ambición de los príncipes y el deseo de dominio de los poderosos para promover la tiranía del Estado a que en vano aspiran en la Iglesia? Tal ha sido ordinario el acuerdo entre Iglesia y Estado en tanto que se hubiera mantenido dentro de sus propios límites, atendiendo a la salvación de las almas y el bienestar mundano respectivamente, no existirían discordias entre ellos.

PREGUNTAS

1. Según Locke ¿cuáles son los fundamentos espirituales de la tolerancia en la religión de Cristo?
2. Desde el punto de vista del pensador inglés, ¿se puede llamar "cristiano" al hombre que "intenta obligar a otro a quien desea salvar, a aceptar la doctrina por medio de la tortura"?
3. ¿De qué manera la intolerancia religiosa conduce a la discordia civil?
4. ¿Por qué el estado tiene que preocuparse por la autonomía moral y religiosa del hombre?
5. ¿Qué significa la expresión "el cuidado de las almas puede estar en manos del gobernante"?
6. ¿Qué diferencia hay entre persuasión y obligación?

7. ¿Cómo se puede interpretar la siguiente frase de Locke: "Nadie puede ser obligado contra su voluntad a ser sano y rico, ni Dios mismo ha hecho salvos a quienes no desean serlo"?
8. ¿Cuál debe ser la actitud del Estado ante las religiones?
9. ¿Por qué uno no debe atentar o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare ajeno a la religión o rito de aquel?
10. ¿Qué razones aduce Locke a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado?
11. ¿Por qué el Estado debe otorgar a cada quien el derecho de elaborar sus propias convicciones y creencias?
12. ¿Qué significa la siguiente frase de Locke: "Nadie debe de obedecer incondicionalmente las admoniciones ni la autoridad de otro más allá de los límites de su propia persuasión"?
13. ¿Por qué Locke no extiende el principio de la tolerancia a los ateos?
14. ¿Qué argumentos aduce el pensador inglés a favor de su tesis de que "el apego a la tolerancia puede garantizar la paz y el orden civil"?

LA FILOSOFÍA SOCIAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

No hay ninguna duda de que la doctrina de Rousseau desempeñó un papel significativo en la preparación ideológica de la Revolución Francesa (1789-1794), aunque en lo personal estuviera lejos de las inclinaciones revolucionarias, claramente en contra de la violencia revolucionaria. En sus diálogos, *Rousseau, juez de Jean-Jacques*, asegura: "que profesa el respeto más sincero a las leyes y a las constituciones nacionales, y que siente mayor aversión por las revoluciones y por coligados de toda especie".¹ El caso de Rousseau no es el único. La historia conoce a no pocos pensadores, cuyas pretensiones personales eran más humildes que las potencias vigorosas que objetivamente contenían sus obras creativas.

La doctrina de Rousseau era una de las premisas ideológicas de la dictadura jacobina. Aún en vísperas de la Revolución, Marat propagaba apasionadamente las ideas de *El contrato social*. El seguidor convencido de los puntos de vista de Rousseau fue Robespierre, quien vio en el "inmortal Jean-Jacques" al filósofo verdadero y al amigo de la humanidad.

¹ Citado en Bernard Groethuyesen (1985), *Jean-Jacques Rousseau*, FCE, México, p. 242.

No sólo el espíritu revolucionario, sino incluso muchas expresiones del jefe de los jacobinos fueron tomadas de las obras de Rousseau. Cuando uno lee los discursos proféticos de Robespierre no puede sino recordar la impronta de las palabras de Jean-Jacques: "El hombre ha nacido para la felicidad y para la libertad ¡y, sin embargo, en todas partes, es esclavo y desgraciado! La sociedad tiene por objeto la conservación de sus derechos y la protección de su ser, ¡y no obstante en cualquier lugar, ésta le degrada y le oprime!".²

Al mismo tiempo, el nombre de Rousseau, no sin razón, vincula a la crisis de la ideología iluminista. En la persona del pensador francés la Ilustración alcanzó su punto culminante y empezó a referir críticamente a sí misma, a sus principios filosóficos primordiales. Esta actitud antinómica hacia las ideas de la Ilustración se manifiesta en rasgos típicos de Rousseau: "la actitud hacia la civilización, la crítica del progreso burgués glorificado por los iluministas, la consideración de la propiedad privada como fuente de desigualdad e injusticia, el planteamiento del principio de la soberanía del pueblo como contrapeso de la monarquía ilustrada".

Si los filósofos de la Ilustración aspiraban a convertir al hombre en un ser racional al proyectar el mundo humano a su imagen y semejanza, Rousseau quiere más bien humanizar la razón misma poniéndola en correspondencia con la naturaleza del hombre. El "simple tacto moral" (Karl Marx) del pensador francés le da a entender que la existencia del hombre en este "mundo perfecto" no tiene nada que ver con su esencia verdadera: la misma realidad humana que no puede escapar a sus contradicciones internas, se escudando haciendo a los hombres fingir, parecer otros distintos de lo que

² Maximilien Robespierre (1973), *La revolución jacobina*, Barcelona, p. 10.

son, vivir según las opiniones de los demás. Al perder su autenticidad, todos buscan su felicidad en la apariencia, ninguno se preocupa de la realidad. Todos cifran su ser en el parecer, todos son esclavos y víctimas del amor propio, no viven en absoluto para vivir, sino para hacer creer que han existido. El amor propio engendra competencia, envidia, rivalidad, ambición, y al mismo tiempo hace al individuo buscar a otros semejantes, tener relaciones con ellos, depender de sus opiniones a tal grado que deja de ser él mismo y se convierte en un conjunto de papeles sociales impuestos desde fuera. Por otra parte, al alejarse de las raíces morales vivificadoras, el hombre llegó a la conclusión de que los valores éticos son algo insignificante y no esencial; más aún, que no existen las virtudes sino las cosas útiles, y la misma dignidad humana se mide por el precio que los demás estén dispuestos a pagar.

Rousseau considera que la esencia del hombre es la libertad, que se pone de manifiesto en su máxima expresión en el estado natural. "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas".³ ¿Cómo se lleva a cabo este cambio?, se pregunta Rousseau y responde: es necesario suponer que en la misma naturaleza humana se encuentra la capacidad de su realización no sólo en concordancia consigo misma, sino en contradicción con ella misma. Rousseau considera el estado original como natural, no por que sea necesario rechazar en aras de él los logros de la civilización, sino porque en este estado los hombres son indispensables y viven en concordancia con su propia naturaleza y la naturaleza que los rodea. El hombre sólo necesita liberarse del falso amor propio, escuchar dentro de sí mismo la voz de la naturaleza, y eso le dará la oportunidad de

³ Juan Jacobo Rousseau (1982), *El contrato social*, Porrúa, México, p. 3.

restituir aquellas propiedades morales que una vez habían sido puestas en él por la naturaleza, y luego sepultadas bajo la basura de los convencionalismos externos. De nuevo podrá sentir que vive en concordancia con las necesidades de su propia vida y llegará a ser, como Robinson, dueño de su propio destino.

En este sentido, es bastante significativa la aplicación por Rousseau del modelo del hombre natural: Robinson, que se interpreta en algunos aspectos en un sentido contrario a la concepción ideológica de la novela de Daniel Defoe. Mientras que el Robinson de Defoe introduce en la naturaleza el confort, las comodidades, y trata de no darse a costumbres simples, de no hacerse salvaje, sino que, muy por el contrario, quiere liberarse de esa sencillez natural, el entusiasmo del Robinson de Rousseau, en cambio, se construye precisamente a partir de la extracción artificial del hombre de la sociedad. La imagen de Robinson sirve para Rousseau como la manifestación de la utopía del estado natural, como un patrón moral permanente de la vida humana que es necesario para recuperar la tergiversada justicia histórica y liberar a la naturaleza humana del poder despótico del régimen perverso. Tal representación del hombre natural solitario que existe fuera de su relación con la sociedad, desde el punto de vista de Marx: “no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí”.⁴ La Robinsonada sociológica, al mismo tiempo expresa la aspiración de liberar la capacidad innata en todo hombre de someterse a sí mismo para constituir una sociedad futura de justicia y de razón.

Como hemos dicho, desde el punto de vista de Rousseau, el “hombre natural” se distingue de otros animales por su capacidad de perfeccionamiento, de superación, del estado animal, que

⁴ Karl Marx (1977), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, p. 4.

sacó del estado salvaje y llegó a convertirse, simultáneamente, en la fuente de todas sus desdichas. Esta capacidad del hombre para el progreso se reconocía de manera entusiasta por todos los ilustrados, en quienes tuvo casi siempre un valor positivo, mientras que en Rousseau las formas sociales del perfeccionamiento despiertan serios recelos. “Sería triste para nosotros el vernos obligados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desdichas del hombre; que es ella quien lo saca, a fuerza de tiempo, de esta condición originaria en la que pasa tranquilo e inocente sus días, que es ella la que, haciendo surgir con los siglos, sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, le vuelve a la larga el tirano de sí mismo y de la naturaleza”.⁵

El pensador francés considera que con la aparición de la propiedad privada “todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad condujeron hacia la decrepitud de la especie”.⁶ Rousseau supone que en las civilizaciones existentes hasta hoy el progreso es al mismo tiempo regresión, el perfeccionamiento incluye en sí degradación, es decir, el desarrollo social se lleva a cabo en formas antagónicas.

A pesar de esta forma tergiversada del progreso humano, Rousseau considera que bajo la máscara de la enajenación en la civilización contemporánea se desarrolla la esencia del hombre. Por eso el regreso a la inocencia original, a la serenidad del espíritu, es imposible: el proceso histórico es irreversible. No pueden ya los hombres “volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que habían hecho”.⁷

⁵ Jean-Jacques Rousseau (1985), *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alhambra, Madrid, p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷ *Ibid.*, p. 139.

Rousseau vincula el cambio radical en el desarrollo de la naturaleza humana al surgimiento de la propiedad privada. En última, precisamente, deforma la esencia del hombre, que, usando las palabras de Hegel, pasa a otro ser y por tanto pierde su integridad original, se escinde en el antagonismo de la dominación y la subordinación; el hombre pierde su libertad.

Desde el punto de vista de Rousseau la libertad y la relación dominación-subordinación son incompatibles entre sí. En efecto "es muy difícil reducir a la obediencia a quien no busca mandos y el más hábil político no conseguiría someter a hombres que quieren otra cosa que ser libres".⁸

Por otra parte, anticipando la dialéctica hegeliana del señor y esclavo, Rousseau nota con perspicacia que en la sociedad contemporánea, en general, no existe la libertad, pues cada cual permite oprimirse en la medida en que él mismo aprecia, sobre todo su derecho de dominar a los demás y accede, por lo menos temporalmente, a ser esclavo, para tener en el futuro a su vez la oportunidad de imponer cadenas de esclavitud a los otros. La relación señor-esclavo no permanece unidimensional, se convierte en una interdependencia que atestigua que el señor tampoco es libre.

El hombre natural, que es por esencia un ser libre, siente repugnancia por las diferentes formas de dependencia social: sólo puede envidiar el falso brillo de la riqueza, de la reputación y del poder, sino que es capaz de sentir conmiseración por sus víctimas. El hombre, según Rousseau, nació como un ser libre, lo cual significa que la naturaleza actuará sin ningún obstáculo en él. Pero esto no quiere decir que el hombre libre no se sujeta a regla alguna y puede hacer todo lo que le venga en gana. Al contrario, al hombre libre, que actúa según su naturaleza, nunca se le ocurrirá comportarse de una manera tal que limite la libertad

⁸ *Ibid.*, p. 160.

de los otros para satisfacerse a sí mismo: significaría que él desea su propio avasallamiento. La libertad, como la vida misma, es el don inapreciable de la naturaleza: al despreciar la libertad nosotros despreciamos el valor de la propia vida.

Uno de los puntos centrales de la doctrina de Rousseau es la cuestión de la desigualdad social y las vías de su erradicación. Como ya hemos visto, el tránsito de la igualdad original de los individuos aislados a una situación de desigualdad social se llevaba a cabo en virtud de la facultad de perfeccionamiento del hombre. La invención de las herramientas y el paso a la vida sedentaria determinaron el acercamiento paulatino de los hombres, que se hicieron útiles los unos para los otros. La aleación de los metales y la agricultura despertaron el gran cambio, pero llevaron al mismo tiempo el surgimiento de la propiedad privada, la miseria y la opresión. Precisamente la propiedad privada es, según Rousseau, la base de la sociedad civil y al mismo tiempo la causa principal de la desigualdad social. Las consecuencias inmediatas de la aparición de la propiedad privada fueron, en opinión del pensador francés, la contraposición de los intereses de los hombres, la competencia y la aspiración al enriquecimiento a costa de los otros, a despecho de los demás. Tal había sido, según Rousseau, el primer estadio de la desigualdad, que surgió en la época de la descomposición del "estado natural" anterior al nacimiento del Estado.

El segundo estadio de la desigualdad social estuvo representado por el surgimiento del Estado sobre la base de los convenios iniciales. Éstos constituyeron la comunidad política y el poder estatal, pero quedaron diseminados en ellos graves defectos morales. El llamado pacto principal fue la unión de los ricos contra los pobres; este pacto fijó jurídicamente el derecho de los ricos y condenó a la miseria y a morir de hambre a los pobres. En sentido estrictamente moral y jurídico, este pacto fue injusto, ya que se basaba no sobre el derecho sino sobre la fuerza.

Pero la sujeción a la fuerza es un acto de necesidad y no una obligación que los hombres adquieran voluntariamente.

El tercer estadio de la desigualdad social fue el tránsito hacia el despotismo, hacia el abuso del poder. Los gobernantes que habían sido inicialmente servidores del Estado empezaron a considerarse propietarios del poder. Al quedar basado éste en las leyes, los déspotas lo convirtieron en el patrimonio de una persona o de un círculo estrecho de personas. Bajo el despotismo la desigualdad alcanza su límite extremo y se transforma en su contraposición: ante los déspotas todos son iguales en ausencia de derechos, o sea, son iguales a cero. Pero el déspota puede ser gobernante mientras sea el que tenga más fuerza. En cuanto la gente encuentre la fuerza suficiente podrá teóricamente expulsarlo y él no tendrá ninguna razón para quejarse de la violencia: "sólo la fuerza lo mantenía, sólo la fuerza lo derrocó".⁹ Como la sociedad hubiera vuelto a su punto inicial de desarrollo, la desigualdad primordial natural es negada en la etapa histórica determinada por la desigualdad social y esta última se sustituye por el estado de igualdad social.

El acuerdo entre dos personas jurídicas (al cual se reduce el convenio entre el soberano y el pueblo) es un caso particular en el cual ambas voluntades conservan su independencia una respecto a la otra, y se quedan dos voluntades privadas que no forman la voluntad general. Otro es el caso del "contrato social", que representa el pacto del pueblo consigo mismo. Según los principios de este pacto, el hombre libre llega voluntariamente al acuerdo de poner su libertad natural a disposición de la comunidad social (de otro modo esto no sería un contrato sino una relación de esclavitud), siendo seguro que recibirá a cambio, por lo menos, un equivalente de lo que

⁹ *Ibid.*, p. 164.

entregó; o sea, él está de acuerdo a entrar en una asociación que le permitiría ser libre como antes. Al entregar sus derechos y libertades a todos, él, en realidad, no se entrega a nadie. Por medio del contrato se forma un "yo colectivo y soberano", que es el pueblo como tal. Su voluntad es la unidad inquebrantable, que se distingue de la pluralidad de las voluntades individuales. Las esferas de acción de la voluntad privada y la voluntad general son estrictamente separadas. La voluntad privada no puede representar a la voluntad general, ya que aquélla, por su naturaleza, no persigue objetivos generales.

Como la teoría de Hobbes, *El contrato social* de Rousseau parte del hecho de la existencia de individuos egoístas como su premisa. Pero a diferencia de Hobbes, para quien el principio del individualismo, entendido como arbitrariedad, es el punto de partida de la construcción del modelo de la sociedad civil, Rousseau no sólo rechaza tal concepto de libertad, sino que considera que su realización es precisamente contraria al ideal de libertad verdadera. Por eso conviene distinguir el ideal del pensador francés de aquella realidad que él analiza. Cuando él se refiere a la voluntariedad del individuo en la sociedad, aplica a la sociedad civil la propia medida de ésta, y no sus criterios morales.

A diferencia de Hobbes, Rousseau parte de la idea que el Estado tiene como objeto la garantía no sólo de la seguridad, sino también de la libertad de la persona. El Estado no debe permitir que intervengan los intereses privados egoístas en la vida social. Cuando el hombre se convierte en ciudadano enajenando todos sus derechos en favor del cuerpo social, lo hace voluntariamente con desinterés. El orden social, según Rousseau, no es producto de la naturaleza ni de la coacción, sino el resultado del orden moral. Si la sociedad civil se hubiese fundado sobre la fuerza, entonces los súbditos se habrían subordinado a su autoridad sólo temporalmente, mientras sus fuerzas cedieran al poderío del

soberano. Pero en cuanto el poder coercitivo del Estado disminuye, desaparece la causa que hizo a los súbditos subordinarse al pacto inicial. De aquí la conclusión: “puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres”.¹⁰

Para el pensador francés, la libertad y el constreñimiento son incompatibles entre sí. De aquí se desprende que “el derecho del más fuerte”, proclamado por Hugo Grocio como el postulado primordial de la organización de la sociedad civil, es nada más que “un galimatías inexplicable” “porque si la fuerza constituye el derecho..., toda fuerza superior a la primera, modificará el derecho. Desde que se puede desobedecer impunemente, puede legítimamente, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata más que de procurar serlo. ¿Qué es, pues, el derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y si la fuerza desaparece, la obligación no existe”.¹¹ Por consiguiente, en el estado de naturaleza, donde predomina el principio de la necesidad natural no se puede encontrar ni el derecho ni la ley. No tiene sentido decir que debe someterse al más fuerte, ya que el sometimiento no se prescribe por el deber sino expresa la relación natural de causas y efectos. Los enunciados sobre los hechos o acontecimientos empíricos nos dicen sólo cuáles son y cómo están concatenados entre sí. Al contrario, las normas jurídicas contienen los imperativos que obligan al hombre a comportarse de una u otra manera. Las normas del derecho, así como las normas de la moral, tienen el sentido obligatorio precisamente porque el sujeto del derecho puede actuar diferentemente: puede seguir la regla prescrita con

¹⁰ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, pp. 5-6.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

el deber o puede hacer lo que contradice a esta regla. Los hechos por sí mismos no contienen ningunas prescripciones o evaluaciones. La existencia de cualquier hecho no presupone su justificación o condenación; al contrario, lo que nosotros pensamos como lo bueno y lo justo no cesa de serlo si no se encuentra su confirmación empírica. Una de las consecuencias que derivan de tal distinción es la diferencia entre dos tipos de poder: el que se basa sobre la fuerza y el que deriva de la ley. “Convengamos, pues —escribe Rousseau— en que la fuerza no hace el derecho y en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos”.¹² Según Jean Jacques, la libertad es el fundamento de la moral y el objetivo de la vida pública. Por eso el pacto social, en que el derecho de un hombre se enajena a otro, más fuerte, no es compatible con los principios de la razón y la justicia. La tarea fundamental del pacto social, como lo entiende Rousseau, es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”.¹³

Por medio de la idea del pacto social se elimina el estado de naturaleza en que no existía ningún derecho, en donde reinaba el juego de las fuerzas, sometido al principio de la casualidad mecánica y en donde el más fuerte fue el usurpador del derecho. El justo orden jurídico se establece mediante el acto del contrato social, pero esto no significa que este orden es un hecho real de la historia; al contrario, para tener la posibilidad de pensar el orden jurídico como justo es necesario partir del principio apriórico del contrato social. Ya que la enajenación de cada miembro en favor de la sociedad se piensa sin ninguna exclusión, nadie puede pretender

¹² *Id.*

¹³ *Ibid.*, p. 9

dominar sobre el otro. La reciprocidad de las fuerzas enajenadas sobre la base de paridad garantiza la libertad de cada uno, pues “dándose cada individuo a todos no se da a nadie”. El hombre libre acuerda entregar su libertad natural a la disposición de toda la comunidad voluntariamente porque está seguro de que recibirá a cambio por lo menos el equivalente de lo que entregó. Es la forma de asociación en que cada uno, uniéndose con los demás, se somete a sí mismo y de este modo conserva su libertad. Si el individuo de Hobbes busca la posibilidad de negociar con los demás para excluir la guerra de todos contra todos, el ciudadano de Rousseau enajena su libertad personal a la comunidad con la conciencia clara de la justicia moral de su acto. Si el individuo de Hobbes no es capaz de respetar los derechos de los otros por su buena voluntad y a esto le coacciona el Estado, el ciudadano de Rousseau llega a ser el miembro de la comunidad civil por su propia buena voluntad.

Al entregarse el poder de la colectividad, el individuo adquiere la plenitud de los derechos y las obligaciones del ciudadano; no siente menoscabado “porque las palabras súbdito y soberano son correlaciones idénticas cuya idea está contenida en la de ciudadano”. El principio fundamental de la doctrina política de Rousseau que distingue radicalmente de los teóricos anteriores es la exigencia de la soberanía del pueblo. Esta soberanía, en su opinión, debe ser inalienable e indivisible. Ya que la soberanía es indivisible, Rousseau está en contra de la división de los poderes en legislativo y en ejecutivo. Las funciones del poder ejecutivo, sostiene, son la manifestación de la voluntad que el soberano da cumplimiento de las leyes adscritas a este poder. En este sentido, el papel del gobierno, según Rousseau, consiste en ser mediador entre el pueblo-soberano y el ciudadano-súbdito.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

El ideal de Rousseau del “Estado de la razón y la justicia” no es algo totalmente tranquilo y sosegado, del mismo modo que la libertad en él no es reposo, sino inquietud; la igualdad no es la identidad absoluta de los individuos, sino la lucha incesante contra la perturbación que provoca el interés privado. Según el pensador francés, el interés general nunca actúa por sí mismo por encima de los intereses privados, porque “si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir”.¹⁵

El acuerdo de todos los intereses, según Rousseau, surge como consecuencia de su oposición al interés de cada cual. Si no hubiera diferencias de intereses no habría por qué plantearse qué es el interés general. Este último no encontraría entonces ninguna resistencia para establecerse y no tendría que existir la política como un arte. Todo sucedería automáticamente. Rousseau estaba convencido de que a la armonía social no se llega por un acto único, sino que es el resultado de un proceso constante y prolongado de concertación entre el interés privado y el común.

Antes del contrato social, según Rousseau, el comportamiento de cada individuo estaba determinado por su voluntad particular; pero cuando el hombre se convierte en miembro del organismo político, adquiere la voluntad general. Para Rousseau la voluntad general no es el agregado mecánico o la suma aritmética de voluntades particulares. La voluntad general es inalienable e indivisible, mientras que las voluntades individuales son modificables y cambiantes.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

Sin embargo, por más que la voluntad general y las voluntades particulares sean diferentes entre sí, la encarnación de la voluntad general en la práctica política concreta se lleva a cabo, en resumidas cuentas, a través de la suma de las voluntades individuales. Pero surge la pregunta: ¿dónde está la garantía que permita al conjunto de las voluntades particulares expresar adecuadamente la voluntad general? Para expresar la voluntad general es insuficiente convocar a la reunión de todo el pueblo y preguntar a cada individuo qué quiere. El pueblo puede no saber, y tomar fácilmente por su propio interés común diferentes prejuicios o las falsas promesas de los demagogos. En este sentido, la fórmula de la democracia: “el poder del pueblo se lleva a cabo por medio de su voluntad”, a pesar de su aparente simplicidad no siempre se plasma de modo adecuado en la vida práctica.

Desde el punto de vista de Rousseau, el concepto de pueblo tiene un doble sentido: en un caso es “el yo colectivo”, la instancia sobreempírica, fuente de la soberanía superior. En otro caso, el pueblo es el conjunto de los individuos concretos, que siempre quieren el bien pero no siempre saben en qué consiste ni cómo encontrarlo.

¿Cómo vincular la voluntad del pueblo en calidad de instancia sobreempírica con la multitud concreta de los individuos? En el proceso de toma de decisiones políticas, considera Rousseau, cada miembro de la comunidad social debe abstraerse en grado máximo de su propia voluntad privada, para reconocer la voluntad general del pueblo. Para evitar equivocarse y comportarse a ciegas, cada ciudadano puede disentir previamente respecto de su decisión política con los otros ciudadanos. Pero después de la discusión abierta de la opción política, ¿puede el ciudadano estar absolutamente seguro de que expresó con certeza la voluntad de pueblo-soberano? ¿Que el principio de la voluntad general y el principio de la voluntad común no siempre coinciden, y el derecho al voto común

garantiza de por sí una decisión en el espíritu de la voluntad general. La tarea de conciliación de la voluntad general con la voluntad común se puede lograr, en opinión de Rousseau, por medio de los sabios ilustrados que pueden ayudar al pueblo, como conjunto de muchos individuos, a expresar su propia voluntad, como “el yo colectivo”. “Se necesita”, escribe Rousseau, “hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales cuales deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; garantizarle contra las seducciones de las voluntades particulares... Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidades de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea. Entonces de las inteligencias públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de allí el exacto de las partes, y en fin, la mayor fuerza del todo. He aquí donde nace la necesidad de un legislador”.¹⁶ Para Rousseau, el Estado del contrato social tiene que apoyarse en el conjunto de la razón y la voluntad, sin cuyo acuerdo aquél desaparece.

Así, desde el punto de vista del pensador francés, el Estado tiene que contener en sí dos principales premisas inquebrantables: la “voluntad general” que es la portadora de la razón colectiva, y los individuos libres, que se subordinan según su buena voluntad al colectivo social. Ellos lo realizan independientemente y sin coerción exterior, no sólo conforme a sus inclinaciones, sino también a sus convicciones. Ninguno de estos dos principios debe sacrificarse en provecho del otro. La cuestión es: ¿cómo estos dos principios forman una síntesis dialéctica?, ¿Quién puede hacerlo en el proceso de la elaboración de la legislación? Los amigos del pueblo, los legisladores, responde Rousseau. Precisamente estos

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

hombres son capaces de tomar el papel de intérpretes de la voluntad general del pueblo-soberano y plasmarla en los códigos jurídicos. Ellos son los que pueden, mejor que los demás, esclarecer al pueblo en qué consiste su interés verdadero y de qué manera la voluntad general es capaz de ser la voluntad de todos. No es sorprendente que a este jefe —educador político del pueblo— le otorguen el derecho, cuando él lo considere necesario de recurrir a una autoridad de otro orden, es decir, simplemente al derecho de manipular al pueblo. Al legislador le otorga el derecho de recurrir en todos los tiempos a la intervención del cielo, a fin de que los pueblos, sumisos a las leyes del Estado como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre que en el de la sociedad, obedeciera con libertad y soportaran dócilmente el yugo de la felicidad pública".¹⁷

Pero, ¿cómo garantizar que los "amigos del pueblo" siempre estén a la altura de los intereses sociales, no tergiversen el contenido de las leyes y no admitan el abuso de su propio poder? ¿Acaso la historia no enseñó de sobra a los hombres que bajo el nombre sagrado de la soberanía del pueblo, del bien social, se esconden la codicia, la avidez, la demagogia o la aspiración a usurpar el poder por parte de algunos tiranos que fingían hábilmente ser los amigos del pueblo? El mismo Rousseau no parece inclinado a dejar llevar por grandes ilusiones en este aspecto. Él sabe que "así como la voluntad particular obra sin cesar contra la general, así el gobierno ejerce un continuo esfuerzo contra la soberanía".¹⁸

¿Dónde está, entonces, la salida de este círculo vicioso? La vida es una sola: apelar al pueblo, a los hombres concretos, y a pesar de sus prejuicios y errores, pueden y deben controlar la ejecución de las leyes por parte de los funcionarios del Estado.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

Sólo el régimen democrático es capaz de garantizar la coincidencia de la voluntad general con la voluntad de todos, asegurar la libertad y la igualdad política, el respeto a los derechos de cada ciudadano. Sólo en la sociedad democrática el pueblo puede tener derecho a tomar las principales decisiones políticas sobre problemas importantes de la vida del Estado. Rousseau confía en que el espíritu vivificador de la moral se reflejará de una vez para siempre en la futura sociedad de la razón y la justicia, sea cual fuere el espíritu de la particularidad del ciudadano, éste no puede ser aislado nunca por completo de los intereses comunes o comportarse en detrimento de ellos. Tarde o temprano él aprenderá que el intento de escaparse de los asuntos públicos de irse a la madriguera de la vida privada, hace daño a sus propios intereses. El individuo como célula del orden social nuevo es interiormente contradictorio, y hace falta comprender esto claramente para no esconder las contradicciones, aunque tampoco cultivarlas o establecerlas como principio. Pues, desde el punto de vista de Rousseau, igualmente puede caerse amoralmente tanto en el autoengaño como en el goce exaltado del propio "desgaste interior"; por eso la posición que ocupa Rousseau en su *Contrato social* no significa en absoluto apaciguamiento espiritual o conciliación con las contradicciones de la realidad. La sociedad que surge del contrato social no es un estado antagónico en sí, pero tampoco es algo absolutamente sosegado. En este proceso no sólo se eliminan los fenómenos sociales que se expresan en las categorías de violencia, esclavitud o desigualdad, sino que se cambia el sentido de valores positivos tales como igualdad y libertad. La igualdad política como el objetivo de todos los órdenes sociales anteriores, se pone como medio del fin más elevado: la autoafirmación del ciudadano, el desarrollo de sus propiedades morales. En la sociedad de la razón, el mismo Estado es el fiador de la libertad, pero en un principio la libertad se percibe como la víctima de la racionalidad, como algo

abstracto, por eso el poder social se ve obligado a repartirla y distribuirla entre el pueblo. Según el pensador francés, el Estado que surge sobre la base del pacto social debe ser el garante de la libertad de sus ciudadanos. Pero los mismos ciudadanos no siempre pueden entender adecuadamente la voluntad general. Por eso la voluntad general debe, según Rousseau, ser impuesta por el poder de la ley. Quien "rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre".¹⁹

Esta tesis que fundamenta el constreñimiento patronal de la "voluntad general" es intrínsecamente vulnerable, ya que interviene regular jurídicamente las convicciones morales de los hombres justificando el derecho del poder estatal a defender a los ciudadanos de su propia necesidad. Pero la libertad que se impone forzosamente mediante el poder significa que el Estado no confía en la capacidad del ciudadano para luchar con sus propias fuerzas por su autonomía moral. El Estado que constriñe a sus ciudadanos a ser libres los trata como a los niños que no saben en qué consiste su bien y su dignidad personal. Según nuestra opinión, la tesis de Rousseau en este punto cede a la doctrina de John Locke. La admisión de la imposición forzosa de la libertad a los ciudadanos crea el precedente peligroso de la dictadura ideológica en nombre del pueblo, y en este modo justifica la violencia sobre los hombres en aras de sus libertades y sus bienes ilusorios.

La libertad que se contrapone al interés privado y se impone por la fuerza de las leyes es la libertad enajenada. El individuo pierde su carácter enajenado cuando le constriñen por fuerza a ser libre. Pero paulatinamente el espíritu de la moral, afirma Rousseau, sustituye la fuerza del poder por la fuerza de la costumbre y

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

necesidad por la imposición de las leyes de la justicia para que, cuando estas leyes se infiltren en los corazones de los ciudadanos, se desvanezca el temor ante la propia libertad que la voluntad privada se vio obligada a enajenar en la esfera particular y a contraponer a sí misma. En este proceso la existencia individual se satura tanto del espíritu social, que el hombre entra en las relaciones sociales sin ningún tipo de violencia sobre su propia voluntad.

JEAN: JACQUES ROUSSEAU
*DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA
DESIGUALDAD*

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: una que considero natural-física, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma, y otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Ésta consiste en los diferentes privilegios de que gozan unos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos o de hacerse obedecer.

No puede preguntarse cuál es el origen de la desigualdad natural, porque la respuesta se encontraría enunciada en la simple definición de la palabra, menos buscar si existe alguna relación esencial entre las dos desigualdades, pues ello equivaldría a preguntar en otros términos si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen, y si la fuerza corporal o del espíritu, la sabiduría o la virtud, residen siempre en los mismos individuos en proporción igual a su poderío o riqueza, cuestión tal vez a propósito para ser debatida entre esclavos y amos, pero no digna entre hombre libres, que razonan y buscan la verdad.

¿De qué se trata, pues, precisamente en este discurso? De fijar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley, de explicar por medio de qué encadenamiento prodigioso el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a aceptar una tranquilidad ideal en cambio de una felicidad real.

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado natural, pero ninguno de ellos ha tenido éxito; unos no han vacilado en suponer al hombre en este estado con la noción ni aun que debió serle útil, otros han hablado del derecho natural que cada cual tiene de conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que ellos entienden por pertenecer. Algunos, concediendo más fuerte la autoridad sobre el más débil, se han apresurado a fundar el gobierno sin pensar en el tiempo que ha debido transcurrir antes que el sentido de las palabras autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. En fin, todos hablando sin cesar de necesidad, de codicia, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado natural al hombre las ideas que habían adquirido en la sociedad, todos han hablado del hombre salvaje a la vez que retrataban al hombre civilizado; ni siquiera ha cruzado por la mente de la mayoría de nuestros contemporáneos la duda de que el estado natural haya existido, entre tanto que es evidente, de acuerdo con los libros sagrados, que el primer hombre, habiendo recibido inmediatamente de Dios la luz de la inteligencia y el cumplimiento de sus preceptos, no se encontró jamás en tal estado; si a ello añadimos la fe que en los escritos de Moisés debe tener todo filósofo cristiano, es preciso negar que, aun antes del Diluvio, los hombre jamás se encontraron en el estado netamente natural, a menos que hubiesen caído en él a consecuencia de algún suceso extraordinario, paradoja demasiado embrollada para defen-

y de todo punto imposible de probar. Principiemos por descartar todos los hechos que no afectan la cuestión, no es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen, semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo. La religión nos manda creer en Dios mismo, antes de haber sacado a los hombres del estado natural inmediatamente después de haber sido creados, fueron desiguales porque así él lo quiso, pero no nos prohíbe hacer conjeturas basadas en la misma naturaleza del hombre y de los seres que le rodean, sobre lo que sería el género humano si hubiese sido abandonado a sus propios esfuerzos. He aquí lo que se me pide y lo que yo me propongo examinar en este discurso.

PARTE PRIMERA

Por importante que sea, para juzgar bien el estado natural del hombre, para considerarlo desde su origen y examinarlo, por decir así, en el primer embrión de la especie, no seguiré su organización a través de sus sucesivos cambios, no me detendré a investigar en el sistema animal lo que pudo ser en un principio para llegar a ser lo que es en la actualidad.

Despojando a este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que no ha podido adquirir sino mediante largos progresos; considerándolo, en una palabra, tal cual ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo en él un animal menos fuerte que unos y menos ágil que otros, pero en conjunto mejor

organizado que todos; lo veo saciar su hambre bajo una encina y su sed en el arroyo más cercano, durmiendo bajo el árbol mismo que le proporcionó su sustento, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades.

La tierra abandonada a su fertilidad natural y cubierta de inmensos bosques que el hacha no mutiló jamás, ofrece a cada paso alimento y refugio a los animales de toda especie, y los hombres, diseminados entre ellos, observan, imitan su industria y se instruyen así hasta posesionarse del instinto de las bestias con la ventaja de que cada especie no tiene sino el suyo propio, de que el hombre, no teniendo tal vez ninguno que le pertenezca, se los apropia todos, como se nutre igualmente con la mayor parte de los diversos elementos que los otros animales se dividen encontrando por consiguiente su subsistencia con más facilidad que ellos.

Hobbes comenta que el hombre es naturalmente intrépido, que únicamente desea atacar y combatir, un filósofo ilustre piensa lo contrario, Cumberland y Puddenford aseguran también que no hay nada más tímido que el hombre primitivo, que siempre está temblando y dispuesto a huir al menor ruido que escucha, al más pequeño movimiento que percibe. Puede ser tal vez así, pero, con respecto a aquellos objetos que no conozca y no de lo absoluto que lo aterrorice todo espectáculo nuevo que ofrezca a su vista, siempre que no pueda distinguir el bien del mal físico que debe esperar, ni haya comparado sus fuerzas con los peligros que tenga que correr, circunstancias raras en el estado natural en el cual todas las cosas marchan de manera uniforme en el que la superficie de la tierra no está sujeta a esos cambios bruscos y continuos que causan las pasiones y la inconstancia de los pueblos reunidos en sociedad. Pero, viviendo el hombre solo y dispersado entre los animales, y encontrándose desde temprana edad en el caso de medir sus fuerzas con ellos, establece por

la comparación y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos le exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles. Poned un oso o un lobo en contienda con un salvaje robusto, ágil, valeroso, como lo son todos, armado de piedras y un buen palo y veréis que el peligro será más o menos recíproco y que después de varias experiencias semejantes, las bestias feroces que no les gusta atacarse mutuamente, dejarán tranquilo al hombre a quien habrán encontrado tan feroz como ellas. Con respecto a los animales que tienen más fuerza que el hombre, destreza, hállase éste en caso análogo al de otras especies más débiles que él, y que no por eso dejan de subsistir, con la ventaja para el hombre que, no menos dispuesto que ellos para correr, y encontrando en los árboles un refugio casi seguro, tiene a su arbitrio aceptar o rehuir la contienda; añadamos el hecho de que, según parece, ningún animal hace la guerra por instinto al hombre, salvo en el caso de defensa propia o de extrema hambre, ni tampoco manifiesta contra él esas violentas antipatías que parecen anunciar que una especie está destinada por la naturaleza a servir de pasto a otra.

Entregado por la naturaleza el hombre salvaje al solo instinto, o más bien indemnizado del que le falta, tal vez por facultades capaces de suplirle al principio y de elevarlo después mucho más, comenzará, pues, por las funciones puramente animales; percibir y sentir será su primer estado, que será común a todos los animales; querer y no querer, desear y tener serán las primeras y casi las únicas funciones de su alma hasta que nuevas circunstancias originen en ella nuevas manifestaciones.

A pesar de cuanto digan los naturalistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales débenle a su vez también mucho. Mediante su actividad, nuestro corazón se perfecciona, pues ansiamos conocer porque deseamos gozar, siendo imposible concebir que aquel que no tenga ni deseos ni

temores, se dé la pena de razonar. Las pasiones son el fruto de nuestras necesidades y sus progresos el de nuestros conocimientos, porque no se puede desear ni tener las cosas sino por las ideas que de ellas pueda tenerse, o bien, por simple impulsión de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de toda luz, no siente otras pasiones que las de esta última especie, es decir, las naturales. Sus deseos se reducen a la satisfacción de sus necesidades físicas, los solos goces que conoce en el mundo son la comida, la mujer y el reposo; los solos males que teme, el dolor y el hambre, he dicho el dolor y no la muerte porque el animal no sabrá jamás lo que es morir, el conocimiento o la idea de lo que es la muerte y sus terrores ha sido una de las primeras adquisiciones que el hombre ha hecho al alejarse de la condición animal.

Sin recurrir a los inciertos testimonios de la historia, ¿quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación de los medios de dejar de serlo?, su imaginación no le pinta nada, su corazón nada le pide. Sus escasas necesidades pueden satisfacerlas tan fácilmente, y tan lejos está de poseer el grado de conocimientos necesarios para desear adquirir otros mayores que puede haber en él ni previsión ni curiosidad. El espectáculo de la naturaleza termina por serle indiferente a fuerza de ser familiar, pues impera en ella siempre el mismo orden efectuándose siempre idénticas revoluciones. Ningún asombro causa a su espíritu las más grandes maravillas y no es en él donde hay que buscar la filosofía que necesita el hombre para saber observar una vez lo que ha visto todos los días, su alma, que nada conmueve, se entrega al solo sentimiento de su existencia actual sin ninguna idea del porvenir, por próximo que pueda estar, y sus proyectos, limitados como sus conocimientos, extiéndense apenas hasta el fin de la jornada.

Cualesquiera que hayan sido los orígenes, véase, por lo menos, el poco cuidado que se ha tomado la naturaleza para unir a los hombres por medio de las necesidades mutuas ni para facilitarles el uso de la palabra; cuán poco ha preparado su sociabilidad y cuán poco ha puesto de su parte en todo lo que ellos han hecho para establecer estos lazos. En efecto, es imposible imaginarse por qué un hombre, en el estado primitivo, pudiera tener más necesidades de otro hombre, que un mono o un lobo de su semejante, ni aun aceptada esta necesidad, qué motivo podría obligar al otro a satisfacerla, ni tampoco en este último caso, como podrían convenir en las condiciones.

Sé que se nos repite sin cesar que no hubo nada tan miserable como el hombre en ese estado; pero sí es cierto, como creo haberlo probado, que no pudo sino después de muchos siglos, haber tenido el deseo y la ocasión de salir de él, debe hacerse responsable a la naturaleza.

Es de suponerse que los hombres en ese estado, no teniendo entre ellos ninguna especie de relación moral ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, ni tener vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido material, se llame vicio en un individuo a las cualidades que pueden ser perjudiciales a su propia conservación y virtudes a las que puedan contribuir a ella, en cuyo caso el más virtuoso sería aquel que resistiese menos los simples impulsos de la naturaleza. Mas sin alejarnos de su verdadero sentido, es conveniente suspender el juicio que podríamos hacer sobre tal situación y desconfiar de nuestros prejuicios hasta tanto que balanza en mano, háyase examinado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados, o si sus virtudes son más ventajosas que funestos son sus vicios, si el progreso de sus conocimientos constituye una indemnización suficiente a los males que mutuamente se hacen a medida que se instruyen en el bien que deberían hacerse, o si

no se encontrarían, en todo caso, en una situación más dichosa no teniendo ni mal que temer ni bien que esperar de nadie, que estando sometidos a una dependencia universal y obligados a recibirlo todo de los que no se comprometen a dar nada.

No concluyamos sobre todo con Hobbes, que dice, que por no tener ninguna idea de la bondad, es el hombre naturalmente malo, que es vicioso porque desconoce la virtud, que rehúsa siempre a sus semejantes los servicios que no se cree en el deber de prestarles, ni que en virtud del derecho que se atribuye con razón sobre las cosas de que tiene necesidad, imaginase locamente ser el único propietario de todo el universo. Hobbes ha visto perfectamente el defecto de todas las definiciones modernas de derecho natural, pero las consecuencias que saca de la suya demuestran que no es ésta menos falsa; de acuerdo con los principios por él establecidos, este autor ha dicho que, siendo el estado natural en el que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial a la de otros, era por consiguiente el más propio para la paz y el más conveniente al género humano; dice precisamente lo contrario a causa de haber comprendido intempestivamente, en el cuidado de la conservación del hombre salvaje, la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes. El hombre malo, dice, es un niño robusto, falta saber si el salvaje es también.

Y aun cuando así se admitiese, ¿qué conclusión se saca? Que si cuando es robusto es tan dependiente de los otros, cuando es débil, no habría excesos a los cuales no se entregaría a su madre cuando tardara demasiado en darle de mamar; estrangularía a algunos de sus hermanos menores cuando incomodasen; morderían la pierna a otro al ser contrariado, y a la vez depender de otro, son dos suposiciones contradictorias. El hombre es débil cuando depende de otro.

emancipa antes de convertirse en un ser fuerte, Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes usar de su razón, como lo pretenden nuestros jurisconsultos, les impide asimismo abusar de sus facultades, según lo pretende él mismo; de suerte que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, pues no es ni el desarrollo de sus facultades ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer mal.

Es perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo el exceso de amor propio, contribuyen a la conservación mutua de toda la especie, es ella la que nos lleva sin reflexión a socorrer a los que vimos sufrir; ella la que, en el estado natural, sustituye las leyes, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz; es ella la que impedirá a todo salvaje robusto quitar al débil niño o al anciano enfermo, su subsistencia adquirida penosamente, si tiene la esperanza de encontrar la suya en otra parte; ella la que, en vez de esta sublime máxima de justicia razonada: "haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a ti", inspira a todos los hombres esta obra de bondad natural, menos perfecta, pero más útil tal vez que la precedente: "haz tú bien con el menor mal posible a los otros". Es, en una palabra, en este sentimiento natural, más que en argumentos sutiles, donde debe buscarse la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta al hacer mal, aun independientemente de las máximas de la educación, aun cuando sea posible a Sócrates y a los espíritus de su temple adquirir la virtud por medio de la razón, ha mucho tiempo que el género humano hubiera dejado de existir si su conservación sólo hubiese dependido de los razonamientos de los que lo componen.

Sin prolongar inútilmente estos detalles, cada cual puede ver que, no estando formados los lazos de la esclavitud más que

por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie sin haberlo antes colocado en situación de no poder prescindir de los demás. Situación que, no existiendo en el estado natural, deja a todos libres del yugo y hace quimérica la ley del más fuerte.

Después de haber probado que la desigualdad es apenas sensible en el estado natural, y que su influencia es casi nula, réstame demostrar su origen y sus progresos en los sucesivos desarrollos del espíritu humano, demostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre salvaje recibiera, no podían jamás desarrollarse por sí mismas, sino que han tenido necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas extrañas, que podían no haber surgido jamás, y sin las cuales habría vivido eternamente en su condición primitiva, fáltame considerar y unir las diferentes circunstancias que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la naturaleza, que han convertido el ser en malo al hacerlo sociable. Desde tiempos tan remotos, trae al fin el hombre y el mundo a la condición actual en que los vemos.

PARTE SEGUNDA

El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: "esto me pertenece", y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el haber arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a voces semejantes: "Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdiendo si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!" Pero hay grandes motivos para suponer que las co-

habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces, pues dependiendo la idea de propiedad de muchas otras ideas anteriores que únicamente han podido nacer sucesivamente, no ha podido engendrarse repentinamente en el espíritu humano, han sido precisos largos progresos, conocer la industria, adquirir conocimientos, transmitirlos y aumentarlos de generación en generación, antes de llegar a este último término del estado natural. Tomemos, pues, de nuevo las cosas desde su más remoto origen y tratemos de reunir, para abarcarlos desde un solo punto de vista, la lenta sucesión de hechos y conocimientos en su orden más natural.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación, los productos de la tierra le proveían de todos los recursos necesarios, y su instinto lo llevó a servirse de ellos, el hambre y otros apetitos le hicieron experimentar alternativamente diversas maneras de vivir, entre las cuales hubo una que lo condujo a perpetuar su especie; mas esta ciega inclinación, desprovista de todo sentimiento digno, no constituía en él más que un acto puramente animal, pues satisfecha la necesidad, los dos sexos no se reconocían y el hijo mismo no era a la madre tan pronto como podía pasarse sin ella.

Tal fue la condición del hombre primitivo, la vida de un animal, limitada en un principio a las puras sensaciones y aprovechándose apenas de los dones que le ofrecían la naturaleza sin pensar siquiera en arrancarles otros. Pero pronto se presentaron dificultades que fue preciso aprender a vencerlas: la altura de los árboles que le impedía alcanzar sus frutos, la concurrencia de los animales que buscaba para alimentarse, la ferocidad de los que atentaban contra su propia vida, todo le obligó a dedicarse a los ejercicios del cuerpo, siéndole preciso hacerse ágil, ligero en la carrera y vigoroso en el combate. Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, pronto encontrándose

al alcance de su mano y en breve aprendió a vencer los obstáculos de la naturaleza, a combatir, en caso de necesidad, con los demás animales, a disputar su subsistencia a sus mismos semejantes o a resarcirse de lo que le era preciso ceder al más fuerte.

A medida que el género humano se extendió, los trabajos y dificultades se multiplicaron con los hombres, la variedad de terrenos, de climas, de estaciones, obligóles a establecer diferencias en su manera de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos ardientes que todo lo consumen exigieron de ellos una nueva industria. En las orillas del mar y de los ríos inventaron el sedal y el anzuelo y se hicieron pescadores e ictiófagos. En las selvas se construyeron arcos y flechas y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos se cubrieron con las pieles de los animales que habían matado. El trueno, un volcán o cualquiera otra feliz casualidad les hizo conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno, aprendieron a conservar este elemento, después a reproducirlo y por último, a preparar con él las carnes que antes devoraban crudas.

Esta reiterada aplicación de elementos extraños y distintos los unos a los otros, debió engendrar naturalmente en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones, las que expresamos hoy por medio de las palabras, grande, pequeño, fuerte, débil, veloz, lento, miedoso, atrevido y otras semejantes comparadas en caso de necesidad y casi sin darnos cuenta de ello, produjeron al fin en él cierta especie de reflexión o más bien una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias que debía tomar para su seguridad.

Los nuevos conocimientos que adquirió en este desenvolvimiento aumentaron, haciéndosele conocer su superioridad sobre los otros animales, se adiestro con armarles trampas o lazos y a burlarse de ellos de mil maneras, aunque muchos de ellos sobrepusasen en fuerza o en agilidad, convirtiéndose con

tiempo en dueño de los que podían servirle y en azote de los que podían hacerle daño. Fue así como, al contemplarse superior a los demás seres, tuvo el primer movimiento de orgullo, y considerándose el primero por su especie, se preparó con anticipación a adquirir el mismo rango individualmente.

Estos primeros progresos pusieron, al fin, al hombre en capacidad de realizar otros más rápidos, pues a medida que la inteligencia se cultiva y desarrolla, la industria se perfecciona; pronto, cesando de dormir bajo el primer árbol que encontraba o de retirarse a las cavernas, descubrió cierta especie de hachas de piedra, duras y cortantes, que le sirvieron para cortar la madera, cavar la tierra y hacer chozas de paja que en seguida cubría con arcilla; esa época constituyó una primera evolución que dio por resultado el establecimiento y la distinción de las familias y que introdujo una especie de propiedad que dio origen al instante a querellas y luchas entre ellos. Sin embargo, como los más fuertes han debido ser, según todas las apariencias, los primeros en construirse viviendas por sentirse capaces de defenderlas, es de creerse que los más débiles consideraron que el camino más corto y el más seguro era el de imitarlos antes que intentar desalojarlos. En cuanto a los que poseían ya cabañas, ninguno debió tratar de apropiarse la de su vecino, no tanto porque no le pertenecía, cuanto porque le era inútil y porque no podía apoderarse de ella sin exponerse a una ardiente lucha con la familia que la ocupaba, pues de acuerdo con el axioma de Locke: *no puede existir injuria donde no hay propiedad*.

Mas es preciso considerar que la sociedad organizada, y establecidas ya las relaciones entre los hombres, éstas exigían cualidades diferentes de las que tenían en su primitivo estado, que comenzando la idea de la moralidad a introducirse en las acciones humanas, sin leyes, y siendo cada cual juez y vengador de las ofensas recibidas, la bondad propia al simple estado natural

no era la que convenía a la sociedad ya naciente; que era preciso que el castigo fuera más severo a medida que las ocasiones de ofender hacíanse más frecuentes y que el terror a la venganza sustituyese el freno de las leyes. Así, aun cuando los hombres fuesen menos pacientes y sufridos, y aun cuando la piedad natural hubiese ya experimentado alguna alteración, este periodo del desarrollo de las facultades humanas, conservando un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y más duradera.

Cuanto más se reflexiona, más se ve que este periodo fue el menos sujeto a las transformaciones y el mejor al hombre, del cual debió salir por un funesto azar que, por utilidad común, no ha debido jamás llegar. El ejemplo de los salvajes que se han encontrado casi todos en este estado, parece confirmar que el género humano fue creado para permanecer siempre en el mismo que representa la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos dados hacia la perfección del individuo, pero en efecto y en realidad hacia la decrepitud de la especie.

Mientras que los hombres se contentaron con sus rústicas cabañas, mientras que se limitaron a coser sus vestidos de piel con espinas o aristas, a adornarse con plumas y conchas, a pintar el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar o a embellecer sus arcos y flechas, a construir con piedras cortantes algunas canoas de pescadores o toscos instrumentos de música; en una palabra, mientras se dedicaron a obras que uno solo podía hacer y a las artes que exigían el concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y dichosos, hasta donde podían serlo dada su naturaleza, y continuaron gozando de las dulzuras de un comercio independiente; pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta que el

útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas se transformaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales se vio pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las mieses.

La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuya invención produjo esta gran revolución. Para el poeta, fueron el oro y la plata, pero para el filósofo, fueron el hierro y el trigo los que civilizaron a los hombres y perdieron el género humano.

Del cultivo de las tierras provino necesariamente su repartición, y de la propiedad, una vez reconocida, el establecimiento de las primeras reglas de justicia, pues para dar a cada uno lo suyo era preciso que cada cual tuviese algo. Además, comenzando los hombres a dirigir sus miradas hacia el porvenir, y viéndose todos con algunos bienes que perder, no hubo ninguno que dejase de temer a la represalia por los males que pudiera causar a otro. Este origen es tanto más natural, cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad recién instituida de otra suerte que por medio de la obra de mano, pues no se ve qué otra cosa puede el hombre poner de sí, para apropiarse de lo que no ha hecho, si no es su trabajo. Sólo el trabajo es el que, dando al cultivador el derecho sobre los productos de la tierra que ha labrado, le concede también, por consecuencia, el derecho de propiedad de la misma, por lo menos hasta la época de la cosecha, y así sucesivamente de año en año, lo cual constituyendo una posesión continua, termina por transformarse fácilmente en propiedad.

Las cosas hubieran podido continuar en tal estado e iguales, si el talento hubiese sido el mismo en todos los hombres y si, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de las mercancías se hubieran mantenido siempre en exacto equilibrio; pero esta proporción que nada sostenía, fue muy pronto disuelta; el más

fuerte hacía mayor cantidad de trabajo, el más hábil sacaba mejor partido del suyo o el más ingenioso encontraba los medios de abreviarlo; el agricultor tenía más necesidad de hierro o el forjador de trigo y, sin embargo, de trabajar lo mismo, el uno ganaba mucho mientras que el otro tenía apenas para vivir. Así la desigualdad natural fue extendiéndose insensiblemente con la combinación efectuada, y la diferencia entre los hombres, desarrollada por las circunstancias, se hizo más sensible, más permanente en sus efectos, empezando a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares.

Por otra parte, de libre e independiente que era antes el hombre, quedó, debido a una multitud de nuevas necesidades sujeto, por decirlo así, a toda la naturaleza y más aún a semejantes, de quienes se hizo esclavo en un sentido, convirtiéndose en amo; pues si rico, tenía necesidad de servicios; si pobre, de sus auxilios, sin que en un estado medio pudiese tampoco prescindir de ellos. Fue preciso, pues, que buscara sin cesar los medios de interesarlos en su favor, haciéndoles ver, real o aparentemente, el provecho que podía obtener trabajando para él, lo cual dio por resultado que se volviese trapacero y artificioso con unos e imperioso y duro con otros, poniéndolo en el caso de abusar de todos los que tenían necesidad cuando no podía hacerse temer y cuando no redundaba en interés propio servirles con utilidad. En fin, la ambición devoradora, el deseo ardiente de aumentar su relativa fortuna, no tanto por verdadera necesidad cuanto por colocarse encima de los otros, inspira a todos una perversa inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia tanto más dañina cuanto que para herir con mayor seguridad, se disfraza a menudo con la máscara de la benevolencia. En una palabra: competencia y rivalidad de un lado, oposición de intereses del otro, y siempre el oculto deseo de aprovecharse a costa de los demás; he ahí

primeros efectos de la propiedad y el cortejo de los males inseparables de la desigualdad naciente.

Así resultó que, los más poderosos o los más miserables, hicieron de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho en beneficio de los demás, equivalente, según ellos, al derecho de propiedad, y que rota la igualdad, se siguió el más espantoso desorden; pues las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres y las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural y la voz débil aún de la justicia, convirtieron a los hombres en avaros, ambiciosos y malvados. Surgía entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo terminaba por medio de combates y matanzas. La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra, y el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos, ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones hechas, y trabajando solamente en vergüenza suya, a causa del abuso de las facultades que le honran, se colocó al borde de su propia ruina.

No es posible que los hombres dejaran al fin de reflexionar acerca de una situación tan miserable y sobre las calamidades que le abrumaban. Los ricos, sobre todo, debieron pronto darse cuenta de cuán desventajosa les era una guerra perpetua cuyos gastos eran ellos solos los que los hacían y en la cual el peligro de la vida era común y el de los bienes, particular. Además, cualquiera que fuese el carácter que dieran a sus usurpaciones, comprendían suficientemente que estaban basadas sobre un derecho precario y abusivo, y que no habiendo sido adquiridas más que por la fuerza, la fuerza misma podía quitárselas sin que tuviesen razón para quejarse.

Con estas miras, después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que les obligaba a armarse y a luchar los unos contra los otros, que convertía sus posesiones en cargas

onerosas como sus necesidades, y en la que nadie encontraba seguridad ya estuviese en la pobreza o ya disfrutase de riquezas, inventó razones especiosas para llevarla a aceptar el fin que se proponía. "Unámonos, les dijo, para garantizar contra opresión a los débiles, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos estemos obligados a conformarnos, sin excepción de persona, y que reparen de alguna manera los caprichos de la fortuna, sometiendo igualmente al poderoso y al débil a mutuos deberes. En una palabra, en vez de emplear nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámonos a un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en una eterna concordia."

No fue preciso tanto como lo dicho en este discurso para convencer y arrastrar a hombres rudos, fáciles de seducir y que además tenían demasiados asuntos que esclarecer entre ellos para poder prescindir de árbitros y de señores. Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque aun teniendo bastante razón para sentir las ventajas de un régimen político, no poseían la experiencia suficiente para prever sus peligros. Los más capaces para presentir los abusos, eran precisamente los que contaban aprovecharse. Los mismos sabios comprendieron que se hacía indispensable sacrificar una parte de su libertad para la conservación de la otra, como un herido hace amputar el brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al fuerte. destruyeron la libertad natural indefinidamente, establecieron por siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una manera que la usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos, sometieron en lo futuro a todo el género

humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria. Compréndese fácilmente que el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las demás, y que para hacer frente a fuerzas unidas, fue preciso unirse a su vez. Multiplicándose o extendiéndose rápidamente estas sociedades, pronto cubrieron toda la superficie de la tierra, sin que fuese posible encontrar un solo rincón del universo donde el hombre pudiera libertarse del yugo y sustraer su cabeza a la cuchilla, a menudo mal manejada que cada uno veía perpetuamente suspendida sobre sí. Habiéndose convertido así el derecho civil en la regla común de los ciudadanos, la ley natural no tuvo efecto más que entre las diversas sociedades bajo el nombre de derecho de gentes, atemperado por ciertas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir la conmiseración natural que, perdiendo de sociedad a sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no reside más que en determinadas almas grandes y cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos, y que, a semejanza del Ser Supremo que las ha creado, abrazan a todo el género humano en su infinita benevolencia.

Permaneciendo de esta suerte los cuerpos políticos en el estado natural, pronto se resintieron de los mismos inconvenientes que habían obligado a los individuos a apartarse de él, resultando tal estado más funesto todavía entre estos grandes cuerpos que lo que lo había sido antes entre los ciudadanos que los componían. De ahí surgieron las guerras civiles, las batallas, las matanzas, las represalias que hacen estremecer la naturaleza y hieren la razón, y todos esos horribles prejuicios que colocan en el rango de virtudes el derramamiento de sangre humana. Las gentes más honradas contaron entre sus deberes el de degollar a sus semejantes; se vio a los hombres matarse por millares sin saber por qué, cometiéndose más asesinatos en un solo día de combate y más horrores en la toma de una ciudad, que no se habían cometido en el

estado natural durante siglos enteros, en toda la faz de la tierra. Tales fueron los primeros efectos de la división del género humano en diferentes clases.

Me parece evidente, pues, que no solamente los gobiernos no han comenzado por un poder arbitrario, que no es otra cosa que la corrupción en grado extremo y que los arrastra al fin a ejercer únicamente la ley del más fuerte, sino que siendo este poder por su naturaleza ilegítima, no ha podido servir de fundamento a las leyes de la sociedad, ni por consecuencia, a la desigualdad de institución.

Sin entrar por hoy en las investigaciones, por hacer todavía acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno me limité aquí, siguiendo la opinión común a considerar el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes de su elección; contrato por el cual las partes se obligan al cumplimiento de las leyes en él estipuladas que constituyen los lazos de unión. Habiendo el pueblo, respecto a las relaciones sociales, reducido todas sus voluntades a una sola, todos los artículos sobre los cuales esta voluntad se expresa se convierten en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del Estado, sin excepción, regularizando por ellas la elección y el poder de los magistrados encargados de velar por el cumplimiento de las otras. Este poder se extiende todo cuanto pueda sostener la constitución sin atentar a su cambio o modificación. Añádense honores que hacen respetables tanto las leyes como los ministros, y a éstos personalmente, se les otorgan prerrogativas que los indemnicen de los penosos trabajos que ocasiona una buena administración. El magistrado, por su parte se obliga a no hacer uso del poder que se le ha confiado más de acuerdo con la intención de los comitentes, a mantener a cada uno en el apacible goce de lo que le pertenece y a procurar en toda circunstancia, la utilidad pública a su interés particular.

Por poco que se reflexione atentamente, esto se confirmaría por nuevas y diversas razones; y por la naturaleza misma del contrato se vería que éste no podía ser irrevocable, pues no existiendo poder superior que garantizase la fidelidad de los contratantes, ni que los obligase a cumplir sus recíprocos compromisos, las partes permanecerían siendo los solos jueces de su propia causa, y cada una tendría siempre el derecho de renunciar al contrato tan pronto como considerase que la otra infringía las condiciones estipuladas, o bien que las mismas cesasen de convenirle. En este principio es sobre el cual parece que debió fundarse el derecho de abdicación. Luego, no teniendo en consideración, como lo hacemos, más que la institución humana, si el magistrado que tiene en sus manos todo el poder y que se apropia todas las ventajas del contrato, tenía, sin embargo, el derecho de renunciar a la autoridad, con mayor razón debería el pueblo, que paga todas las faltas cometidas por los jefes, tener el derecho de renunciar a la dependencia. Mas las execrables disensiones y los infinitos desórdenes que forzosamente acarrearía este peligroso poder, demuestran más que cualquier otra cosa, cuánto los gobiernos humanos tenían necesidad de una base más sólida que la sola razón, y cuán necesario era para la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniese dando a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que quitase a los individuos el funesto derecho de disponer de ella.

Aun cuando la religión no hubiese hecho otro bien que éste a los hombres, bastaría para que todos debiesen quererla y adoptarla aun con sus abusos, pues con todo, ella economiza más sangre de la que el fanatismo hace verter. Pero sigamos el hilo de nuestra hipótesis.

Las diversas formas de gobierno tienen su origen en las diferencias más o menos grandes que existían entre los individuos en el momento de su institución. Si un hombre era eminente en

poder, en virtud, en riqueza o en crédito, era elegido único magistrado y el Estado se convertía en una monarquía, si había varios, más o menos iguales entre sí, elevándolos sobre todos los demás, elegíanlos conjuntamente y constituían una aristocracia. Aquellos cuya fortuna o cuyos talentos eran menos desproporcionados, y que menos se habían alejado de su estado natural, guardaron en común la administración suprema y formaron una democracia. El tiempo se encargó de demostrar cuál de estas formas era la más ventajosa para los hombres. Los unos permanecieron sometidos únicamente a las leyes, los otros obedecieron pronto a los jefes. Los ciudadanos quisieron conservar su libertad; los súbditos no pensaron más que en quitársela a sus vecinos, no pudiendo sufrir que otros disfrutasen de un bien del cual ellos no gozaban ya. En una palabra; de un lado las riquezas y las conquistas, del otro la felicidad y la virtud.

En estos diversos gobiernos, todas las magistraturas fueron en un principio electivas; y cuando no era la riqueza la que las determinaba, se acordaba la preferencia al mérito que da un ascendiente natural, y a la edad, que da la experiencia en los negocios y la calma en las deliberaciones. Los ancianos de los hebreos, los gerontes de Esparta, el senado de Roma y la etimología misma de nuestra palabra *señor*, demuestran cuán respetada era la vejez en otros tiempos. Cuanto más las elecciones recaían en hombre de avanzada edad, más frecuente se hacían, y más dificultades se dejaban sentir. Se introdujeron las intrigas, formáronse facciones, se agriaron las relaciones entre los partidos, las guerras civiles se encendieron y se sacrificó, en fin, la sangre de los ciudadanos en aras del pretendido bienestar del Estado, exponiéndose a caer de nuevo en la anarquía de los tiempos anteriores. La ambición de los principales se aprovechó de estas circunstancias para perpetuar en sus familias sus cargos; el pueblo ya acostumbrado a la dependencia, al reposo y a las comodidades

de la vida, y sin medios ya de romper sus cadenas, consintió en dejarse aumentar su esclavitud para afirmar su tranquilidad, y así los jefes, convertidos en hereditarios, se acostumbraron a considerar su magistratura como un bien de familia, a conceptuarse a sí mismos como propietarios del Estado, del cual no eran más que los servidores; a llamar a sus conciudadanos sus esclavos; a contarlos como reses, en el número de cosas que les pertenecía, y a llamarse ellos iguales a los dioses y reyes de los reyes.

Si seguimos el progreso de las desigualdades en estas distintas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer paso; la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en dominio arbitrario: de suerte que la condición de rico fue autorizada por la primera época; la de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera la de amo y esclavo, último grado de la desigualdad y fin hacia el cual tienden todas las demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan de hecho el gobierno o le acerquen a la legítima institución.

Para comprender la necesidad de este progreso, es menos preciso considerar las causas que dieron por resultado el establecimiento del sistema político, que la forma que tomó en su ejecución y los inconvenientes que con él surgieron, pues los vicios que hacen necesarias las instituciones sociales son los mismos que hacen inevitable el abuso de ellas.

Las distinciones políticas acarrear necesariamente consigo las distinciones civiles, la desigualdad, aumentando sin cesar entre el pueblo y sus directores, hace sentir pronto sus efectos entre los particulares, modificándose de mil maneras según las pasiones, el talento y las circunstancias. El magistrado no podría usurpar un poder ilegítimo sin hacerse antes de cómplices a quienes está obligado a ceder una parte. Además, los ciudadanos no se dejan oprimir sino cuando llevados de una ciega ambición y con

intenciones más bajas que elevadas, háceles más cara y preferible la dominación que la independencia, y consienten en arrastrar cadenas para, a su turno, imponerlas. Es sumamente difícil reducir a la obediencia a quien no aspira a mandar, y el político más hábil no lograría avasallar a hombres que sólo ambicionasen ser libres. Pero el sentimiento de la desigualdad halla siempre, con facilidad, cabida en las almas ambiciosas y cobardes dispuestas en todo tiempo a correr los riesgos de la fortuna y a dominar o a ser dominadas casi indiferentemente, según que ésta les resulte favorable o adversa. Fue así como debió llegar un tiempo en que, fascinado el pueblo hasta tal punto, sus conductores sólo tenían necesidad de decir al más inferior de los hombres: "¡grande tú y toda tu generación!", para que se distinguiese y elevase a sus propios ojos y a los ojos de todo el mundo, continuando el encumbramiento entre sus descendientes a medida que se alejaban de él, pues cuanto más remota e incierta era la causa tanto mayor era el efecto; mientras más grande era el número de holgazanes en una familia, más ilustre se hacía.

De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas; de las ciencias frívolas formaríanse multitud de prejuicios igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Se vería a los jefes fomentar todo lo que puede tender a debilitar la unión entre los hombres sembrando el germen de división real en todo lo que puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente; en todo lo que puede inspirar a las diferentes clases la desconfianza y el odio mutuo por medio de la oposición de sus derechos y de sus intereses fortificando, por consecuencia, el poder que abarca a todos.

Del seno de estos desórdenes y de estas revoluciones nace el despotismo, elevando por grados su horrible cabeza y devorando todo cuanto hubiera percibido de bueno y de sano en todas

partes del Estado, llegaría por fin a hollar con sus plantas las leyes y el pueblo, y establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precederían a este último cambio serían de confusión y de calamidades, pero al fin, devorado todo por el monstruo, los pueblos no tendrían ya ni jefes ni leyes, sino solamente tiranos. Desde ese instante cesarían también las costumbres y la virtud, pues en todas partes en donde reina el despotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, no hay ni probidad ni deber que consultar ante su voz, ya que la más ciega obediencia es la única virtud que queda a los esclavos.

Es éste, el último término de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo tocando el de donde partimos. Aquí todos los individuos se convierten en iguales; porque no son nada pues no teniendo los esclavos otra ley que la voluntad del amo, ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de justicia se desvanecen incesantemente. Aquí todo lleva a la imposición de una sola ley: la del más fuerte, y por consiguiente, a un nuevo estado natural diferente del primitivo, puesto que mientras el uno representa la naturaleza en toda su pureza, el otro es, el fruto de un exceso de corrupción. Hay, además, tan poca diferencia entre estos dos estados y tan disuelto se haya el gobierno por el despotismo, que el déspota es amo solamente mientras es el más fuerte, pues tan pronto como pueden expulsarlo, no tiene derecho a reclamar contra la violencia. El motín que acaba por estrangular o destronar un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los cuales él disponía la víspera de las vidas y de los bienes de sus vasallos. La fuerza únicamente lo sostenía; la fuerza lo derriba, todas las cosas suceden así según el orden natural, y cualquiera que sea el resultado de estas cortas y frecuentes revoluciones, nadie puede quejarse de la injusticia de los otros, sino solamente de su propia imprudencia o de su desgracia.

Lo que la reflexión nos enseña, la observación nos lo confirma perfectamente: el hombre salvaje y el hombre civilizado difieren tanto en sus sentimientos y en sus inclinaciones, que lo que hace la felicidad suprema en uno reduciría al otro a la desesperación. El primero no aspira más que por el reposo y la libertad; desea sólo vivir y permanecer ocioso, sin que la misma ataraxia del estoico pueda igualarse a su profunda indiferencia por todo. Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, sudor se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones más laboriosas siempre; trabaja hasta la muerte, corre, si se quiere, tras ella para colocarse en estado de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad; obsequia a los grandes que odia y a los ricos que desprecia, sin excusar ningún medio para alcanzar el honor de servirles; jácetse orgullosamente de su bajeza y de la protección que recibe, y ufano de su esclavitud habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirlo; ¡Qué espectáculo para un caribe el de los penosos trabajos, envidias de un ministro europeo! ¡Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante que a menudo no es dulcificada ni siquiera por el placer de hacer el bien! Pero, para poder comprender o apreciar el fin de tantos cuidados e inquietudes, sería preciso que los términos *poder* y *reputación* tuviesen algún sentido en su espíritu; que supiese que hay una clase de hombre que tienen en mucho las miradas del resto del universo, que se consideran más dichosos y están más contentos de sí mismos con la aprobación de los demás que con la propia. Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas estas diferencias: “el salvaje vive en él mismo; el hombre social siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los otros, de cuyo juicio, por decirlo así, extrae el sentimiento de su propia existencia”.

El hombre salvaje cuando ha comido, se halla en paz con la naturaleza y es amigo de todos sus semejantes. Si alguna vez se trata de disputar los alimentos, no se viene jamás a las manos sin haber antes comparado la dificultad de vencer con la de procurarse en otra parte su subsistencia; y como el orgullo no interviene en lo más mínimo en la pelea, ésta termina con algunos puñetazos: “el vencedor come, el vencido se marcha en busca de fortuna, y todo queda pacificado”. En el hombre civilizado las circunstancias son otras: trátase primeramente de suministrar lo necesario, después lo superfluo; en seguida vienen los placeres; luego inmensas riquezas, más tarde súbditos, y por último esclavos. Ni un solo momento de descanso. Y lo más singular es que cuanto menos naturales y urgentes son las necesidades tanto más se aumentan las pasiones y más difícil es poder satisfacerlas; de suerte que después de largas prosperidades, después de haber absorbido multitud de tesoros y arruinado a una gran cantidad de hombres, nuestro héroe acabará por destruir todo, hasta convertirse en un único amo del universo. Tal es, en compendio, el cuadro moral, si no de la vida humana, al menos de las secretas aspiraciones del corazón de todo hombre civilizado.

PREGUNTAS

1. Según Rousseau, ¿qué cualidades fueron inherentes al hombre en el “estado de naturaleza”?
2. ¿Qué divergencias existen entre Rousseau y Hobbes en la evaluación del hombre en el “estado de naturaleza”?
3. Según Rousseau, ¿cuál es el origen de la propiedad privada?
4. ¿Cuáles son las condiciones que favorecieron el surgimiento de la propiedad privada?

5. ¿Qué condiciones obligaron a la cooperación entre las familias?
6. ¿Qué factores sociales hicieron su aporte en el desarrollo de las diferencias entre los hombres?
7. Según Rousseau, ¿por qué la propiedad privada engendra competencia y rivalidad?
8. ¿De qué manera la sociedad naciente regulaba el estado de guerra entre sus miembros?
9. ¿Quiénes fueron los iniciadores del primer contrato social?
10. ¿Qué clase de Intereses expresaba el Estado naciente?
11. ¿De qué manera la desigualdad social se vincula con la enajenación de la naturaleza humana?
12. Según Rousseau, ¿Las leyes del Estado cómo proporcionan “nuevas trabas al pobre y nuevas fuerzas al rico”?
13. Según Rousseau, ¿qué consecuencias tuvo la división de clases para el aumento de diferentes vicios sociales?
14. ¿Cómo la desigualdad social conduce a la tiranía?
15. ¿Cómo se expresa la dialéctica del desarrollo social en condiciones de desigualdad?

JEAN JACQUES ROUSSEAU:
*EL CONTRATO SOCIAL O PRINCIPIOS DE
DERECHO POLÍTICO*

LIBRO I

CAPÍTULO I

OBJETO DE ESTE LIBRO

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatarla”, pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás, sin embargo, éste no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones, se trata de saber cuáles son esas convenciones; pero antes de llegar a ese punto, debo fijar o determinar lo que cabo de afirmar.

CAPÍTULO III

DEL DERECHO DEL MÁS FUERTE

El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De allí el derecho del más fuerte, tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física, y no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; cuando más, puede ser de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?

Supongamos por un momento este pretendido derecho; yo afirmo que de él resulta un galimatías inexplicable, porque si la fuerza constituye el derecho, como el efecto cambia con la causa, toda fuerza superior a la primera, modificará el derecho. Desde que se puede desobedecer impunemente, se puede legítimamente, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata más que de procurar serlo. ¿Qué es, pues, un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y si la fuerza desaparece, la obligación no existe. Resulta, por consiguiente, que la palabra *derecho* no añade nada a la fuerza ni significa aquí nada en absoluto.

Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir: ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo. Respondo de que no será jamás violado. Todo poder emana de Dios, lo reconocéis pero toda enfermedad también. ¿Estará prohibido por ello recurrir al médico? Si un bandido me sorprende en una selva, estaré, no solamente por la fuerza, sino aun pudiendo evitarlo, obligado en conciencia a entregarle mi bolsa? ¿Por qué, en fin, la pistola que él tiene es un poder?

Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho, en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. Así, mi cuestión primitiva queda siempre en pie.

CAPÍTULO V

DE LA ESCLAVITUD

Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres.

Si un individuo —dice Grotio— puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de otro, ¿por qué un pueblo entero no puede enajenar la suya y convertirse en un esclavo de un rey? Hay en esta frase algunas palabras equívocas que necesitarían explicación; pero detengámonos sólo en enajenar, que es ceder o vender. Ahora, un hombre que se hace esclavo de otro, no cede su libertad; la vende, cuando menos, por su subsistencia; pero un pueblo ¿por qué se vende? Un rey, lejos de proporcionar la subsistencia a sus súbditos, saca de ellos la suya, y según Rabelais, un rey no vive con poco. ¿Los súbditos ceden, pues, sus personas a condición de que les quiten también su bienestar? No sé que les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil, pero ¿qué ganan con ello, si las guerras que su ambición ocasiona, si su insaciable avidez y las vejaciones de su ministerio les arruinan más que sus disensiones internas? ¿Qué ganan, si esta misma tranquilidad constituye una de sus miserias? Se vive tranquilo también en los calabozos, pero ¿es esto encontrarse y vivir bien? Los griegos, encerrados en el antro de Cíclope, vivían tranquilos esperando el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible: tal acto sería ilegítimo y nulo, por la razón única de que el que la lleva a cabo no está en su estado normal; decir otro tanto de un país, es suponer un pueblo de locos y la locura no hace derecho.

Aun admitiendo que el hombre pudiera enajenar su libertad, no puede enajenar la de sus hijos, nacidos hombres y libres, su libertad les pertenece, sin que nadie tenga derecho a disponer de ella. Antes de que estén en la edad de la razón, puede el padre, en su nombre, estipular condiciones para asegurar su conservación y bienestar, pero no darlos irrevocable e incondicionalmente; pues tal acto sería contrario a los fines de la naturaleza y traspasaría el límite de los derechos paternales. Sería, pues, necesario para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que a cada generación el pueblo fuese dueño de admitir o rechazar sus sistemas, y en caso semejante, la arbitrariedad dejaría de existir.

Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes, no hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre. “despojarse de la libertad es despojarse de moralidad”. En fin, una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites. ¿Es claro que a nada se está obligado con aquel a quien hay derecho de exigirle todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalente sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? ¿El derecho podrá tener mi esclavo contra mí, ya que todo lo que posee me pertenece y puesto que siendo su derecho el mío, el derecho contra mí mismo sería una palabra sin sentido alguno.

Las palabras esclavo y derecho son contradictorias y excluyen mutuamente, ya sea de hombre a hombre o de hombre a pueblo, el siguiente razonamiento será siempre igualmente insensato: “Celebro contigo un contrato en el cual todos tus derechos están a tu cargo y todos los beneficios en mi favor, el cual observaré hasta tanto así me plazca y tú durante todo el tiempo que yo desee”.

CAPÍTULO V

NECESIDAD DE RETROCEDER A UNA CONVENCION PRIMITIVA

Ni aun concediéndoles todo lo que hasta aquí he refutado, lograrían progresar más los fautores del despotismo. Habrá siempre una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos estén sucesivamente sojuzgados a uno solo, cualquiera que sea el número, yo sólo veo en esa colectividad un señor y esclavo, jamás un pueblo y su jefe: representarán, si se quiere, una agrupación, mas no una asociación, porque no hay ni bien público ni cuerpo político. Ese hombre, aun cuando haya sojuzgado a medio mundo, no es siempre más que un particular; su interés, separado del de los demás, será siempre un interés privado. Si llega a perecer, su imperio, tras él, se dispersará y permanecerá sin unión ni adherencia, como un roble se destruye y cae convertido en un montón de cenizas después que el fuego lo ha consumido.

Un pueblo —dice Grotio— puede darse a un rey. Según él, un pueblo existe, pues como tal pudo dársele a un rey. Este presente o dádiva constituye, por consiguiente, un acto civil, puesto que supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige un rey, sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera una convención anterior, ¿en dónde estaría la obligación, a menos que la elección fuese unánime, de los menos a someterse al deseo de los más? Y, ¿con qué derecho, ciento que quieren un amo, votan por diez que no lo desean? La ley de las mayorías en los sufragios es ella misma fruto de una convención que supone, por lo menos una vez, la unanimidad.

CAPÍTULO VI
DEL PACTO SOCIAL

Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él, entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepasar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas de conformidad.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos, pero constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo puede comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a un objeto, puede enunciarse en los siguientes términos: "Encontrar una forma de asociación que defiende y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca libre como antes". Tal es el problema fundamental cuya solución da *El Contrato social*.

Las cláusulas de este contrato están, de tal suerte, determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violado el pacto social, cada cual recobra sus primeros

derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera.

Estas cláusulas, bien estudiadas, se reducen a una sola: "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás".

Además, efectuándose la enajenación sin reservas, la unión resulta tan perfecta como puede serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar, porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, cada cual siendo hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo; consecuentemente, el estado natural subsistiría y la asociación se convertiría necesariamente en tiránica o inútil.

En fin, dándose cada individuo a todos no se da nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo".

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y hoy el de república o cuerpo político, el cual es

denominado Estado cuando es activo, Potencia en comparación con sus semejantes. En cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de pueblo y particularmente el de ciudadanos como partícipes de la autoridad soberana, y súbditos por estar sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden a menudo, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con toda precisión.

CAPÍTULO VII DEL SOBERANO

De esta fórmula se desprende que el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y con cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo. Cada individuo halla obligado bajo una doble relación: como miembro del Estado para con los particulares y como miembro del Estado para con el soberano. Pero no puede aplicarse aquí el principio de derecho civil según el cual los compromisos contraídos con el mismo no crean ninguna obligación, porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y de obligarse para con un todo del cual se forma parte.

Preciso es hacer notar también que la deliberación pública que puede obligar a todos los súbditos para con el soberano causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria, obligar al soberano para consigo, siendo por consiguiente contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede ser por él quebrantada. No puede considerarse sino bajo una sola relación, está en el caso de cada particular que contrata consigo mismo; por lo cual se ve que hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamen-

obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni aun el mismo contrato social. Esto no significa que este cuerpo no pueda perfectamente comprometerse con otros, en cuanto no deroguen el contrato, pues con relación al extranjero, se convierte en un ser simple, en un individuo.

Pero, derivando el cuerpo político o el soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede jamás obligarse, ni aun con los otros, a nada que derogue ese acto primitivo, tal como enajenar una parte de sí mismo o someterse a otro soberano, violar el acto por el cual existe, sería aniquilarse, y lo que es nada, no produce nada.

Desde que esta multiplicidad queda constituida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar a la colectividad, y menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan. Así, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente; y los mismos hombres, individualmente, deben tratar de reunirse, bajo esta doble relación, todas las ventajas que de ellas deriven.

Además, estando formado el cuerpo soberano por los particulares, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consecuencia, la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros. Más adelante veremos que no puede dañar tampoco a ninguno en particular. El soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser.

Pero no resulta así con los súbditos respecto del soberano, al cual, a pesar del interés común, nada podría responderle de sus compromisos si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad contraria o desigual a la voluntad general que posee como ciudadano: su interés particular puede aconsejarle de

manera completamente distinta de la que indica el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede colocarle en oposición abierta con lo que debe a la causa común como contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los otros que oneroso el pago para él, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ente de razón —puesto que éste no es un hombre— gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir o llenar los deberes de súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político. A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos.

CAPÍTULO VIII DEL ESTADO CIVIL

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distinto principio

consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior en la que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre.

Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad civil, circunscrita por la voluntad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada sino sobre un título positivo.

Podríase añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad. Pero he dicho ya demasiado en este artículo, puesto que no es mi intención averiguar aquí el sentido filosófico de la palabra libertad.

LIBRO II CAPÍTULO I LA SOBERANÍA ES INALIENABLE

La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos es la de que la voluntad general puede únicamente

dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir.

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: "el poder se transmite, pero no la voluntad".

En efecto, si no es imposible que la voluntad particular concilie con la general, es imposible, por lo menos, que el acuerdo sea durable y constante, pues la primera tiende, por su naturaleza a las preferencias y la segunda a la igualdad. Es difícil es aun que haya un fiador de tal acuerdo, pero dado el caso de que existiera, no sería efecto del arte, sino de la casualidad. El soberano puede muy bien decir: "yo quiero que queiere actualmente tal hombre, o al menos, lo que yo quiero"; pero no podrá decir: "lo que este hombre que quiere mañana yo lo querré", puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para lo futuro, y también porque no hay poder que pueda obligar al ser que quiere, a admitir o consentir nada que sea contrario a su propio bien. Si, pues, el poder promete simplemente obedecer, pierde su condición de poder y se disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruido el cuerpo político.

Esto no quiere decir que las órdenes de los jefes no puedan ser tenidas como la expresión de la voluntad general, en

que el cuerpo soberano, libre para oponerse a ellas, no lo haga. En caso semejante, del silencio general debe presumirse el consentimiento popular, lo cual será explicado más adelante.

CAPÍTULO II

LA SOBERANÍA ES INDIVISIBLE

La soberanía es indivisible por la misma razón que es inalienable; porque la voluntad es general, o no lo es; la declaración de esta voluntad constituye un acto de soberanía y es ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura; un decreto a lo más.

Pero nuestros políticos, no pudiendo dividir la soberanía en principio, la dividen en sus fines y objeto: en fuerza y voluntad, en poder legislativo y en poder ejecutivo, en derecho de impuesto, de justicia y de guerra; en administración interior y en poder de contratar con el extranjero, confundiendo tan pronto estas partes como tan pronto separándolas.

Este error proviene de que no se han tenido nociones exactas de la autoridad soberana, habiendo considerado como partes integrantes de lo que sólo eran emanaciones de ella. Así, el acto de declarar la guerra y el de celebrar la paz se han calificado actos de soberanía; lo cual no es cierto, puesto que ninguno de ellos es una ley, sino una aplicación de la ley, un acto particular que determina la misma, como se verá claramente al fijar la idea que encierra este vocablo.

Observando asimismo las otras divisiones se descubrirá todas las veces que se incurre en el mismo error: es la del pueblo o la de una parte de él. En el primer caso, los derechos que se toman como partes de la soberanía, están todos subordinados a ella, y suponen siempre la ejecución de voluntades supremas.

CAPÍTULO III

DE SI LA VOLUNTAD GENERAL PUEDE ERRAR

Se saca en consecuencia de lo que precede, que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública, pero no se deduce de ello que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.

Éste quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende, jamás se corrompe el pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal.

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en síntesis una suma de las voluntades particulares; pero suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general.

Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incommunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena. Pero cuando se forman intrigas y asociaciones parciales a expensas de la comunidad, la voluntad de cada una de ellas conviértese en general con relación a sus miembros, y en particular en relación con el Estado, pudiendo entonces decirse que no hay ya tantos votantes como ciudadanos, sino tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y da un resultado menos general, cuando una de estas asociaciones es tan grande predomina sobre todas las otras, el resultado será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única desaparece la voluntad general y la opinión que impera es una opinión particular.

CAPÍTULO IV

DE LOS LÍMITES DEL PODER SOBERANOS

Si el estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de la propia conservación, le es preciso una fuerza universal e impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes de la manera más conveniente al todo. Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma el nombre de soberanía.

Pero además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir debidamente los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primero en calidad de súbditos, del derecho que deben gozar como hombres.

Conviene que en todo lo que cada individuo enajena, mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente la parte cuyo uso es de trascendencia e importancia para la comunidad, mas es preciso convenir también que el soberano es el único juez de esta necesidad.

Tan pronto como el cuerpo soberano lo exija, el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios; mas éste, por su parte, no puede recargarles con nada que sea inútil a la comunidad; no puede ni aun quererlo, porque de acuerdo con las leyes de la razón como con las de la naturaleza, nada se hace sin causa.

Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social no son obligatorios sino mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos,

no se puede trabajar por los demás sin trabajar por sí mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos desean constantemente el bien de cada uno, si no es porque no hay nadie que no piense en sí mismo al votar por el bien común? Esto prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que la misma produce, se derivan de la preferencia que cada uno se da, y por consiguiente de la naturaleza humana; que la voluntad general, para que verdaderamente lo sea, debe ser en su objeto y en su esencia; debe partir de todos para ser aplicable a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a un objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de los que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

Efectivamente, tan pronto como se trata de un derecho particular sobre un punto que no ha sido determinado por una convención general y anterior, el negocio se hace litigioso, dando lugar a un proceso en que son partes, los particulares interesados por un lado, y el público por otro, pero en cuyo proceso, se descubre ni la ley que debe seguirse, ni el juez que debe fallar. Sería pues, ridículo fiarse o atenerse a una decisión expresada por la voluntad general, que no puede ser sino la conclusión de una mayoría de las partes, y que por consiguiente, es para la otra una voluntad particular, inclinada en tal ocasión a la justicia y susceptible al error. Así como la voluntad particular no puede representar la voluntad general, ésta a su vez cambia de naturaleza si tiende a un objeto particular, y no puede en caso tal fallar sobre el interés del hombre ni sobre un hecho.

Se concibe lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une, pues en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las mismas condiciones que impone a los demás: admirable acuerdo de intereses y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes

carácter de equidad eliminado en la discusión de todo asunto particular, falta de un interés común que una e identifique el juicio del juez con el de la parte.

Desde cualquier punto de vista que se examine la cuestión, llegamos siempre a la misma conclusión: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de tal suerte que el soberano conoce únicamente el cuerpo de la nación sin distinguir a ninguno de los que la forman. ¿Qué es, pues, lo que constituye propiamente un acto de soberanía? No es un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras que los súbditos están sujetos a tales convenciones, no obedecen más que su propia voluntad y, por consiguiente, averiguar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y los ciudadanos, es inquirir hasta qué punto éstos pueden obligarse para con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno.

De esto se deduce que el poder soberano, con todo y ser absoluto, sagrado e inviolable, no traspasa ni traspasar puede los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que le ha sido dejado de sus bienes y de su libertad por ellas; de suerte que el soberano no está jamás en el derecho de recargar a un súbdito más que a otro, porque entonces la cuestión se convierte en particular y cesa de hecho la competencia del poder.

Una vez admitidas estas distinciones, es tal falso que en el contrato social haya ninguna renuncia verdadera de parte de los particulares, que su situación, por efecto del mismo, resulta realmente preferible a la anterior, y que en vez de una cesión, sólo hacen un cambio ventajoso de una existencia incierta y precaria por otra mejor y más segura; el cambio de la independencia natural por la libertad; del poder de hacer el mal a sus semejantes por el de su propia seguridad, y de sus fuerzas, que otros podían aventajar, por un derecho que la unión social hace invencible. La vida misma que han consagrado al Estado está constantemente protegida; y cuando la exponen en su defensa, ¿qué otra cosa hacen sino devolverle lo que de él han recibido? ¿Qué hacen que no hicieran más frecuentemente y con más riesgo en el estado natural, cuando, librando combates inevitables, defendían con peligro de su vida lo que les era indispensable para conservarla? Todos tienen que combatir por la patria cuando la necesidad lo exige, es cierto, pero nadie combate por sí mismo. ¿Y no es preferible correr por la conservación de nuestra seguridad, una parte de los riesgos que sería preciso correr constantemente, tan pronto como ésta fuese suprimida?

CAPÍTULO V

DEL DERECHO DE VIDA Y DE MUERTE

Se preguntará: no teniendo los particulares el derecho de disponer de su vida, ¿cómo pueden transmitir al soberano ese mismo derecho del cual carecen? Esta cuestión parece difícil de resolver por estar mal enunciada. El hombre tiene el derecho de arriesgar su propia vida para conservarla. Jamás se ha dicho que el que se arroja por una ventana para salvarse de un incendio, es

suicida? o ¿nunca se ha imputado tal crimen al que perece en un naufragio cuyo peligro ignoraba al embarcarse?

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes, el que quiere el fin quiere los medios, y estos medios son, en el presente caso, inseparables de algunos riesgos y aun de algunas pérdidas. El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. En consecuencia, el ciudadano no es juez del peligro a que la ley lo expone, y cuando el soberano le dice: "Es conveniente para el Estado que tú mueras", debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada, más o menos, desde el mismo punto de vista: para no ser víctima de un asesino es por lo que se consiente en morir si se degenera en tal. En el contrato social, lejos de pensarse en disponer de su propia vida, sólo se piensa en garantizarla, y no es de presumirse que ninguno de los contratantes premedite hacerse prender.

Por otra parte, todo malhechor, atacando el derecho social, conviértese por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes y le hace la guerra. La conservación del Estado es entonces incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y al aplicarle la pena de muerte al criminal, es más como a enemigo que como a ciudadano. El proceso, el juicio, constituyen las pruebas y la declaración de que ha violado el contrato social y, por consiguiente, que ha dejado de ser miembro del Estado. Ahora bien; reconocido como tal, debe ser suprimido por medio del destierro como infractor del pacto, o con la muerte como enemigo público, porque tal enemigo no es una persona moral,

sino un hombre, y en ese caso el derecho de la guerra establece matar al vencido.

Pero, se dirá, la condición de un criminal es un acto particular, estoy de acuerdo; pero este acto no pertenece tampoco al soberano: es un derecho que puede conferir sin poder ejercerlo por sí mismo.

Todas mis ideas guardan relación y se encadenan, pero no podría exponerlas todas a la vez, además, la frecuencia de suplicas es siempre un signo de debilidad o de abandono en el gobierno. No hay malvado a quien no se le puede hacer útil para algo, ni hay derecho, ni para el ejemplo, de mantener sino a aquellos a quienes no puede conservarse sin peligro.

En cuanto al derecho de gracia, es decir, el de eximir al culpado de la pena prevista por la ley y aplicada por el juez, éste, es decir, al poder soberano; y con todo, su derecho no es bien claro, siendo muy raros los casos en que se hace uso de él. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque concedan muchas gracias, sino porque hay pocos criminales, multitud de crímenes acusa impunidad cuando el Estado debilita o perece. En los tiempos de la república romana, jamás el Senado ni los Cónsules intentaron hacer gracias; el pueblo mismo no lo hacía, aunque revocara a veces su propio juicio. Los indultos frecuentes son indicios de que, en no lejana época, los delincuentes no tendrán necesidad de ellos, y ya se puede juzgar esto a dónde conduce. Pero siento que mi conciencia me acusa y detiene mi pluma: dejemos discutir estas cuestiones a los hombres justos que no hayan jamás delinquido ni necesitado de gracia.

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil, el pueblo sumiso a las leyes debe ser su dueño; corresponde únicamente a los que se asocian para arreglar las condiciones de la sociedad. Pero ¿cómo las arreglarán? ¿Será

común acuerdo y por efecto de una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar sus actos y publicarlos de antemano? o ¿cómo pronunciará sus fallos en el momento preciso? ¿Cómo una multitud ciega, que no sabe a menudo lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene, llevaría a cabo por sí misma una empresa de tal magnitud, tan difícil cual es un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve, la voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido, se necesita hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales cuales deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; garantizarla contra las seducciones de voluntades particulares; acercarle a sus ojos los lugares y los tiempos; compararle el atractivo de los beneficios presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares conocen el bien que rechazan, el público quiere el bien que no ve, todos tienen igualmente necesidad de conductores, es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea. Entonces de las inteligencias públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de allí el exacto concurso de las partes, y en fin la mayor fuerza del todo, he aquí donde nace la necesidad de un legislador.

CAPÍTULO VII DEL LEGISLADOR

Para descubrir las mejores reglas sociales que convienen a las naciones sería preciso una inteligencia superior capaz de penetrar todas las pasiones humanas sin experimentar ninguna; que conociese a fondo nuestra naturaleza sin tener relación alguna

con ella, cuya felicidad fuese independiente de nosotros y que por tanto desease ocuparse de la nuestra; en fin, que en el transcurso de los tiempos, reservándose una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo para en otro, sería menester de dioses para dar leyes a los hombres.

El mismo razonamiento que Calígula empleaba en cuanto al hecho, Platón empleaba en cuanto al derecho para definir el hombre civil o real que buscaba en su libro *Del Reino*. Pero si es cierto que un gran príncipe es raro, ¿cuánto más no lo será un legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el último debe presentar, el legislador es el mecánico que inventa la máquina, el príncipe el obrero de la monta y la pone en movimiento. En el nacimiento de las sociedades, dice Montaigne, primeramente los jefes de las repúblicas fundan la institución, pero después la institución forma a aquéllos.

El que se atreve a emprender la tarea de instruir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del cual recibe en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que despoje al hombre de sus propias fuerzas dándole otras extrañas de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otros. Mientras más se aniquilen y consuman las fuerzas naturales mayores y más duraderas serán las adquiridas, y más sólida será la perfecta también la institución, de suerte que, si el ciudadano es nada ni puede nada sin el concurso de todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de los individuos, puede decirse que la legislación adquiere el más alto grado de perfección posible.

El legislador es, bajo todos conceptos, un hombre extraordinario en el Estado, si debe serlo por su genio, no lo es menos por su cargo, que no es ni de magistratura ni de soberanía, porque constituyendo la república, no entra en su constitución. Es una función particular y superior que nada tiene de común con el imperio humano, porque, si el que ordena y manda a los hombres no puede ejercer dominio sobre las leyes, el que lo tiene sobre éstas no debe tenerlo sobre aquellos. De otro modo esas leyes, hijas de sus pasiones, no servirían a menudo sino para perpetuar sus injusticias, sin que pudiera jamás evitar el que miras particulares perturbasen la santidad de su obra.

El que dicta las leyes no tiene, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el mismo pueblo, aunque quiera, no puede despojarse de un derecho inalienable, porque según el pacto fundamental, sólo la voluntad general puede obligar a los particulares, y nunca puede asegurarse que una voluntad particular está conforme con aquélla, sino después de haberla sometido al sufragio libre del pueblo.

En la obra del legislador se encuentran dos cosas aparentemente incompatibles: una empresa sobrehumana y una autoridad nula para su ejecución; otra dificultad que merece atención: los sabios que quieren hablar al vulgo en su lenguaje, en vez de emplear el que es peculiar a éste, y que por tanto no logran hacerse entender, además hay miles de ideas que es imposible traducir al lenguaje del pueblo. Las miras y objetos generales como demasiado lejanos, están fuera de su alcance, y no gustando los individuos de otro plan de gobierno que aquel que se relaciona con sus intereses particulares, perciben difícilmente las ventajas que sacarán de las continuas privaciones que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo naciente pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería necesario que el efecto se convirtiese

en causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen ante las leyes, lo que deben llegar a ser por ellas. Así pues, no pudiendo el legislado emplear ni la fuerza ni el razonamiento, es necesario recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.

He allí la razón por la cuál los jefes de las naciones han estado obligados a recurrir en todos los tiempos a la intervención del cielo, a fin de que los pueblos, sumisos a las leyes del Estado como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre que en el de la sociedad, obedecieran con libertad y soportaran dócilmente el yugo de la felicidad pública.

Las decisiones de esta razón sublime, que está muy por encima del alcance de hombres vulgares, son las que pone el legislador en boca de los inmortales para arrastrar por medio de la pretendida autoridad divina a aquellos a quienes no logra excitar la prudencia humana. Pero no es dado a todo hombre hacer hablar a los dioses, ni ser creído cuando se anuncia como su intérprete. La grandeza de alma del legislador es verdadero milagro que debe probar su misión. Todo hombre puede ganar tablas y piedras, comprar un oráculo, fingir un comercio secreto con alguna divinidad, adiestrar un pájaro para que le hable al oído, o encontrar cualquier otro medio grosero de imponer el yugo al pueblo. Con esto, podrá tal vez por casualidad reunir una base de insensatos, pero no fundará jamás un imperio, y su extravagante obra perecerá con él. Los vanos prestigios forjados por un lazo muy corredizo o pasajero, sólo la sabiduría los hace duraderos. La ley judaica, subsistente siempre, la del hijo de Ismael, que desde hace 10 siglos rige la mitad del mundo, proclama todavía hoy la grandeza de los hombres que la dictó, y mientras la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido se ven en ellos más que dichosos impostores, el verdadero poder

admira en sus instituciones ese grande y poderoso genio que preside a las obras duraderas.

CAPÍTULO IX DEL PUEBLO

Así como la naturaleza ha señalado un límite a la estatura del hombre bien conformado, fuera del cual sólo produce gigantes y enanos, de igual manera ha tenido cuidado de fijar, para la mejor constitución de un Estado, los límites que su extensión puede tener, a fin de que no sea ni demasiado grande para poder ser gobernado ni demasiado pequeño para poder sostenerse por sí propio. Hay en todo cuerpo político un *maximum* de fuerza del cual no debería pasarse y del que a menudo se aleja a fuerza de extenderse. Mientras más se dilata el lazo social, más se debilita, siendo en general y proporcionalmente, más fuerte un pequeño Estado que uno grande.

Mil razones demuestran este principio. Primeramente la administración se hace más difícil cuanto mayores son las distancias, al igual que un peso es mayor colocado en el extremo de una gran palanca. También se hace más onerosa a medida que los grados se multiplican, pues cada ciudad como cada distrito tiene la suya, que el pueblo paga; luego los grandes gobiernos, los satrapías, los virreinos, que es preciso pagar más caro a medida que se asciende, y siempre a expensas del desdichado pueblo; y por último, la administración suprema que lo consume todo. Tantas cargas agotan a los súbditos, quienes lejos de estar gobernados con las diferentes órdenes de administración, lo están peor que si tuvieran una sola. Y después de todo, apenas si quedan recursos para los casos extraordinarios; y cuando es indispensable apelar a ellos, el Estado está ya en la víspera de su ruina.

Además de esto, no sólo la acción del gobierno es menos vigorosa y menos rápida para hacer observar las leyes, impedir las vejaciones, corregir los abusos y prevenir las sediciones que pueden intentarse en los lugares lejanos, sino que el pueblo tiene menos afección por sus jefes, a quienes no ve nunca; por la patria, que es a sus ojos como el mundo, y por sus conciudadanos, cuya mayoría le son extraños. Las mismas leyes no pueden convenir a tantas provincias que difieren en costumbre, que viven en climas opuestos y que no pueden sufrir la misma forma de gobierno. Leyes diferentes, por otra parte, sólo engendran perturbaciones y confusión en pueblos, que viviendo bajo las órdenes de los mismos jefes y en comunicación continua, mezclan por medio del matrimonio personas y patrimonio. El talento permanece oculto, la virtud ignorada y el vicio impune en esa multitud de hombres desconocidos los unos de los otros y que una administración suprema reúne en un mismo lugar. Los jefes cargados de negocios, no ven nada por sí mismos; el estado está gobernado por subalternos. En fin, las medidas indispensables para mantener la autoridad general, a la cual tantos funcionarios alejados desean sustraerse o imponerse, absorben toda la atención pública, sin que quede tiempo para atender al bienestar del pueblo, y apenas si para su defensa en caso necesario. Es por esto por lo que una nación demasiado grande se debilita y perece aplastada bajo su propio peso.

Por otra parte, el Estado debe darse una base segura y sólida para poder resistir a las sacudidas, a agitaciones violentas que ha de experimentar y a los esfuerzos que está obligado a hacer para sostenerse, porque todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga en virtud de la cual obran constantemente una contra otros, tendiendo a extenderse a expensas de sus vecinos al igual que los torbellinos de Descartes. Así, los pueblos débiles corren el peligro de ser engullidos, no pudiendo ninguno cons-

verse sino mediante una suerte de equilibrio que haga la presión más o menos recíproca.

Por ello se deduce que hay razones para que una nación se extienda como las hay para que se estreche o limite, no siendo insignificante el talento del político que sabe encontrar entre las unas y las otras la proporción más ventajosa para la conservación del Estado. Puede decirse que, siendo en general las primeras exteriores y relativas, deben ser subvencionadas a las segundas, que son internas y absolutas. Una sana y fuerte constitución es lo primero que debe buscarse, ya que es más provechoso contar sobre el vigor que resulta de un buen gobierno que sobre los recursos que proporciona un gran territorio.

Por lo demás, se han visto Estados de tal manera constituidos, que la necesidad de la conquista formaba parte de su propia existencia, y que, para sostenerse, estaban obligados a ensancharse sin cesar. Tal vez se felicitaban de esta dichosa necesidad, que les señalaba, sin embargo, junto con los límites de su grandeza, el inevitable momento de su caída.

CAPÍTULO X

CONTINUACIÓN

Un cuerpo político puede medirse o apreciarse de dos maneras: por su extensión territorial y por el número de habitantes, existe entre una y otra manera, una relación propia para juzgar la verdadera grandeza de una nación. El Estado lo forman los individuos y éstos se nutren de la tierra. La relación consiste, pues, en que bastando la tierra a la manutención de sus habitantes, hay tanto como puede nutrir. En esta proporción se encuentra el *maximum* de fuerza de un pueblo dado, pues si hay demasiado terreno, su vigilancia es onerosa, el cultivo insuficiente y el

producto superfluo, siendo esto la causa inmediata de guerras defensivas. Si el terreno es escaso, el Estado se halla, por la necesidad de sus auxilios, a discreción de sus vecinos, constituyendo esto a su vez, la causa de guerras ofensivas.

Todo pueblo, que por su posición está colocado entre la alternativa del comercio o la guerra, es en sí mismo débil; depende de sus vecinos o de los acontecimientos; tiene siempre vida incierta y corta; subyuga y cambia de situación, es subyugado y desaparece, no puede conservarse libre sino a fuerza de pequeñez y de grandeza.

No es posible calcular con precisión la relación entre la extensión territorial y el número de habitantes, tanto a causa de las diferencias que existen en las tierras, como los grados de fertilidad, la naturaleza de sus producciones, la influencia del clima, como las que se notan en los temperamentos de los pobladores, de los cuales unos consumen poco en un país fértil y otros mucho en un suelo ingrato. Es preciso también tener en consideración la mayor o menor fecundidad de las mujeres, las condiciones más o menos favorables que tenga el país para el desarrollo de la población, la cantidad a la cual puede esperar el legislador contribuir por medio de sus instituciones, de suerte que no base su juicio sobre lo que ve sino sobre lo que prevé, que se atenga tanto al estado actual de la población como al que debe naturalmente alcanzar. En fin, hay muchas ocasiones en que los accidentes particulares del lugar exigen o permiten abarcar mayor extensión de terreno del que parece necesario.

A estas condiciones, cuando se trata de instituir un pueblo, hay que añadir una que no puede ser reemplazada por ninguna otra, ya que sin ella, todas las demás son inútiles: el goce de la abundancia y de la paz. En el momento de su formación, el Estado, como un batallón, es menos capaz de resistencia y más fácil, por consecuencia, de destruir. La resistencia es más po-

en medio de un desorden absoluto que en el instante de fermentación, en el que cada cual se preocupa de su rango y nadie del peligro. Si la guerra, el hambre o la sedición surgen en condiciones tan críticas, el Estado queda infaliblemente arruinado.

No es que no existan muchos gobiernos establecidos durante esas épocas tempestuosas, pero esos mismos gobiernos son los que aniquilan al Estado. Los usurpadores preparan o escogen esos periodos de turbulencia para hacer pasar, al abrigo del terror público, las leyes destructoras que el pueblo no adoptaría jamás en sangre fría. La elección del momento para la institución es uno de los caracteres más seguros que distinguen la obra del legislador de la del tirano.

¿Qué pueblo es, pues, propio o está en aptitud de soportar una legislación? Aquel que, encontrándose unido por algún lazo de origen, de interés o de convención, no ha sufrido aún el verdadero yugo de las leyes; el que carece de costumbre y de preocupaciones arraigadas; el que no teme sucumbir por una invasión súbita; el que sin inmiscuirse en las querellas de sus vecinos, puede resistir por sí solo a cada uno de ellos, o unido a otro rechaza cualquiera; aquel en que cada miembro puede ser reconocido de los demás, y en donde el hombre no está obligado a soportar cargas superiores a sus fuerzas; el que no necesita de otros pueblos ni ellos de él; el que sin ser rico ni pobre, se basta a sí mismo; en fin, el que reúne la consistencia de un pueblo antiguo a la docilidad de un pueblo joven. La obra de la legislación es más penosa, por lo que tiene que destruir que por lo que debe establecer; y lo que hace el éxito tan raro es la imposibilidad de encontrar la sencillez de la naturaleza unida a las necesidades sociales. Todas estas condiciones, es cierto, se encuentran difícilmente juntas; por esto se ven pocos Estados bien constituidos.

LIBRO III

CAPÍTULO I

DEL GOBIERNO EN GENERAL

En toda acción libre hay dos causas que concurren a producirla: la moral, es decir, la voluntad que determina el acto; la física, o sea, la potencia que la ejecuta. Cuando camino hacia el objeto, necesito primeramente querer ir, y en segundo lugar, que mis pies puedan llevarme. Un paralítico que quiera correr, como un hombre ágil que no quiera, permanecerán ambos en igual situación. En el cuerpo político hay los mismos móviles: se distinguen en él la fuerza y la voluntad, ésta, bajo el nombre de poder legislativo; la otra, bajo el poder ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso.

Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo y que no puede pertenecer sino a él. Por el contrario, es fácil comprender que, según los principios establecidos, el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislador o soberano, porque este poder no consiste sino en actos particulares que no son del resorte de la ley, ni por consecuencia del soberano, cuyos actos revisten siempre el carácter de ley.

Es preciso, pues, a la fuerza pública, un agente propio que la reúna y que la emplee de acuerdo con la dirección de la voluntad general, que sirva como órgano de comunicación entre el Estado y el soberano, que desempeña, en cierto modo, en la persona pública, el mismo papel que en el hombre la unión del alma y el cuerpo. Es esta la razón del gobierno en el Estado confundido intempestivamente con el cuerpo soberano del cual es sólo el ministro.

Luego, ¿qué es el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación

encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes, es decir, gobernadores, y el cuerpo entero príncipe. Así, pues, los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a sus jefes, no es un contrato, tienen absoluta razón, ello sólo constituye una comisión, un empleo, en el cual, simples funcionarios del cuerpo soberano ejercen en su nombre el poder que ésta ha depositado en ellos, y el cual puede limitar, modificar y resumir cuando le plazca. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria a los fines de la asociación.

Llamo, por consiguiente, gobierno o suprema administración, al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado, al hombre o al cuerpo encargado de esta administración.

En el gobierno se encuentran las fuerzas intermediarias, cuyas relaciones componen la del todo con el todo, o del soberano con el Estado. Puede representarse esta última relación por la de los términos de una proporción continua, cuyo medio proporcional es el gobierno. Éste recibe del cuerpo soberano las órdenes que transmite al pueblo, y para que el Estado guarde un buen equilibrio, es necesario, compensado todo, que haya igualdad entre el poder del gobierno, considerado en sí mismo, y el poder de los ciudadanos, soberanos por un lado y súbditos por el otro.

Además no se podría alterar ninguno de los tres términos sin romper al instante la proporción. Si el cuerpo soberano quiere gobernar, si el magistrado desea legislar, o si los súbditos se niegan a obedecer, el desorden sucede al orden, y no obrando la fuerza y la voluntad de acuerdo, el Estado disuelto cae en el despotismo o en la anarquía. En fin, como no existe más que un

medio proporcional en cada proporción, no hay tampoco más un solo buen gobierno posible en cada Estado; pero como mil acontecimientos pueden cambiar las relaciones de un pueblo, no solamente diferentes gobiernos pueden ser buenos a diversos pueblos, sino a uno mismo en diferentes épocas.

Para tratar de dar una idea de las diversas relaciones que pueden existir entre estos dos extremos, pondré como ejemplo la población, como relación la más fácil de explicar. Supongamos que un Estado tiene diez mil ciudadanos. El soberano no puede considerarse sino colectivamente y en cuerpo, pero cada particular, en su calidad de súbdito, es considerado individualmente. Así, el soberano es al súbdito como diez mil a uno, es decir, que a cada miembro del Estado le corresponde la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido enteramente a ella. Si el pueblo se compone de cien mil hombres, la condición de los súbditos no cambia, pues cada uno soporta igualmente todo el imperio de las leyes, es tanto que su sufragio reducido a una cienmilésima, tiene diez veces menos influencia en la redacción de aquéllas. El súbdito permanece, siendo uno, pero la relación del soberano aumenta en razón del número de individuos, de donde se deduce que, mientras crece más el Estado en población, disminuye más la libertad.

Cuando digo que la relación aumenta, entiendo que se aleja de la igualdad. Así, cuanto mayor es la relación en la aceptación geométrica, menor es en la aceptación común: en la primera relación, considerada según la cantidad, se mide por el exponente, y en la segunda, considerada según la identidad, se estima por la semejanza.

Por consiguiente, cuanto menos se relacionen las voluntades particulares con la general, es decir, las costumbres y las leyes, mayor debe ser la fuerza reprimente. El gobierno, pues, para

bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que la población crece.

La diferencia esencial entre estos dos cuerpos, es que el Estado existe por sí mismo y el gobierno por el soberano. Así, la voluntad dominante del príncipe no es o no debe ser sino la voluntad general o la ley; su fuerza, la fuerza pública concentrada en él. Tan pronto como quiera ejercer por sí mismo algún acto absoluto o independiente, la relación del todo comienza a disminuir. Si llegase, en fin, el caso de que la voluntad particular del príncipe fuese más activa que la del soberano y que para obedecer a ella hiciere uso de la fuerza pública de que dispone, de tal suerte que estableciese, por decirlo así, dos soberanías: la de derecho y la de hecho, la unión social se desvanecería y el cuerpo político quedaría disuelto.

Sin embargo, para que el gobierno tenga una existencia, una vida real que le distinga del Estado; a fin de que todos sus miembros puedan obrar de acuerdo y responder al objeto para el cual ha sido instituido, es necesario un *yo* particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, poder de deliberar, de resolver, derechos, títulos y privilegios que pertenezcan exclusivamente al príncipe y que hagan la condición del magistrado más honorable a medida que se hace más penosa. Las dificultades estriban en la manera de ordenar dentro del todo ese todo subalterno, de suerte que no altere la constitución general al afirmar la suya, y que distinga siempre la fuerza particular destinada a su propia conservación, de la fuerza pública destinada a la conservación del Estado y, en una palabra, que esté siempre listo a sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno.

CAPÍTULO II
DEL PRINCIPIO QUE CONSTITUYE LAS DIVERSAS FORMAS DE
GOBIERNO

Para exponer la causa general de estas diferencias es preciso distinguir aquí el príncipe del gobierno, como he distinguido antes el Estado del soberano.

La magistratura puede ser compuesta de un mayor o menor número de miembros, he dicho que la relación del soberano con los súbditos era tanto más grande cuanto más numeroso era el pueblo; y por evidente analogía, puedo decir lo mismo del gobierno respecto de los magistrados.

Ahora, siendo siempre la fuerza total del gobierno la del Estado, es invariable; de lo cual se sigue que cuanto más uso haga de esta fuerza sobre sus propios miembros, menos le queda para ejercerla sobre todo el pueblo. Luego, mientras más numerosos sean los magistrados, más débil será el gobierno, siendo esta máxima fundamental, tratemos de explicarla lo mejor posible.

Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes: 1) la voluntad propia del individuo, que no tiende sino a su interés particular; 2) la voluntad común de los magistrados, que se relaciona únicamente con el bien del príncipe, y que podemos llamar voluntad de corporación, la cual es general respecto al gobierno y particular respecto al Estado de que forma parte aquél; 3) la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general tanto con relación al Estado considerado como el todo, como respecto al gobierno considerado como parte del todo.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad del cuerpo, propia del gobierno, es subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana siempre dominante y pauta única de todas las demás.

Expuesto lo anterior, cuando todo el gobierno se encuentra en manos de un solo hombre, la fusión de la voluntad particular y la general es perfecta, y por consiguiente, ésta alcanza el mayor grado de intensidad posible. Ahora, como del grado de la voluntad depende el uso de la fuerza, y la fuerza absoluta del gobierno no varía, dedúcese que el más activo de los gobiernos es el de uno solo.

Por el contrario, si unimos el gobierno a la autoridad legislativa, si hacemos del soberano el príncipe y de todos los ciudadanos otros tantos magistrados, la voluntad del cuerpo, confundida con la voluntad general, no tendrá más actividad que ella, y dejará la particular en el ejercicio de toda su fuerza. De esta suerte el gobierno siempre con la misma fuerza absoluta, estará en el *minimum* de fuerza relativa o de actividad.

Estas relaciones son incontestables, están confirmadas, además, por otras observaciones. Se ve, por ejemplo, que el magistrado es más activo en su cuerpo que el ciudadano en el suyo, lo cual demuestra que la voluntad particular tiene más influencia en los actos del gobierno que en los del soberano, porque cada magistrado tiene casi siempre a su cargo alguna función gubernativa, en tanto que el ciudadano, considerado separadamente, no tiene ninguna función de la soberanía. Además, cuanto más se extiende el Estado, más su fuerza real aumenta, aun cuando no sea en razón de su extensión; pero como permanece el mismo Estado, al multiplicarse los magistrados, el gobierno no adquiere mayor fuerza real, puesto que esta fuerza es la del Estado, cuya medida es siempre igual. Consecuencialmente, la fuerza relativa o la actividad del gobierno disminuye sin que su fuerza absoluta o real pueda aumentar.

Es evidente también que el despacho de los negocios es más lento cuanto mayor es el número de personas encargadas de ellos: se concede demasiado a la prudencia y poco a la fortuna; no se aprovechan las ocasiones, y a fuerza de deliberar se pierde a menudo el fruto de la deliberación.

CAPÍTULO X

DEL ABUSO DEL GOBIERNO Y DE SU INCLINACIÓN A
DEGENERAR

Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la general, el gobierno ejerce un continuo esfuerzo contra la soberanía. A medida que este esfuerzo aumenta, la constitución se altera, y como no existe otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe, sostenga el equilibrio, resulta que tarde o temprano ésta oprime a aquélla rompiendo el contrato social. Tal es el vicio inherente e inevitable que, desde la aparición del cuerpo político tiende sin descanso a destruirle, como la vejez y la muerte destruyen al fin el cuerpo humano.

Existen dos vías o medios generales por los cuales el gobierno degenera: cuando se concentra o cuando el Estado se disuelve.

El gobierno se concentra cuando pasa del gran número al pequeño, es decir, de la democracia a la aristocracia y de ésta a la monarquía, esta es su inclinación natural. Si retrocediera del pequeño número al grande, podría decirse que su intensidad se relaja, pero este progreso inverso es imposible.

En efecto, el gobierno no cambia jamás de forma cuando, gastados sus resortes, queda demasiado débil para conservar la que tiene. Ahora, si se relajase aun extendiéndose su fuerza vendría a ser completamente nula y menos capaz de subsistir. Es preciso, pues, dar cuerda a los resortes a medida que se aflojan o ceden; de otra suerte el Estado se arruina.

La disolución del Estado puede efectuarse de dos maneras. Primero, cuando el príncipe no administra el Estado de acuerdo con las leyes y usurpa el poder soberano. Entonces ocurre un cambio notable, pues no es el gobierno el que

concentra sino el Estado, es decir, éste se disuelve siendo reemplazado por los miembros del gobierno únicamente, el cual se convierte en dueño y tirano del pueblo. De suerte que, en el instante en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social queda roto y los ciudadanos, recobrando de derecho su libertad natural, están obligados por la fuerza, pero no por deber, a obedecer.

En segundo lugar, cuando los miembros del gobierno usurpan por separado el poder que deben ejercer en conjunto, es una infracción de las leyes, no mínima y produce mayores desórdenes. En este caso, resultan tantos príncipes como magistrados, y el Estado, no menos dividido que el gobierno, perece o cambia de forma.

Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre de anarquía. Distinguiendo: la democracia degenera en olocracia, la aristocracia en oligarquía, y añadiré que la monarquía degenera en tiranía. Mas esta última palabra es equívoca y exige explicación.

En el sentido vulgar, tirano es el rey que gobierna con violencia y sin miramiento a la justicia ni a las leyes. En la aceptación precisa del vocablo, tirano es un particular que se arroga la autoridad real sin derecho. Así entendían los griegos la palabra tirano, aplicándola indistintamente a los príncipes buenos o malos cuya autoridad no era legítima, tirano y usurpador son, pues, perfectamente sinónimos.

Para dar a cada cosa su calificativo, llamo tirano al usurpador de la autoridad real y déspota al usurpador del poder soberano, el tirano es el que se pone contra las leyes a gobernar según ellas; el déspota, el que las pisotea. Así, pues, el tirano puede no ser déspota, pero el déspota es siempre tirano.

CAPÍTULO XI

DE LA MUERTE DEL CUERPO POLÍTICO

El cuerpo político, como cuerpo humano, comienza a morir desde su nacimiento, llevando en sí los gérmenes de su destrucción, pero el uno y el otro pueden tener una constitución más o menos robusta y conservarse más o menos tiempo. La constitución humana es obra de la naturaleza, pero el organismo del Estado es obra del arte. No depende ni está en la facultad del hombre prolongar su vida, pero sí la del Estado, tanto como es posible, constituyéndolo del mejor modo. El que esté, pues, mejor constituido, perecerá, pero más tarde, si algún accidente imprevisto no acarrea su desaparición antes de tiempo.

El principio de la vida política reside en la autoridad soberana, el poder legislativo es el corazón del Estado, el ejecutivo el cerebro, que lleva el movimiento a todas partes. El cerebro puede paralizarse y la vida continuar, pero tan pronto como el corazón cesa en sus funciones, aquélla se extingue.

El Estado no subsiste por las leyes, sino por el poder legislativo. La ley de ayer no es obligatoria hoy, pero del silencio se presume el consentimiento tácito, y el soberano debe confirmar, incesantemente, las leyes que no abroga pudiendo hacerlo. Todo lo que una vez ha declarado querer, lo quiere siempre, mientras no lo revoca.

Por esta misma razón se respetan tanto las leyes antiguas que debe creerse que sólo debido a lo excelente de las voluntades que las inspiraron, han podido conservarse tanto tiempo, pues que si ni hubiesen sido reconocidas como siempre saludables habrían sido revocadas millares de veces. He allí la razón por la cual, lejos de debilitarse, las leyes adquieren sin cesar nuevas fuerzas en todo Estado bien constituido, el prejuicio de antigüedad las hace de día en día más venerables. Si se debilitan con el transcurso del tiempo, es prueba de que no hay poder legislativo y de que el estado ha dejado de existir.

CAPÍTULO XVI

LA INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO NO ES UN CONTRATO

Una vez bien establecido el poder legislativo debe procederse a organizar de igual modo el ejecutivo, porque este último, que no obra sino por actos particulares, y que es de naturaleza distinta, debe estar separado de aquél. Si fuese posible que el soberano, considerado como tal, tuviese el poder ejecutivo, el derecho y el hecho serían de tal suerte confundidos, que no se podría saber lo que era una ley y lo que no era; y el cuerpo político, así desnaturalizado, sería, en breve, presa de la violencia contra la cual había sido instituido. Siendo todos los ciudadanos iguales por el contrato social, todos pueden prescribir lo que es deber de todos, pero ninguno tiene el derecho de exigir a otro que haga lo que él no hace. Es éste propiamente el derecho, indispensable para la vida y movimiento del cuerpo político, y que el soberano otorga al príncipe al instruir el gobierno.

Muchos han pretendido que el acto de esta institución representa o constituye un contrato que se da entre el pueblo y los jefes, en el cual se estipulan entre las dos partes condiciones por medio de las cuales la una se obliga a mandar y la otra a obedecer. Se convendrá, estoy seguro, en que es una extraña manera de contratar. Pero veamos si esta opinión es sostenible.

Primeramente, la autoridad suprema no puede modificarse ni enajenarse; limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano tenga un superior; obligarse a obedecer a un dueño, es volver al estado de plena libertad. Además, es evidente que ese contrato del pueblo con tales o cuales personas, sería un acto particular, y en consecuencia, no podría ser ley ni constituir un acto de soberanía legítima.

Más aún, las partes contratantes estarían sujetas únicamente a la ley natural sin ninguna garantía para el cumplimiento de sus

recíprocos compromisos, cosa que repugna a todas luces al estado civil, a menos que se parta del principio que el que posee la fuerza es dueño de imponer las condiciones, lo cual equivaldría a dar el nombre de contrato al acto de un individuo que dijera a otro: "Te hago cesión de todo cuanto poseo, a condición de que tú me devuelvas la parte que te plazca".

No hay más que un contrato en el Estado, que es el de la asociación, y éste excluye todos los demás, no podría celebrarse ningún otro que no fuese una violación del primero.

LIBRO IV

CAPÍTULO I

LA VOLUNTAD GENERAL ES INDESTRUCTIBLE

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tiene más que una sola voluntad relativa a la común conservación y al bien general, entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas, no existe confusión de interés, ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, y se distingue más que buen sentido para ser conocido. La paz, la unión, la igualdad, son enemigas de las sutilezas políticas; los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar, a causa de su misma sencillez ni añagazas ni refinadas habilidades los pueden seducirles. Cuando se ve cómo en los pueblos más dichosos del mundo un montón de campesinos arreglaba bajo una encina los negocios del Estado, conduciéndose siempre sabiamente, ¿por qué uno dejar de despreciar los refinamientos de otras naciones que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y tanto misterio?

Un Estado así gobernado necesita pocas leyes, y cuando se hace necesaria la promulgación de otras nuevas, tal necesidad

universalmente reconocida. El primero que las propone no hace más que interpretar el sentimiento de los demás, y sin intrigas ni elocuencia, pasa a ser ley lo que de antemano cada cual había resuelto hacer una vez seguro de que los demás harán como él.

Cuando los vínculos sociales comienzan a debilitarse y el Estado a languidecer; cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la general, se altera el interés común y la unanimidad desaparece; la voluntad general no sintetiza ya la voluntad de todos; surgen contradicciones y debates y la opinión más sana encuentra contendientes.

En fin, cuando el Estado, próximo a su ruina, sólo subsiste por una forma ilusoria y vana y el lazo social se ha roto en todos los corazones; cuando el vil interés se reviste descaradamente con el manto sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece, todos, guiados por móviles secretos, opinan como ciudadanos de un Estado que jamás hubiese existido, permitiendo que pasen subrepticamente bajo el nombre de leyes, decretos inicuos que tienen únicamente como objeto un interés particular.

¿De allí se sigue que la voluntad general se haya destruido o corrompido? En manera alguna: permanece constante, inalterable y pura, pero está subordinada a otras voluntades más poderosas que ella. Separando cada cual su interés del interés común, comprende que no puede hacerlo del todo, empero la porción de mal público que le corresponde, parecele poca cosa comparada con el bien exclusivo de que pretende hacerse dueño. Hasta cuando vende por dinero su voto, no extingue en sí la voluntad general, la elude. La falta que comete consiste en cambiar los términos de la proposición y contestar lo que no se le pregunta; de suerte que en vez de decir por medio del sufragio: "Es ventajoso para el Estado", dice: "Conviene a tal hombre o a tal partido que tal o cual cosa sea aceptada". Así la ley del orden público en las asambleas, no tiene tanto por objeto sostener la voluntad

general, cuanto hacer que sea siempre consultada y que responda siempre a sus fines.

Podría hacer muchas reflexiones acerca del derecho de sufragio en todo acto de soberanía, derecho que nadie puede arrebatar a los ciudadanos, y sobre el de opinar, proponer, dividir y discutir, cuyo ejercicio el gobierno tiene siempre gran cuidado de no permitir más que a sus miembros.

CAPÍTULO II DEL SUFRAGIO

Cuanto más concierto reina en las asambleas, es decir, cuanto más unánimes son las opiniones, más dominante es la voluntad general; en tanto que los prolongados debates, las discusiones y el tumulto, son anuncio del ascendiente de los intereses particulares y por consiguiente, de la decadencia del Estado.

Por oposición, la unanimidad se restablece cuando los ciudadanos, esclavizados, carecen de libertad y de voluntad. Entonces el temor y la lisonja cambian en aclamaciones; no se delibera, se adora o se maldice.

El ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas sancionadas a pesar suyo y que le castiguen cuando ose violarlas. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos libres. Cuando se propone una ley en las asambleas del pueblo, no se trata precisamente de conocer la opinión de cada uno de sus miembros y si deben aprobarla o rechazarla, sino de saber si ella está en conformidad con la voluntad general, que es la de todos ellos.

Al dar su voto, cada quien emite su opinión, y del conjunto de ellos se deduce la declaración de la voluntad general. Si, por una opinión contraria a la mía prevalece, ello no prueba

cosa sino que yo estaba equivocado y que lo que consideraba ser la voluntad general no lo era. Si por el contrario, mi opinión particular prevaleciese, habría hecho una cosa distinta de la deseada, que era la de someterme a la voluntad general.

Es evidente que el carácter esencial de la voluntad general está en dar pluralidad; cuando ésta cesa, la libertad cesa, cualquiera que sea el partido que se tome.

La diferencia de un solo voto rompe la igualdad, un solo oponente destruye la unanimidad; pero entre ésta y la igualdad hay varias divisiones desiguales, en cada una de las cuales se puede fijar este número según el Estado y las necesidades del cuerpo político.

Dos principios generales pueden servir de regla a estas relaciones: 1) cuanto más importantes y graves sean las deliberaciones, más unánime debe ser la opinión que prevalece; 2) mientras más prontitud exija la resolución del asunto que se debate, más debe reducirse la diferencia prescrita en la proporción de las opiniones. En las deliberaciones que es preciso terminar *incontinenti*, el excedente de un solo voto es bastante, el primero de estos principios parece más conveniente a las leyes y el segundo a los asuntos, sea como quiera, por medio de sus combinaciones se establecen las mejores relaciones de que puede disponer la mayoría para sus decisiones.

PREGUNTAS

1. Según Rousseau, ¿por qué el derecho no debe desprenderse de la fuerza?
2. ¿Por qué la libertad es un derecho inalienable?
3. ¿Qué comentarios se pueden hacer a la siguiente frase de Rousseau: "despojarse de la libertad es despojarse de la moralidad"?

4. Según el pensador francés, ¿por qué no puede existir el derecho en el Estado esclavista?
5. ¿Cuál es la fórmula del contrato social?
6. ¿Qué tipo de asociación surge como resultado del pacto social?
7. ¿Qué entiende Rousseau por el concepto de “soberano”?
8. ¿Qué diferencias existen entre la “libertad natural” y la “libertad civil”?
9. ¿Cómo se entiende la siguiente frase del pensador francés: “la soberanía es inalienable e indivisible”?
10. ¿Qué diferencia existe entre la “voluntad de todos” y la “voluntad general”?
11. Según Rousseau, ¿de qué manera se puede superar la divergencia entre voluntad particular y voluntad general?
12. ¿Cómo se podría interpretar la frase: “el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve”?
13. ¿Qué es el legislador? ¿Qué estatus tiene esta figura en la doctrina de Rousseau y qué funciones políticas cumple?
14. ¿A qué medidas puede recurrir el legislador para que la sociedad obedezca con libertad y soporte dócilmente el yugo de la felicidad pública?
15. ¿Cómo se puede garantizar que el legislador exprese la voluntad auténtica del pueblo?
16. ¿Qué relación existe entre extensión territorial, número de habitantes y formas de gobierno?
17. Según Rousseau, ¿quién es el sujeto del poder legislativo?
18. ¿Cuáles son las funciones del gobierno como organismo intermedio entre los súbditos y el soberano?
19. ¿Cómo explica Rousseau los abusos y la degeneración del gobierno?
20. ¿En qué condiciones puede darse la disolución del Estado?
21. Desde el punto de vista de Rousseau, ¿cómo se puede definir la tiranía y el despotismo?

22. Según Rousseau, ¿cuándo se puede pensar que llega la muerte del cuerpo político?
23. ¿Por qué la constitución del gobierno no presupone un contrato?
24. ¿Cómo se revela la voluntad general durante el sufragio?

EL IDEAL POLÍTICO-JURÍDICO DE IMMANUEL KANT

Como sus predecesores en el análisis del proceso político, Kant utiliza dos categorías del pensamiento iusnaturalista: “el estado de Naturaleza” y “el Estado civil”. En la comprensión de estos conceptos, el filósofo alemán sigue a Hobbes quien, según Kant, formuló más claramente el objetivo alrededor del cual giraba todo el pensamiento social de la época iluminista, a saber: deducir el orden civil y la paz, a partir de la interacción de los individuos movidos por la aspiración al placer y por el instinto de conservación. En la doctrina de Hobbes, el “individuo natural” es más brutal y salvaje que el de las teorías de los otros iluministas.

Para Hobbes, el principal argumento en favor del poder absoluto fue que “el hombre es un ser, cuya única evidencia incondicional es su interés eudemónico y su miedo de perder la vida”. Según Kant, los iluministas no lograron apreciar la rigurosidad del pensamiento de Hobbes y no comprendieron que si ellos no superan los límites antropológicos de *El Leviatán*, el mismo Leviatán aparece de nuevo en sus razonamientos sobre el Estado y el derecho. En el terreno de las representaciones del hombre como “un ser egoísta aunque racional” es imposible afirmar la primacía del derecho ante la voluntad del soberano elevado al rango de ley. La idea hobbesiana sobre el hombre fue modificada considerablemente en las doctrinas posteriores.

En las teorías de Montesquieu y en la de Rousseau, el “individuo natural” perdió sus propiedades de pirata cruel y adquirió una civilidad moderada y hasta un humanismo sentimental. Al lado de los impulsos egoístas se le adscribieron instintos sociales e inclinaciones altruistas, sin embargo, no se modificaron las características generales de los motivos de este individuo. El “individuo de naturaleza” no reconoce otros móviles salvo las pasiones, y en la jerarquía de éstas la aspiración a la propia felicidad domina sobre otras inclinaciones.

Kant adoptó el modelo del “individualismo natural” de Hobbes y llevó hasta el extremo las premisas teóricas del pensador inglés. Según Kant, al Estado civil le precede el estado de Naturaleza en donde predomina la “guerra de todos contra todos”. El individuo lleva esta lucha partiendo de dos principios: el placer y la razón con la que calcula las posibles ventajas o desventajas para su vida. En el estado de Naturaleza, el hombre es un “animal pensante” en el sentido estricto de esta palabra: como *animal*, el hombre debe conducir la guerra hasta el antagonismo extremo, pero como *animal pensante*, entiende que más tarde o más temprano ese antagonismo se convertirá en una amenaza para su propia existencia. El hombre como portador de la “insociabilidad sociabilidad”,¹ “tiene la inclinación a formar sociedad que, sin embargo va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”.² Precisamente la bestialidad llevada a un extremo insoportable hace a los hombres, en su faceta racional, limitar voluntariamente su egoísmo zoológico y llegar a un acuerdo para fundar el Estado civil.

¹ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, p. 133.

² Immanuel Kant (1978), *Filosofía de la historia*, México, FCE, p. 46.

“El Estado civil es una sociedad que compagina la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual...”³ Según Kant, el Estado no surge espontáneamente, sino se establece por una decisión deliberada de sus miembros en una situación crítica. Al pensador alemán no le preocupa si tuvo lugar o no en la historia real un acuerdo entre los individuos asociales. Más aún, considera que el origen del poder supremo de un pueblo es inescudriñable y debe ser tomado como una tesis *a priori*. En su ensayo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, Kant dice que el contrato original no necesariamente debe suponerse como un hecho histórico, pero por razón humana debe reconocérsele como la base en la cual se funda una constitución civil universalmente válida para la comunidad humana. “La idea del contrato original tiene que obligar a todo legislador que dicta sus leyes, a hacer leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad única de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiere ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad”.⁴ Según Kant, el contrato original como una idea reguladora está predestinado a cumplir una función de legitimar el poder y, por consiguiente, no tiene necesidad de ser derivado de un hecho histórico real para ser válido. El ejecutivo tiene que regir al Estado, como si su poder estuviera fundado en un contrato y debe rendir cuentas ante sus súbditos de la manera en que lo ejerce. Ya que el poder del soberano se deriva del acuerdo entre los súbditos, la obligación de esta instancia consiste en la defensa de la libertad por todos los medios del constreñimiento de cada cual en la medida

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ Immanuel Kant (1986), *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, p. 37.

en que ésta no contradiga a la libertad de todos. El poder que lleva a cabo la ley tiene que tratar las relaciones sociales tal como si estuvieran establecidas según un acuerdo mutuo y voluntario.

“...En una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana”.⁵ ¿Por qué debería ser? Porque el poder, que realiza la ley, se lleva a cabo por los hombres y ellos al principio, en el estado de la Naturaleza, no son buenos, justos u honestos, estas cualidades morales pueden desarrollarse sólo en el marco del Estado civil; para que dicho estado pudiera establecerse y ejercer su influencia benévola a los individuos (egoístas por su naturaleza) sería necesario la realización justa de la ley. Pero para realizar la anterior, tendrían que haber existido hombres justos, incorruptos, de honradez íntegra, capaces de resistir a cualquier tentación de usar el poder para sus propios intereses y de suprimir el egoísmo y los vicios de los ciudadanos que violan las leyes. Así, surge un círculo vicioso, la antinomia del Estado civil. Para crear las condiciones favorables de realización de las leyes a fin de que éstas pudieran ejercer su influencia benévola en la conciencia de los individuos, ya tuvieron que haber existido los hombres adecuados a esta ley. Pero estos funcionarios que tienen la conciencia civil incorrupta no pueden aparecer antes que las leyes ejerzan su influencia benévola a los ciudadanos. Kant describe esta antinomia del modo siguiente: “El hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor. Porque no cabe duda que abusa de su libertad con respecto a los iguales y aunque como criatura racional desea en seguida: una

⁵ Immanuel Kant (1978), *Filosofía de la historia*, p. 50.

ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le conduce seducidamente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita un señor que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre. Pero ¿de dónde escoge a este señor? De la especie humana, claro está. Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, a un señor. Ya puede, pues, proceder como quiere, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de la justicia pública que sea a su vez justo; ya sea que le busque en una sola persona, o en una sociedad de personas escogidas al efecto. Porque cada uno abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes, el Jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, es un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho”.⁶

Los iluministas consideraron que el tránsito hacia el Estado civil es, al mismo tiempo, el paso al “orden moral”, o sea, a una organización de la vida social donde el hombre se convierte paulatinamente en un ser civilizado. Kant no está de acuerdo con esta tesis y dice que el Estado civil no tiene nada que ver con una moral elevada. En las condiciones en que los hombres del poder están predestinados a administrar la justicia, la misma rigurosidad de la ley se convierte en fuente de la amoralidad, de una amoralidad mañosa, astuta y cínica.

Según Kant, la “sociedad civil”, tal como ésta se dibuja en las doctrinas iusnaturalistas, todavía no es la antítesis auténtica al estado de “guerra de todos contra todos”, sino es un estado de

⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

Naturaleza enmascarado por la justicia y la ley. Más tarde Kant denominó a este tipo de sociedad como un "estado de naturaleza jurídica". En realidad, en ese Estado reina la injusticia, porque allí se usa la misma ley en calidad de instrumento de la voluntariedad. En estas condiciones el poder otorga más oportunidades a los hombres descarados, astutos y cínicos que luchan por su interés egoísta no por medio de sus fuerzas individuales de la competencia, sino a través de la manipulación de los atributos del poder del mismo Estado civil.

Kant considera que para alcanzar la supremacía real del orden jurídico sobre el estado de naturaleza son necesarios nuevos principios políticos que en muchos aspectos son contrarios a las premisas de la doctrina de Hobbes y de los iluministas. El punto de partida de esta nueva teoría debe ser el individuo humano quien es capaz de ser el "dueño de sí mismo" y quien no necesita de la tutela externa para la realización de sus valores y fines personales.

El pensador alemán considera que la razón moral no es sólo un instrumento para obtener ventajas individuales; es también nuestro legislador interno cuyas órdenes nos liberan de la sumisión ciega a las demandas externas y los impulsos internos. Sólo en la medida en que el individuo logre tomar conciencia de estas órdenes y pueda someter sus impulsos y pasiones al control de su razón (esto es, "darse ley a sí mismo") podrá oponerse a la expansión de la voluntad ajena, elevada al rango de ley.

La ley moral (el imperativo categórico) representa para Kant el fundamento interno del derecho, el sujeto moral lucha no sólo contra la depravación y corrupción de las costumbres (que suele ser inherente al moralista ordinario), sino también contra el abuso de la ley bajo la máscara de la ley, contra la arbitrariedad bajo la máscara del derecho. Él no es moralizador sino defensor de las relaciones basadas en el reconocimiento de la dignidad de los hombres (esto es, las relaciones jurídicas).

Kant entiende como conducta moral pura la acción cuyo motivo no es la inclinación, sino la obligación. Muchos estudiosos de su filosofía le reprochan su rigurosidad excesiva al imponerle al hombre la pesada carga del deber. Pero, en realidad, esta tesis de Kant está dirigida contra las exigencias y pretensiones excesivas de la moral normativa. Suele considerarse que para ejecutar una conducta moral el hombre debe tener el alma muy elevada y, por consiguiente, haber purificado en sí todas sus malas inclinaciones. Bajo la conducta verdaderamente moral se reconoce sólo aquella derivada de nobles motivos internos. Pero esa práctica que incluye la coacción a la sensibilidad, aunque con fines superiores, nadie la puede soportar. No se puede obligar a sí mismo a no desear lo que uno desea, o no sentir lo que uno siente.

El pensador alemán consideraba que era suficiente no permitir que la mala inclinación se convirtiera en conducta, si ésta se contradijera con la conciencia de las obligaciones. Nadie quitó tan decididamente de los sentimientos y de las inclinaciones del hombre las cadenas ascéticas colgadas por los moralistas y santones, y nadie tan tranquilamente percibió la imperfección de la naturaleza humana como Immanuel Kant. El hombre puede ser moral, incluso teniendo malas inclinaciones a condición de que, al conocer estas predisposiciones, no las alimente en su conducta práctica y, por lo tanto, les otorga la oportunidad de desaparecer por sí mismas.

Según Kant, el hombre mismo (independientemente de la autoridad externa) sabe cuál es su deber, tiene la fuerza para luchar por su cumplimiento y cree que esta lucha es capaz de vencer los motivos amorales que existen en él. No es el egoísmo, aunque sea racional, sino este conocimiento y esta disposición a la lucha lo que elevan al individuo al nivel de defensor del derecho. En la lucha por el orden jurídico y la justicia social, el individuo que se dirige en su conducta por el imperativo categórico, tiene el espacio

moral para suprimir sus inclinaciones egoístas y dominarlas. El poder no tendría que intervenir en el mundo interno de los ciudadanos hasta que en esta lucha venzan los motivos amorales que conducirían al hombre a la violación de la ley jurídica.

Cuando el individuo percibe que el Estado respeta su libre voluntad, responde con el reconocimiento del derecho del Estado a constreñirle y castigarle cada vez cuando viola las normas jurídicas. La capacidad del hombre de someterse a la ley moral y de luchar sin ningún constreñimiento exterior por su realización es lo que Kant llama la autonomía. La libertad de la voluntad moral exige para sí un espacio jurídico en calidad de libertades civiles. El orden jurídico es, por consiguiente, un espacio social de la moralidad humana. En esto, según Kant, consiste el sentido principal del fundamento moral del derecho.

Kant no trata de deducir las normas jurídicas de las morales; mezclarlas significaría convertir la sanción penal del Estado en represión moral preventiva. La tendencia principal del fundamento moral del derecho que plantea Kant es otra. En la legalidad jurídica ve precisamente la garantía de no intervención del Estado en la autonomía del individuo durante su formación moral. Sólo en la medida en que la regulación moral de la conducta llega a ser un asunto propio del hombre, la regulación del Estado de esta conducta obtiene un carácter jurídico.

Nuestro autor hace la distinción y correlación entre las normas morales y jurídicas. Las primeras aparecen sólo cuando se realizan por el mismo individuo sin la intervención externa; las segundas son externas o, como dice Kant, son límites legales de la conducta del individuo. A través del derecho el Estado expresa confianza y respeto a la autonomía moral de sus ciudadanos, esta actitud es capaz de despertar la simpatía recíproca del ciudadano al Estado. En este caso el orden jurídico, que se fundamenta en el orden moral, puede pretender el reconocimiento y la defensa de los

ciudadanos con la misma abnegación con la cual ellos defienden sus derechos personales. A las doctrinas iusnaturalistas, desde el punto de vista del pensador alemán, les falta precisamente el reconocimiento de esta dignidad moral del individuo.

El principio de que cada cual es capaz de ser dueño de sí mismo, es la presunción obligatoria de todas las acciones del poder coercitivo. El "pacto social" implica que el individuo conoce la ley moral y es capaz de cumplirla. Esto significa que nadie debería ser sometido a una represión preventiva, esto es, ser perseguido por alguna instancia como delincuente potencial. Nadie tiene derecho de imponerle a otro cómo debe vivir, en qué cosas tendría que ver su bien y felicidad o tratar de hacer cumplir sus órdenes por presión o amenaza. Kant prohíbe tratar las relaciones jurídicas a guisa de tutela de los padres sobre sus hijos, que por su inexperiencia e inmadurez no pueden elegir por sí mismos las normas morales. El "contrato social" que contrajeron los hombres como seres morales pone un veto a esta tutela y la califica como una primera expresión del poder despótico.

Esto no significa que en el Estado de derecho debiera ser abolido el constreñimiento externo; éste pudiera ser eliminado sólo en caso de que los hombres llegaran a ser santos, es decir, alcanzaran la plena victoria sobre sus pasiones e inclinaciones amorales. Pero esta situación está muy lejos de la realidad. La moralidad que tiene que ser reconocida en cada individuo por las instancias jurídicas del Estado es sólo una esperanza de que éste puede cumplir las normas del imperativo categórico. El individuo moral enfrenta una lucha contra las tendencias que contradicen a este imperativo. El poder está obligado a concederle la posibilidad de llevar a cabo esta lucha por sus propias fuerzas morales y no intervenir en este proceso interno ni con el látigo ni con melindre.

La experiencia muestra que la batalla por la ley moral no siempre se termina con la victoria del imperativo categórico.

El individuo, quien sufrió una derrota (no hizo lo que debiera o pudiera hacer), llega a ser un objeto legítimo del poder coercitivo. A este individuo se le somete al constreñimiento no sólo por ser un derrotista en su lucha por la ley moral (el pago por esta derrota podría ser sólo un acto propio de arrepentimiento y debería ser dejado a su propia conciencia moral) sino porque habría que restaurar el orden que alteró violando la ley del Estado. Según Kant, el delito no debe ser castigado en calidad de acto moral (como un pecado que presupone el arrepentimiento y la redención). El poder coercitivo está obligado a dejar a la propia voluntad del individuo los ajustes de cuentas consigo mismo, como antes le había otorgado el derecho a la elección de sus fines vitales y máximas morales. Kant interviene en contra de los castigos aleccionadores. Según él, el delincuente no puede ser objeto de una tutela paterna o despótica, ni debe ser privado de su independencia moral que se expresa en su disposición al arrepentimiento. Entonces ¿qué sentido tiene el castigo? Para Kant es la reparación del daño que sufrió un individuo inocente por la irresponsabilidad del delincuente. El delito tiene que ser considerado por las instancias jurídicas como una relación conflictiva entre el culpable y su víctima que es necesario resolver.

La preocupación del poder coercitivo tendría que ser no los vicios morales, sino los actos delictivos de los individuos. El “contrato original”, como lo entiende Kant, realiza el principio “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. Es decir, la preocupación sobre la pureza del alma es un asunto del mismo individuo, que lucha por su salvación personal. Al poder pertenece la legalidad y no la moralidad de la conducta. La prerrogativa del poder coercitivo externo está en la esfera de las relaciones conflictivas entre los hombres (la regulación de los daños que ellos causan unos a otros), si no hay conflicto, no existe razón para la intervención del poder civil en los asuntos privados de los

ciudadanos, pero si surge la relación conflictiva, si se descubre que los agentes de esta relación no pueden resolver la contradicción por sí solos, entonces surge la necesidad de intervenir, lo cual es una obligación del poder coercitivo.

Los actos distributivos y regulativos que ejerce el poder se definen según el lema: “excluya la guerra entre los hombres y dé a cada uno lo que le merece”. Pero, ¿cómo definir: qué es lo que merece cada hombre? Todo lo que el hombre ha alcanzado en virtud de su talento, trabajo y diligencia, responde Kant. El pensador alemán exige garantías jurídicas para las capacidades personales: la iniciativa, laboriosidad y correspondencia entre el tamaño de la propiedad y el mérito individual. Las condiciones legales para crear la correspondencia entre méritos personales y bienestar debe ser tarea primordial del poder político. La preocupación sobre el bienestar en general (por sí mismo digno de elogio) significa poco, si la tarea anterior no está resuelta. La primera es un deber incondicional del gobierno, la segunda es un asunto de su benevolencia subjetiva. Según la definición de Kant, lo principal no es la felicidad de los súbditos a secas, sino ¿ellos gozan de la felicidad merecida?, es decir, ¿han sido eliminados los obstáculos sociales que les impiden obtener el éxito y bienestar a través de sus propias fuerzas? El poder puede ser bueno sólo a condición de que sea justo y de que haga todo lo posible para excluir los abusos de sus funcionarios y resuelva las insatisfacciones de los ciudadanos.

En la filosofía del derecho de Kant, la justicia es una categoría central. Es el criterio de la dignidad moral del poder, la condición obligatoria de su reconocimiento y el respeto por parte de los súbditos. La justicia en abstracto, según Kant, no es una virtud muy elevada. Ser justo es sólo el *minimum minimorum* para el hombre moral. No se puede afirmar que un individuo es una persona que tiene la moral elevada si en sus relaciones con los

demás se dirige sólo por el principio: "dar a cada cual lo suyo", y no es capaz de ser generoso o misericordioso. Pero cuando se trata del individuo que ejerce el poder (investiga conflictos, distribuye bienes, arregla quejas, designa castigos), entonces la categoría de la justicia adquiere importancia decisiva. El agente del poder no sólo entra en relaciones con otros sino que regula los conflictos entre ellos. Cuando surge la necesidad de regular los conflictos, el valor de la justicia resulta más alto que otras virtudes. La justicia es una norma absoluta para el agente del poder y debe servir como el criterio máximo en la esfera de la resolución de los conflictos.

No es sorprendente que en la filosofía de Kant figuren dos imperativos: el de la moral y el del derecho. El sentido principal del imperativo del derecho consiste en la regulación normativa del mismo poder coercitivo, en cuanto que este poder se realiza por los hombres. Aunque las acciones de los hombres pueden ser reguladas mediante las leyes, los motivos indispensables para fundamentar moralmente esas acciones no pueden ser inducidos desde fuera. El ciudadano puede ser obligado a usar medios para alcanzar ciertos fines, pero sólo él, y ningún otro, puede elegir y dictarse a sí mismo estos fines. El único derecho obligatorio del poder del Estado es el de garantizar la libertad de sus ciudadanos para realizar cualesquier actos externos en la condición de que éstos no perjudiquen la libertad de los demás.

Kant está de acuerdo con Locke, Montesquieu y Beccaria en que el orden jurídico asegura el desarrollo económico de la nación, garantiza el crecimiento de la energía y la iniciativa de los ciudadanos. Afirma que "la justicia en su forma perfecta constituye la base para la competencia de las fuerzas humanas para el progreso de las ciencias, artes y educación. Sin embargo, el punto de vista de Kant se distingue de la posición de los iusnaturalistas. El *quid* de su doctrina se puede expresar de la siguiente manera: el poder coercitivo tiene todas las razones para

esperar que la observación de la justicia va a servir para la realización del progreso económico, social y cultural del país. Sin embargo, la misma justicia nunca debe ser considerada sólo como un medio para obtener estas finalidades. La justicia puede coadyuvar al progreso sólo cuando se pone por encima de todos los intereses pragmáticos y el poder la lleva a cabo como su deber moral primordial. El poder, por muy fuerte y racional que sea, no puede por sí solo realizar los fines económicos, sociales y culturales. El progreso es el resultado de las actividades de todos los ciudadanos del Estado, pero el poder sí puede ayudar al progreso, preparando las condiciones políticas y jurídicas para llevar a cabo este fin. En la realización de la justicia jurídica consiste el imperativo categórico del poder.

Kant entiende muy bien que el pragmatismo en política, aunque estuviera vinculado con criterios sociales (el bien para todos, la ventaja social, el interés popular, etc.) se quedaría en pragmatismo y abriría las puertas a las arbitrariedades. El gobierno que tendiera a estas características, aunque fuese con buenas intenciones, y que prescribiera a sus ciudadanos la manera de obtener su bienestar y felicidad, sería un despotismo ilustrado. Evaluar la justicia como un simple, "bien social" significaría identificarla subjetivamente con el bien social, que predomina en una situación histórica concreta. Por eso Kant objecciona contra la reducción de la justicia jurídica a las razones pragmáticas. Él considera que las leyes que garantizan la justicia tienen que adelantar otros actos gubernamentales, tales como el desarrollo de economía y el crecimiento del bienestar, entre otros. La concepción kantiana conduce a la siguiente conclusión: ninguna reforma, iniciada por el gobierno, va a tener éxito si a ésta no le precede una serie de medidas jurídicas dirigidas a la exterminación de los abusos principales del despotismo: la corrupción y la creación de las condiciones necesarias para el desarrollo de los derechos humanos. Sólo al cumplir éste,

su "deber primario" y al acabar con su pasado prejurídico, el gobierno puede confiar en que su iniciativa encontrará la aprobación y el apoyo entre sus ciudadanos.

El contrato social, como lo entiende el pensador alemán, es un convenio de los individuos sobre el ideal del Estado de derecho, el cual pertenece por entero al futuro, aunque no se presentará en su forma acabada, en el "orden natural de la historia". El Estado de derecho es un régimen político al cual los individuos, como seres morales, aspiran y van a aspirar siempre, independientemente de las tendencias espontáneas del desarrollo histórico. Con otras palabras, el contrato social es un convenio sobre el "Estado" que se busca y que se reconoce como "el verdadero", "el perfecto", y digno de los sacrificios.

Esta versión kantiana acerca del contrato social se distingue de las doctrinas contractualistas anteriores que buscaron su fundamento en los legados del pasado. Kant califica como ingenua la tesis de sus predecesores, quienes pensaron que los Estados actuales surgieron en calidad de Estados de derecho pero que se degeneraron por errores de los gobernantes en los regímenes despóticos. Los regímenes actuales, subraya, se formaron espontáneamente en un proceso histórico y nadie es culpable de que no sean como se desea (y pueden no desear). La historia, como cadena natural de acontecimientos, no puede ser condenada desde el punto de vista del ideal. Éste no debe ser figurado como una "ley antigua" por el incumplimiento de la cual es necesario sancionar o castigar. El apego al ideal del Estado de derecho es una obligación del poder, pero una obligación moral y no jurídica. El "derecho estricto" nunca fue el "derecho positivo", por eso el poder actual no puede ser responsable de que su modo de acción no se base en el derecho estricto.

Sin embargo, la existencia de los regímenes políticos actuales aún no ha demostrado que estén justificados por una razón histórica

y tampoco que se convierta la idea del Estado de derecho en una ficción. Los hombres, según su razón, tienden a éste y se alejan cada vez más de aquellos regímenes políticos que contradicen sus ideales. No siendo un instrumento de condenación histórica o de ajuste de cuentas revolucionario con los regímenes políticos, el ideal de Estado de derecho sirve de apoyo para la independencia moral del individuo en su relación con el poder. El precio que paga el poder, al violar las normas del derecho, es la pérdida de confianza y de respeto por parte de los ciudadanos, los súbditos se enajenan del poder injusto. La obediencia externa y desconfianza interna es la actitud del sujeto honesto ante las acciones injustas del poder. El derecho positivo que no se basa sobre el derecho estricto no merece otra suerte. El individuo moral, como le entiende Kant, no debe aspirar a agudizar el conflicto. Al enajenarse del poder del ciudadano, no obstante, está obligado a convencerlo a que reconozca el ideal del Estado de derecho. Si el Estado despótico, a pesar de todas las exhortaciones, continúa así, puede provocar una situación revolucionaria, en la cual el individuo tendrá una posición indiferente ante la suerte de ese Estado. Esta enajenación, este distanciamiento del Estado, es una forma pacífica de lucha por el derecho que es diferente a la acción revolucionaria que, por su esencia, es una lucha por el poder.

Precisamente, esta tendencia que determina la doctrina de Kant frecuentemente pone en una situación difícil a sus intérpretes: la exigencia de reconocer inmediatamente la legitimidad de cualquier poder, que surge en el crisol de la lucha revolucionaria y someterse legalmente a ésta. "Si un movimiento revolucionario provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior...".⁷ La legitimidad

⁷ Immanuel Kant (1980), *Fundación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. Sobre la paz perpetua*, México, Porrúa, p. 238.

de la nueva constitución se basa en la irresponsabilidad del régimen derrocado que condicionó la victoria del movimiento revolucionario a causa de la negación de aquél a llevar a cabo las reformas con el espíritu de la construcción del Estado de derecho. Kant se atreve, incluso, a aconsejar a los gobernantes que consideren como su obligación moral (partiendo de los motivos de la prudencia política y de su propia autoconservación como gobernantes) realizar las reformas conforme con el ideal del derecho estricto: "Las revoluciones, donde quiera que la Naturaleza las provoquen, no deberán usarse como un pretexto para hacer más dura la opresión; considérelas el gobernante como un grito de la Naturaleza y obedézcalo, procurando, por medio de honradas reformas, instaurar la única constitución legal, la que se funde en principios de libertad".⁸

Según el filósofo alemán, la revolución, como tendencia histórica, puede ser eliminada de la vida humana sólo por medio de la construcción del Estado de derecho. Lejos de ser un ideal revolucionario, Kant, empero no compartió los sueños de la filosofía social de la Ilustración, según la cual las "verdades de la razón" por fuerza de su evidencia son capaces de cambiar la conciencia y la práctica de la realización del poder. Para que las verdades de la razón pudieran transformarse en reformas correspondientes se necesitaba también "el látigo de la providencia", esto es, las lecciones ejemplares de la historia. Sólo en estas condiciones los gobernantes, quizás, decidan efectuar los cambios que exigen de ellos la razón práctica y la conciencia de justicia. "El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cuesta al poder dominador. No cabe aquí componendas, no cabe inventar un término medio entre el derecho y política, un derecho condicionado en la política. To-

⁸ *Ibid.*, p. 239.

la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor".⁹

Como ser moral, el hombre se contrapone a la historia, e incluso, a sí mismo como un individuo condicionado por relaciones históricas concretas; sin embargo, debe aplicar su razón moral a la esfera de la práctica social. La historia tendría que ser la esfera de la aplicación de la moral, aunque aquélla no sea la fuente de ésta. ¿Qué significación práctica puede tener la razón moral en la vida humana, si sus principios básicos tienen sus raíces más allá de la historia? Pero el desarrollo de la historia conduce a cierta etapa en que se hace ineludible el cumplimiento de las demandas morales, por lo menos en una forma espontánea e inconsciente. De este modo la historia utiliza un mecanismo natural de los hombres en su provecho para aproximar su conducta externa a lo prescrito por la idea del derecho. "Desde luego, esa garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión".¹⁰ Kant confía en el potencial moral del progreso histórico, pero éste se realiza con rodeos (como en el caso de la astuta Razón histórica de Hegel) por la fuerza de una necesidad natural de las cosas, el progreso todavía no puede ser adscrito a la capacidad racional y moral del hombre. Para alcanzar este fin es necesario unir la política con la moral.

Para Kant, los principios de la política y los de la moral son distintos. Si la primera parte de los motivos de prudencia y utilidad, la segunda se basa en el imperativo categórico que dice:

⁹ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰ *Ibid.*, p. 240.

“Obra de tal modo que puedes querer que tu máxima debe convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas”.¹¹ La habilidad del moralista político, quien subordina los principios morales a fines prácticos, es restringida. Ésta presupone mucho más que sea accesible a la razón humana: el conocimiento de toda una red infinitamente enmarañada de los acontecimientos históricos y motivos de los hombres. En cambio, la moral ofrece otro camino: confiar en la ley de la razón práctica que no presupone el conocimiento de todas las circunstancias y peripecias de la vida social. La moral sólo realiza la idea del derecho, su sabiduría consiste en “que cuanto menos subordina la conducta a los fines propuestos... tanto más se acomoda, sin embargo, a ese fin y le favorece en general”. Partiendo de esta tesis, Kant proclama: “Procurad ante todo acercaos al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis... se os vendrá a las manos”.¹² Tal fue la esperanza de Kant que sustituyó los sueños de los filósofos iluministas.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 241.

IMMANUEL KANT
 IDEAS PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN
 CLAVE COSMOPOLITA

SEGUNDO PRINCIPIO

En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo. La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno a sus proyectos. Ahora bien, ella misma no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del hombre, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad

alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Naturaleza —cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia— de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre.

CUARTO PRINCIPIO

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiende a socializarse porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir.

Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco

todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*. Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades. Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones

naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia.

QUINTO PRINCIPIO

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta necesidad que constriñe al hombre —tan apasionado por la libertad sin atadura— a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad. Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del

bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte.

SEXTO PRINCIPIO

Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. La dificultad, que ya pone de manifiesto la mera idea de esa tarea, es la siguiente: el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. Sea cual sea el punto de partida, no se concibe bien cómo pueda el hombre procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo, resultando indiferente en este sentido que se trate de una sola persona o de un grupo escogido a tal efecto, pues todos y cada uno de ellos abusarán siempre de su libertad, si no tienen

por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser *un hombre*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto.

SÉPTIMO PRINCIPIO

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solución previamente esto último. Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, es, es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando es, es, misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas. La Naturaleza ha utilizado, por lo tanto, nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos mediante la indignancia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado, incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos,

pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común.

Ahora bien, acaso cabe esperar de una confluencia *epicúrea* de causas eficientes que los Estado ensayen —tal y como hacen los átomos de la materia— por medio de su colisión casual toda suerte de estructuras, las cuales vuelven a ser destruidas mediante un nuevo choque, hasta que finalmente logren por *casualidad* una estructura capaz de persistir en su forma (una feliz coincidencia que difícilmente se dará nunca); o más bien debe suponerse que la Naturaleza sigue aquí un curso regular, conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad y, ciertamente, —por medio de un arte propio— si bien impuesto al hombre, desarrollando en medio de este aparente desorden salvaje aquellas disposiciones originarias de un modo completamente regular; o quizá se prefiera que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato, es decir, que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se puede predecir si la discordia —tan connatural a nuestra especie— no nos tiene preparado al final no —aun dentro de un estado tan civilizado— un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que

no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar —con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley—, a no ser que se le sometiera a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad* en las partes mas no en todo? De este modo, lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes, reprimiendo esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que *atañe* a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales, pero *para* considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si *bien* la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la *honestidad* y de los buenos modales externos, no deja de ser *mera* civilización. Mientras los Estados malgasten todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo *continuamente* el lento esfuerzo del modo de pensar de sus *ciudadanos* —privándoles de todo apoyo en este sentido—, no cabe *esperar* nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta *transformación* interna de cada comunidad en orden a la *formación* de sus *ciudadanos*. Mas todo bien que no esté injertado en *un* sentimiento moralmente bueno no es más que pura *apariciencia* y deslumbrante miseria. Y en esta situación permanecerá el *género* humano hasta que —del modo que he dicho— haya salido *de la* caótica situación en que se encuentran sus relaciones *interestatales*.

OCTAVO PRINCIPIO

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza

para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. Este principio es un corolario del anterior. Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasmismo*, pero un quiliasmismo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea, un quiliasmismo que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza. El caso es que descubre *muy pocos*, pues esta órbita parece requerir tanto tiempo hasta clausurarse que, partiendo del pequeño tramo que la humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto, con base en las observaciones celestes realizadas hasta el momento, que se puede determinar el curso que nuestro sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas; si bien, después de todo, a partir del fundamento universal de la estructura sistemática del cosmos y de lo poco que se ha observado, cabe conjeturar con bastante certeza la realidad de una órbita semejante. De otro lado, resulta consustancial a la naturaleza humana el no mostrarse indiferente ni siquiera ante la consideración de las épocas más remotas a que nuestra especie debe llegar, siempre que pueda ser esperado con seguridad. Esto vale tanto más en nuestro caso, pues parece que gracias a nuestra propia disposición racional podríamos anticipar ese momento tan halagüeño para nuestra descendencia. Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a ese momento. Actualmente los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cuota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento —ya que no el progreso—

de ese objetivo de la Naturaleza. Tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás— se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la *ilustración* como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene. Con todo, esta ilustración (que lleva aparejado un vivo interés en el bien por parte del hombre ilustrado, quien no puede sustraerse a poner su corazón en ello al comprenderlo tan perfectamente) ha de ascender poco a poco hasta los tronos e incluso tener influencia sobre sus principios de gobierno. Así, por ejemplo, aun cuando a nuestros dirigentes no les quede dinero para los establecimientos de instrucción pública —ni en general para nada de cuanto concierne a un mundo mejor— porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra, se darán cuenta de que les resulta beneficioso no impedir al menos los propios esfuerzos —en verdad débiles y lentos— de su pueblo a este respecto. Por último, la propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el Estado experimenta con una deuda pública —esa nueva invención!— siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre los otros Estados, al estar tan

entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un estado *cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.

PREGUNTAS

1. ¿Qué argumentos aduce Kant a favor de su tesis: “En el hombre aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón, sólo deben desarrollarse por completo en la especie”?
2. Según Kant, ¿qué papel ejerce el antagonismo en el perfeccionamiento de las propiedades humanas?
3. ¿Cuál es la finalidad superior de la naturaleza para con la especie humana?
4. ¿Qué tipo de contradicciones impiden la realización de las normas de la sociedad civil?
5. ¿Cómo se puede interpretar el aforismo de Kant: “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre, no puede tallarse nada enteramente recto”?

6. ¿En qué consiste la idea de Kant sobre la “confederación de los pueblos”?
7. Según Kant, ¿en qué consiste el plan oculto de la naturaleza para la humanidad?
8. ¿Cuál es el papel de la Ilustración en el proceso de acercamiento a un tipo de Estado donde “la libertad de cada uno será compatible con la de los demás bajo la protección de leyes exteriores”?
9. ¿En qué consiste la propuesta de Kant sobre el “Estado cosmopolita universal”?

IMMANUEL KANT: PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DEL DERECHO

DERECHO DE CIUDADANÍA

Estado de ilegitimidad

Ciertamente no hemos tomado de la experiencia el que los hombres tengan por máxima la violencia, y el que su maldad les lleve inevitablemente a hacerse la guerra antes que se haya constituido un poder legislativo exterior. No es, pues, un hecho, en verdad, quien hace necesaria la violencia pública o legal, pero, por buenos y amantes del derecho que se suponga a los hombres, sin embargo, la idea racional *a priori* de semejante estado (no jurídico) implica la falta de seguridad contra la violencia antes de haberse reunido en pueblos, los pueblos en Estado y los Estados en una gran nación, es decir, antes de haberse constituido en un estado puramente jurídico. De otra manera, nadie tendría la certidumbre de poder hacer, en virtud de su propio derecho, *lo que parece justo y bueno*, y de no depender en esto de la opinión del otro, por consiguiente, lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho, es este principio: “Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse

a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo *suyo* de cada cual es determinado por la *ley* y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil”.

A la verdad, no por esto el estado natural debería ser un estado de injusticia (*injustus*), en el cual los hombres únicamente se tratasen según la medida exclusiva de sus fuerzas; pero es por lo menos un estado de justicia negativa (*status justitiae vacuus*), en el cual, si el derecho fuese controvertido, no habría juez competente para dictar una legítima sentencia, en virtud de la cual cada uno pudiese obligar a otro a salir de ese estado de guerra y hacerle entrar en un estado jurídico. En efecto, aunque según las nociones de derecho de cada uno, puede adquirirse por ocupación o por contrato exterior, esta adquisición no es, sin embargo, más que provisional, en tanto que le falte la sanción de la ley pública, porque no está determinada por ninguna justicia pública (distributiva) y no está garantizada por ninguna potencia que ejerza el derecho.

Observación. Si antes de entrar en el estado civil no se quisiese reconocer ninguna adquisición como legítima ni aun provisionalmente, este estado sería a su vez imposible, porque en lo que se refiere a la forma, las leyes contienen sobre lo *mío* y lo *tuyo* en el estado natural lo que prescriben en el civil concebido solamente según las nociones de la razón pura. Hay, sin embargo, la excepción de que en estado civil, se dan las condiciones bajo las cuales debe ejecutarse la ley natural de conformidad con la justicia distributiva, si no hubiese *mío* y *tuyo* exterior en el estado natural, al menos provisionalmente, no habría ningún deber de derecho bajo esta relación, ni por consiguiente ninguna obligación de salir de este estado.

EL ESTADO

Una ciudad (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho, en cuanto estas leyes, como leyes *a priori*, son necesarias, es decir, derivan espontáneamente en general (y no por vía de disposición legislativa) de la noción del derecho exterior, la forma de la ciudad es la de una ciudad en general, es decir, la ciudad *en idea*, como debe ser según los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla (*norma*) a cada reunión efectiva en república (por consiguiente a lo interior).

Cada ciudad encierra en sí tres poderes, es decir, la voluntad universalmente conjunta en una triple persona (*trias política*): el poder soberano (*soberanía*) en la persona del legislador; el poder ejecutivo (según la ley) en la persona del gobierno; el poder judicial (como reconocimiento de lo *mío* de cada cual según la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*), lo cual corresponde a las tres proposiciones de un razonamiento práctico: a la mayor que contiene la *ley* de una voluntad; a la menor, que contiene el precepto de conducta en consecuencia de la ley, es decir, el principio de la subordinación a la ley; y en fin, a la conclusión que contiene la sentencia, o lo que es de derecho en los diferentes casos.

Poder legislativo

El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo, y puesto que de él debe proceder todo derecho, no debe absolutamente cometer injusticia a nadie por sus leyes. Ahora bien, si alguno ordena algo contra otro, es siempre posible que le haga injusticia; pero nunca en lo que decreta para sí mismo (porque *volenti non fit injuria*), por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto cada uno decide para

todos y todos para cada uno, esto es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora.

Los miembros reunidos de tal sociedad (*societas civilis*), es decir, de una ciudad para la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero, la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquellas a que hayan dado su sufragio; segundo, la igualdad civil, que tiene por objeto el no reconocer entre el pueblo ningún superior más que aquel que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente de la misma manera que a su vez puede ser obligado; tercero, el atributo de la independencia civil, que consiste en ser deudor de su existencia y de su conservación, como miembro de la república, no al arbitrio de otro en el pueblo sino a sus propios derechos y facultades; y por consiguiente en que la personalidad civil, no puede ser representada por ningún otro en los asuntos de derecho.

Observación. La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano, esta facultad supone en el pueblo la independencia de aquel que quiere no solamente ser parte de la república, sino también ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre dos tipos de ciudadanos: el activo y el pasivo, aunque la noción de este último parece contradecir a la definición de la noción del ciudadano en general. Los ejemplos siguientes servirán para quitar toda dificultad, el muchacho empleado en su casa de un comerciante o fabricante, el sirviente que no está al servicio del Estado, el pupilo (*naturaliter, vel civiliter*); todas las mujeres, y en general cualquiera que se encuentra compelido a proveer a su existencia, no por medio de una dirección personal sino según las órdenes de otro (excepto del Estado), carece de personalidad civil y su existencia no es en manera alguna más que un accesorio de la

de otro. El leñador que establezco en mis propiedades; el herrero en la India, que va de casa en casa con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar el hierro, así como el carpintero o el albéitar europeo que puede poner a la venta en la plaza pública el producto de su trabajo; el preceptor doméstico, así como el maestro de gimnasia, el censatario rústico así como el arrendatario, etcétera, son simples operarios de la cosa pública, porque deben ser mandados y protegidos por otros individuos, y, por consiguiente, no gozan de ninguna independencia civil.

Esta dependencia respecto de la voluntad de otro, esta desigualdad no es, sin embargo, opuesta a la libertad y a la igualdad de aquellos que, como hombres, forman juntos un mismo pueblo. Hay más: es muy favorable a la formación de la ciudad y a la constitución civil, pero no todos pueden gozar igualmente, en esta constitución del derecho de sufragio, es decir, ser ciudadanos y no simplemente asociados civiles. Porque, de que puedan pedir el ser tratados por todos los demás según las leyes de la libertad y de la igualdad natural, como partes pasivas del Estado, no resulta para ellos el derecho de obrar también en la ciudad como miembros activos, es decir, el derecho de organizar el Estado, o de concurrir a la formación de ciertas leyes; sino que su derecho es que las leyes positivas que votan, cualquiera que sea su objeto, no sean jamás contrarias a la libertad natural y a esa igualdad proporcional de todos en el pueblo que permite a cada uno trabajar para elevarse de la condición pasiva a la condición activa.

CONTRATO ORIGINAL

Estos tres poderes en la ciudad son dignidades, y, como derivan necesariamente de la idea de una ciudad en general, como esenciales a su establecimiento (constitución), son dignidades

políticas, comprenden la relación de un superior universal (que, según las leyes de la libertad, no puede ser más que el pueblo reunido) con los elementos de la multitud de ese mismo pueblo como sujeto, es decir, la relación del jefe (*imperans*) al subordinado (*subditus*). El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple *idea* de este acto, según la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el contrato primitivo, por el que todos (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante como miembros de una república, es decir, en calidad de miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad. Y no puede decirse que la ciudad, que el hombre en sociedad, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior, natural; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia.

Relación de los tres poderes en el Estado

Los tres poderes en la ciudad, son, pues, entre sí: en primer lugar, como otras tantas personas morales coordinadas (*potestades coordinatoe*), es decir, que la una es el complemento de la otra para la organización perfecta de la constitución del Estado (*complementum adsufficientiam*); en segundo, son también subordinados entre ellos (*subordinatoe*), de suerte que, el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio, es decir, a la verdad, como si residiese en la cualidad de una persona particular, pero que manda sin embargo bajo la condición de la voluntad de un superior; en tercero, el derecho de cada sujeto resulta de la reunión entre coordinación y subordinación de los poderes.

Es preciso decir de estos tres poderes, considerados en su dignidad, que la voluntad del legislador (*legislatoris*) con respecto a lo que concierne a lo mío y lo tuyo exterior es irreprochable; que el poder ejecutivo del gobierno (*sumi rectoris*) es irresistible, y que la sentencia del juez supremo (*supremi iudicis*) es sin apelación.

PODER EJECUTIVO

El gobernador del Estado (*rex, princeps*) es la persona (moral o física) que está investida del poder ejecutivo (*potestas executoria*), es el agente del Estado: instituye los magistrados, da al pueblo las reglas según las que cada uno puede adquirir o conservar alguna cosa en el estado conforme a la ley (por aplicación a un caso particular bajo esta ley). Considerado como persona moral se llama gobierno (*directorium*). Sus *órdenes* al pueblo, a los magistrados y a sus ministros, encargados de la administración del Estado (*gubernatio*) son ordenanzas, decretos (no leyes); porque tienen por objeto decidir en un caso particular, y pueden cambiar. Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador sería llamado despótico, por oposición al gobierno patriótico, por el cual es necesario entender no un gobierno paternal (*regimen paternale*), el más despótico de todos (siendo allí tratados los ciudadanos como niños) sino un gobierno donde la ciudad misma (*civitas*), trate a sus individuos como miembros de una familia (*regimen civitatis et patrioe*); pero al mismo tiempo como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia, un gobierno donde cada uno se posee a sí mismo, y no depende de la absoluta voluntad de otro, sea este otro su igual o su superior, a su lado, o sobre él.

El preceptor del pueblo (legislador) no puede, pues, ser al mismo tiempo su gobernador, porque éste está sometido a la

ley, es obligado por ella, por consiguiente a virtud de otro, del soberano, que puede quitar al gobernador su poder, deponerle, reformar su administración, pero no castigarle; y la máxima usada en Inglaterra lo prueba: el rey, es decir, el poder ejecutivo, sería menester que lo fuese por sí mismo, puesto que a él pertenece especialmente la facultad de compeler legalmente. Habría, pues, contradicción en que fuese él mismo capaz de ser compelido.

El que manda y el que gobierna no pueden juzgar, sino solamente instituir jueces como magistrados, el pueblo se juzga a sí mismo por aquellos de sus conciudadanos que son libremente elegidos y que son como sus representantes, pero solamente en cada acto particular de la justicia pública (*justitioe distributivae*) por un administrador público (juez o tribunal) relativamente a un sujeto, es decir, a un individuo que forme parte del pueblo, este administrador no está, por consiguiente, revestido de ningún poder para decidir (atribuir por juicio) lo que corresponde a este individuo. Cada uno en el pueblo, según esta relación (a la autoridad), es puramente pasivo, aquel que manda y aquel que gobierna, podrían, decidiendo sobre un asunto en caso de cuestión de lo suyo de cada uno, cometer una injusticia, porque el pueblo no intervendría para declarar si un ciudadano es culpable o no culpable. El tribunal debe en el asunto aplicar la ley al descubrimiento del hecho, y por medio del poder ejecutivo puede dar a cada uno lo que es suyo. El pueblo sólo puede juzgar por sus delegados (el jurado), aunque de una manera mediata solamente, a todo individuo de su seno, estaría por bajo de la dignidad del príncipe hacer de juez, es decir, colocarse en la posibilidad de cometer una injusticia, y exponerse así a una apelación (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Hay tres poderes diferentes (*potestas legislativa, executoria, judiciaria*), por los cuales tiene su anatomía, es decir, se forma y se conserva según las leyes de libertad, en su reunión consiste la

salvación del Estado (*salus rei publicae suprema lex est*); no debe entenderse por esto el bien de los ciudadanos y su felicidad; porque esta felicidad puede muy bien —como lo afirma Rousseau— encontrarse mucho más dulce y más deseable en el estado natural, o aun más, bajo un gobierno despótico; no, la salvación pública consiste en la mayor conveniencia de la constitución con los principios del derecho, como un estado, al cual la razón por un imperativo *categorico*, nos obliga a aspirar.

OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LOS EFECTOS JURÍDICOS QUE RESULTAN DE LA NATURALEZA DE LA ASOCIACIÓN CIVIL

Para el poder supremo como jefe del Estado

El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él, es decir, que el súbdito no debe razonar prácticamente sobre este origen, como sobre un derecho controvertido (*ius controversum*) respecto a la obediencia que le debe. Porque, puesto que el pueblo para juzgar valederamente del poder soberano de un Estado (*summum imperium*), debe ya ser considerado como reunido bajo una voluntad legislativa universal, no puede ni debe juzgar de otra manera, más que como agrade al poder soberano existente (*summum imperans*).

Que haya tenido lugar un verdadero contrato primitivo de sumisión civil (*pactum subjectionis civilis*) a este poder, o que el poder haya precedido y que la ley no haya venido sino más tarde, o que haya debido suceder así; todo esto para el pueblo, que está ya sometido a la ley civil, son disputas vanas y, sin embargo, peligrosas para el Estado. Porque, si el súbdito que investiga hoy este último origen quisiese resistir a la autoridad

existente, debería ser castigado con toda razón, expulsado o desterrado (como proscrito, *exlex*) en nombre de las leyes de esta autoridad. Una ley que es tan santa (inviolable) que aun es un crimen en la práctica ponerla en duda, y por consiguiente impedir su efecto por un solo instante, es concebida de tal suerte que no debe ser mirada como procedente de los hombres, sino de algún legislador muy grande, muy íntegro y muy santo; y tal es el sentido de la máxima: "Toda autoridad viene de Dios"; máxima que enuncia, no ya un principio histórico de la constitución civil, sino una idea como principio de la razón práctica, a saber: que es menester obedecer al poder legislativo actual, sea cualquiera su origen. De aquí el principio: El soberano en la ciudad no tiene hacia el súbdito más que derechos, no deberes (de coacción); por lo demás, si el órgano del soberano, el *gobernante*, obrase contra las leyes, por ejemplo, en materia de impuestos, de quintas, etcétera; contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, el súbdito podría interponer quejas (*gravamina*) a esta injusticia, pero jamás ninguna resistencia.

No puede haber ningún artículo en la constitución que conceda a un poder en el Estado el derecho de oponerse al soberano en caso de que éste violase la constitución, por consiguiente, el derecho de reprimir. En efecto, aquel que debe reprimir debe tener más o por lo menos tanto poder como aquel que es reprimido, como un dueño legítimo que ordenase a los suyos el resistir, debe también poderlos defender y juzgarlos válidamente suceda lo que quiera; debe, por consiguiente, poder ordenar públicamente la resistencia. Pero entonces no es aquel a quien se puede resistir el soberano, sino el que puede ordenar la resistencia; lo que es contradictorio, el soberano obra por medio de sus ministros al mismo tiempo como gobernante, por consiguiente despóticamente, y el prestigio de dejar al pueblo

representar por sus diputados el poder restrictivo (puesto que en efecto, el pueblo no tiene propiamente más que el poder legislativo), no puede disimular el despotismo de tal manera que no sea visible por los medios que emplean los ministros. El pueblo, que está representado por sus diputados (en el Parlamento) posee en estos guardianes de su libertad y de sus derechos, hombres que están vivamente interesados por ellos y por su familia (cuya carrera en las armas, en la marina y en los empleos civiles, depende del ministro), y que, en lugar de resistir a las empresas del gobierno (resistencia sobre la cual la opinión pública, para manifestarse, exige un tiempo de paz), están siempre más dispuestos a apoyar al gobierno. Una constitución que pusiera semejante freno al poder ejecutivo sería, pues, vana como constitución de derecho público interno, y lejos de ser parte del derecho, no sería más que un principio de prudencia destinado, no va a agravar todavía más la influencia arbitraria de un poder trasgresor de los derechos del pueblo sobre el gobierno, sino a disfrazarla bajo la apariencia de una oposición permitida al pueblo.

El cambio de una constitución pública (*viciosa*), que algunas veces podría ser necesario, no puede tener lugar más que por el soberano mismo, por medio de una reforma y no por el pueblo; no debe, pues, hacerse por revolución. Si, no obstante, tuviese ésta lugar, no puede alcanzar más que al poder ejecutivo, no al legislativo. En la constitución de un Estado, organizado de tal suerte que el pueblo por sus representantes puede legítimamente resistir al soberano y a sus agentes o ministros —constitución que toma entonces el nombre de constitución limitada—, no hay, sin embargo, una resistencia activa (de la parte del pueblo arbitrariamente reunido para compeler al gobierno a una cierta acción, por consiguiente, aun para hacer un acto de poder ejecutivo) sino solamente una resistencia negativa del pueblo, es decir, una negativa del pueblo en Parlamento, esta resistencia permite, pues,

no consentir siempre en todas las demandas que el gobierno hace a nombre del Estado. Si estas demandas no encontrasen nunca oposición, sería un signo cierto de que el pueblo está depravado, que sus representantes son venales y el príncipe despótico en el gobierno de sus ministros, los cuales a su vez harían traición al pueblo.

Por lo demás, si sucede una revolución y se establece una constitución nueva, la injusticia de este principio y fin de esta constitución no puede dispensar a nadie de la obligación de someterse al nuevo orden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer a la autoridad soberana que está entonces en el poder. El príncipe destronado (que sobreviviese a la revolución) no puede ser acusado por su administración anterior, y menos todavía castigado, si puesto en la condición de simple ciudadano prefiere su tranquilidad y la del Estado, a las contingencias de dejar su país esperando recobrar el poder, sea por una contrarrevolución sordamente trabajada, sea ayudado por potencias extranjeras. Si prefiere este último partido, le queda su derecho íntegro, porque la sedición que lo ha derribado era injusta, pero la cuestión de saber si las potencias extranjeras tienen el derecho de aliarse a favor de este príncipe destronado, para no dejar sin vergüenza el crimen de este pueblo sublevado y para no sufrir un escándalo para todos los otros pueblos, y por consiguiente, si pueden ser solicitados y autorizados para volver a su antigua constitución a un pueblo que ha adoptado otra nueva después de la revolución, esta cuestión, digo, pertenece al derecho de gentes.

Para el mismo poder como propietario eminente del territorio.

El jefe del Estado puede ser considerado como propietario eminente (del suelo) o solamente como jefe supremo del pueblo,

puesto que el suelo es la suprema condición bajo la cual únicamente es posible tener como suya una cosa exterior, cuya posesión y uso posible constituyen el primer derecho que puede adquirirse (el de propiedad); todo derecho análogo deberá derivarse del soberano como *dueño del país*, o mejor como propietario eminente (*dominus territorii*). El pueblo, como multitud de súbditos, le pertenece también (es su pueblo): no que lo posea como su propiedad (por derecho real) sino que le posee en sentido de que su jefe supremo (o por derecho personal), pero esta propiedad soberana no es más que un ideal que sirve para hacer comprender, según nociones jurídicas, la unión civil como unión necesaria a la propiedad privada de todos los poseedores entre el pueblo bajo un poseedor universal público, a fin de determinar por este medio la propiedad particular, no según los principios de la *agregación* (que procede empíricamente de la parte al todo), sino según el principio formal necesario *de la división* (reparto del territorio), según nociones de derecho. Según éstas, el propietario soberano no puede tener tierras como propiedad privada (porque entonces se convertiría en persona privada). La propiedad privada no puede convenir más que al pueblo (y no colectivamente considerado, sino distributivamente), es menester, sin embargo, exceptuar un pueblo en el estado nómada, en el que no ha lugar a ninguna propiedad privada de una tierra, el soberano no puede, pues, tener para su uso privado, para el mantenimiento de su corte ninguna finca, es decir, tierras, porque entonces dependería de su antojo extender su propiedad tanto como quisiera, y el Estado se vería en peligro de ver pasar toda la propiedad del territorio a manos del gobierno, y todos los súbditos como adscritos a la *gleba* (*gleboe adscripti*) como simples poseedores de aquello de que otro sería siempre el propietario; por consiguiente como privados de toda libertad (*servi*). El príncipe

no puede llamarse poseedor más que de sí mismo, porque, si tuviese como propietario cualquier cosa al lado de otro en la ciudad, podría tener con él cualquier litigio que nadie estaría en estado de juzgar. Pero se puede decir también que posee todo; porque tiene autoridad soberana sobre el pueblo (derecho a dar a cada uno lo suyo) al cual pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*).

No puede, pues, haber ninguna corporación en el Estado, ninguna profesión, ningún orden, que como propietario pueda transmitir el simple usufructo de un fundo a las generaciones sucesivas (hasta lo infinito) por cualquier estatuto que sea. El Estado puede abolir en todo tiempo tales corporaciones, pero solamente bajo la condición de indemnizar a los supervivientes. Una orden de caballería (como corporación, o aun como simple distinción de particulares, sobre todo de personas con títulos), el orden clerical que se llama Iglesia, no puede jamás por los privilegios de que goza, adquirir la propiedad de un fundo para sus sucesores, sino solamente el uso provisional; los bienes de las órdenes militares por una parte, los de las iglesias por otra, pueden serles quitados sin temor, pero siempre bajo la condición precedente, a saber: cuando la opinión pública llega a cambiar acerca de los medios de defender al Estado a través de instituciones militares privilegiadas a falta del patriotismo de la población, ya de preservar a los hombres del fuego eterno por medio de misas de difuntos, oraciones y otra multitud de prácticas. Los que han experimentado esta reforma no pueden quejarse de que se les haya quitado su propiedad, porque el principio de su posesión no se ha fundado hasta allí más que en la opinión del pueblo, y debía prevalecer mientras ésta durase. Tan pronto como esta opinión ha desaparecido entre los hombres justamente considerados, y que tienen una especie de derecho de regular la de los demás, esta pretendida propiedad ha debido cesar como

por una apelación presentada ante el Estado (*a rege male informato, ad regem melius informandum*).

A la conservación del Estado pertenece todavía una tercera cosa: el derecho de inspección (*ius inspectionis*), es decir, que ninguna sociedad secreta (de iluminados, políticos o religiosos) o que pueda tener alguna influencia sobre el bien público de la sociedad (*publicum*) debe ocultársele, y que, si la policía lo exige, los estatutos de estas sociedades deben comunicársele, pero las visitas domiciliarias no deben tener lugar más que en caso de necesidad y con el permiso especial de la autoridad superior para cada caso particular.

*Para él mismo como dueño absoluto
de los establecimientos especiales*

La voluntad universal del pueblo se reúne efectivamente para una sociedad que debe conservarse perpetuamente y se somete en consecuencia al poder público interno, para conservar los miembros de esta sociedad que no se bastan a sí mismos. En virtud de la forma social únicamente, el gobierno tiene el derecho de obligar a los ricos a facilitar medios de subsistencia a aquellos que carecen de lo indispensable para satisfacer las más imperiosas necesidades de la naturaleza, porque los ricos han puesto su existencia bajo la protección del Estado, porque se han comprometido a proveer a las necesidades de la cosa pública, y porque en esta obligación funda el Estado su derecho de hacer servir sus bienes para la conservación de sus conciudadanos. Ahora bien, esto no es posible más que por medio de la imposición de la propiedad de los ciudadanos, o de su comercio, o por medio de los intereses de un capital destinado, no a las necesidades del estado (porque éste es rico), sino a las necesidades del pueblo.

Siendo una verdadera necesidad pública el considerar a la Iglesia, que es menester distinguir cuidadosamente de la religión, como sentimiento interior completamente fuera de la esfera de acción del poder civil (como institución del culto público para el pueblo que le ha establecido por opinión o por convicción) como sujeto de un poder supremo invisible, al cual es menester rendir homenaje, y, pudiendo muchas veces encontrarse en conflicto con el poder civil, aunque las fuerzas fuesen muy desiguales; el Estado tiene el derecho, no en verdad de formar la iglesia a su manera, por una legislación constitucional interna que creyese la más conveniente ni de prescribir al pueblo su fe y sus formas religiosas (*ritus*), o de imponerlas (lo cual debe dejarse por completo a los doctores o jefes espirituales que el pueblo se haya dado libremente), sino solamente por un derecho *negativo* de rechazar la influencia eclesiástica sobre la república política visible, y, por consiguiente, de no sufrir una querrela intestina o en las disensiones de las diferentes iglesias se ponga en peligro la concordia civil, lo que, como se ve, no es más que un derecho de policía. Está por debajo de la dignidad del poder soberano el intervenir en la fe que debe tener una Iglesia, en hacerla permanecer fiel invariablemente e impedir que se reforme; porque en esto, como una controversia escolástica, el monarca (haciéndose también sacerdote) se pone bajo el pie de igualdad con sus súbditos que pueden decirle, sin ambages, que no entiende nada de esto; sobre todo en lo que concierne al último punto, es decir, a la prohibición de una reforma interior, porque, lo que el pueblo entero no puede mandar sobre sí mismo, el legislador tampoco puede decretarlo sobre el pueblo. Ahora bien, ningún pueblo puede decidir que en los conocimientos (declaraciones) que pertenecen a su fe no irá jamás más lejos, y por consiguiente, no habrá reforma nunca respecto de los asuntos religiosos; semejante decisión sería contraria a la humanidad en su propia persona y

por consiguiente contraria al derecho soberano de la humanidad, ningún supremo magistrado puede decidir nada semejante en relación con el pueblo. Los gastos de mantenimiento de la sociedad religiosa no pueden, por la misma razón, pasar a cargo del Estado; deben pesar sobre la parte del pueblo que profesa esta o aquella fe, es decir, solamente sobre la sociedad religiosa.

DEL DERECHO DE CASTIGO Y DE INDULTO

Del derecho de castigar

El derecho de castigar es el derecho que tiene el soberano de afectar dolorosamente al súbdito por causa de la transgresión de la ley, el jefe supremo de un Estado no puede, pues, ser castigado; solamente se puede esquivar su dominio. La trasgresión de la ley pública, que hace al que la comete indigno del derecho de ciudadanía, se llama crimen puro y simple, crimen privado o público. El crimen puro y simple se ventila ante la justicia civil, el crimen público ante la justicia criminal.

La distracción de dineros o de mercancías confiadas con un objeto comercial, el dolo en la compra y en la venta son crímenes privados. Al contrario, la fabricación de moneda falsa, la falsificación de los sellos del Estado, el robo y la rapiña son crímenes públicos, porque ponen en peligro no ya una sola persona, sino la cosa común, podrían clasificarse los crímenes según el carácter abyecto (*indolis abjectae*), o energético y violento (*indolis violentoe*) que ha presidido a su perpetración.

La pena jurídica (*poena forensis*), que difiere de la pena natural (*poena naturalis*), por la cual el vicio lleva en sí su propio castigo, y a la cual el legislador no mira bajo ningún aspecto, no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro

bien, ni aun en beneficio del culpable o de la sociedad; sino que debe siempre serlo contra el culpable por la sola razón de que ha delinquido; porque jamás un hombre puede ser tomado por instrumento de los designios de otro ni ser contado en el número de las cosas como objeto de derecho real; su personalidad natural innata le garantiza contra tal ultraje; aun cuando puede ser condenado a perder la personalidad civil. El malhechor debe ser juzgado digno de castigo antes de que se haya pensado en sacar de su pena alguna utilidad para él o para sus conciudadanos, la ley penal es un imperativo categórico; y desdichado aquel que se arrastra por el tortuoso sendero del eudemonismo, para encontrar algo que, por la ventaja que se puede sacar, descargase al culpable, en todo o en parte, de las penas que merecen según el proverbio farisaico: "Más vale la muerte de un solo hombre que la pérdida de todo el pueblo", porque, cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la Tierra. ¿Qué se debe, pues, pensar del designio de conservar la vida a un criminal que ha merecido la muerte, si se presta a experimentos peligrosos y tiene bastante fortuna para salir de ellos sano y salvo; suponiendo, sin embargo, que los médicos adquieren de esta manera una instrucción saludable a la humanidad? Un tribunal rechazaría con desprecio al colegio médico que diera semejante consejo; porque la justicia deja de serlo desde el momento en que se da por un precio cualquiera.

Pero, ¿qué especie y qué grado de castigo debe poner la justicia pública, como principio y como regla? No puede ser otro más que el principio de igualdad apreciado en la balanza de la justicia, sin inclinarse más a un lado que a otro, por consiguiente, el mal no merecido que haces a otro de tu pueblo, te lo haces a ti mismo: si le deshonoras, te deshonoras a ti mismo; si le robas a ti mismo; si le maltratas o le matas, te maltratas o te matas a ti mismo. No hay más que el derecho del talión (*jus talionis*) que

pueda dar determinadamente la cualidad y cantidad de la pena, pero con la condición bien entendida de ser apreciada por un tribunal (no por el juicio privado); todos los demás derechos son movibles y no pueden concordar con la sentencia de una justicia pura y estricta a causa de las consideraciones extrañas que con ella se mezclan. Parecería, tal vez, que la diferencia de condición no permite la aplicación del principio del talión de igual a igual. Pero, si no es literalmente posible, lo es, sin embargo, en cuanto al efecto; quiero decir, relativamente o en cuanto a la manera diferente de sentir de aquellos que están más elevados. Así, por ejemplo, no hay ninguna relación entre la multa y la ofensa por injurias verbales; porque aquel que tiene mucho dinero podría alguna vez permitirse esta clase de injuria como pasatiempo. Pero la contrariedad que se puede hacer experimentar en el orgullo, puede igualar a la ofensa inferida por él al honor de otro; por ejemplo, si el juez le condenara no solamente a dar satisfacción pública, sino también a besar la mano del ofendido, aun cuando le crea muy inferior a sí. Del mismo modo, si un noble de carácter violento maltratase injustamente a un ciudadano de orden inferior podría ser condenado, no solamente a una prisión solitaria e incómoda, sino también a darle una reparación de honor. De esta manera se le castigaría hasta en su sensibilidad moral, en su vanidad; de tal suerte que el principio de igualdad quedaría restablecido. ¿Pero qué significa si tú robas, tú te robas? Esto: que aquel que roba, compromete la seguridad de la posesión de todos los demás y, por consiguiente, se priva así, según el derecho del talión, de garantía para toda propiedad posible; no tiene nada, no puede adquirir nada y, sin embargo, quiere vivir; lo que no es posible más que en tanto que los demás le alimentan. Pero, como el Estado no quiere alimentarlo gratuitamente, es menester concederle que tiene el derecho de utilizarse de las fuerzas del ladrón en trabajos útiles a la sociedad y por un cierto

tiempo, según las circunstancias, o relegarle para siempre al rango de los esclavos. Si, por el contrario, el criminal ha cometido un asesinato, él también debe morir. No hay aquí ninguna conmutación capaz de satisfacer a la justicia. No hay ninguna identidad entre una vida llena de trabajos y la muerte; por consiguiente ninguna igualdad entre el crimen y la pena, más que por la muerte del culpable, pero por su muerte pronunciada en justicia y separada de toda clase de malos tratamientos que pudieran hacer horrible la naturaleza humana en el paciente. Hay más: es que, si la sociedad civil llega a disolverse por el consentimiento de todos sus miembros, como si, por ejemplo, un pueblo que habitase una isla, decidiese abandonarla y dispersarse, el último asesino detenido en una prisión, debería ser muerto antes de esta disolución, a fin de que cada uno sufriese la pena de su crimen, y que el homicidio no recayese sobre el pueblo que descuidase el imponer este castigo; porque entonces podría ser considerado como cómplice de esta violación pública de la justicia.

El marqués de Beccaria, por un sentimiento de humanidad mal entendido (*compassibilitas*) ha pensado, contrariamente a esta opinión, que toda pena de muerte es injusta por la razón de que no puede, según él, estar comprendida en el contrato civil primitivo; y esto, porque hubiera sido preciso que cada uno hubiese consentido en perder la vida, si por acaso llegase a matar a algún ciudadano. Ahora bien, dice, este consentimiento es imposible, atendido que nadie puede disponer de su propia vida. Todo esto no es más que sofisma y falsa concepción del derecho.

Nadie es castigado por haber querido la pena, sino por haber querido la acción punible; porque, si sucede a alguno lo que quiere, no puede ser esto una pena, y es imposible querer ser castigado. Mencionar: yo quiero ser castigado si mato a alguno, es decir, me someto con todos los demás ciudadanos a las leyes, que naturalmente serán leyes penales, si hay culpables en el

pueblo. Yo, como legislador que decreta la ley penal, no puedo ser la misma persona que como súbdito se encuentra castigado según la ley; porque en esta última cualidad, es decir, como culpable, es imposible que yo tenga voto en la confección de las leyes (el legislador es santo).

Cuando aplico una ley penal contra mí, como culpable, es en mi (*homo noumenon*) una pura razón, jurídicamente legislativa, la que me somete a la ley penal como persona capaz de delinquir, y por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) con todos los hombres reunidos civilmente. En otros términos: no es el pueblo (cada uno de los individuos que le compone) sino el tribunal (la justicia pública), por consiguiente, quien pronuncia la pena de muerte; y el contrato social no contiene, en manera alguna, la promesa de hacerse castigar, y por consiguiente, de disponer de sí mismo y de su vida. Si la promesa del criminal, de querer dejarse castigar, debiera servir de base al derecho de castigar, sería menester también dejar al culpable el derecho de reconocerse digno de pena, siendo así su propio juez. El punto capital del error de este sofisma consiste en que el juicio propio del culpable (juicio que debe atribuirse a su razón) de deber ser privado de la vida, es visto como una resolución de la voluntad de privarse él mismo de la vida y representa, así reunidos en una sola y misma persona, la ejecución y el juicio del derecho.

PREGUNTAS

1. ¿Por qué el estado natural lo caracteriza Kant como un "estado de justicia negativa"?
2. Según el pensador alemán, ¿por qué el poder legislativo debe expresar la voluntad del pueblo?

3. ¿Qué diferencia existe entre el “ciudadano activo” y el “ciudadano pasivo”? ¿Por qué este último, según Kant, no tiene derecho de organizar el Estado?
4. ¿A qué tipo de gobierno Kant denomina “gobierno paternal”?
5. ¿Por qué el pensador alemán prefiere el cambio de la constitución pública por la vía de reformas y no por el camino de las revoluciones?
6. ¿En qué condiciones el pueblo puede aceptar legítimamente al soberano y a sus agentes?
7. Según Kant, ¿si sucediera una revolución y se estableciera una nueva constitución, los ciudadanos tendrían la obligación de someterse al nuevo orden de cosas?
8. ¿Por qué en el Estado ninguna corporación ni profesión puede transmitir su propiedad a las generaciones sucesivas?
9. ¿En qué situación el hombre, como ciudadano, puede carecer de dignidad en el Estado?
10. Desde el punto de vista de Kant, ¿por qué el ciudadano no puede ser esclavo de otro ciudadano?
11. ¿Qué son “crimen privado” y “crimen público”?
12. ¿Qué significa la frase de Kant: “el malhechor debe ser juzgado digno de castigo”?
13. ¿Qué sentido tiene la frase: “nadie es castigado por haber querido la pena, sino por haber querido la acción punible”?
14. ¿Cuáles son los argumentos de Kant para afirmar que la ley debe reinar por sí misma y no depender de ninguna persona particular?

IMMANUEL KANT: *A LA PAZ PERPETUA;*
ARTÍCULOS PRELIMINARES

SECCIÓN SEGUNDA

Artículos definitivos de la paz perpetua entre los estados

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza —*status naturalis*—; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”, pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades —cosa que sólo en el estado “civil” puede acontecer—, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.

Primer artículo definitivo de la paz perpetua

La constitución política debe ser en todo Estado, republicana

La constitución, cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1º Principio de la “libertad” de los miembros de una sociedad —como hombres—; 2º Principio de la “dependencia” en que todos se hallan de una única legislación común —como súbditos—;

3° Principio de la “igualdad de todos —como ciudadanos—, es la única constitución que hace de la idea del contrato originario sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo. Semejante constitución es la “republicana”, ésta es, pues, en lo que al derecho se refiere, la que sirve de base primitiva a todas las especies de constituciones políticas, se puede preguntar: ¿es acaso también la única que conduce a la paz perpetua?

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concepto de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua.

He aquí los motivos de ello: en la constitución republicana no puede ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra —como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempos de paz—, lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego. En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, el jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida regalada, que transcurre en banquetes, cazas y castillos placenteros. La guerra, para él, es una especie de diversión, y puede declararla por levisimos motivos, encargando luego al cuerpo diplomático —siempre bien dispuesto— que cubra las apariencias y rebusque una justificación pausable.

Para no confundir la constitución republicana con la democracia —como suele acontecer— es necesario observar lo siguiente: las formas de un Estado —*civitas*— pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano —sea quien fuere— gobierna

al pueblo. La primera es propiamente forma de la soberanía (*forma imperii*), y sólo tres son posibles: que la soberanía la posea “uno” o “varios” o “todos” los que constituyen la sociedad política, esto es, “autocracia”, “aristocracia”, “democracia”. La segunda es forma de gobierno (*forma regiminis*), y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder; ese modo está fundado en la constitución, acto de la voluntad general, que convierte a una muchedumbre en un pueblo. A este respecto sólo caben dos formas: la “republicana” o la “despótica”, el “republicanismo” es el principio político de la separación del poder ejecutivo —gobierno— y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por las leyes que el propio gobernante ha dado; es pues, la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada. De las tres formas posibles del Estado, es la democracia —en el estricto sentido de la palabra— necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno —si no da su consentimiento—; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Una forma de gobierno que no sea “representativa” no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad —como, en un silogismo, la premisa mayor que expresa la universal no puede desempeñar al mismo tiempo la función de la premisa menor, que subsume lo particular en lo universal. Y aun cuando las otras dos constituciones son siempre defectuosas, en el sentido de que dan lugar a una forma de gobierno no representativa, sin embargo, es en ellas posible la adopción de una forma de gobierno adecuada al “espíritu” del sistema representativo, como, por ejemplo, cuando Federico II decía, aunque fuese sólo un decir, “que él era el primer servidor del

Estado". Es imposible en la constitución democrática, porque todos quieren mandar, puede decirse, por tanto, que cuanto más escaso sea el personal gobernante —o número de los que mandan—, cuanto mayor será la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y en tal caso puede esperarse que, mediante reformas sucesivas, llegue a elevarse hasta él. Por dichos motivos resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible de todo punto en la democracia, conseguir llegar a la única constitución jurídica perfecta, como no sea por medio de una revolución violenta. Lo que más le importa al pueblo es, sin comparación, la forma del gobierno, mucho más que la forma del Estado, aun cuando ésta tiene gran importancia por lo que se refiere a su mayor o menor conformidad con el fin republicano. Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario. Ninguna de las antiguas repúblicas —aunque así se llamaban— conoció el sistema representativo y hubieron de derivar en el despotismo, el cual, si se ejerce bajo la autoridad de uno solo, es el más tolerable de todos los despotismos.

Segundo artículo definitivo de la paz perpetua

El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres

Los pueblos, como Estados que son, pueden considerarse como individuos en un estado de naturaleza, es decir, independientes de toda ley externa, cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno. Todo Estado puede y debe

afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones, en ello habría, empero, una contradicción; todo Estado implica la relación de un superior —el que legisla— con un inferior —el que obedece, el pueblo—; muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo.

Ahora bien, cuando vemos el apego que tienen los salvajes a su libertad sin ley, prefiriendo la continua lucha mejor que someterse a una fuerza legal constituida por ellos mismos, y una libertad insensata a la libertad racional, los miramos con desprecio profundo y consideramos su conducta como bárbara incultura, como un bestial embrutecimiento de la humanidad; del mismo modo —debiera pensarse— están obligados los pueblos civilizados, cada uno de los cuales constituye un Estado, a salir cuanto antes de esa situación infame. Lejos de eso, cifran los Estados su majestad —pues hablar de la majestad del pueblo sería hacer uso de una expresión absurda— en no someterse a ninguna presión legal exterior; y el esplendor y brillo de los príncipes consiste en tener a sus órdenes, sin exponerse a ningún peligro, miles de combatientes dispuestos a sacrificarse por una causa que en nada les interesa. La diferencia entre los salvajes de Europa y los de América está principalmente en que muchas tribus americanas han sido devoradas por sus enemigos, mientras que los Estados europeos, en lugar de comerse a los vencidos, hacen algo mejor, los incorporan al número de sus súbditos para tener más soldados con quienes hacer nuevas guerras.

Si se considera la perversidad de la naturaleza humana, manifestada sin recato en las relaciones entre pueblos libres —contenida, en cambio, y velada en el estado civil y político por la coacción legal del gobierno—, es muy de admirar que la palabra “derecho” no haya sido aún expulsada de la política guerrera por pedante y arbitraria.

Con todo, el homenaje que tributan así los Estados al concepto de derecho —por lo menos de palabra—, demuestra que en el hombre hay una muy importante tendencia al bien moral, la cual, acaso dormida por el momento, aspira a sobrepujar al principio malo —que innegablemente existe—, y permite esperar también en los demás una victoria semejante. Si así no fuera, no se les ocurriría nunca a los Estados hablar de derecho, cuando se disponen a lanzarse a la guerra, a no ser por broma, como aquel príncipe galo que decía: “La ventaja que la Naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil debe obedecerle”.

La manera que tienen los Estados de procurar su derecho no puede ser nunca un proceso o pleito, como los que se plantean ante los tribunales, ha de ser la guerra, pero la guerra victoriosa no decide el derecho, y el tratado de paz, si bien pone término a las actuales hostilidades, no acaba con el estado de guerra latente, pues caben siempre, para reanudar la lucha, pretextos y motivos que no pueden considerarse como injustos, puesto que en esa situación cada uno es juez único de su propia causa. Por otra parte, si para los individuos que viven en un estado anárquico tiene vigencia y aplicación la máxima del derecho natural, que les obliga a salir de ese estado, en cambio, para los Estados, según el derecho de gentes, no tiene aplicación esa máxima. Los Estados poseen una constitución jurídica interna, y, por tanto, no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran reducirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos del derecho, sin embargo, la razón, desde las alturas del máximo

poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Se tiene que establecer una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de paz —*foedus pacificus*—, la cual se distinguiría del tratado de paz en que éste acaba con una guerra y aquélla pone término a toda guerra, esta federación no se propone recabar ningún poder de un Estado, sino simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que éstos hayan de someterse por ello —como los individuos en el estado de naturaleza— a leyes políticas y a una coacción legal. La posibilidad de llevar a cabo esta idea —su objetiva realidad— de una federación que se extienda poco a poco a todos los Estados y conduzca, en último término, a la paz perpetua, es susceptible de exposición y desarrollo. Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible unión federativa de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos, conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes hasta comprender en sí a todos los pueblos.

Que un pueblo diga: “No quiero que haya guerra entre nosotros, vamos a constituirnos en un Estado, es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias”, es cosa que se comprende bien, pero que un Estado diga: “No quiero que haya más guerra entre yo y los demás Estados, pero no por eso voy a reconocer un poder supremo, legislador, que asegure mi derecho y el de los demás”, es cosa que no puede comprenderse en modo alguno. Pues ¿sobre qué va a

fundarse la confianza en la seguridad del propio derecho, como no sea sobre el sucedáneo o sustitutivo de la asociación política, esto es, sobre la libre federación de los pueblos? La razón, efectivamente, une por necesidad ineludible la idea de la federación con el concepto del derecho de gentes, sin esta unión, el concepto del derecho carecería de gentes de todo contenido pensable.

Considerado el concepto del derecho de gentes como el de un derecho a la guerra, resulta en realidad inconcebible, porque habría de concebirse entonces como un derecho a determinar lo justo y lo injusto, no según leyes exteriores del valor universal limitativas de la libertad de cada individuo, sino según máximas parciales, asentadas sobre la fuerza bruta; sólo hay un modo de entender ese derecho a la guerra, y es el siguiente: "que es muy justo y legítimo que quienes piensan de ese modo se destrocen unos a otros y vayan a buscar la paz perpetua en el seno de la tierra, en la tumba, que con su manto fúnebre tapa y cubre los horrores y los causantes de la violencia". Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones —*civitas gentium*— que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la Tierra.

SUPLEMENTO PRIMERO

De la garantía de la paz perpetua

1° Aun cuando un pueblo no quisiera reducirse al imperio de leyes públicas, para evitar las discordias interiores tendría que hacerlo, porque la guerra exterior le obligaría a ello. Todo

pueblo, en efecto, según la disposición general ordenada por la Naturaleza, tiene pueblos vecinos que le acosan, y para defenderse de ellos ha de organizarse como potencia, es decir, convertirse interiormente en un Estado. Ahora bien, la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero es muy difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que la república es un Estado de ángeles, y que los hombres, con sus tendencias egoístas, son incapaces de vivir en una constitución de forma tan sublime, pero la Naturaleza viene en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón de esa voluntad honrada y enaltecida en teoría como incapaz y débil en la práctica, y la ayuda que le presta la Naturaleza consiste precisamente en aprovechar esas tendencias egoístas; de suerte que sólo de una buena organización del Estado dependerá —y ello está siempre en la mano del hombre— el que las fuerzas de esas tendencias malas choquen y contengan o detengan mutuamente sus destructores efectos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existieran, y el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios, basta con que éstos posean entendimiento, el problema es el siguiente: "He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclinan siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos".

Este problema debe tener solución, pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza,

y el problema de averiguar cómo se ha de utilizar ese mecanismo natural en el hombre, para disponer las contrarias y hostiles inclinaciones, de tal manera que todos los individuos se sientan obligados a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes. Puede observarse esto en los actuales Estados, imperfectamente organizados aún; los hombres se aproximan, en su conducta externa, a lo prescrito por la idea del derecho, y, sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta podrá contribuir a educar moralmente a un pueblo. El mecanismo de la Naturaleza, las inclinaciones egoístas que en modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el precepto jurídico y, por ende, para fomentar y garantizar la paz interior y exterior, esto significa que la Naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía, lo que en este punto no haga el hombre lo hará ella, pero a costa de mayores dolores y molestias, "Si doblas la caña, se romperá; quien mucho quiere, no quiere nada" (Bouterweck).

2° La idea del derecho de gentes presupone la separación de numerosos Estados vecinos independientes unos de otros, esta situación es en sí misma bélica, a no ser que haya entre las naciones una unión federativa que impida la ruptura de hostilidades. Sin embargo, esta división en Estados independientes es más conforme a la idea de la razón que la anexión de todos por una potencia vencedora, que se convierte en monarquía universal; en efecto, las leyes pierden eficacia cuando el gobierno se va extendiendo a más amplios territorios, y un despotismo sin alma aniquila primero todos los gérmenes del bien y acaba, por último, en la anarquía, sin embargo, es el deseo de todo Estado —o de su

príncipe— alcanzar la paz perpetua conquistando al mundo entero. La Naturaleza "quiere" otra cosa, se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y mantenerlos separados: la diferencia de los idiomas y de las religiones, estas diferencias encierran siempre en su seno un germen de odio y un pretexto de guerras, pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres, unidos por principios de paz, que no se fundan ni afirman, como el despotismo, en el cementerio de la libertad y en el quebrantamiento de las energías, sino en un equilibrio de las fuerzas activas, luchando en noble competencia.

3° Así como la Naturaleza sabiamente ha separado los pueblos que la voluntad de cada Estado, fundándose en el derecho de gentes, quisiera unir bajo su dominio por la fuerza o la astucia, así también la misma Naturaleza junta a los pueblos; el concepto del derecho mundial de ciudadanía no los protege contra la agresión y la guerra, pero la mutua convivencia y provecho los aproxima y une, el espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza, y por eso los Estados se ven obligados —no ciertamente por motivos morales— a fomentar la paz, y cuando la guerra inminente amenaza al mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuviesen en constante alianza para ese fin pacífico. Las grandes federaciones de Estados, formadas expresamente para la guerra, ni pueden durar mucho, por su naturaleza misma ni menos aún tienen éxito favorable, de esta suerte, la Naturaleza garantiza la paz perpetua, utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas; desde luego esa garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir, pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar a todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión.

SOBRE EL DESACUERDO QUE HAY ENTRE LA MORAL
Y LA POLÍTICA RESPECTO A LA PAZ PERPETUA

La moral es una práctica, en sentido objetivo es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales “debemos” obrar, habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se “puede” hacer lo que él manda, en efecto, el concepto del deber se vendría abajo por sí mismo, ya que nadie está obligado a lo imposible (*ultra posse nemo obligatur*). No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría. A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados, y esto equivaldría a negar toda moral.

La política dice: “Sed astutos como la serpiente”, la moral añade esta condición limitativa: “y cándidos, como la inocente paloma”, si ambos consejos no pudiesen entrar en un mismo precepto, existiría realmente una oposición entre la política y la moral; pero si ambos deben ir unidos absolutamente, será absurdo el concepto de la oposición, y la cuestión de cómo se ha de resolver el conflicto no podrá ni plantearse siquiera como problema; la proposición siguiente: “La mejor política es la honradez”, encierra una teoría mil veces, ¡ay!, contradicha por la práctica, pero esta otra proposición, igualmente teórica: “La honradez vale más que toda la política”, está infinitamente por encima de cualquier objeción, y aun es la condición ineludible de aquélla. El dios-Término de la moral no se inclina ante Júpiter, dios-Término de la fuerza, que se halla sometido al Destino, es decir, que la razón no tiene la suficiente penetración para conocer totalmente

la serie de las causas, antecedentes y determinantes, que podrían permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso, que ha de rematar las acciones u omisiones de los hombres, según el mecanismo de la Naturaleza; la razón puede esperar y desear obtener ese conocimiento completo, pero no lo consigue, en cambio, lo que haya que hacer para mantenerse en línea recta del deber, por reglas de la sabiduría, lo conoce muy bien, lo dice muy claramente y lo mantiene como fin último de la vida.

Ahora bien, el práctico para quien la moral es una mera teoría, nos arrebatara cruelmente la consoladora esperanza que nos anima, sin perjuicio de convenir en qué debe y aun puede realizarse, se funda para ello en la afirmación de que la Naturaleza humana es tal que jamás el hombre “querrá” poner los medios precisos para conseguir el propósito de la paz perpetua, no basta para ello, en efecto, que la voluntad individual de todos los hombres sea favorable a una constitución legal, según principios de libertad, no basta la unidad entre “distributiva” de la voluntad de todos. Hace falta, además, para resolver tan difícil problema, la unidad “colectiva” de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil, por tanto, sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesario, además, una causa que las una para constituir la voluntad general, y esa causa unitaria no puede ser ninguna de las voluntades particulares. De donde resulta que, en la realización de esa idea —en la práctica—, el estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público. Además, no es posible contar con la conciencia moral del legislador y creer que éste, después de haber reunido en un pueblo a la salvaje multitud, va a dejarle el cuidado de instituir una constitución jurídica conforme a la voluntad común. Todo esto nos permite vaticinar con seguridad que entre la idea o teoría y la realidad o experiencia habrá notables diferencias.

Pero prosigue el hombre práctico diciendo: “el que tiene el poder en sus manos no se dejará imponer leyes por el pueblo”, un Estado que ha llegado a establecerse independiente de toda ley exterior no se someterá a ningún juez ajeno cuando se trate de definir su derecho frente a los demás Estados, y si una parte del mundo se siente más poderosa que otra, aunque ésta no le sea enemiga ni oponga obstáculo alguno a su vida, la primera no dejará de robustecer su poderío a costa de la segunda, dominándola o exproliándola. Todos los planes que la teoría invente para instituir un derecho político, de gentes o de ciudadanía mundial, se evaporan en ideales vacuos, en cambio la práctica, fundada en los principios empíricos de la naturaleza humana, no se siente rebajada ni humillada si busca enseñanzas para sus máximas en el estudio de lo que sucede en el mundo y sólo así pueden llegarse a asentar los sólidos cimientos de la prudencia política.

Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad, si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política —arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres— es la única sabiduría práctica y el concepto del derecho es un pensamiento vano, pero si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de ésta, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas. Ahora bien: yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral, pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado.

He aquí la máxima fundamental que deberá seguir el político moral: si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos

lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo. Romper los lazos políticos que consagran la unión de un Estado o de la Humanidad antes de tener preparada una mejor constitución, para sustituirla a la anterior, sería proceder contra toda prudencia política, que en este caso concuerda con la moral, pero es preciso, por lo menos, que los gobernantes tengan siempre presente la máxima que justifica y hace necesaria la referida alteración; el gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor constitución, según leyes jurídicas, esto puede y debe exigirse de la política. Un Estado puede regirse ya como república, aun cuando la constitución vigente siga siendo despótica, hasta que poco a poco el pueblo llegue a ser capaz de sentir la influencia de la mera idea de autoridad legal —como si ésta tuviese fuerza física— y sea apto para legislarse a sí propio, fundando sus leyes en la idea del derecho. Si un movimiento revolucionario, provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior; sin embargo, mientras la primera estaba vigente, era legítimo aplicar, a los que por violencia o por astucia perturbaran el orden, las penas impuestas a los rebeldes, en lo que se refiere a la relación con otras naciones, no puede pedirse a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica —la cual, sin duda, es la más fuerte para luchar contra enemigos exteriores—, mientras le amenace el peligro de ser conquistado por otros Estados, así, pues, queda permitido, en algunos casos, el aplazamiento de las reformas hasta mejor ocasión.¹

¹ La razón autoriza a conservar el derecho público, aunque esté viciado por la injusticia, hasta tanto que esté el pueblo suficientemente preparado para la

Puede suceder que los moralistas, al realizar sus ideales, se equivocan y se hagan déspotas, cometan numerosos pecados contra la prudencia política, adoptando o defendiendo medidas de gobierno precipitadas; la experiencia, rectificando estos agravios a la Naturaleza, acudirá a encarrillarlos por el buen camino. Pero, en cambio, los políticos que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón, son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso.

Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica, pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que por ahora domina, están dispuestos a no olvidar su propio provecho y a sacrificar al pueblo, y, si es posible, al mundo entero, son como verdaderos juristas —juristas de oficio, no legisladores— cuando se ven ascendidos a políticos. No siendo su misión la de meditar sobre legislación, sino la de cumplir los mandatos actuales de la ley, toda constitución vigente les parece perfecta; y si ésta es cambiada en las altas esferas de la corte, el nuevo estatuto les parece el mejor del mundo; todo marcha según el orden mecánico pertinente al caso. Si esa adaptabilidad a todas las circunstancias les inspira la vanidosa pretensión de poder juzgar

transformación o, por lo menos, haya sido preparado a ella por medios pacíficos. Una constitución legal, si bien no sea conforme a la justicia, vale más que ninguna constitución; la anarquía es el peligro a que se exponen las reformas precipitadas. La prudencia política, en el estado actual de las cosas, deberá considerar como una obligación moral el llevar a cabo reformas conformes con el ideal del derecho público, las revoluciones, donde quiera que la Naturaleza las provoque, no deberán usarse como un pretexto para hacer más dura la opresión; considérelas el gobernante como un grito de la Naturaleza y obedézcalo, procurando, por medio de hondas reformas, instaurar la única constitución legal, la que se funda en principios de libertad.

los principios jurídicos de una constitución política en general, según el concepto del derecho —*a priori*, pues, y no por experiencia—; si se precian de conocer a los hombres —cosa que no es de extrañar, ya que tratan a diario con muchos—, no conociendo empero “al hombre” ni sabiendo de lo que es capaz, pues tal conocimiento exige una profunda observación antropológica, si provistos de esos pobres conceptos se acercan al derecho político y de gentes para estudiar lo que la razón prescribe, lo harán de seguro con su menguado espíritu leguleyesco, siguiendo su habitual proceder —el de un mecanismo de leyes coactivas y despóticas. Lejos de esto, los conceptos de la razón exigen una potestad legal, fundada en los principios de la libertad, únicos capaces de instituir una constitución jurídica conforme a derecho; el hábil político cree poder resolver el problema de una buena constitución, dejando a un lado la idea, apelando a la experiencia y viendo cómo estaban dispuestas las constituciones que hasta hoy se han mantenido mejor, aunque la mayor parte eran o son contrarias al derecho, los principios que ponen en práctica —aunque sin manifestarlo— dicen poco más o menos lo que las siguientes máximas sofisticas:

1ª *Fac et excusa*. Aprovecha la ocasión favorable para apoderarte violentamente de un derecho del Estado sobre el pueblo o sobre otros pueblos vecinos, la legitimación será mucho más fácil y suave después del hecho, la fuerza quedará disculpada, sobre todo en el primer caso, cuando la potestad interior es al mismo tiempo autoridad legisladora a quien hay que obedecer sin discusión. Vale más hacerlo así que no empezar buscando motivos convincentes y discutiendo las objeciones contra ellos, esta misma audacia parece en cierto modo oriunda de una interior convicción de la legitimidad del acto, y el dios del “buen éxito” es luego el mejor abogado.

2ª *Si fecisti, nega*. Los vicios de tu gobierno, que han sido causa, por ejemplo, de la desesperación y del levantamiento del

pueblo, niégalos; niega que tú seas culpable; afirma que se trata de una resistencia o desobediencia de los súbditos. Si te has apoderado de una nación vecina, échale la culpa a la naturaleza del hombre, el cual, sino se adelanta a la agresión de otro, puede tener por seguro que sucumbirá a la fuerza.

3ª *Divide et impera*. Esto es: si en tu nación hay ciertas personas privilegiadas que te han elegido por jefe (*primus inter pares*), procura dividirlos y enemistarlos con el pueblo, ponte luego del lado de este último, haciéndoles concebir esperanzas de mayor libertad; así conseguirás que todos obedezcan a tu voluntad absoluta. Si se trata de Estado extranjero, hay un modo bastante seguro de reducirlos a tu dominio, y es sembrar entre ellos la discordia y aparentar que defiendes al más débil.

A nadie en verdad, engañan estas máximas, tan universalmente conocidas, tampoco es el caso de avergonzarse de ellas, como si su injusticia apareciese patente a los ojos de todos, las grandes potencias no se avergüenzan nunca por los juicios que haga la masa; se avergüenzan unas de otras pero en lo que se refiere a estas máximas, no es la publicidad, sino el mal éxito de las tropas, lo que puede avergonzar a un Estado —ya que todos están de acuerdo acerca de la moralidad de tales máximas. Queda, pues, siempre intacto el honor político a que aspiran, a saber: “el engrandecimiento del poder por cualquier medio que sea”.

De todos estos circunloquios inventados por una doctrina inmoral de la habilidad, que se propone por tales medios sacar al hombre de la guerra implícita en el estado de naturaleza para llevarlo al estado de paz, se deduce, por lo menos, lo siguiente: los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habilidad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público —esto es visible, sobre todo, en el derecho

de gentes—; tributan a la idea del derecho todos los honores convenientes, sin perjuicio de inventar mil triquiñuelas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir a la fuerza y a la astucia la autoridad y supremacía, el origen y lazo común de todo derecho. Para poner término a tanto sofisma —aunque no a la injusticia que en esos sofismas se ampara—; para obligar a los falsos representantes de los poderosos de la Tierra a que confiesen que lo que ellos defienden no es el derecho, sino la fuerza cuyo tono y empaque adoptan como si fueran ellos por sí mismos los que mandan; para acabar con todo esto, será bueno descubrir el artificio con que engañan a los demás y se engañan a sí mismos, y manifestar claramente cuál es el principio supremo sobre el que se funda la idea de la paz perpetua. Vamos a demostrar que todos los obstáculos que se oponen a la paz perpetua provienen de que el moralista político comienza donde el político moral termina; el moralista político subordina los principios al fin que se propone —como quien engancha los caballos detrás del coche—, y, por tanto, hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política.

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma hay que resolver primero la cuestión siguiente: en los problemas de la razón práctica, ¿debe empezarse por el principio material, esto es, por el fin u objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto es, por el principio fundado sobre la libertad, en relación exterior, que dice así: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas?

Sin la menor duda, este último principio debe preceder al otro, es un principio de derecho y, por tanto, posee una necesidad absoluta incondicionada. El otro, en cambio, no es obligatorio sino cuando se admiten las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de la realización, aun cuando este fin fuese un deber

—como por ejemplo, la paz perpetua—, tendría que deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa. Ahora bien, el principio del moralista político —el problema del derecho político, del derecho de gentes y del derecho de ciudadanía mundial— es un mero problema técnico; el del político moral, y tan diferente, en el procedimiento, del primero, que la paz perpetua no es aquí solamente un bien físico, sino un estado imperiosamente exigido por la conciencia moral.

La solución del problema técnico o de la habilidad política requiere mucho conocimiento de la naturaleza; el gobernante ha de utilizar el mecanismo de las fuerzas en provecho del fin que se ha propuesto, sin embargo, esa ciencia es incierta, insegura, con respecto al resultado apetecido: la paz perpetua, en cualquiera de las tres ramas del derecho público. ¿Cómo mantener durante mucho tiempo un pueblo en la obediencia y en la paz interior fomentando a la vez sus energías creadoras? ¿Por el rigor o por los regalos de la vanidad? ¿En un régimen monárquico o aristocrático? ¿Dando el poder a una nobleza de empleados? ¿Rigiéndose por la voluntad del pueblo? La historia ofrece los ejemplos más contradictorios de regímenes políticos, exceptuando, empero, el verdadero régimen republicano, el cual no puede ser pensado sino por un político moral. Si pasamos al derecho de gentes veremos que el que hoy existe con ese nombre, fundado en los estatutos elaborados por los ministros, es en realidad, una palabra sin ningún contenido; se sustenta en tratados que, en el acto mismo de firmarse, ya están secretamente transgredidos.

En cambio, la solución del problema moral, que podríamos llamar problema de la sabiduría política —por oposición a la habilidad política— se impone manifiestamente, por decirlo así, a todo el mundo. Ante ella enmudece todo artificio sofisticado, va directamente a su fin. Basta conservar la prudencia necesaria

para no precipitarse en la realización, e irse acercando poco a poco al fin deseado sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: “Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis —la paz perpetua— se os vendrá a las manos”, tiene la moral de característico, sobre todo en lo que concierne a los principios del derecho público — y, por tanto, respecto de una política cognoscible *a priori*— que cuanto menos subordina la conducta a los fines propuestos y al provecho apetecido, físico o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a ese fin y le favorece en general. Esto sucede porque la voluntad universal, dada *a priori* —en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos—, es la única que determina lo que es derecho entre los hombres; esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados a dar eficacia al concepto del derecho. Así, por ejemplo, es un principio de la política moral que un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad. Este principio no se funda en prudencia o habilidades, sino en el deber moral, los moralistas políticos ya pueden objetar cuanto quieran sobre el mecanismo natural de las masas populares y sostener que en la realización se ahogan los principios y se evaporan los propósitos; ya pueden citar casos de constituciones malas, antiguas y modernas —por ejemplo, de democracias sin sistema representativo—, para dar autoridad a sus afirmaciones. No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres con los demás animales a la consideración de máquinas vivientes para las cuales la conciencia es un suplicio más, porque conociendo que son esclavos se juzgan a sí mismos como las más miserables de las criaturas del mundo.

Hay una frase que, a pesar de cierto dejo de fanfarronería, se ha hecho proverbial y es muy verdadera: *Fiat justitia, pereat mundus*, puede traducirse así: *Reine la justicia, aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo*, es un principio valiente de derecho, que ataja todo camino tortuoso de insidias y violencias. Pero es preciso que se le entienda en su verdadero sentido; no debe considerarse como un permiso que se nos da para que hagamos uso de nuestro propio derecho con el máximo rigor —lo cual sería contrario al derecho moral— sino como la obligación que tiene el regente de no negar ni disminuir a nadie su derecho por antipatía o compasión, para ello es necesaria una constitución interior del Estado, adecuada a los principios del derecho, y además un estatuto que junte a las naciones próximas y aun remotas en una unión semejante a la del Estado, y cuya misión sea resolver los conflictos internacionales. Aquella frase proverbial significa: “las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación”; no deben fundarse en el fin que se proponga conseguir el gobierno; no deben fundarse en la voluntad, considerada como principio supremo —aunque empírico— de la política; deben, por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* da la razón pura, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven. El mundo no ha de perecer porque haya menos malvados, el malvado tiene la virtud inseparable de su naturaleza, de destruirse a sí mismo y deshacer sus propios propósitos —sobre todo en su relación con otros malvados—, y, aunque lentamente, abre paso al principio moral del bien.

No hay, pues objetivamente —en la teoría— oposición alguna entre la moral y la política, pero la hay, subjetivamente, por la inclinación egoísta de los hombres, la cual, sin embargo, no

siendo fundada en máximas de razón, no puede en rigor llamarse práctica, esa oposición puede durar siempre, pues sirve de estímulo a la virtud, cuyo verdadero valor, en el caso presente, no consiste sólo en aguantar firme los daños y sacrificios consiguientes —*tu necede malis, sed contra audentior ito*—,² sino en reconocer y dominar el mal principio que mora en nosotros y que es sumamente peligroso, porque nos engaña y traiciona con el espejuelo de esos sofismas, que excusan la violencia y la ilegalidad con el pretexto de las flaquezas humanas.

En realidad, puede decir el moralista político: el regente y el pueblo o un pueblo y otro pueblo o son injustos unos con otros si se hostilizan por violencia o por astucia; la injusticia que cometen la cometen sólo en el sentido de que no respetan el concepto del derecho, único posible fundamento de la paz perpetua. En efecto, el uno falta a su deber con respecto al otro, pero este otro a su vez está animado de iguales intenciones para con el primero; por tanto, si se hacen mutuamente daño, es justo que se destruyan ambos, sin embargo, la destrucción no es tanta que no quede siempre algunos, bastantes para que el juego no cese y se perpetúe, dejando a la posteridad un ejemplo instructivo. La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada, pues el principio moral es, en el hombre, una luz que nunca se apaga y la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho, de conformidad con el principio moral, aumenta sin cesar a compás de la creciente cultura, con lo cual aumenta asimismo la culpabilidad de quienes cometen esas transgresiones; lo que ninguna teodicea podría justificar sería sólo el acto de la creación que ha llenado el mundo de seres viciosos y malignos —suponiendo que la raza humana no pueda mejorar nunca—. Pero

² No retrocedas ante los males, sino, por el contrario, embiste más audaz.

este punto de vista es para nosotros demasiado elevado y sublime: nosotros no podemos explicar en sentido teórico la insondable potencia suprema con nuestros conceptos de lo que es la sabiduría. A tales que pueden realizarse, y que, por consiguiente, el pueblo en el Estado, y los Estados en sus mutuas relaciones deben conducirse de conformidad con esos principios, diga lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral, la política, en sí misma, es un arte difícil, pero la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambas surge una discrepancia, que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, cortando el nudo; el derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador, no caben aquí componendas, no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica, toda la política debe inclinarse ante el derecho, pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor.

PREGUNTAS

1. Según Kant, ¿cuáles son los fundamentos de la “constitución republicana?”
2. ¿Por qué la “constitución republicana” propicia más que otros regímenes, la realización de la paz perpetua?
3. ¿Qué es la “sociedad de naciones” y por qué no debe ser un “Estado de naciones”?
4. Según Kant, ¿por qué sólo mediante la creación de la “federación de los pueblos” puede asegurarse la paz perpetua?

5. ¿De qué manera la tendencia hacia el derecho supera el egoísmo de los seres humanos?
6. ¿Por qué, según Kant, de todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, el poder del dinero inspira más confianza para garantizar el estado de paz?
7. Según Kant, ¿por qué las revoluciones no deberán usarse como pretexto para hacer más dura la represión?
8. ¿En qué se basa la legitimidad de una nueva constitución que surge después de la victoria de una revolución?
9. ¿Qué diferencias existen entre la política y la moral con respecto a la paz?
10. ¿Cuál es la diferencia entre “moralista político” y “político moral”?
11. ¿Qué métodos usan los políticos para justificar la violencia sobre otros Estados?
12. Desde el punto de vista del pensador alemán, ¿puede la política ser compatible con las normas morales?
13. Según Kant, ¿en qué máximas políticas debe fundarse el “Estado de derecho” para conseguir su fin?
14. ¿Qué tipo de política puede acercar a la humanidad a la paz perpetua?

FE DE ERRATAS

- En la página 11, tercer párrafo, cuarto renglón, dice: modo aristotélico. Debe decir: modelo aristotélico.
- En la página 12, segundo párrafo, primer renglón, dice: estado. Debe decir: Estado.
- En la página 15, segundo párrafo, séptimo renglón, dice: .Laboriosidad. Debe decir: ;laboriosidad.
- En la página 29, primer párrafo, décimo segundo renglón, dice: resalta. Debe decir: resulta.
- En la página 40, segundo párrafo, sexto renglón, dice: ta solo. Debe decir: tan solo.
- En la página 52, primer párrafo, tercer renglón, dice: sino se ha... Debe decir: si no se ha...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. ORIGEN DE LA TEORÍA DEL ESTADO DE DERECHO: IUSNATURALISMO <i>VERSUS</i> PATERNALISMO	7
THOMAS HOBBS. ANTINOMIAS DE LA DOCTRINA POLÍTICA	25
Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil	39
JOHN LOCKE. DOCTRINA SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DIVISIÓN DE LOS PODERES	75
Ensayo sobre el gobierno civil	87
Carta sobre la tolerancia	117
LA FILOSOFÍA SOCIAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	139
Discurso sobre el origen de la desigualdad	159
El contrato social o principios de derecho político	187
EL IDEAL POLÍTICO-JURÍDICO DE IMMANUEL KANT	233
Ideas para una historia universal en clave cosmopolita	251
Principios metafísicos de la doctrina del derecho	263
A la paz perpetua: artículos preliminares	285

ANTOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA
*(la doctrina iusnaturalista de los siglos
XVII y XVIII)*, de Mihail Malishev,
se terminó de imprimir en septiembre
de 2010, en los talleres de CIGOME,
S.A. de C.V., el tiraje consta de 1 000
ejemplares. *Cuidado de la edición:*
María Consuelo Barranco Monroy y
Ma. del Socorro Zepeda. *Formación:*
Román Bernal Medina. *Portada:* Luisa
Isabel Montserrat López Salas.

Editora responsable

Blanca Aurora Mondragón Espinoza





EN ANTOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA, el autor analiza la génesis de la idea del Estado de derecho en la filosofía de los clásicos de la teoría iusnaturalista: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel Kant. En cierta forma, los teóricos del iusnaturalismo fueron utopistas políticos: creyeron en la omnipotencia de las normas jurídicas; les pareció que la legislación no sólo era una condición necesaria, sino también una causa suficiente para el triunfo de la justicia social; a las libertades civiles les adscribieron el estatus de eternas normas de la naturaleza humana y, sin embargo, los principios de la soberanía del pueblo: constitucionalismo, primacía de la ley, igualdad jurídica, reconocimiento de la autonomía moral y tolerancia religiosa, división de los poderes y defensa de los derechos humanos constituyen logros trascendentales para el desarrollo del humanismo jurídico-político hasta hoy en día.



Mijaíl Malishev, nacido en Rusia, es doctor en Filosofía por la Universidad Estatal de los Montes Urales. De 1969 a 1992 trabajó como catedrático en la Facultad de Filosofía de la misma universidad. De 1976 a 1978 y de 1982 a 1983 fue profesor-asesor en las universidades de La Habana y Santiago de Cuba. De 1988 a 1989 estuvo como investigador invitado en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. De 1992 a la fecha es profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la UAEM, asimismo miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la Academia de las Ciencias de Moscú y de la Academia Internacional de Análisis del discurso. Tiene más de doscientas publicaciones entre libros, artículos, ensayos y traducciones.

En México ha publicado: *Amor, culpa y muerte: dimensiones vivenciales*, UAEM (1996); *Antología de la filosofía política*, UAEM (1997); *Entre vivencias e ideales*, UAEM (1997); *Vivencias afectivas y actitud ante el existir*, UAEM/UAEL (1999); *Invitación a la antropología filosófica*, UAEM (2000); *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, UAEL/Plaza y Valdés (2002); *Ensayos sobre filosofía de la historia rusa* (en colaboración), UAEL/Plaza y Valdés (2002); *El hombre: un ser multifacético. Antología de antropología filosófica*, UAEM (2003); *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar*, UAEL/Plaza y Valdés (2005); *Vivencias afectivas: expresión de la existencia humana*, Plaza y Valdés (2007); *No sólo del sentido común vive el hombre*, Conarte, Monterrey/Plaza y Valdés (2008) y numerosos textos en revistas nacionales y extranjeras.

Humanidades
FILOSOFÍA

