FILOSOFIA POLITICA

(ANTOLOGIA)



KARLOS NAVARRO
EDELBERTO MATUS

TOMO I

INSTITUTO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS SUPERIORES
IIES

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE ORIENTE Y MEDIODÍA GRANADA-NICARAGUA
"Universitas Granadensis"

EDITORIAL HISPANOAMERICANA

FILOSOFIA POLITICA

(A N T O L O G I A)

KARLOS NAVARRO

INSTITUTO IBEROAMERICANO DE ESTUDIO SUPERIORES
IIES
UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE ORIENTE Y MEDIODÍA GRANADA, NICARAGUA
"Universitas Granadensis"
EDITORIAL HISPANOAMERICANA

Universidad Santo Tomás de Oriente y Mediodía

Rector
Dr. Roberto Ferrey

Instituto Iberoamericano de Estudios Superiores

Director
Karlos Navarro

Equipo Editorial

Autores	:	Karlos Navarro
Cordinación editorial	:	Karlos Navarro
Diseño de interiores	:	Elizabeth Fonseca B.
Diseño de portada	:	Freddy Aviles C.

Todos los derechos reservados conforme a la Ley

© IIES, 2019

El Instituto Iberoamericano de Estudios Superiores (IIES), es una instutución adscrita a la Universidad Santo Tomás de Oriente y Mediodía, dedicada a la promoción de estudios de posgrados en diversas areas del conocimiento.

iiescontrolacademico@gmail.com

El contenido de la presente publicación es responsabilidad exclusiva de los autores, y en ningún caso debe considerarse que refleja la opinión del Instituto Iberoamericano de Estudios Superiores (IIES).

Indice

Prólogo 7
1. Platón 9
Biografía 9
Bibliografía 10
Reseña de *La República* 11
La República, Libro VIII 13
2. Aristóteles 47
Biografía 47
Bibliografía 48
Reseña de *La Política* 49
La Política, Libro Primero, cap. I y II, Libro Tercero 51
3. Marco Tulio Cicerón 99
Biografía 99
Bibliografía 100
Reseña de *De la República* 101
De la República, Libro primero 105
4. Santo Tomás de Aquino 151
Biografía 151
Bibliografía 152
Reseña de *Suma Teológica* 153
Suma Teológica, Sección Primera de la Segunda Parte, capítulo V, La Ley, (cc 90-108) 157
5. Nicolás Maquiavelo 165
Biografía 165
Bibliografía 166
Reseña sobre *El Príncipe* 167
El Príncipe, caps. I, XIV, XVII, XVIII 169
6. Thomas Hobbes 183
Biografía 183
Bibliografía 185
Reseña de *Leviatán* 187

Leviatán, Caps. 13, 14, 15 189
7. John Locke 215
Biografía 215
Bibliografía 217
Reseña de *Ensayo sobre el Gobierno Civil* 219
Ensayo sobre el Gobierno Civil (II), Capts. II y III. 221
8. Barón de Montesquieu 261
Biografía 261
Bibliografía 262
Reseña sobre *El espíritu de las Leyes* 263
El Espíritu de las Leyes, Libro XI, Caps. I-VI 265
9. Jean Jacques Rousseau 279
Biografía 279
Bibliografía 281
Reseña de *El Contrato Social* 283
El Contrato Social, Libro I. Caps. I-VIII; Libro III, Caps. I-VII, Libro IV, Cap. I 285
10. G. F. Hegel 319
Biografía 319
Bibliografía 320
Reseña de *Filosofía del Derecho* 321
Filosofía del Derecho, Introducción 323
11. Karl Marx 351
Biografía 351
Bibliografía 352
Reseña sobre el *Manifiesto del Partido Comunista* 353
Manifiesto del Partido Comunista, Parte I, "Burgueses y proletarios" 355
12. Federico Engels 369
Biografía 369
Bibliografía 370
Reseña de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* 371
"Barbarie y civilización" 373

Prólogo

La idea de publicar esta antología ha surgido de la necesidad del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana (UCA), y de una convicción: que no hay mejor acceso a los pensamientos de los filósofos que la lectura de sus mismos textos; *y que es en la lectura e interpretación de sus obras, hecha desde nuestro presente y movida desde la perplejidad que vivimos, como mejor se inicia y se desarrolla el proceso de formación del individuo.*

Claramente sabemos, al menos desde Hegel, que cuando una época lo trata todo historiográficamente y adopta ante los textos y los pensamientos una actitud puramente doxográfica, la reflexión pierde su juicio y el pensamiento renuncia a su orto, que es llegarse a pensar por sí mismo y pensarse a sí mismo.

Reducirlo todo a una irrelevante "historia de la filosofía" o a una interpretación muchas veces —en la mayoría de los casos— dogmática y simplista, vendría a ser el desconocimiento de lo que realmente es la "tradición"; pues, como ya señaló Hegel, "la tradición no es solamente una ama de llaves que sólo guarda fielmente lo que ha recibido y así lo transmite sin cambio a los descendientes. No es una estatua inmóvil de piedra, sino que es viviente, y crece como un torrente poderoso que se agranda a medida que se aleja de su fuente". Y es también, en relación a ella, y desde ella, como hemos de llegar a comprendernos: "lo que somos históricamente (geschchtlinch), *la propiedad que pertenece a nosotros, al mundo actual... es la herencia y el resultado del trabajo, y en verdad del trabajo de todas las generaciones anteriores del género humano... A la tradición debemos lo que somos..." El pensamiento vive en esta interna dialéctica entre presente y tradición (relación en virtud de la cual la tradición y el presente adquiere su significación y claridad). En ella se cumple la tarea de lo que propiamente es leer y comprender un texto filosófico, y sólo en ella puede llegarse a formar la conciencia del presente y la franquicia para un pensar nuevo y propio, tan necesario en nuestro país.*

Estos textos quieren, de otra parte, servir de complemento a nuestra historia de la filosofía en su total extensión y complejidad.

Parece difícil evitar los límites internos, e incluso la parcialidad, de toda antología de textos filosóficos políticos. Límites y parcialidad que obedecen a la necesidad de seleccionar unos pensadores y en ellos unos determinados.

Para la elección de los filósofos se ha tenido en cuenta el programa de nuestro curso de Historia de la Filosofía y el criterio con que lo desarrollamos en la facultad de derecho.

Sólo esto puede justificar el que estén ausentes en esta antología filósofos como: Séneca y San Agustín, Juan de Salisbury y Marcelo de Padua, Guillermo de Occam y John Knox, Juan Bodino y Hugo Grocio, Bacon y Coke, Fichte y Schelling, Kant y Spinosa, entre otros.

Estas ausencias parecen excusables si se tiene en cuenta que hemos antologizado solamente los más representativos filósofos políticos de cada una de las épocas; hasta un número admisible con tal de poner un capítulo completo de las obras clásicas de estos doce pensadores.

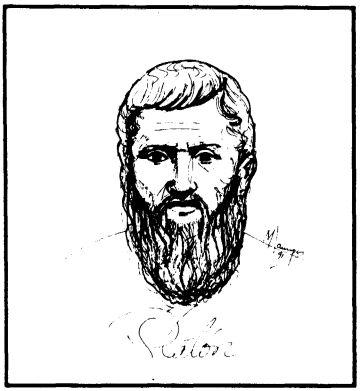
Sin querer recortar la importancia de la dimensión epistemológica en la historia de la filosofía, se le ha dado importancia a las cuestiones antropológico-ético-política y no a las ontológico-metafísica, por estimar que son éstas propiamente las que constituyen el centro de nuestro interés.

Cada texto viene acompañado por una biografía y bibliografía fundamental de cada pensador y seguido se reseña la obra, con el fin de dar una mayor comprensión al lector. Al final de cada reseña se da una bibliografía especializada, solamente en español, aunque la mayor parte escrita en inglés, francés, alemán e italiano.

Nos hemos basado en puntos de vista de autoridades para la emisión de juicios sobre determinadas obras; basta con mencionar a Jaeger, Barker, Cornford en el período antiguo; Carlyle, Clarke o Coplestón, en la Historia Media; Burd, Cassirer, Cumninghan, en el Renacimiento; Strauss, Bowle, Cole, Meyer, Marcuse y otros. De guía nos han servido distintas historias de la filosofía, pero se resalta el libro de G.H. Sabine, en la tarea de localizar y servirnos de criterio en la selección de estos doce exponentes de la teoría política. En cuanto a la traducción de los textos originales se ha procurado dar la más adecuada de las disponibles sin modificación alguna.

Karlos Navarro Medal

1.
PLATON



Egina, Atenas (429-347 a. c.)

Biografía

Nació en Egina, Atenas, en el año 429 a. c. De familia aristócrata; su padre, Aristón, era descendiente del rey Atico Codro, y su madre, Perictón, era descendiente de Dropides, familiar de Solón.

El nombre de Platón es, en rigor, un apodo (que significa "el de las espaldas anchas"); su nombre original era el de Aristocles.

A los veinte años conoció a Sócrates, entregándose desde entonces al estudio de la filosofía.

Viviendo aún su maestro Sócrates, publicó algunos de sus diálogos, entre los cuales se coloca el *Lysis* e incluso *Fedro*, que fue su primera obra.

En la época madura de la vida de Platón, en la cual el pensamiento es firme, maduro y sublime y de método seguro, publica *Gorgias*, *El Banquete*, *Timeo*, *Las Leyes*, *La República*, *Fedón*.

Platón murió pacíficamente en Atenas, a la edad de ochenta y dos años (en 347 a.c., el décimotercer año del reinado de Felipo), siempre enseñando y escribiendo.

Bibliografía

- *Apología de Sócrates*
- *Critón*
- *Gorgias*
- *Fedón*
- *Fedro*
- **La República*
- *Las Leyes*
- *Timeo*
- *Epínomis*

Reseña de *La República**

La República es un libro que desafía todo intento de clasificación. En él se desarrollan prácticamente todos los aspectos de la filosofía platónica y el ámbito de sus temas es tal que se puede decir que se ocupa de toda la vida humana.

La idea fundamental de la República la encontró Platón en la doctrina de su maestro Sócrates, *que la virtud es el conocimiento*. Su desgraciada experiencia política personal reforzó en él esa idea que acabó por cristalizar en la fundación de la Academia, con la finalidad de inculcar el espíritu del verdadero conocimiento como fundamento de un arte político filosófico. Pero la proposición de que *la virtud es conocimiento* implica la existencia de un bien objetivo que es posible conocer y que puede en realidad ser conocido mediante la investigación racional o lógica más bien que por intuición, adivinación o suerte.

"El bien es objetivo real, piénsese lo que se quiera acerca de él, y debe realizarse no porque los hombres lo quieran, sino por ser bien...", escribe Platón. En otras palabras, la voluntad desempeña aquí un papel secundario, lo que el hombre quiere depende de lo que ve del bien, pero nada es bueno por el mero hecho de que se desee.

Síguese de aquí que el hombre que conoce —el filósofo, el sabio, o el hombre de ciencias— debe tener un poder decisivo en el gobierno y que sólo su conocimiento le da título a ese poder.

La proposición de que el estadista debe de ser un hombre de ciencia que conozca la idea del bien, proporcionó a Platón un punto de vista que le permitía criticar la ciudad-Estado, a la vez que un método que conducía al Estado ideal.

---

* Interesantes observaciones acerca de *La República* se encuentran en: *El mito del Estado*, Ernst Cassirer, México, FCE, 1947, pp. 73-93. *El pensamiento de Platón*. G. M. Grube, Gredos, Madrid. *Introducción a la lectura de Platón*, A. Koyre, Madrid, S. A., 1973 .

La tesis de que el bien es problema del conocimiento exacto, deriva directamente de la distinción ya antigua entre naturaleza y convención y de las decisiones entre Sócrates y los sofistas.

La segunda tesis de Platón y uno de los más profundos descubrimientos que contiene la filosofía social consiste en que la sociedad es una mutua satisfacción de necesidades por personas cuyas capacidades se complementan entre sí; la sociedad como un sistema de servicios en el que todo hombre aporta algo y recibe algo.

Pero el cambio de servicios implica otro principio de importancia casi igual: la división del trabajo y la especialización de las tareas. En cuanto a las relaciones dentro de la comunidad, el comunismo de Platón adopta dos formas principales que confluyen en la abolición de la familia. La primera es la abolición de la propiedad privada, tanto de casas como de tierra o de dinero, a los gobernantes, y la disposición de que vivan en cuarteles y tengan comida en mesa común. La segunda es la abolición de una relación sexual monógama permanente, que es sustituida por una procreación regulada por mandato de los gobernantes, con el fin de conseguir la mejor descendencia posible. Sin embargo el comunismo se aplica sólo a la clase de guardianes, es decir, a los soldados y a los gobernantes, en tanto que se deja a los artesanos en posesión de sus familias —tanto de sus propiedades como sus esposas—.

Para la realización de este Estado ideal, Platón establece un sistema de educación obligatoria bajo el control del Estado; en donde a cada niño se le de la educación más elevada que sus facultades naturales le permitan y en la que cada individuo ascienda dentro de los polos a la posición más elevada que sus méritos (su capacidad, más educación y experiencia) le permitan desempeñar adecuadamente. Desde el punto de vista de Platón, con un buen sistema educativo es posible cualquier mejora, si se descuida la educación, importa poco lo que se haga del Estado.

La República

Libro Octavo

—Es, pues, cosa reconocida por nosotros, mi querido Glaucón, que en un Estado bien constituido todo debe ser común: mujeres, hijos, educación, ejercicios propios para la paz y de la guerra, y que debe designarse por jefes del mismo a hombres consumados en la filosofía y en la ciencia militar.

—Sí.

—También hemos convenido en que los jefes, conforme con la índole de su institución, han de habitar con los guerreros de su mando en casas del género que hemos dicho, que serán comunes y en las que nadie tendrá nada propio. Además de la habitación, recordarás lo que dispusimos sobre el mantenimiento de los guerreros.

—Recuerdo que nos pareció conveniente que ninguno de ellos fuese propietario de nada, que es lo contrario de lo que sucede actualmente con los guerreros; y que, considerándose como atletas destinados a combatir y vigilar por el bien público, debían proveer a su seguridad y a la de sus conciudadanos, y recibir de los demás, en recompensa de sus servicios, lo que necesitaran cada año para su manutención.

—Bien. Pero puesto que sobre esta materia hemos dicho ya cuanto había que decir, recordemos la altura a que estaba nuestra polémica cuando dimos cabida a la presente digresión, y tomemos de nuevo el hilo del debate para continuarlo.

—Es fácil hacerlo. Parecía que habías agotado todo lo relativo al Estado, y concluías poco más o menos lo mismo que ahora, diciendo que un Estado, para ser perfecto, debía parecerse al que acabas de describir, y que sería hombre de bien el que se condujese conforme a los mismos principios, si bien te pareció posible dar del uno y del otro un modelo más acabado aún.[1] Pero añadías que si esta forma de gobierno era buena, todas las demás serían defectuosas. En cuanto alcanza mi memoria, recuerdo que contabas cuatro especies cuyos defectos era conveniente examinar comparándolos con los dos individuos cuyo carácter respondía a cada una de estas especies, a fin de que después de haberlos considerado todos con ciudado y de estar seguro acerca del carácter del hombre bueno y del malo, nos fuese posible juzgar si el primero es el más dichoso y el segundo el más desgraciado de los hombres, o si las cosas pasan de otra

manera. Y en el punto mismo en que te suplicaba yo que nos dieras a conocer esas cuatro especies de gobiernos, Adimanto y Polemarco nos interrumpieron y te comprometieron a entrar en la digresión que ha concluido en este momento.

—Tu memoria es muy feliz.

—Haz como los atletas; dame el mismo asidero, y responde ahora a la misma pregunta a que te proponías contestar entonces.

—Lo haré, si puedo.

—Deseo saber cuáles son esos cuatro gobiernos de que hablabas.

—No tendré dificultad en satisfacerte, porque todos cuatro son bien conocidos. El primero y más alabado es el de Creta y Lacedemonia. El segundo, que ocupa también el segundo rango, es la oligarquía, gobierno expuesto a un gran número de males. El tercero, opuesto enteramente al segundo y poco estimado, es la democracia. En seguida viene la tiranía, que no se parece a ninguno de los otros tres gobiernos, y que es la mayor enfermedad que puede padecer un Estado. ¿Puedes nombrarme algún otro gobierno que tenga una forma propia y distinta de éstos? Porque las soberanías y los principados venales entran como intermedios entre esos mismos de que hemos hablado, y no se hallan menos entre los bárbaros que entre los griegos.

—Efectivamente, se citan muchos y muy extraños.

—Sabes ahora que hay necesariamente otros tantos caracteres de hombres como especies de gobiernos; porque no creerás que la forma gubernamental de los Estados *proceda de las encinas y de las rocas*,[2] sino de las costumbres mismas de los miembros que los componen, y de la dirección que este conjunto de costumbres imprime a todo lo demás.

—Efectivamente.

—Por lo tanto, puesto que hay cinco especies de gobiernos, debe haber cinco caracteres del alma que correponden a aquéllos.

—Sin duda.

—Ya hemos tratado del carácter que corresponde a la aristocracia, y hemos dicho con razón que es bueno y justo.

—Sí.

—Ahora tenemos que recorrer los caracteres viciados; en primer lugar, el que es celoso y ambicioso, formado según el modelo de gobierno de Lacedemonia; y en seguida, los caracteres oligárquico, democrático y tiránico. Cuando hayamos reconocido cuál es el más injusto de estos caracteres, le pondremos frente a frente del más justo, y comparando la jus-

ticia pura con la injusticia también sin mezcla, concluiremos por ver hasta qué punto la una y la otra nos hacen dichosos o desgraciados, y si deberemos acogernos a la injusticia, siguiendo el consejo de Trasímaco, o rendirnos a la fuerza de las razones, que nos precisan a abrazar el partido de la justicia.

—Es preciso hacerlo así.

—Hemos comenzado a examinar las costumbres del Estado antes de pasar a las de los individuos, porque hemos creído que este método era más claro; mas ahora, ¿qué será más conveniente, que continuemos en la misma forma y que después de haber considerado, desde luego, el gobierno ambicioso (porque no sé qué otro nombre darle, como no sea quizá, el de timocracia o de timarquía), pasemos en seguida al hombre que se le parece? La misma conducta observaremos respecto a la oligarquía y al hombre oligárquico. Luego, después de haber echado una mirada sobre la democracia, nos fijaremos en el hombre democrático. Y, por último, llegaremos al gobierno tiránico y examinaremos su constitución; después de lo cual estudiaremos el carácter tiránico, y trataremos de pronunciar nuestro fallo con conocimiento de causa sobre la cuestión que nos hemos propuesto resolver.

—No puede procederse con más orden en este examen y en este juicio.

—Procuremos, por lo tanto, explicar de qué manera puede tener lugar el paso de la aristocracia a la timocracia. ¿No es cierto, en general, que los cambios de todo gobierno político tienen su origen en el partido que gobierna, cuando se suscita en él alguna escisión, y que, por pequeño que se suponga este partido, mientras mantenga en su seno la armonía, es imposible que tenga lugar alguna innovación en el Estado?

—Eso es muy cierto.

—Por consiguiente, ¿cómo un Estado de las condiciones del nuestro mudará de faz? ¿Por dónde la discordia, infiltrándose entre los guerreros y los jefes, armará cada una de estas clases contra la otra y contra sí misma? ¿Quieres que a imitación de Homero, conjuremos a las Musas para que nos expliquen el origen de la querella, y que las hagamos hablar en tono trágico y sublime, en parte festivamente, tratándonos como niños, y, en parte, seriamente?

—¿Cómo?

—Poco más o menos de la manera siguiente. Es difícil que la constitución de un Estado como el vuestro se altere; pero como todo lo que nace está destinado a perecer, vuestro sistema de gobierno no subsistirá

eternamente, se disolverá algún día, y he aquí cómo. Hay, no sólo para las plantas que nacen del seno de la tierra, sino también para el alma y el cuerpo de los animales que viven sobre su superficie, cambios de fertilidad y de esterilidad. Estos cambios tienen lugar cuando cada especie termina y vuelve a comenzar su revolución circular, la cual es más corta o más larga según que la vida de cada especie es más larga o más corta. Vuestros magistrados, por hábiles que sean y por mucho que los auxilien la experiencia y el cálculo, podrán no fijar exactamente el instante favorable o contrario a la propagación de su especie. Se les escapará este instante, y darán al Estado hijos en épocas favorables. Las generaciones divinas tienen un período, que comprende un número perfecto, pero respecto a la raza humana, hay un número geométrico,[3] cuya virtud preside a las buenas y malas generaciones. Ignorando la virtud de este número, vuestros magistrados harán contraer en épocas indebidas matrimonio de que nacerán bajo funestos auspicios hijos de mala índole. Sus padres escogerán, es cierto, los mejores de entre ellos para que ocupen su lugar; pero como serán indignos de sucederles en su puestos, apenas se vean elevados, cuando ya comenzarán a despreciarnos, no haciendo de la música el caso que debieran, y despreciando en igual forma la gimnasia, de donde resultará que la educación de vuestros jóvenes será menos perfecta. Y así los magistrados que fueren escogidos de entre ellos no tendrán el talento de discernir las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, de que habla Hesíodo,[4] y que se encuentran entre vosotros. Llegando, pues, a mezclar el hierro con la plata y el bronce con el oro, resultará de esta mezcla una falta de conveniencia, de regularidad y de armonía, defecto que allí donde aparece engendra siempre la enemistad y la guerra. Este es el origen de la escisión en todas partes donde surge.

—Y nosotros diremos que las musas no se engañan.

—¿Cómo pueden las musas engañarse?

—Pues bien, ¿qué es lo que dicen después?

—"Una vez producida la escitación, las dos razas de hierro y de bronce tratarán de enriquecerse y de adquirir tierras, casas, oro y plata, mientras que las razas de oro y plata, ricas por naturaleza, y no estando desprovistas, tenderán a la virtud y el sostenimiento de la constitución primitiva. Después de muchas luchas y violencias, las gentes de guerra y los magistrados convendrán en dividir entre sí las tierras y las casas, destinarán como esclavos al cuidado de sus tierras y sus casas el resto de ciudadanos, a quienes consideraban antes como hombres libres, como sus amigos y como proveedores de su mantenimiento, y continuarán ellos mismos haciendo la guerra y proveyendo a la común seguridad."

—Me parece que semejante revolución no tendrá otra causa.

—Un gobierno de esta clase, ¿será término medio entre la aristocracia y la oligarquía?

—Sí.

—La revolución se hará, pues, del modo que yo he explicado; pero ¿cuál será la forma de este nuevo gobierno? ¿No es evidente que retendrá algo de lo antiguo y que tomará algo del gobierno oligárquico, puesto que ocupa un lugar intermedio entre uno y otro, y que, en fin, tendrá algo que sea propio y definitivo?

—Sin duda.

—Conservará de la aristocracia el respeto a los magistrados, la aversión de los guerreros a la agricultura, a las artes mecánicas y a las profesiones lucrativas, la costumbre de las comidas públicas y el cuidado de practicar los ejercicios gimnásticos y militares.

—Sí.

—Lo que tendrá de propio será el temor de elevar a los sabios a las primeras dignidades, porque ya no se formarán en su seno caracteres de una virtud sencilla y pura sino que aparecerán caracteres compuestos de diversos elementos; el elegir para el mando espíritus poco ilustrados, dominados por la cólera, y naciones más para la guerra que para la paz; el tener muy en cuenta las estratagemas y ardides de la guerra, y el estar siempre con las armas en la mano.

—Sí.

—Hombres de esta condición estarán ansiosos de riquezas, como en los Estados oligárquicos. Ciegos adoradores del oro y de la plata, los honrarán en la oscuridad, y los tendrán secretamente encerrados en cofres. Ellos mismos, atrincherados en el recinto de sus casas como en otros tantos nidos, gastarán en mujeres y en todo lo que halague sus pasiones.

—Es muy cierto.

—Serán, pues, avaros de su dinero, porque lo aman y lo poseen clandestinamente, y al mismo tiempo serán pródigos de los bienes de los demás, a causa del deseo que tienen de satisfacer sus pasiones. Entregados en secreto a todos los placeres, se ocultarán de la ley, como un hijo relajado se oculta de su padre; y todo esto gracias a una educación fundada no en la persuación, y sí en la fuerza, por haber despreciado la verdadera musa, la que preside a la dialéctica y a la filosofía, y por haber preferido la gimnasia a la música.

—Esa es la imagen de un gobierno mezclado de bien y de mal.

—Tú lo has dicho. Como la cólera domina aquí, lo que más sobresale es la ambición y la sed de empleos.

—Es cierto.

—Tales serían el origen y las costumbres de este gobierno.

No he hecho una pintura exacta de él y sí sólo un bosquejo, porque esto basta a nuestro propósito, que es conocer el hombre justo y el injusto; y porque, por otra parte, tendríamos que entrar en interminables pormenores si quisiéramos describir con completa exactitud cada gobierno y cada carácter.

—Tienes razón.

—¿Cuál es el hombre que corresponde a este gobierno? ¿Cómo se forma y cuál es su carácter?

—Me imagino —dijo Adimanto— que debe parecerse a Glaucón, por lo menos en punto a ambición.

—Podrá ser —dije yo—; pero me parece que difiere bajo otros muchos conceptos.

—¿Cuáles?

—Debe ser más vanidoso y menos educado para las musas, aunque las ama bastante. Oirá con gusto, pero no tendrá ningún talento para hacer uso de la palabra. Duro con los esclavos, en vez de no hacer aprecio de ellos, como hacen los que han recibido buena educación, será dulce con sus iguales y respetuoso con sus superiores. Aspirará a los honores y dignidades, no por la elocuencia ni por ningún otro medio del mismo género, sino por las virtudes guerreras, y así tendrá pasión por la caza y por los ejercicios gimnásticos.

—He ahí pintadas al natural las costumbres de los ciudadanos de ese Estado.

—Durante su juventud podrá muy bien despreciar las riquezas, pero su apego a ellas crecerá con la edad, porque su carácter le inclina a la avaricia, y porque, destituida su virtud de su fiel guardiana, no es pura ni desinteresada.

—¿Qué guardiana es ésa?

—La dialéctiça moderada por la música, porque sólo ella puede conservar la virtud en un corazón que la posee.

—Dices bien.

—Tal es el joven ambicioso, imagen del gobierno timocrático.

—En efecto.

—He aquí ahora de qué manera se forma. Tendrá por padre un hombre de bien, ciudadano en un Estado mal gobernado, que huye de los honores, de las dignidades, de las magistraturas y de todas las molestias que los cargos llevan consigo; y, en fin, que prefiere su reposo a su encumbramiento.

—¿Cómo se forma el carácter de este joven?

—En primer lugar, por los discursos de su madre, a quien oye quejarse a todas horas de que su marido no tiene cargo alguno en el Estado; que así es ella menos considerada entre las demás mujeres; que su marido no se afana por aumentar su capital; que sufre cualquier daño primero que pelearse con nadie; y que ella ve claramente que, consagrado a sí propio, tiene para ella la mayor indiferencia. Esta madre, resentida de una conducta semejante, repite sin cesar al hijo que su padre es un hombre indolente y sin carácter, y otras cien frases semejantes de las que las mujeres acostumbran a decir en tales ocasiones.

—Es cierto que se valen de tales lamentos, porque están en su carácter.

—Tampoco ignoras que también los criados, creyendo dar una prueba de celo para con el hijo de la casa, usan con él en secreto el mismo lenguaje. Cuando ven, por ejemplo, que el padre no entabla reclamación para el pago de una deuda o la reparación de alguna injuria, le dicen al hijo: "Cuando seas grande, haz valer tus derechos, y procura ser más hombre que tu padre." Cuando sale de casa, oye por todas partes el mismo lenguaje; que son despreciados y considerados como imbéciles los que se ocupan en lo que les importa, mientras que son honrados y alabados los que se mezclan en lo que no les interesa. Este joven, que escucha y ve todo esto, y que oye de boca de su padre un lenguaje enteramente distinto, y que observa que la conducta de éste es opuesta a la de los demás, es atraído, a la vez, por dos fuerzas: por su padre, que cultiva y fortifica la parte racional de su alma, y por los demás, que inflaman su cólera y sus deseos. Como su natural no es malo de suyo, y si es solicitado por el mal, es sólo por los hombres malos con quienes trata, adopta un término medio entre los dos partidos extremos, y entrega el mando de su alma a esta parte de sí mismo en que residen la cólera y el espíritu de disputa, que ocupa un término medio entre la razón y las pasiones, y de esta manera se hace un hombre ambicioso y altanero.

—Me parece que has explicado perfectamente el origen y desenvolvimiento de este carácter.

—Tenemos, pues, la segunda especie de hombre y de gobierno.

—Sí.

—Pasemos revista, como dice Esquilo, *a otro hombre junto con otro Estado*,[5] y, para seguir el mismo orden, comencemos por el Estado.

—Conforme.

—El gobierno que corresponde examinar ahora creo que es la oligarquía.

—¿Qué entiendes tú por oligarquía?

—Entiendo una forma de gobierno donde el censo decide de la condición de cada ciudadano; donde los ricos, por consiguiente, ejercen el mando sin que los pobres participen de él.

—Comprendo.

—¿No deberemos decir, ante todo, cómo la timarquía se convierte en oligarquía?

—Sí.

—No hay nadie, por poca perspicacia que tenga, que no vea cómo se verifica la transición de la una a la otra.

—¿Cómo?

—Estas riquezas, acumuladas en los cofres de cada particular, son causa de la ruina de la timarquía. Su primer efecto es arrastrar a cada ciudadano a gastar en lujo para sí y para su mujer, y por consiguiente, desconocer y eludir la ley.

—Así debe suceder.

—En seguida, excitados los unos con el ejemplo de los demás, y queriendo imitarles, en poco tiempo el contagio se hace general.

—También debe de suceder eso.

—En fin, se dejan dominar más y más por la pasión de amontonar riquezas, y cuanto más aumenta el crédito de éstas, tanto más disminuye el de la virtud. ¿El oro y la virtud, no son como dos pesos puestos en una balanza, no pudiendo subir el uno sin que el otro baje?

—Sí.

—Por consiguiente, la virtud y los hombres de bien son menos estimados en un Estado a proporción que se estiman más los ricos y las riquezas.

—Eso es evidente.

—Pero se busca lo que se estima, y se desprecia lo que se desestima.

—Sin duda.

—Por consiguiente, en la timarquía los ciudadanos, de ambiciosos e intrigantes que eran, concluyen por hacerse avaros y codiciosos. Reservan todos sus elogios y toda su admiración para los ricos; los empleos son para ellos solos, y basta ser pobre para verse despreciado.

—Sin contradicción.

—Entonces se fijan por una ley las condiciones necesarias para participar del poder oligárquico, y estas condiciones se resumen en la cuota de la renta. La cuota que se requiere es más o menos grande, según que el principio oligárquico está más o menos en vigor, y está prohibido aspirar a los cargos públicos a todos aquellos cuya renta no ascienda a la tasa señalada. Los ricos hacen que pase esta ley valiéndose de la fuerza y de las armas, o bien se acepta por temor de que ellos comentan alguna violencia. ¿No pasan así las cosas?

—Sí.

—He aquí, pues, cómo se establece poco más o menos esta forma de gobierno.

—Sí; pero ¿cuáles son sus costumbres y cuáles los vicios que nosotros le echamos en cara?

—El primero es el principio mismo de este Estado. Escucha lo que voy a decir. Si en la elección de un piloto se atendiese únicamente al censo, y se excluyese del gobierno del timón al pobre, a pesar de su experiencia, ¿qué resultaría?

—Que las naves serían muy mal gobernadas.

—¿No será lo mismo respecto a otra gobernación, cualquiera que ella sea?

—Lo creo así.

—¿Y deberemos exceptuar el gobierno de un Estado?

—Menos que ningún otro, porque es el más difícil y el más importante de todos los gobiernos.

—Luego, la oligarquía tiene este vicio capital.

—Sí.

—¿Y es menos grave este otro?

—¿Cuál?

—Este Estado no es uno por su naturaleza, sino que encierra necesariamente dos Estados, uno compuesto de ricos y otro de pobres, que habitan el mismo suelo y que se esfuerzan sin cesar en destruirse los unos a los otros.

—Ciertamente, este vicio no es menos grave que el primero.

—Tampoco es una gran ventaja para este gobierno la impotencia en que está de hacer la guerra, porque necesita para ello, o armar la multitud, a la que tiene que temer más que al enemigo, o no servirse de ella y entrar en lucha con un ejército verdaderamente oligárquico,[6] prescindiendo de que los ricos se niegan por avaricia a pagar los gastos de la guerra.

—Está muy lejos de ser una ventaja.

—Además, ¿no ves que los mismos ciudadanos son, a la vez, en este gobierno, labradores, guerreros y comerciantes? ¿Y no hemos proscrito esta acumulación de muchos oficios en manos de un solo individuo?

—Razón hemos tenido para ello.

—Mira ahora si el mayor vicio de esta constitución no es el que voy a decir.

—¿Qué vicio?

—La libertad en que se deja a cada uno de deshacerse de sus bienes o de adquirir los de los demás; de permanecer en el Estado el que los ha vendido sin tener ninguna ocupación, sin ser artesano, ni comerciante, ni soldado, ni otro título, en fin, que el de pobre e indigente.

—Tienes razón.

—En los gobiernos oligárquicos no se trata de impedir este desorden, porque, si se hiciese, los unos no poseerían riquezas inmensas mientras los otros se ven reducidos a la última miseria.

—Es cierto.

—Fija tu atención en lo que voy a decir. Cuando este hombre, rico en otro tiempo, se arruinaba haciendo gastos insensatos, ¿qué ventaja sacaba de ello el Estado? ¿Pasaba por uno de sus jefes, o no era ni jefe ni servidor, ni tenía otro destino que el de gastar sus bienes?

—Era un pródigo y nada más.

—¿Quieres que digamos de este hombre que es en el Estado lo que un zángano en la colmena, es decir, una plaga?

—Así es, Sócrates.

—Pero hay esta diferencia, mi querido Adimanto: que Dios ha querido que los zánganos alados nazcan sin aguijón, mientras que si entre los zánganos de dos pies los hay que no tienen aguijón, otros, por el contrario, lo tienen muy punzante. Los que no lo tienen viven y mueren en la indigencia; y entre los que lo tienen se encuentran todos los malhechores.

—Nada más cierto.

—Es claro que en todo Estado en que veas pobres, hay ladronzuelos, rateros, sacrílegos y malvados de todas especies.

—No puede ponerse duda.

—Pero en los gobiernos oligárquicos, ¿no hay pobres?

—Casi todos los ciudadanos lo son a excepción de los jefes.

—Por consiguiente, ¿no estamos autorizados para creer que en tales Estados se encuentran muchos malhechores armados de aguijón, a quienes los magistrados vigilan y contienen por la fuerza?

—Sí.

—Pero, si se nos pregunta quién ha creado esta mala gente, ¿no diremos que la ignorancia, la mala educación y el vicio del mismo gobierno?

—Sin duda.

—Tal es el carácter del Estado oligárquico, tales son sus vicios, y quizá tienen aún más.

—Quizá.

—De esta manera resulta acabado el cuadro de este gobierno que se llama oligarquía, en el que según el censo se obtienen los diferentes grados de poder. Pasemos ahora al hombre oligárquico. Veamos cómo se forma, y cuál es su carácter

—Veámoslo.

—El cambio del espíritu timárquico en oligárquico en un individuo, ¿no se verifica de esta manera?

—¿De qué manera?

—El hijo quiere, por lo tanto, imitar a su padre y seguir sus pasos; pero viendo después que su padre se ha estrellado contra el Estado, como una nave contra un escollo; que después de haber prodigado sus bienes y su persona, ya a la cabeza de sus ejércitos, ya en otro cargo importante, es conducido delante de los jueces, calumniado por impostores, condenado a muerte, al destierro, a la pérdida de su honor o de sus bienes...

—Eso sucede con frecuencia.

—Viendo, digo, caer sobre su padre tantas desgracias, que también llegan a él; despojado de su patrimonio, y temiendo por su propia vida, arroja aquella ambición y aquellos elevados sentimientos del trono que les había levantado en su alma; y humillado por el estado de indigencia en que se encuentra, ya no piensa sino en amontonar bienes de fortuna, y por medio de un trabajo asiduo y de mezquinos ahorros consigue al cabo enriquecerse. ¿No crees que entonces hará subir a ese mismo trono de

que ha arrojado la ambición, el espíritu de codicia y avaricia, convirtiéndole en su gran rey, y ciñéndole la diadema, el collar y la cimitarra?

—Lo creo.

—Poniendo enseguida a los pies de este nuevo señor, de una parte la razón, de otra el valor, y encadenados ambos como viles esclavos, obliga a la una a no reflexionar, a no pensar sino en los medios de acumular nuevos tesoros; y obliga al otro a no admirar ni honrar más que las riquezas y a ricos, a poner toda gloria en la posesión de una gran fortuna y en el arte de acumularla.

—En un joven no hay cosa más rápida y violenta que el paso de la ambición a la avaricia.

—¿No es éste el carácter oligárquico?

—Por lo menos la metamorfosis que ha sufrido es semejante a la revolución que, según hemos visto, concluye en el gobierno oligárquico.

—Veamos si se parece a la oligarquía.

—Lo deseo.

—Por lo pronto, ¿no tiene como primer rasgo de semejanza el colocar las riquezas por encima de todos?

—Sin contradicción.

—Además se le parece por el espíritu de ahorro y por la industria; no concede a la naturaleza más que la satisfacción de los deseos necesarios; se priva de todo otro gasto, y domina todos los demás deseos considerándolos como insensatos.

—Es cierto.

—Es sórdido, de todo hace dinero, no piensa más que en atesorar; en fin, es de aquellos a quienes el vulgo admira. ¿No es éste el retrato fiel del carácter análogo al gobierno oligárquico?

—Sí, porque ni de una ni de otra parte se ve nada que deba ser preferido a las riquezas.

—Sin duda que este hombre apenas si ha pensado en instruirse.

—No hay trazas de ello, porque en tal caso no se dejaría conducir por un guía ciego.

—Atiende a lo que voy a decir. ¿No podremos afirmar que la falta de educación ha hecho nacer en él deseos que corresponden a la naturaleza de los zánganos, unos siempre indigentes, otros inclinados siempre a obrar mal, deseos que contiene con gran dificultad?

—Así es.

—¿Sabes en qué ocasiones se mostrarán sus deseos maléficos?

—¿En qué ocasiones?

—Cuando se encargue de una tutela o de cualquiera otra comisión en que tenga libertad de obrar mal.

—Tienes razón.

—¿No es claro que si en otras circunstancias de la vida pasa por un hombre de honor y de probidad, si contiene sus malos deseos y los oculta bajo el velo de la equidad y de la moderación, no es claro, repito, que no lo hace ni por virtud ni por exigencias de la razón, sino por necesidad o por temor a perder sus bienes, al querer apoderarse de los de los demás?

—Es cierto.

—Pero cuando se trata de gastar bienes ajenos, entonces es, mi querido amigo, cuando descubrirás en los hombres de esta condición deseos propios de la naturaleza de los zánganos.

—Estoy convencido de ello.

—Un hombre de tal carácter experimentará necesariamente rebeliones dentro de sí mismo; habrá en él dos hombres diferentes, cuyos deseos combatirán entre sí, y de ordinario los buenos podrán más que los malos.

—Bien.

—Por esta razón en el exterior aparecerá más moderado y más dueño de sí mismo que muchos otros. Pero la verdadera virtud, la que produce la armonía y la unidad, está muy distante de encontrarse en su alma.

—Pienso como tú.

—Si se suscita alguna cuestión de honor entre particulares o una lucha entre conciudadanos, este hombre económico no lo toma a pechos. No gusta de gastar su dinero por cosas de honor ni por esta clase de combates, porque teme despertar en su alma deseos pródigos y llamarlos en su auxilio. Se presenta, pues, en lid sobre una base oligárquica, es decir, con una pequeña parte de sus fuerzas; queda casi siempre debajo; pero ¿qué le importa si se enriquece?

—Convengo en ello.

—¿Dudaremos aún de la perfecta semejanza que hay entre el hombre avaro y económico y el gobierno oligárquico?

—No.

—Me parece que corresponde ahora examinar el origen y las costumbres de la democracia, y observar después estas mismas cualidades en

el hombre democrático, a fin de que podamos compararlos entre sí y juzgarlos.

—Eso es, si hemos de seguir nuestro método acostumbrado.

—Se pasa de la oligarquía a la democracia a causa del deseo insaciable de estas mismas riquezas, que se miran como el primero de todos los bienes en el gobierno oligárquico.

—¿Cómo?

—Los jefes, que deben los cargos que ocupan a las inmensas riquezas que poseen, se guardan bien de reprimir mediante la severidad a las leyes de libertinaje de los jóvenes corrompidos, ni de impedir que se arruinen con sus despilfarros, porque su plan es comprarles los bienes, hacerles préstamos con crecidos intereses, y aumentar por este medio sus riquezas y su crédito.

—Sin duda.

—Es evidente, que en todo gobierno, cualquiera que él sea, es imposible que los ciudadanos estimen las riquezas y practiquen al mismo tiempo la templanza, sino que es una necesidad que sacrifiquen una de estas dos cosas a la otra.

—Eso es completamente evidente.

—Así es que en las oligarquías, los magistrados, por su negligencia y la anchura que dan al libertinaje, han reducido muchas veces a la indigencia a hombres bien nacidos.

—Sin duda.

—Esto da origen a que haya en el Estado gentes provistas de aguijones, unos oprimidos con las deudas, otros dotados de infamia, y algunos que han perdido a la vez los bienes y el honor, todos los que se hallan en permanente hostilidad contra los que se han enriquecido con los despojos de su fortuna y contra el resto de los ciudadanos, no aspirando más que a promover una revolución en el gobierno.

—Así es.

—Sin embargo, estos usureros ávidos, preocupados con su negocio y sin reparar en los que han arruinado, continúan prestando con un interés exorbitante y enriqueciéndose, abriendo brechas terribles en el patrimonio de sus muchas víctimas y multiplicando por este medio en el Estado la raza de los zánganos y de los pobres.

—¿Cómo no ha de multiplicarse?

—No quieren, a pesar de eso, contener esta plaga creciente, ya impidiendo a los particulares disponer de sus bienes a su capricho, o ya empleando otro cualquier medio que impida igualmente el progreso del mal.

—¿Y cuál es ese otro?

—El que es natural emplear a falta del primero, y que obligaría a los ciudadanos a ser hombres de bien por amor a sus intereses; porque si los contratos de este género se celebrasen a riesgo y ventura del prestamista, la usura se ejercería con menos impudencia, y el Estado se vería libre de este diluvio de males de que he hablado.

—Convengo en ello.

—Así se ven los ciudadanos reducidos a este triste estado por culpa de los gobernantes, y como consecuencia necesaria, estos mismos se corrompen y corrompen a sus hijos, los cuales pasando una vida voluptuosa sin ejercitar su espíritu ni su cuerpo, se hacen débiles e incapaces de resistir al placer y al dolor.

—Es cierto.

—Ocupados sus padres únicamente en enriquecerse, desprecian todo lo demás, y no toman má interés por la virtud que los que ellos han reducido a la indigencia.

—Sin duda.

—Con esta disposición de espíritu, cuando gobernantes y gobernados se encuentran juntos en viajes, en una teoría,[8] en el ejército, tanto en el mar como en tierra, o en cualquiera otra conyuntura, y se observan mutuamente en circunstancias peligrosas, los ricos entonces no tienen ningún motivo para despreciar a los pobres; por el contrario, cuando un pobre, flaco y quemado por el sol, se ve en una pelea al lado de un rico educado a la sombra y muy obeso, viéndole desalentado e inquieto por su suerte, ¿qué pensamientos crees que le vienen en tal momento al espíritu? ¿No se dice a sí mismo, que estas gentes sólo deben sus riquezas a la cobardía de los pobres? Y cuando se encuentran juntos ¿no se dicen unos a otos?: ¡En verdad, nuestros hombres de importancia son bien poca cosa!

—Estoy persuadido de que hablan y piensan de esa manera.

—Y así como un cuerpo enfermo cae al suelo al más pequeño accidente, y en ocasiones cae sin que sobrevenga ninguna causa exterior, así un Estado que se encuentra en la situación en que acabo de decir, no tarda en ser presa de sediciones y guerras intestinas, en el momento en que con el menor pretexto los ricos y los pobres, queriendo fortificar su partido, llaman en su auxilio, éstos a los habitantes de una república vecina, aquéllos a los jefes de cualquier Estado oligárquico; y algunas veces las

dos facciones se despedazan con sus propias manos, sin que los extranjeros tomen parte en sus querellas.

—Sí, ciertamente.

—El gobierno se hace democrático cuando los pobres, consiguiendo la victoria sobre los ricos, degüellan a los unos, destierran a los otros, y reparten con los que quedan los cargos y la administración de los negocios, reparto que en estos gobiernos se arregla de ordinario por la suerte.

—Así es, en efecto, como la democracia se establece, sea por la vía de las armas, sea que los ricos, temiendo por sí mismos, tomen el partido de retirarse.

—¿Cuáles serán las costumbres, cuál la constitución de este nuevo gobierno? Veremos luego el hombre que se parece a él, y podremos llamarle el hombre democrático.

—Ciertamente.

—Por lo pronto, todo el mundo es libre en este Estado; en él se respira libertad y se vive libre de toda traba; cada uno es dueño de hacer lo que le agrada.

—Así se cuenta.

—Pero dondequiera que existe este poder, es claro que cada ciudadano dispone de sí mismo y escoge a su placer el género de vida que más le agrada.

—Sin duda.

—Por consiguiente, en un gobierno de esta clase debe haber hombres de toda especie de profesiones.

—Sí.

—En verdad esta forma de gobierno tiene trazas de ser la más bella de todas, y esta diversidad prodigiosa de caracteres es de admirable efecto, como las flores bordadas que hacen resaltar la belleza de una tela.

—¿Por qué no?

—Por lo menos lo será para aquellos que juzgan de las cosas como las mujeres y los niños juzgan de los objetos abigarrados.

—No tengo dificultad en creerlo.

—En este Estado, mi querido amigo, puede cada uno buscar el género de gobierno que le acomode.

—¿Por qué?

—Porque los comprende todos, y cada cual tiene la libertad de vivir como quiera. Efectivamente, si alguno quisiera formar el plan de un Esta-

do, como antes hicimos nosotros, no tendría más que trasladarse a un Estado democrático, porque es éste un mercado donde se vende toda clase de gobiernos. No tendría más que escoger, y después realizar su proyecto bajo el plan que hubiere preferido.

—No le faltarían modelos.

—Si hemos de juzgar a primer golpe de vista, ¿no es una condición agradable y cómoda en semejante gobierno el no poder ser uno obligado a desempeñar un cargo público, aunque tenga méritos para ello; el no estar sometido a ninguna autoridad, si no se quiere; el no ir a la guerra cuando los otros van; el vivir en guerra, si hay gusto en ello, mientras los demás viven en paz; y el de ser juez o magistrado si se le pone en la cabeza, por más que la ley le prohíba el ejercicio de tales funciones?

—A primera vista, sin duda, así parece.

—¿No tiene también algo de admirable la dulzura con que en estos gobiernos se trata a algunos penados? ¿No has visto hombres condenados a muerte o al destierro permanecer y pasearse en público, con una desenvoltura y un continente de héroes, como si nadie fijase la atención ni debiera apercibirse de ello?

—Yo he visto a muchos.

—¡Y esta indulgencia, esta manera de pensar ajena a todo escrúpulo mezquino, que hace que tal Estado desdeñe aquellas máximas de que nosotros hemos tratado con tanto respeto al estar dotado de una naturaleza extraordinaria, ninguno podía hacerse virtuoso si desde la infancia no se le había inspirado las ideas de lo bello y de lo bueno, y si después no hacía sobre estas ideas un estudio serio!... ¡Ah! ¡Con qué grandeza de alma se pisotean todas estas máximas, sin tomarse el trabajo de examinar cuál ha sido la educación de los que se ingieren en el manejo de los negocios públicos! ¡Qué empeño, por el contrario, en acogerlos y en honrarlos, con tal que se digan muy celosos por los intereses del pueblo!

—Supone lo que dices, en efecto, mucha magnanimidad.

—Tales son, entre otras muchas, las ventajas de la democracia. Es, como ves, un gobierno muy cómodo, donde nadie manda, en el que reina una mezcla encantadora y una igualdad perfecta, lo mismo entre las cosas desiguales, que entre las iguales.

—Nada dices que no sepa todo el mundo.

—Considera ahora este carácter en un individuo, o más bien, para seguir siempre el mismo orden, ¿no debemos ver antes cómo se forma?

—Sí.

—¿No se forma de esta manera? El hombre avaro y oligárquico tiene un hijo que educa a sus mismas ideas.

—Muy bien.

—Este hijo, a ejemplo de su padre, domina por la fuerza los deseos que podrían conducirle al despilfarro y que son enemigos de la ganancia, los que se llaman superfluos.

—Así debe suceder.

—¿Quieres que para poner más en claro este asunto comencemos por distinguir bien los deseos necesarios de los deseos superfluos?

—Sí lo quiero.

—¿No hay razón para llamar deseos necesarios a aquellos que no podemos cercenar, ni reprimir, y cuya satisfacción por otra parte nos es útil? Porque evidentemente estos deseos son necesidades de nuestra naturaleza; ¿no es así?

—Sí.

—Con justa razón los llamaremos, por consiguiente, deseos necesarios.

—Sin duda.

—En cuanto a aquellos de que es fácil deshacerse, si en tiempo se toman precauciones, y cuya presencia, lejos de producir en nosotros ningún bien, nos causa muchas veces grandes males, ¿qué nombre puede convenirles mejor que el de superfluos?

—Ningún otro.

—Tomemos un ejemplo de unos y otros, para formarnos de ellos una idea más exacta.

—Bien.

—El deseo de comer algo condimentado, en cuanto es indispensable para mantener la salud y las fuerzas, ¿no es necesario?

—Creo que sí.

—El simple deseo de alimentarse es necesario por dos razones: porque es útil comer, y porque en otro caso sería imposible vivir.

—Sí.

—El del condimento no es necesario, sino en cuanto viene bien a la salud.

—Es cierto.

—Pero el deseo de toda clase de comidas y de guisados, deseo que se puede reprimir y hasta quitar por entero mediante una buena educación, deseo dañoso al cuerpo y al alma, a la razón y a la templanza, ¿no debe ser comprendido entre los deseo superfluos?

—Sin duda.

—Diremos, por lo tanto que éstos son deseos pródigos, y aquellos deseos provechosos, porque nos sirven para hacernos más capaces de obrar.

—Sí.

—El mismo juicio formaremos de los placeres del amor y de todos los demás placeres.

—Sí.

—¿No hemos dicho de aquel a quien hemos dado el nombre de zángano, que estaba dominado por los deseos superfluos, mientras que el hombre económico y oligárquico sólo es gobernado por los deseos necesarios?

—Sí, lo hemos dicho.

—Expliquemos de nuevo cómo este hombre oligárquico se hace democrático; y he aquí de qué manera, a mi juicio, se verifica esto ordinariamente.

—¿Cómo?

—Cuando un joven mal educado, en la forma que hemos dicho, y alimentado en el amor del lucro, llega a gustar la miel de los zánganos, y a vivir en relación con estos insectos ávidos y hábiles para excitar en él deseos de todas clases, ¿no sufre entonces el gobierno interior de su alma un cambio, pasando de oligárquico que era a democrático?

—Es una necesidad inevitable.

—Así como el Estado ha mudado de forma, porque la facción del pueblo, auxiliada por extranjeros que favorecían sus designios, ha vencido a los ricos, del mismo modo ¿no es una necesidad que este joven mude también de costumbres a causa del apoyo que sus pasiones encuentran en las pasiones de la misma naturaleza?

—Sí.

—Si su padre o sus parientes enviasen por su parte auxilios a la facción de los deseos oligárquicos, y para sostenerla empleasen consejos saludables y la reprensión, ¿no sería su corazón entonces teatro de una guerra intestina?

—Algunas veces sucede que la facción oligárquica triunfa de la democrática, y entonces los deseos malos son en parte destruidos, en parte arrojados del alma, efecto de un pudor generoso que se despierta en el joven que entra así en la senda del deber.

—Algunas veces sucede eso.

—Pero bien pronto, a causa de la mala educación que ha recibido de su padre, nuevos deseos, más fuertes y numerosos, suceden a los que ha desterrado.

—Nada más frecuente.

—Estos nuevos deseos le arrastran otra vez a buscar los mismos compañeros, y de esta relación clandestina nace una multitud de otros deseos.

—Sí.

—Por último, se apoderan de la ciudadela del alma de este joven, después de haber visto que estaba vacía de ciencia, de nobles costumbres, de máximas verdaderas, que son la salvaguardia más segura y más fiel de la razón de los mortales amados de los dioses.

—Sin duda.

—Bien pronto juicios falsos y presuntuosos y opiniones atrevidas acuden en tropel y entran en la ciudadela.

—¡Ay de mí! Es cierto.

—¿No es entonces cuando vuelve a unirse a sus primeros compañeros, cuando embriagándose con lotos,[8] no se ruboriza ya de mantener relación íntima con ellos? Si de parte de sus amigos o de sus parientes llega algún refuerzo al partido de la economía y del ahorro, las máximas presuntuosas, cerrando prontamente las puertas del castillo real, niegan la entrada a este socorro; ni siquiera escuchan los consejos, que a manera de embajada envían ancianos llenos de buen sentido y de experiencia. Secundadas estas máximas presuntuosas por una multitud de perniciosos deseos, consiguen la victoria, y calificando el pudor de imbecibilidad, le rechazan ignominiosamente, destierran la templanza después de haberla ultrajado dándole el nombre de cobardía, y exterminan la moderación y la frugalidad, a las que dan el dictado de rusticidad y de bajeza.

—Sí, verdaderamente.

—Después de haber purgado a su modo y creado ese vacío en el alma del desgraciado joven, que se ve sitiado de esta manera, suponen que le inician en los más grandes misterios, y para ello introducen en su alma, con numeroso acompañamiento, ricamente adornadas y con coronas so-

bre la cabeza, la insolencia, la anarquía, el libertinaje y la desvergüenza, de los que hacen mil elogios, encubriendo su fealdad con los nombres más preciosos, la insolencia, con el de cultura; la anarquía, con el de libertad; el libertinaje, con el de magnificencia; la desvergüenza, con el de valor. ¿No es esta la manera como un joven acostumbrado desde la infancia a no satisfacer otros deseos que los necesarios, pasa al Estado, no sé si de libertad o de esclavitud, en el que se deja dominar por una infinidad de deseos superfluos y perniciosos.

—No puede exponerse este cambio de una manera más patente.

—Después de todo esto, ¿cómo vive? No distinguiendo los placeres superfluos de los placeres necesarios, se entrega a los unos y a los otros, y no ahorra, para satisfacer los bienes, cuidados, ni tiempo. Si tiene la fortuna de no llevar el desorden al exceso, y si la edad, habiendo apaciguado un tanto sus pasiones, le obliga a llamar del destierro a la facción perseguida y a no entregarse sin reserva al partido vencedor, entonces establece una especie de equilibrio entre sus deseos, y haciéndoles, por decirlo así, echar suertes, entrega su alma al primero que ha sido por ésta favorecido. Satisfecho este deseo, se somete al imperio del otro, y así sucesivamente; y sin fijarse en ninguno, atiende a todos por igual.

—Es cierto.

—Si alguno llega a decirle que hay placeres de dos clases, unos que son resultado de deseos inocentes y legítimos, y otros que son fruto de deseos criminales y prohibidos, y que es preciso estimar y buscar los primeros, reprimir y domar los segundos, cierra todas las avenidas de la ciudadela a estas sabias máximas, sólo responde a ellas por signos desdeñosos, y sostiene que todos los placeres son de la misma naturaleza y merecen ser satisfechos.

—Tal debe ser, en efecto, su conducta, dada la disposición de espíritu en que se encuentra.

—Vive al día. El primer deseo que se presenta, es el primero que satisface. Hoy tiene deseo de embriagarse entre acciones báquicas, y mañana ayunará y no beberá más que agua. Tan pronto se ejercita en la gimnasia, como está ocioso y sin ciudarse de nada. Algunas veces es filósofo, las más es hombre de Estado; sube a la tribuna, habla y obra sin saber lo que dice ni lo que hace. Un día envidia la condición de los guerreross y hele aquí convertido en guerrero; otro día se convierte en comerciante. En una palabra, en su conducta no hay nada fijo, nada arreglado; no permite que se le oponga resistencia en nada, y llama a la vida que pasa, vida libre y agradable, vida dichosa.

—Nos has pintado al natural la vida de un amigo de la igualdad.

—Este hombre, que reúne en sí toda clase de costumbres y de caracteres, tiene todo el placer y toda la variedad del Estado popular; y no es extraño que tantas personas de uno y otro sexo encuentren tan encantador un género de vida en el que aparecen reunidas todas las clases de gobiernos y de caracteres.

—Lo concibo.

—Pongamos, pues, frente a frente de la democracia, a este hombre, que se puede con razón llamar democrático.

—Pongámoslo.

—Ahora nos queda por examinar la forma más bella de gobierno y el carácter más acabado; quiero decir la tiranía y el tirano.

—Sin duda.

—Veamos, mi querido Adimanto, cómo se forma el gobierno tiránico, y por lo pronto si debe su origen a la democracia.

—Es cierto.

—¿El paso de la democracia a la tiranía, no se verifica poco más o menos lo mismo que el de la oligarquía al de la democracia?

—¿Cómo?

—Lo que en la oligarquía se considera como el mayor bien, y lo que puede decirse que es el origen de esta forma de gobierno, son las riquezas excesivas de los particulares; ¿no es así?

—Sí.

—Lo que causa su ruina, ¿no es el deseo insaciable de enriquecerse, y la indiferencia que por esto mismo se siente por todo lo demás?

—También es eso cierto.

—Por la misma razón, para la democracia es la causa de su ruina el deseo insaciable de lo que mira como su verdadero bien.

—¿Cuál es ese bien?

—La libertad. Penetra en un Estado democrático, y oirás decir por todas partes que la libertad es el más precioso de los bienes, y que por esta razón todo hombre que haya nacido libre fijará en él su residencia antes que en ningún otro punto.

—Nada más frecuente que oír semejante lenguaje.

—¿No es, y esto es lo que quería decir, este amor a la libertad, llevado hasta el exceso y acompañado de una indiferencia extremada por todo lo demás, lo que pierde al fin este gobierno y hace la tiranía necesaria?

—¿Cómo?

—Cuando un Estado democrático, devorado por una sed ardiente de libertad, está gobernado por malos escanciadores, que la derraman pura y la hacen beber hasta la embriaguez, entonces, si los gobernantes no son complacientes, dándole toda la libertad que quiere, son acusados y castigados, so pretexto de que son traidores que aspiran a la oligarquía.

—Seguramente.

—Con el mismo desprecio trata el pueblo a los que muestran aún algún respeto y sumisión a los magistrados, enchándoles en cara que para nada sirven y que son esclavos voluntarios. Pública y privadamente alaba y honra la igualdad que confunde a los magistrados con los ciudadanos. En un Estado semejante, ¿no es natural que la libertad se extienda a todo?

—¿Cómo no ha de extenderse?

—¿No penetrará en el interior de las familias, y al fin, el espíritu de independencia y anarquía no se comunicará hasta a los animales?

—¿Que quieres decir?

—Que los padres se acostumbran a tratar a sus hijos como a sus iguales y, si cabe, a temerles; éstos a igualarse con sus padres, a no tenerles ni temor ni respeto, porque en otro caso padecería su libertad; y que los ciudadanos y los simples habitantes y hasta los extranjeros aspiran a los mismos derechos.

—Así sucede.

—Y si bajamos más la mano, encontraremos que los maestros, en semejante Estado, temen y contemplan a sus discipulos; éstos se burlan de sus maestros y de sus ayos. En general, los jóvenes quieren igualarse con los viejos, y pelearse con ellos ya de palabras ya de hecho. Los viejos a su vez quieren remedar a los jóvenes, y hacen estudio en imitar sus maneras, temiendo pasar por personas de carácter altanero y despótico.

—Es cierto.

—Pero el abuso más intolerable que la libertad introduce en este gobierno es que los esclavos de ambos sexos son tan libres como los que los han comprado. Y ya casi se me olvidaba decir qué grado de libertad y de igualdad alcanzan las relaciones entre los hombres y las mujeres.

—No olvidemos nada, y, según la expresión de Esquilo, *digamos todo lo que nos venga en la boca.*

—Muy bien; es lo mismo que estoy haciendo. Dificultad habrá en creer, a no haberlo visto, que los animales domésticos son en este gobierno más libres que en ningún otro. Los perritos falderos, según el proverbio, están bajo el mismo pie que sus dueñas; y los caballos y los asnos, acostumbrados a marchar con la cabeza erguida y sin agacharse, chocan con todos los que encuentran, si no se les permite el paso. En fin, todo goza aquí de una plena y entera libertad.

—Me refieres lo mismo que yo pienso. Jamás voy al campo que no suceda eso.

—¿No ves los males que resultan de todo esto? ¿No ves cómo se hacen suspicaces los ciudadanos hasta el punto de rebelarse e insurreccionarse a la menor apariencia de coacción? Y por último llegan, como tú sabes, hasta no hacer caso de las leyes, escritas o no escritas, para no tener así ningún señor.

—Lo sé.

—De esa forma de gobierno tan bella y tan encantadora es de donde nace la tiranía, por lo menos a mi entender.

—Encantadora en verdad; pero continúa explicándome sus efectos.

—El mismo azote que ha perdido la oligarquía, tomando nuevas fuerzas y nuevos crecimientos a causa de la licencia general, arrastra a la esclavitud al Estado democrático; porque puede decirse con verdad que no se puede incurrir en un exceso sin exponerse a caer en el exceso contrario. Esto mismo es lo que se observa en las estaciones, en las plantas, en nuestros cuerpos y en los Estados lo mismo que en todas las demás cosas.

—Así debe suceder.

—Por consiguiente, lo mismo con relación a un Estado, que con relación a un simple particular, la libertad excesiva debe producir, tarde o temprano, una extrema servidumbre.

—También debe suceder así.

—Por lo tanto, es natural que la tiranía tenga su origen en el gobierno popular; es decir, que a la libertad más completa y más ilimitada suceda el despotismo más absoluto y más intolerable.

—Está en el orden de las cosas.

—Pero no es esto lo que tú me preguntas. Quieres saber cuál es ese azote, que, formado en la oligarquía y aumentado después por la democracia, conduce a la tiranía.

—Tienes razón.

—Por este azote entiendo esa muchedumbre de personas pródigas y ociosas, unos más valientes que marchan a la cabeza, y otros más cobardes que les siguen. Hemos comparado los valientes a los zánganos armados de aguijón, y los cobardes a zánganos sin aguijón.

—Me parece exacta esa comparación.

—Estas dos especies de hombres causan en el cuerpo político los mismos estragos que la flema y la bilis en el cuerpo humano. Un legislador sabio, como médico hábil del Estado, tomará respecto de ellos las mismas precauciones que un hombre que cuida abejas toma respecto a los zánganos. Su primer cuidado será impedir que entren en la colmena, y si a pesar de su vigilancia se le escurren dentro, procurará destruirles lo más pronto posible así como las celdillas que han infestado.

—No puede hacerse otra cosa.

—Para comprender mejor aún lo que queremos decir, hagamos una cosa.

—¿Qué cosa?

—Separemos con el pensamiento el Estado popular en las tres clases de que efectivamente se compone. La primera comprende esos mismos de que acabo de hablar. La licencia pública hace que su número sea tan grande como en la oligarquía.

—Así es la verdad.

—Sin embargo, hay la diferencia de que en un Estado democrático son mucho más maléficos.

—¿Por qué razón?

—Porque como en el otro Estado no tiene ningún crédito y se procura alejarlos de los cargos públicos, quedan sin acción y sin fuerza; mientras que en el Estado democrático son ellos los que exclusivamente están a la cabeza de los negocios. Los más ardientes hablan y obran; los demás murmuran alrededor de la tribuna, y cierran la boca a todo el que intente manifestar una opinión contraria; de suerte que en este gobierno todos los negocios pasan por sus manos con raras excepciones.

—Es cierto.

—La segunda clase vive aparte, y no se comunica con la multitud.

—¿Cuál es?

—Como en este Estado todo el mundo trabaja para enriquecerse, los más entendidos y los más prudentes en su conducta son también de ordinario los más ricos.

—Así debe ser.

—De éstos, sin duda, son de los que los zánganos sacan más miel y con más facilidad.

—¿Qué podrían sacar de los que tienen poco o nada?

—Así es que dan a los ricos el nombre de *pasto para los zánganos*.

—Ordinariamente lo hacen.

—La tercera clase es la plebe, compuesta de artesanos, ajenos a los negocios públicos y que apenas tienen con qué vivir. En la democracia, esta clase es la más numerosa y la más poderosa cuando está reunida.

—Sí, pero no se reúne como no tenga esperanza de recibir alguna miel.

—Por esto, los que presiden a estas asambleas hacen los mayores esfuerzos por proporcionárselas. Con esta idea se apoderan de los bienes de los ricos, que reparten con el pueblo, procurando siempre quedarse ellos con la mejor parte.

—Ese es el origen de las distribuciones que se hacen al pueblo.

—Sin embargo, los ricos, viéndose despojados de sus bienes, sienten la necesidad de defenderse, se quejan al pueblo, y emplean todos los medios posibles para poner sus bienes al abrigo de tales rapiñas.

—Sin duda.

—Los otros, a su vez, los acusan, inocentes y todo como son, de querer introducir la turbación en el Estado, de conspirar contra la libertad del pueblo, y de formar una facción oligárquica.

—No dejan de emplear esos medios.

—Pero cuando los acusados se aperciben de que el pueblo, más que por mala voluntad, por ignorancia, y seducido por los artificios de sus calumniadores, se ponen de parte de estos últimos, entonces, quieran ellos o no quieran, se hacen de hecho oligárquicos. No es a ellos a quienes hay que culpar por esto, sino a los zánganos que los pican con sus aguijones y los lanzan a tales extremos.

—Sin contradicción.

—En seguida vienen las denuncias, los procesos y las luchas entre los partidos.

—Es cierto.

—¿No es natural que el pueblo tenga alguno a quien confíe especialmente sus intereses, y a quien procure engrandecer y hacer poderosos?

—Sí.

—Es evidente que de esta estirpe de protectores del pueblo es de la que nace el tirano, y no de ninguna otra.

—La cosa es clara.

—Pero el protector del pueblo, ¿por dónde principia a hacerse tirano? ¿No será evidentemente cuando comienza a hacer una cosa parecida a lo que se dice que pasa en Arcadia en el templo de Júpiter Liceo?

—¿Qué dicen que pasa allí?

—Se dice que el que ha comido entrañas humanas, mezcladas con las de otras víctimas, se convierte en lobo. ¿No has oído decirlo?

—Sí.

—En la misma forma, cuando el protector del pueblo, encontrando a éste completamente sumiso a su voluntad, empapa sus manos en la sangre de sus conciudadanos; cuando, en virtud de acusaciones calumniosas, que son demasiado frecuentes, arrastra a sus adversarios ante los tribunales y hace que expiren en los suplicios, bañando su lengua y su boca impía en la sangre de sus parientes y de sus amigos; diezma el Estado, valiéndose del destierro y de las cadenas, y propone la abolición de las deudas y de una división de tierras; ¿no es para él una necesidad el perecer a manos de sus enemigos, o hacerse el tirano del Estado y convertirse en lobo?

—No hay medio.

—Ya le tienes aquí en guerra abierta con los que poseen grandes bienes.

—Es cierto.

—Y si se consiguiese expulsarlo, y volviese a pesar de sus enemigos, ¿no vendría hecho un tirano completo?

—Sin duda.

—Pero si los ricos no pueden conseguir echarlo ni hacer que le condenen a muerte, acusándole delante del pueblo, naturalmente conspiran sordamente contra su vida.

—No puede menos que suceder así.

—Entonces el hombre ambicioso, que ha llegado a este punto extremo, aprovecha la ocasión para hacer al pueblo una petición. Le pide una guardia para proteger al defensor del pueblo.

—Sí, verdaderamente.

—El pueblo se la concede, temiéndolo todo por su defensor, y no temiendo nada por sí mismo.

—Sin duda.

—Cuando las cosas llegan a este punto, todo hombre que posee grandes riquezas y que por esta razón pasa por enemigo del pueblo, toma

para sí el oráculo dirigido a Creso: *huye hacia el río Hermos, de lecho pedregoso, y no teme la tacha de cobardía.*

—Tiene razón; no tendría ocasión de temerlo dos veces.

—En efecto, si le prenden en su huida, le cuesta la vida.

—No es otra la suerte que le espera.

—En cuanto al protector del pueblo, no creas que se duerme en medio de su poderío; sube descaradamente al carro del Estado, destruye a derecha e izquierda todos aquellos de quienes desconfía, y se declara abiertamente tirano.

—¿Quién puede impedírselo?

—Veamos ahora cuál es la felicidad de este hombre y la del Estado que le sufre.

—Me agrada.

—Por lo pronto, en los primeros días de su dominación, ¿no sonríe graciosamente a todos los que encuentra, y no llega hasta decir que ni remotamente piensa en ser tirano? ¿No hace las más pomposas promesas en público y en particular, librando a todos de sus deudas, repartiendo las tierras entre el pueblo y sus favoritos, y tratando a todo el mundo con una dulzura y una terneza de padre?

—Es natural que empiece de esta manera.

—Cuando se ve libre de sus enemigos exteriores, en parte por transacciones, en parte por victorias, y se cuenta seguro por este lado, tiene cuidado de mantener siempre en pie alguna semilla de guerra para que el pueblo sienta la necesidad de un jefe.

—Así debe ser.

—Y, sobre todo, para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos que exige la guerra, sólo piensen en sus diarias necesidades, y no se hallen en estado de conspirar contra él.

—Sin contradicción.

—Y también hace esto para tener un medio seguro de deshacerse de los de corazón demasiado altivo para someterse a su voluntad, exponiéndolos a los ataques del enemigo. Por todas estas razones es preciso que un tirano tenga siempre entre manos algún proyecto de guerra.

—Sin duda.

—Pero semejante conducta no puede por menos de hacerle odioso a sus súbditos.

—Muy odioso.

—Y alguno de los que constribuyeron a su elevación, y que son los que, después de él, tienen mayor autoridad, ¿no hablarán entre sí con mucha libertad de lo que pasa, y los más atrevidos no irán hasta quejarse a él mismo?

—Parece que sí.

—Es preciso que el tirano se deshaga de ellos si quiere reinar en paz; y que sin distinguir amigos de enemigos, haga que desaparezcan todos los hombres de algún mérito.

—Es evidente.

—Debe ser muy perspicaz para distinguir los que tienen valor, grandeza de alma, prudencia y riqueza; y es tal su fortuna, que se ve obligado, quiera o no quiera, a hacer a todos la guerra, y tenderles lazos sin tregua hasta que haya purgado de ellos el Estado.

—¡Extraña manera de limpiar!

—Hace lo contrario de los médicos, que purgan el cuerpo, quitándole lo malo y dejándole lo bueno.

—Tiene que obrar así o renunciar a la tiranía.

—En verdad, ¿no es para él una magnífica alternativa la de perecer o vivir con canalla, que tampoco puede evitar que le aborrezca?

—Tal es su situación.

—¿No es claro que cuanto más odioso se haga a sus conciudadanos, a causa de sus crueldades, tanta más necesidad tendrá de una fiel y numerosa guardia?

—Sin duda.

—Pero ¿dónde encontrará esas gentes fieles? ¿De dónde las hará venir?

—Si paga bien, acudirán en gran número de todas partes.

—Ya te entiendo, acudirán enjambres de zánganos de todos los países.

—Has comprendido perfectamente mi pensamiento.

—¿Por qué no confiará la guarda de su persona a gente de su país?

—¿Cómo?

—Formando su guardia con esclavos, a quienes declararía libres después de haber hecho morir a sus dueños.

—Muy bien, porque tales esclavos le serían enteramente adictos.

—Una observación aún. Muy digna de lástima es la condición de un tirano si se ve obligado a destruir a los mejores ciudadanos, y a convertir los esclavos de éstos en sus amigos y confidentes.

—No puede tener otros.

—Estos nuevos ciudadanos le admiran y viven con él en la más íntima familiaridad, mientras que los hombres de bien le aborrecen y huyen de él.

—Así debe de suceder.

—Con razón se alaba la tragedia como una escuela de sabiduría, y particularmente las de Eurípides.

—¿A propósito de qué dices eso?

—Porque de Eurípides es esta máxima que tiene un sentido profundo: *los tiranos se hacen hábiles mediante el trato con gentes hábiles*, con lo que, sin duda, ha querido decir que los que componen su sociedad son gente hábiles.

—Es cierto que Eurípides y los demás poetas califican la tiranía de divina en muchos pasajes de sus obras.

—Así, los poetas trágicos tienen demasiado buen sentido para tener por malo que en nuestro Estado y en todos aquellos que están gobernados según principios análogos, se rehuse admitirlos a causa de los elogios que ellos tributan a la tiranía.

—En cuanto yo alcanzo, creo que los más razonables de ellos no se ofenderán por esto.

—Pero nadie les quita de recorrer como quieran los demás Estados. Allí, reuniendo al pueblo, y pagando las voces más elocuentes, más enérgicas y más insinuantes, inspiran a la multitud el gusto de la tiranía y de la democracia.

—Sin duda.

—Con esto conseguirán dinero y honores, en primer lugar de parte de los tiranos, como es natural que suceda; y en segundo lugar, de parte de las democracias. Pero, a medida que remonten su vuelo hacia gobiernos más perfectos, su nombradía se debilitará, perderá su empuje y no podrá seguirles.

—Tienes razón.

—Pero dejemos esta disgresión; volvamos al tirano, y veamos cómo podrá proveer al sostenimiento de su preciosa y numerosa guardia, renovada a cada momento.

—Es evidente que comenzará por despojar los templos, y mientras dure la venta de las cosas sagradas y le produzca lo suficiente, no impondrá al pueblo grandes contribuciones.

—Muy bien; pero cuando le falte este recurso, ¿qué hará?

—Entonces vivirá con los bienes de su padre, él, los suyos, sus convidados, sus favoritos y sus queridas.

—Entiendo; es decir que el pueblo, que ha engendrado al tirano, le alimentará a él y a los suyos.

—Así tendrá que suceder.

—Pero si el pueblo se cansase al fin, y le dijese que no es justo que un hijo ya grande y fuerte sea una carga para su padre; que, por el contrario, a él le toca procurar el mantenimiento a su padre; que, al formarle y educarle, no ha sido su ánimo que se convirtiera en dueño cuando fuera grande, ni ser el pueblo esclavo de sus esclavos, ni alimentarle a él y a esa muchedumbre de extranjeros que le rodean; que lo que se propuso fue solamente libertarse por su medio del yugo de los ricos y de los que se llaman en la sociedad hombres de bien; ¿no deberá en este concepto mandarle que se retire con sus amigos, con la misma autoridad que un padre arroja de casa a su hijo con sus compañeros de libertinaje?

—Entonces, ¡por Júpiter!, el pueblo verá qué hijo ha engendrado, acariciado y encumbrado, y que los que intenta arrojar son más fuertes que él.

—Pero ¿qué dices? ¿Se atrevería el tirano a emplear la violencia con su padre, y hasta maltratarle si no cedía?

—¿Quién puede dudarlo, si antes lo ha desarmado?

—¿El tirano es, por consiguiente, un hijo desnaturalizado, un parricida? Y he aquí que hemos llegado a lo que todo el mundo llama tiranía. El pueblo, queriendo evitar, como suele decirse, el humo de la esclavitud de los hombres libres, cae en el fuego del despotismo de los esclavos, y ve que la servidumbre más dura y más amarga sucede a una libertad excesiva y desordenada.

—Castigo casi siempre irremediable.

—Y bien, Adimanto, ¿podremos lisonjearnos de haber explicado de una manera satisfactoria la transición de la democracia a la tiranía y a las costumbres de este gobierno?

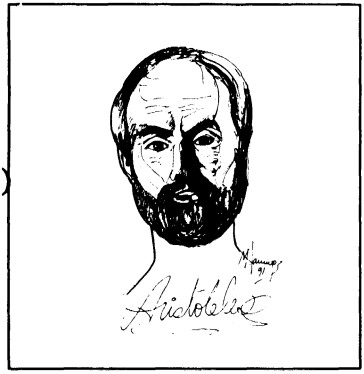
—La explicación es completa.

NOTAS

- **1.** Últimos tratados del libro IV.
- **2.** *Ilíada*, XXII, v. 126. *Odisea*, XIX, 163.
- **3.** Según Cousin, el número que se escribe en esta frase no tiene explicación racional. En su traducción también omitió este texto por no encontrarle un sentido concreto. Nota de Saisset.
- **4.** *Las obras y los días*, v. 108 y ss.
- **5.** *Los siete contra Tebas*, v. 555.
- **6.** Grupo muy reducido y compuesto solamente de ricos.
- **7.** El dios de la riqueza: Plutón.
- **8.** Según el *Fedón:* expedición religiosa.
- **9.** De ese fruto, dijo Homero, no se podía comer sin olvidar lo pasado.

2.
ARISTOTELES

Estagira (384-322 a. c.)



Biografía

Aristóteles nació en Estagira el año 384 a.c., su padre, Nicómo, de la familia de los Asclediades, era médico y había figurado en calidad de tal en la corte macedónica. Perdió a sus progenitores a los diecisiete años. La primera causa de que Aristóteles se sintiera atraído hacia la escuela de Platón fue porque constituía el mejor centro de estudios avanzados de toda Grecia.

Perteneció a la Academia durante veinte años, y su mente recibió la impronta enseñanza platónica. Todas y cada una de las páginas de sus escritos posteriores revelan la existencia de esa conexión.

Después de la muerte de Platón, acaecida el año 347, Aristóteles abandonó Atenas y durante doce años trabajó en diversas ocupaciones. A este período pertenece lo primero de sus obras independientes. En el año 343 pasó a ser maestro del joven príncipe Alejandro de Macedonia. En el año 335, Aristóteles abrió en Atenas su Liceo, la segunda de las cuatro grandes escuelas filosóficas, y durante los doce años siguientes escribió la mayor parte de sus obras.

Aristóteles sobrevivió un año a su gran discípulo Alejandro; murió en Eubea el año 322, tras haber abandonado Atenas para huir de los disturbios antimacedónicos que siguieron a la muerte de Alejandro.

Bibliografía

- *Eudemo o sobre el alma*
- *Ética a Nicómaco*
- *Metafísica*
- *Organón*
- **La Política*
- *La Retórica*
- *La Física*
- *Parva Naturalia*

Reseña de La Política*

La Política pertenece a dos etapas del pensamiento de Aristóteles. Hay en primer término, una parte que trata del Estado ideal y de las teorías anteriores acerca de él. Esta parte comprende en el Libro II, que es un estudio histórico de las teorías más antiguas y especialmente notable por la crítica de Platón; el Libro III que contiene un estudio de la naturaleza del Estado y de la ciudadanía, pero que trata de ser una introducción a una teoría del Estado ideal; y los libros VII y VIII, relativos a la construcción del Estado ideal. Se le atribuye a estos cuatro libros una fecha no muy posterior a la partida de Aristóteles a Atenas, después de la muerte de Platón.

En segundo término hay un estudio de los Estados reales, principalmente de la democracia y la oligarquía, junto con las causas constituida por los libros IV, V y VI. Se le atribuye a esta segunda parte una fecha posterior a la apertura del Liceo.

Los libros IV, V y VI, fueron insertados por Aristóteles en medio de la redacción original, con lo que la obra sobre el Estado ideal se amplió hasta convertirse en un tratado general de la ciencia política. Por último se cree que el Libro I fue elaborado a modo de introducción general, aunque se une de un modo apresurado e imperfecto con el Libro Segundo.

Aristóteles concibió la política como una ciencia que se debe de ocupar de las formas reales a la vez que de las ideales y debía enseñar el arte de gobernar y organizar el Estado, cualquiera que fuese su forma, del modo que desease.

Esta nueva ciencia general de la política era, pues, no sólo empírica y descriptiva, sino hasta en algunos aspectos independiente de toda

---

* Jaeger Wemer, **Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual**, Trad. española de José Gaos, México, FCE, 1946, la mejor hipótesis hasta ahora expuesta para explicar **La Política**.

finalidad ética, ya que el estadista puede tener necesidad de ser perito en el gobierno, aun para regir un Estado malo.

Con arreglo a la nueva idea, la ciencia de la Política comprendía tanto el conocimiento del bien político, absoluto y relativo, como de la mecánica política, utilizada acaso para una finalidad inferior o aún mala. Esta ampliación del concepto de la filosofía política constituye la concepción más característica de Aristóteles.

La Política

LIBRO PRIMERO

De la Sociedad Civil. De la Esclavitud. De la Propiedad. Del Poder Doméstico.

Capítulo I

Origen del Estado y de la sociedad

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.

No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden. Esto equivale a suponer que toda la diferencia entre éstos no consiste sino en el más y el menos, sin ser específica; que un pequeño número de administrados constituiría el dueño, un número mayor el padre de familia, uno más grande el magistrado o el rey; es de suponer, en fin, que una gran familia es en absoluto un pequeño Estado. Estos autores añaden, por lo que hace al magistrado y al rey, que el poder del uno es personal e independiente, y que el otro es en parte jefe y en parte súbdito, sirviéndose de las definiciones mismas de su pretendida ciencia.

Toda esta teoría es falsa; y bastará, para convencerse de ello, adoptar en este estudio nuestro método habitual. Aquí, como en los demás casos, conviene reducir lo compuesto a sus elementos indescomponibles, es decir, a las más pequeñas partes del conjunto. Indagando así cuáles son los elementos constitutivos del Estado, reconoceremos mejor en qué difieren estos elementos, y veremos si se pueden sentar algunos principios científicos para resolver las cuestiones de que acabamos de hablar. En esto, como en todo, remontarse al origen de las cosas y seguir atentamente su desenvolvimiento es el camino más seguro para la observación.

Por lo pronto, es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden nada el uno sin el otro: me refiero a la unión de los sexos para la reproducción. Y en esto no hay nada de arbitrario, porque lo mismo en el hombre que en todos los demás animales y en las plantas existe un deseo natural de querer dejar tras sí un ser formado a su imagen.[1]

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen:

—Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro,

puesto que la naturaleza, ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.

Estas dos primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia, y Hesíodo lo ha dicho muy bien en este verso:

La casa, después la mujer y el buey arador;

porque el pobre no tiene otro esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural y permanente es la familia, y Corondas ha podido decir de los miembros que la componen "que comían a la misma mesa", y Epiménides de Creta "que se calentaban en el mismo hogar".

La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, "han mamado la leche de la familia", son sus hijos, "los hijos de sus hijos". Si los primeros Estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones

lo están aun hoy, es porque tales Estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que en la familia el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de la familia han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir:

Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos.

En su origen todas las familias aisladas se gobernaban de esta manera. De aquí la común opinión según la que están los dioses sometidos a un rey, porque todos los pueblos reconocieron en otro tiempo o reconocen aún hoy la autoridad real, y los hombres nunca han dejado de atribuir a los dioses sus propios hábitos, así como se los representaban a imagen suya.

La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero:

Sin familia, sin leyes, sin hogar...

El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido con-

cedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.

No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado: es un bruto o un dios.

La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

Capítulo II

De la esclavitud

Ahora que conocemos de una manera positiva las partes diversas de que se compone el Estado, debemos ocuparnos ante todo del régimen económico de las familias, puesto que el Estado se compone siempre de familias. Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres. Pero como para darse razón de las cosas es preciso ante todo someter a examen las partes más sencillas de las mismas, siendo las partes primitivas y simples de la familia el señor y el esclavo, el esposo y la mujer, el padre y los hijos, deberán estudiarse separadamente estos tres órdenes de individuos para ver lo que es cada uno de ellos y lo que debe ser. Tenemos primero la autoridad del señor, después la autoridad conyugal, ya que la lengua griega no tiene palabra particular para expresar esta relación del hombre a la mujer; y, en fin, la generación de los hijos, idea para la que tampoco hay una palabra esencial. A estos tres elementos, que acabamos de enumerar, podría añadirse un cuarto, que ciertos autores confunden con la administración doméstica, y que, según otros, es cuando menos un ramo muy importante de ella: la llamada adquisición de la propiedad, que también nosotros estudiaremos.

Ocupémonos, desde luego, del señor y del esclavo, para conocer a fondo las relaciones necesarias que los unen y ver, al mismo tiempo, si podemos descubrir en esta materia ideas que satisfagan más que las recibidas hoy día.

Se sostiene, por una parte, que hay una ciencia, propia del señor, la cual se confunde con la del padre de familia, con la del magistrado y con la del rey, de que hemos hablado al principio. Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia.

Por otro lado, la propiedad es una parte integrante de la familia; y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos. Se sigue de aquí que, así como las demás artes necesitan, cada cual en su esfera, de instrumentos espe-

ciales para llevar a cabo su obra, la ciencia doméstica debe tener igualmente los suyos. Pero entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos; por ejemplo, para el patrón de una nave, el timón es un instrumento sin vida y el marinero de proa un instrumento vivo, pues en las artes al operario se le considera como un verdadero instrumento. Conforme al mismo principio, puede decirse que la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva; sólo que el operario, en tanto que instrumento, es el primero de todos. Si cada instrumento pudiese, en virtud de una orden recibida o, si se quiere, adivinada, trabajar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo[2] o los trípodes de Vulcano,[3] "que se iban solos a las reuniones de los dioses"; si las lanzaderas tejiesen por sí mismas; si el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos. Los instrumentos propiamente dichos son instrumentos de producción; la propiedad, por el contrario, es simplemente para el uso. Así, la lanzadera produce algo más que el uso que se hace de ella; pero un vestido, una cama, sólo sirven para este uso. Además, como la producción y el uso difieren específicamente, y estas dos cosas tienen instrumentos que son propios de cada una, es preciso que entre los instrumentos de que se sirven haya una diferencia análoga. La vida es el uso y no la producción de las cosas, y el esclavo sólo sirve para facilitar estos actos que se refieren al uso. Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no sólo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. Lo mismo sucede con la propiedad; el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es sólo esclavo del señor, sino que depende de éste absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual.

Es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza. La razón y los hechos pueden resolver fácilmente estas cuestiones. La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. La autoridad se enaltece y se mejora

tanto cuanto lo hacen los seres que la ejercen o a quienes ella rige. La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza dondequiera que se hallan la autoridad y la obediencia. Estos dos elementos, la obediencia y la autoridad, se encuentran en todo conjunto formado de muchas cosas que conspiren a un resultado común, aunque por otra parte estén separadas o juntas. Esta es una condición que la naturaleza impone a todos los seres animados, y algunos rastros de este principio podrían fácilmente descubrirse en los objetos sin vida: tal es, por ejemplo, la armonía en los sonidos. Pero el ocuparnos de esto nos separaría demasiado de nuestro asunto.

Por lo pronto, el ser vivo se compone de un alma y un cuerpo, hechos naturalmente aquélla para mandar y éste para obedecer. Por lo menos así lo proclama la voz de la naturaleza, que importa estudiar en los seres desenvueltos según sus leyes regulares y no en los seres degradados. Este predominio del alma es evidente en el hombre perfectamente sano de espíritu y de cuerpo, único que debemos examinar aquí. En los hombres corrompidos, o dispuestos a serlo, el cuerpo parece dominar a veces como soberano sobre el alma, precisamente porque su desenvolvimiento irregular es completamente contrario a la naturaleza. Es preciso, repito, reconocer ante todo en el ser vivo la existencia de una autoridad semejante a la vez a la de un señor y a la de un magistrado; el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo, y la razón manda al instinto como un magistrado, como un rey; porque, evidentemente, no puede negarse que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón y a la parte inteligente. La igualdad o la dislocación del poder, que se muestra entre estos diversos elementos, sería igualmente funesta para todos ellos. Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer.

Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás

seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.

Muchas veces sucede lo contrario, convengo en ello; y así los hay que no tienen de hombres libres más que el cuerpo, como otros sólo tienen de tales el alma. Pero lo cierto es que si los hombres fuesen siempre diferentes unos de otros por su apariencia corporal, como lo son las imágenes de los dioses, se convendría unánimemente en que los menos hermosos deben ser los esclavos de los otros; y si esto es cierto, hablando del cuerpo, con más razón lo sería hablando del alma; pero es más difícil conocer la belleza del alma que la del cuerpo.

Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa.

Por lo demás, difícilmente podría negarse que la opinión contraria encierra alguna verdad. La idea de esclavitud puede entenderse de dos maneras. Puede uno ser reducido a esclavitud y permanecer en ella por la ley, siendo esta ley una convención en virtud de la que el vencido en la guerra se reconoce como propiedad del vencedor; derecho que muchos legistas consideran ilegal, y como tal le estiman muchas veces los oradores políticos, porque es horrible, según ellos, que el más fuerte, sólo porque puede emplear la violencia, haga de su víctima un súbdito y un esclavo.[4]

Estas dos opiniones opuestas son sostenidas igualmente por hombres sabios. La causa de este disentimiento y de los motivos alegados por una y otra parte es que la virtud tiene derecho, como medio de acción, de usar hasta de la violencia, y que la victoria supone siempre

una superioridad laudable con ciertos conceptos. Es posible creer, por tanto, que la fuerza jamás está exenta de todo mérito, y que aquí toda la cuestión estriba realmente sobre la noción del derecho, colocado por los unos en la benevolencia y la humanidad y por los otros en la dominación del más fuerte. Pero estas dos argumentaciones contrarias son en sí igualmente débiles y falsas; porque podría creerse, en vista de ambas, tomadas separadamente, que el derecho de mandar como señor no pertenece a la superioridad del mérito.

Hay gentes que, preocupadas con lo que creen un derecho, y una ley tiene siempre las apariencias del derecho, suponen que la esclavitud es justa cuando resulta del hecho de la guerra. Pero se incurre en una contradicción; porque el principio de la guerra misma puede ser injusto, y jamás se llamará esclavo al que no merezca serlo; de otra manera, los hombres de más elevado nacimiento podrían parar en esclavos, hasta por efecto del hecho de otros esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Y así, los partidarios de esta opinión[3] tienen el cuidado de aplicar este nombre de esclavos sólo a los bárbaros, no admitiéndole para los de su propia nación. Esto equivale a averiguar lo que se llama esclavitud natural; y esto es, precisamente lo que hemos preguntado desde el principio.

Es necesario convenir en que ciertos hombres serían esclavos en todas partes, y que otros no podrían serlo en ninguna. Lo mismo sucede con la nobleza: las personas de que acabamos de hablar se creen nobles, no sólo en su patria, sino en todas partes; pero, por el contrario, en su opinión los bárbaros sólo pueden serlo allá entre ellos; suponen, pues, que tal raza es en absoluto libre y noble, y que tal otra sólo lo es condicionalmente. Así, la Helena de Theodecto exclama:

¿Quién tendría el atrevimiento de llamarme esclava descendiendo yo por todos lados de la raza de los dioses?

Esta opinión viene, precisamente, a asentar sobre la superioridad y la inferioridad naturales la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, entre la nobleza y el Estado llano. Equivale a creer que de padres distinguidos salen hijos distinguidos, del mismo modo que un hombre produce un hombre y que un animal produce un animal. Pero cierto es que la naturaleza muchas veces quiere hacerlo, pero no puede.

Con razón se puede suscitar esta cuestión y sostener que hay esclavos y hombres libres que lo son por obra de la naturaleza; se puede sostener que esta distinción subsiste realmente siempre que es útil al uno el servir como esclavo y al otro el reinar como señor; se puede sostener, en fin, que es justa, y que cada uno debe, según las exigen-

cias de la naturaleza, ejercer el poder o someterse a él. Por consiguiente, la autoridad del señor sobre el esclavo es a la par justa y útil; lo cual no impide que el abuso de esta autoridad pueda ser funesto a ambos. Y así, entre el dueño y el esclavo, cuando es la naturaleza la que los ha hecho tales, existe un interés común, una recíproca benevolencia; sucediendo todo lo contrario cuando la ley y la fuerza por sí solas han hecho al uno señor y al otro esclavo.

Esto muestra con mayor evidencia que el poder del señor y el del magistrado son muy distintos, y que, a pesar de lo que se ha dicho, todas las autoridades no se confunden en una sola: la una recae sobre hombres libres, la otra sobre esclavos por naturaleza; la una, la autoridad doméstica, pertenece a uno solo, porque toda familia es gobernada por un solo jefe; la otra, la del magistrado, sólo recae sobre hombres libres e iguales. Uno es señor, no porque sepa mandar, sino porque tiene cierta naturaleza: y por distinciones semejantes es uno esclavo o libre. Pero sería posible educar a los señores en la ciencia que deben practicar ni más ni menos que a los esclavos, y en Siracusa ya se ha practicado esto último, pues por dinero se instruía allí a los niños, que estaban en esclavitud, en todos los pormenores del servicio doméstico. Podríase muy bien extender sus conocimientos y enseñarles ciertas artes, como la de preparar las viandas[6] o cualquiera otra de este género, puesto que unos servicios son más estimados o más necesarios que otros, y que, como dice el proverbio, hay diferencia de esclavo a esclavo y de señor a señor. Todos estos aprendizajes constituyen la ciencia de los esclavos. Saber emplear a los esclavos constituye la ciencia del señor, que lo es, no tanto porque posee esclavos, cuanto porque se sirve de ellos. Esta ciencia, en verdad, no es muy extensa ni tampoco muy elevada; consiste tan sólo en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer. Y así, tan pronto como puede el señor ahorrarse este trabajo, cede su puesto a un mayordomo para consagrarse él a la vida política o a la filosofía.

La ciencia del modo de adquirir, de la adquisición natural y justa, es muy diferente de las otras dos de que acabamos de hablar; ella participa algo de la guerra y de la caza.

No necesitamos extendernos más sobre lo que teníamos que decir del señor y del esclavo.

LIBRO TERCERO

Del Estado y del Ciudadano. Teoría de los Gobiernos y de la Soberanía. Del Reinado

Capítulo I

Del Estado y del ciudadano

Cuando se estudia la naturaleza particular de las diversas clases de gobiernos, la primera cuestión que ocurre es saber qué se entiende por Estado. En el lenguaje común esta palabra es muy equívoca, y el acto que, según unos, emana del Estado, otros le consideran como el acto de una minoría oligárquica o de un tirano. Sin embargo, el político y el legislador no tienen en cuenta otra cosa que el Estado en todos sus trabajos; y el gobierno no es más que cierta organización impuesta a todos los miembros del Estado. Pero siendo el Estado, así como cualquiera otro sistema completo y formado de muchas partes, un agregado de elementos, es absolutamente imprescindible indagar, ante todo, qué es el ciudadano, puesto que los ciudadanos en más o menos número son los elementos mismos del Estado. Y así sepamos en primer lugar a quién puede darse el nombre de ciudadano y qué es lo que quiere decir, cuestión controvertida muchas veces y sobre la que las opiniones no son unánimes, teniéndose por ciudadano en la democracia uno que muchas veces no lo es en un Estado oligárquico. Descartaremos de la discusión a aquellos ciudadanos que lo son sólo en virtud de un título accidental, como los que se declaran tales por medio de un decreto.

No depende sólo del domicilio el ser ciudadano, porque aquél lo mismo pertenece a los extranjeros domiciliados y a los esclavos. Tampoco es uno ciudadano por el simple derecho de presentarse ante los tribunales como demandante o como demandado, porque este derecho puede ser conferido por un mero tratado de comercio. El domicilio y el derecho de entablar una acción jurídica pueden, por tanto, tenerlos las personas que no son ciudadanos. A lo más, lo que se hace en algunos Estados es limitar el goce de este derecho respecto de los domiciliados, obligándolos a prestar caución, poniendo así una restricción al derecho que se les concede. Los jóvenes que no han llegado

aún a la edad de la inscripción cívica,[7] y los ancianos que han sido ya borrados de ella se encuentran en una posición casi análoga: unos y otros son, ciertamente, ciudadanos, pero no se les puede dar este título en absoluto, debiendo añadirse, respecto de los primeros, que son ciudadanos incompletos, y respecto de los segundos, que son ciudadanos jubilados. Empléese, si se quiere, cualquier otra expresión; las palabras importan poco, puesto que se concibe sin dificultad cuál es mi pensamiento. Lo que trato de encontrar es la idea absoluta del ciudadano, exenta de todas las imperfecciones que acabamos de señalar. Respecto a los ciudadanos declarados infames y a los desterrados, ocurren las mismas dificultades y procede la misma solución.

El rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado. Por otra parte, las magistraturas pueden ser ya temporales, de modo que no puedan ser desempeñadas dos veces por un mismo individuo o limitadas en virtud de cualquiera otra combinación, ya generales y sin límites, como la de juez y la de miembro de la asamblea pública. Quizá se niegue que sean éstas verdaderas magistraturas y que confieran poder alguno a los individuos que las desempeñan, pero sería cosa muy singular no reconocer ningún poder precisamente en aquellos que ejercen la soberanía. Por lo más, doy a esto muy poca importancia, porque es más bien cuestión de palabras. El lenguaje no tiene un término único que nos dé la idea de juez y de miembro de la asamblea pública, y con objeto de precisar esta idea adopto la palabra magistratura en general y llamo ciudadanos a todos los que gozan de ella. Esta definición del ciudadano se aplica mejor que ninguna otra a aquellos a quienes se da ordinariamente este nombre.

Sin embargo, es preciso no perder de vista que en toda serie de objetos en que éstos son específicamente desemejantes puede suceder que sea uno primero, otro segundo, y así sucesivamente, y que, a pesar de eso, no exista entre ellos ninguna relación de comunidad por su naturaleza esencial, o bien que esta relación sea sólo indirecta. En igual forma, las constituciones se nos presentan diversas en sus especies, éstas en último lugar, aquéllas en el primero; puesto que es imprescindible colocar las constituciones falseadas y corrompidas detrás de las que han conservado toda su pureza. Más adelante diré lo que entiendo por constitución corrompida. Entonces el ciudadano varía necesariamente de una constitución a otra, y el ciudadano, tal como le hemos definido, es principalmente el ciudadano de la democracia. Esto no quiere decir que no pueda ser ciudadano en cualquiera otro régimen, pero no lo será necesariamente. En algunas constituciones no se da

cabida al pueblo; en lugar de una asamblea pública encontramos un senado, y las funciones de los jueces se atribuyen a cuerpos especiales, como sucede en Lacedemonia, donde los éforos se reparten todos los negocios civiles, donde los gerontes conocen en lo relativo a homicidios, y donde otras causas pueden pasar a diferentes tribunales; y como en Cartago, donde algunos magistrados tienen el privilegio exclusivo de entender en todos los juicios.

Nuestra definición de ciudadano debe, por tanto, modificarse en este sentido. Fuera de la democracia, no existe el derecho común e ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez. Por el contrario, los poderes son completamente especiales; porque se puede extender a todas las clases de ciudadanos o limitar a algunas de ellas la facultad de deliberar sobre los negocios del Estado y de entender en los juicios; y esta misma facultad puede aplicarse a todos los asuntos o limitarse a algunos. Luego, evidentemente, es ciudadano el individuo que puede tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante, cualquiera que sea, por otra parte, el Estado de que es miembro; y por Estado entiendo positivamente una masa de hombres de este género, que posee todo lo preciso para satisfacer las necesidades de la existencia.

En el lenguaje actual, ciudadano es el individuo nacido de padre ciudadano y de madre ciudadana, no bastando una sola de estas condiciones. Algunos son más exigentes y quieren que tengan este requisito dos y tres ascendientes, y aún más. Pero de esta definición, que se cree tan sencilla como republicana, nace otra dificultad: la de saber si este tercero o cuarto ascendiente es ciudadano.

Así Gorgias de Leoncio,[8] ya por no saber qué decir o ya por burla, pretendía que los ciudadanos de Larisa eran fabricados por operarios que no tenían otro oficio que éste y que fabricaban larisios como un alfarero hace pucheros. Para nosotros, la cuestión habría sido muy sencilla; serían ciudadanos si gozaban de los derechos enunciados en nuestra definición; porque haber nacido de un padre ciudadano y de una madre ciudadana es una condición que no se puede razonablemente exigir a los primeros habitantes, a los fundadores de la ciudad.

Con más razón podría ponerse en duda el derecho de aquellos que han sido declarados ciudadanos a consecuencia de una revolución, como lo hizo Clistenes después de la expulsión de los tiranos de Atenas, introduciendo de tropel en las tribus a los extranjeros y a los esclavos domiciliados. Respecto a éstos, la verdadera cuestión está en saber no si son ciudadanos, sino si lo son justa o injustamente. Es cier-

to que aun en este concepto podría preguntarse si uno es ciudadano cuando lo es injustamente, equivaliendo en este caso la injusticia a un verdadero error. Pero se puede responder que vemos todos los días ciudadanos injustamente elevados al ejercicio de las funciones públicas, y no por eso son menos magistrados a nuestros ojos, por más que no lo sean justamente. El ciudadano, para nosotros, es un individuo revestido de cierto poder, y basta, por tanto, gozar de este poder para ser ciudadano, como ya hemos dicho, y en este concepto los ciudadanos hechos tales por Clístenes lo fueron positivamente.

En cuanto es la cuestión de justicia o de injusticia, se relaciona con la que habíamos suscitado en primer término: ¿tal acto ha emanado del Estado o no ha emanado? Este punto es dudoso en muchos casos. Y así, cuando la democracia sucede a la oligarquía o a la tiranía, muchos creen que se deben dejar de cumplir los tratados existentes, contraídos, según dicen, no por el Estado, sino por el tirano. No hay necesidad de citar otros muchos razonamientos del mismo género, fundados todos en el principio de que el gobierno no ha sido otra cosa que un hecho de violencia sin ninguna relación con la utilidad general. Si la democracia, por su parte, ha contraído compromisos, sus actos son tan actos del Estado como los de la oligarquía y de la tiranía. Aquí la verdadera dificultad consiste en determinar en qué casos se debe sostener que el Estado es el mismo, y en cuáles que no es el mismo, sino que ha cambiado por completo. Se mira muy superficialmente la cuestión cuando nos fijamos sólo en el lugar y en los individuos, porque puede suceder que el Estado tenga su capital aislada y sus miembros diseminados, residiendo unos en un paraje y otros en otro. La cuestión, considerada de este modo, sería de fácil solución, y las diversas acepciones de la palabra ciudad basta sin dificultad para resolverla. Más, ¿cómo se reconocerá la identidad de la ciudad, cuando el mismo lugar subsiste ocupado constantemente por los habitantes? No son las murallas las que constituyen esta unidad; porque sería posible cerrar con una muralla continua todo el Peloponeso. Hemos conocido ciudades de dimensiones tan vastas que parecían más bien una nación que una ciudad; por ejemplo, Babilonia,[9] uno de cuyos barrios no supo que la había tomado el enemigo hasta tres días después. Por lo demás, en otra parte tendremos ocasión de tratar con provecho esta cuestión; la extensión de la ciudad es una cosa que el hombre político no debe despreciar, así como debe informarse de las ventajas de que haya una sola ciudad o muchas en el Estado.

Pero admitamos que el mismo lugar continúa siendo habitado por los mismos individuos. Entonces, ¿es posible sostener, en tanto que la

raza de los habitantes sea la misma, que el Estado es idéntico, a pesar de la continua alternativa de muertes y de nacimientos, lo mismo que se reconoce la identidad de los ríos y de las fuentes por más que sus ondas se renueven y corran perpetuamente? ¿O más bien debe decirse que sólo los hombres subsisten y que el Estado cambia? Si el Estado es efectivamente una especie de asociación, si es una asociación de ciudadanos que obedecen a una misma constitución, mudando esta constitución y modificándose en su forma, se sigue necesariamente, al parecer, que el Estado no queda idéntico; es como el coro que, al tener lugar sucesivamente en la comedia y en la tragedia, cambia para nosotros, por más que se componga de los mismos cantores. Esta observación se aplica igualmente a toda asociación, a todo sistema que se supone cambiado cuando la especie de combinación cambia también, sucede lo que con la armonía, en la que los mismos sonidos pueden dar lugar, ya al tono dórico, ya al tono frigio. Si esto es cierto, a la constitución es a la que debe atenderse para resolver sobre la identidad del Estado. Puede suceder, por otra parte, que reciba una denominación diferente, subsistiendo los mismos individuos que le componen, o que conserve su primera denominación a pesar del cambio radical de sus individuos.

Cuestión distinta es la de averiguar si conviene, a seguida de una revolución, cumplir los compromisos contraídos o romperlos.

Capítulo II

Continuación del mismo asunto

La cuestión que viene después de la anterior es la de saber si hay identidad entre la virtud del individuo privado y la virtud del ciudadano, o si difieren una de otra. Para proceder debidamente en esta indagación, es preciso, ante todo, nos formemos idea de la virtud del ciudadano.

El ciudadano, como el marinero, es miembro de una asociación. A bordo, aunque cada cual tenga un empleo diferente, siendo uno remero, otro piloto, éste segundo, aquél el encargado de tal o de cual función, es claro que, a pesar de las funciones y deberes que constituyen, propiamente hablando, una virtud especial para cada uno de ellos, todos, sin embargo, concurren a un fin común, es decir, a la salvación de la tripulación, que todos tratan de asegurar, y a que todos aspiran igualmente. Los miembros de la ciudad se parecen exactamente a los marineros; no obstante a diferencia de sus destinos, la

prosperidad de la asociación es su obra común, y la asociación en este caso es el Estado. La virtud del ciudadano, por tanto, se refiere exclusivamente al Estado. Pero como el Estado reviste muchas formas, es claro que la virtud del ciudadano en su perfección no puede ser una; la virtud, que constituye al hombre de bien, por el contrario, es una y absoluta. De aquí como conclusión evidente, que la virtud del ciudadano puede ser distinta de la del hombre privado.

También se puede tratar esta cuestión desde un punto de vista diferente, que se relaciona con la indagación de la república perfecta. En efecto, si es imposible que el Estado cuente entre sus miembros sólo hombres de bien, y si cada cual debe, sin embargo, llenar escrupulosamente las funciones que le han sido confiadas, lo cual supone siempre alguna virtud, como es no menos imposible que todos los ciudadanos obren idénticamente, desde este momento es preciso confesar que no puede existir identidad entre la virtud política y la virtud privada. En la república perfecta, la virtud cívica deben tenerla todos, puesto que es condición indispensable de la perfección de la ciudad; pero no es posible que todos ellos posean la virtud propia del hombre privado, a no admitir en esta ciudad modelo que todos los ciudadanos han de ser necesariamente hombres de bien. Más aún: el Estado se forma de elementos desemejantes, y así como el ser vivo se compone esencialmente de un alma y un cuerpo; el alma, de la razón y del instinto; la familia, del marido y de la mujer; la propiedad del dueño y del esclavo, en igual forma todos aquellos elementos se encuentran en el Estado acompañados también de otros no menos heterogéneos, lo cual impide necesariamente que haya unidad de virtud en todos los ciudadanos, así como no puede haber unidad de empleo en los coros, en los cuales uno es corifeo y otro bailarín de comparsa.

Es, por tanto, muy cierto que la virtud del ciudadano y la virtud tomada en general, no son absolutamente idénticas.

Pero ¿quién podrá entonces reunir esta doble virtud, la del buen ciudadano y la del hombre de bien? Ya lo he dicho: el magistrado digno del mando que ejerce, y que es, a la vez, virtuoso y hábil: porque la habilidad no es menos necesaria que la virtud para el hombre de Estado. Y así se ha dicho que era preciso dar a los hombres destinados a ejercer el poder una educación especial; y realmente vemos a los hijos de los reyes aprender particularmente la equitación y la política. Eurípedes mismo, cuando dice:

Nada de esas vanas habilidades, que son inútiles para el Estado,[10]

parece creer que se puede aprender a mandar. Luego, si la virtud del buen magistrado es idéntica a la del hombre de bien, y si se permanece siendo ciudadano en el acto mismo de obedecer a un superior, la virtud del ciudadano en general, no puede ser entonces absolutamente idéntica a la del hombre de bien. Lo será sólo la virtud de cierto y determinado ciudadano, puesto que la virtud de los ciudadanos no es idéntica a la del magistrado que los gobierna; y éste era, sin duda, el pensamiento de Jasón[11] cuando decía: "Que se moriría de miseria si cesara de reinar, puesto que no había aprendido a vivir como simple particular." No se estima como menos elevado el talento de saber, a la par, obedecer y mandar; y en esta doble perfección relativa al mando y a la obediencia, se hace consistir ordinariamente la suprema virtud del ciudadano. Pero si el mando debe ser patrimonio del hombre de bien, y el saber obedecer y el saber mandar son condiciones indispensables en el ciudadano, no puede, ciertamente, decir que sean ambos dignos de alabanzas absolutamente iguales. Deben concederse estos dos puntos: primero, que el ser que obedece y el que manda no deben aprender las mismas cosas; segundo, que el ciudadano debe poseer ambas cualidades: la de saber ejercer la autoridad y la de resignarse a la obedencia. He aquí cómo se prueban estas dos aserciones.

Hay un poder propio del señor, el cual, como ya hemos reconocido, sólo es relativo a las necesidades indispensables de la vida; no exige que sepa emplear a los que le obedecen: lo demás toca al esclavo; y entiendo por lo demás la fuerza necesaria para desempeñar todo el servicio doméstico. Las especies de esclavos son tan numerosas como lo son los diversos oficios; y podrían muy bien comprenderse en ellos los artesanos, que viven del trabajo de sus manos; y entre los artesanos deben incluirse también todos los obreros de las profesiones mecánicas; y he aquí por qué en algunos Estados han sido excluidos los obreros de las funciones públicas, las cuales no han podido obtener sino en medio de los excesos de la democracia. Pero ni el hombre virtuoso, ni el hombre de Estado, ni el buen ciudadano, tienen necesidad de saber todos estos trabajos, como lo saben los hombres destinados a la obediencia, a no ser cuando de ello les resulte una utilidad personal. En el Estado no se trata de señores ni de esclavos; en él no hay más que una autoridad, que se ejerce sobre seres libres e iguales por su nacimiento. Esta es la autoridad política que debe tratar de conocer el futuro magistrado, comenzando por obedecer él mismo; así como se aprende a mandar un cuerpo de caballería siendo simple soldado; a ser general, ejecutando las órdenes de un general; a conducir una falange, un batallón, sirviendo como soldado en éste o en aquélla. En este sentido es

en el que puede sostenerse con razón que la única y verdadera escuela del mando es la obediencia.[12]

No es menos cierto que el mérito de la autoridad y el de la sumisión son muy diversos, bien que el buen ciudadano deba reunir en sí la ciencia y la fuerza de la obedencia y del mando, consistiendo su virtud precisamente en conocer estas dos fases opuestas del poder que se ejerce sobre los seres libres. También debe conocerlas el hombre de bien, y si la ciencia y la equidad con relación al mando son distintas de la ciencia y de la equidad respecto de la obediencia, puesto que el ciudadano subsiste siendo libre en el acto mismo que obedece, las virtudes del ciudadano, como por ejemplo, su ciencia, no pueden ser constantemente las mismas, sino que deben variar de especie, según que obedezca o que mande. Del mismo modo, el valor y la prudencia difieren completamente de la mujer al hombre. Un hombre parecería cobarde si sólo tuviese el valor de una mujer valiente; y una mujer parecería charlatana si no mostrara otra reserva que la que muestra el hombre que sabe conducirse como es debido. Así también en la familia, las funciones del hombre y las de la mujer son muy opuestas, consistiendo el deber de aquél en adquirir, y el de ésta en conservar. La única virtud especial exclusiva del mando es la prudencia; todas las demás son igualmente propias de los que obedecen y de los que mandan. La prudencia no es la virtud del súbdito; la virtud propia de éste es una justa confianza en su jefe; el ciudadano que obedece es como el fabricante de flautas; el ciudadano que manda es como el artista que debe servirse del instrumento.

Esta discusión ha tenido por objeto hacer ver hasta qué punto la virtud política y la virtud privada son idénticas o diferentes, en qué se confunden y en qué se separan una de otra.

Capítulo III

Conclusión del asunto anterior

Aún falta una cuestión que resolver respecto al ciudadano. ¿No es uno realmente ciudadano sino en tanto que pueda entrar a participar del poder político, o debe comprenderse a los artesanos entre los ciudadanos? Si se da este título también a individuos excluidos del poder público, entonces el ciudadano no tiene, en general, la virtud y el carácter que nosotros le hemos asignado, puesto que de un artesano se hace un ciudadano. Pero si se niega este título a los artesanos, ¿cuál será su puesto en la ciudad? No pertenecen, ciertamente, ni a la clase

de extranjeros, ni a la de los domiciliados. Puede decirse, en verdad, que en esto no hay nada de particular, pues que ni los esclavos ni los libertos pertenecen tampoco a las clases de que acabamos de hablar. Pero, ciertamente, no se debe elevar a la categoría de ciudadanos a todos los individuos de que el Estado tenga necesidad. Y así, los niños no son ciudadanos como los hombres; éstos lo son de una manera absoluta, aquéllos lo son en esperanza; son ciudadanos sin duda, pero imperfectos. En otro tiempo, en algunos Estados, todos los artesanos eran esclavos o extranjeros; y en la mayor parte de aquéllos sucede hoy lo mismo. Pero una constitución perfecta no admitirá nunca al artesano entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación, no a todos los hombres de la ciudad, ni aun a todos los que tienen solamente la cualidad de libres, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario. Basta prestar a estos hechos alguna atención para que la cuestión sea perfectamente clara una vez que se la presenta en esta forma. En efecto, siendo diversas las constituciones, las condiciones de los ciudadanos lo han de ser tanto como aquéllas; y esto es cierto sobre todo con relación al ciudadano considerado como súbdito. Por consiguiente, en una constitución, el obrero y el mercenario serán de toda necesidad ciudadanos; en la de otro punto no podrían serlo de ninguna manera; por ejemplo, en el Estado que nosotros llamamos aristocrático, en el cual el honor de desempeñar las funciones públicas está reservado a la virtud y a la consideración; porque el aprendizaje de la virtud es incompatible con la vida de artesano y de obrero. En las oligarquías, el mercenario no puede ser ciudadano, porque el acceso a las magistraturas sólo está abierto a los que figuran a la cabeza del censo; pero el artesano puede llegar a serlo, puesto que los más de ellos llegan a hacer fortuna. En Tebas,[13] la ley excluía de toda función al que diez años antes no había cesado de ejercer el comercio. Casi todos los gobiernos han declarado ciudadanos a hombres extranjeros; y en algunas democracias el derecho político puede adquirirse por la línea materna. Así también, generalmente, se han dictado leyes para la admisión de los bastardos, pero esto ha nacido de la escasez de verdaderos ciudadanos, y todas estas leyes no tienen otro origen que la falta de hombres.[14] Cuando, por lo contrario, la población abunda, se eliminan, en primer lugar, los ciudadanos nacidos de padre o de madre esclavos, después los que son ciudadanos sólo por la línea materna, y

UCA
BIBLIOTECA

en fin, sólo se admiten aquellos cuyo padre y cuya madre eran ciudadanos.

Hay, por tanto, indudablemente, diversas especies de ciudadanos, y sólo lo es plenamente el que tiene participación en los poderes públicos. Si Homero pone en boca de Aquiles estas palabras:

¡Yo, tratado como un vil extranjero!,[15]

es que a sus ojos es uno extranjero en la ciudad cuando no participa de las funciones públicas, y allí donde se tiene cuidado de velar estas diferencias políticas, se hace únicamente al intento de halagar a los que no tienen en la ciudad otra cosa que el domicilio.

Toda la discusión precedente ha demostrado en que la virtud del hombre de bien y la virtud del ciudadano son idénticas, y en que difieren; hemos hecho ver que en un Estado el ciudadano y el hombre virtuoso no son más que uno; que en otro se separan; y, en fin, que no todos son ciudadanos, sino que este título pertenece sólo al hombre político, que es o puede ser dueño de ocuparse, personal o colectivamente, de los intereses comunes.

Capítulo IV

División de los gobiernos y de las constituciones

Una vez fijados estos puntos, la primera cuestión que se presenta es la siguiente: ¿Hay una o muchas constituciones políticas? Si existen muchas, ¿cuáles son su naturaleza, su número y sus diferencias? La constitución es la que determina con relación al Estado la organización regular de todas las magistraturas, sobre todo de la soberana, y el soberano de la ciudad es en todas partes el gobierno; el gobierno es, pues, la constitución misma. Me explicaré: en las democracias, por ejemplo, es el pueblo el soberano: en las oligarquías, por el contrario, lo es la minoría compuesta de los ricos; y así se dice que las constituciones de la democracia y de la oligarquía son esencialmente diferentes; y las mismas distinciones podemos hacer respecto de todas las demás.

Aquí es preciso recordar cuál es el fin asignado por nosotros al Estado, y cuáles son las diversas clases que hemos reconocido en los poderes, tanto en los que se ejercen sobre el individuo como en los que se refieren a la vida común. En el principio de este tratado hemos dicho, al hablar de la administración doméstica y de la autoridad del señor, que el hombre es por naturaleza sociable, con lo cual quiero

decir que los hombres, aparte de la necesidad de auxilio mutuo, desean invenciblemente la vida social. Esto no impide que cada uno de ellos la busque movido por su utilidad particular y por el deseo de encontrar en ella la parte individual de bienestar que pueda corresponderle. Este es, ciertamente, el fin de todos en general y de cada uno en particular; pero se unen, sin embargo, aunque sea únicamente por el solo placer de vivir; y este amor a la vida es, sin duda, una de las perfecciones de la humanidad. Y aun cuando no se encuentre en ella otra cosa que la seguridad de la vida, se apetece la asociación política, a menos que la suma de males que ella cause llegue a hacerla verdaderamente intolerable. Ved, en efecto, hasta qué punto sufren la miseria la mayor parte de los hombres por el simple amor de la vida; la naturaleza parece haber puesto en esto un goce y una dulzura inexplicable.

Por lo demás, es bien fácil distinguir los diversos géneros de poder que queremos hablar aquí, y que son con frecuencia objeto de discusión en nuestras obras exotéricas. Bien que el interés del señor y el de su esclavo se identifiquen, cuando es verdaderamente la voz de la naturaleza la que le asigna a aquéllos el puesto que ambos deben ocupar, el poder del señor tiene, sin embargo, por objeto directo la utilidad del dueño mismo, y por fin accidental la ventaja del esclavo, porque, una vez destruido el esclavo, el poder del señor desaparece con él. El poder del padre sobre los hijos, sobre la mujer, sobre la familia entera, poder que hemos llamado doméstico, tiene por objeto el interés de los administrados, o si se quiere, un interés común a los mismos y al que los rige. Aún cuando este poder esté constituido principalmente en bien de los administrados, puede según sucede en muchas artes, como en la medicina y a la gimnástica, convertirse secundariamente en ventaja del que gobierna. Así, el gimnasta puede muy bien mezclarse con los jóvenes a quienes enseña, como el piloto es siempre a bordo uno de los tripulantes. El fin a que aspiran así el gimnasta como el piloto es el bien de todos los que están a su cargo; y si llega el caso de que se mezclen con sus subordinados, sólo participan de la ventaja común accidentalmente, el uno como simple marinero, el otro como discípulo, a pesar de su cualidad de profesor. En los poderes políticos, cuando la perfecta igualdad de los ciudadanos, que son todos semejantes, constituye la base de aquéllos, todos tienen el derecho de ejercer la autoridad sucesivamente. Por lo pronto, todos consideran, y es natural, esta alternativa como perfectamene legítima, y conceden a otro el derecho de resolver acerca de sus intereses, así como ellos han decidido anteriormente de los de aquél; pero, más tarde, las ventajas que proporcionan el poder y la administración de los intere-

ses generales inspiran a todos los hombres el deseo de perpetuarse en el ejercicio del cargo; y si la continuidad en el mando pudiese por sí sola curar infaliblemente una enfermedad de que se viesen atacados, no serían más codiciosos en retener la autoridad una vez que disfrutan de ella.

Luego, evidentemente, todas las constituciones hechas en vista del interés general son puras porque practican rigurosamente la justicia; y todas las que sólo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes están viciadas en su base, y no son más que una corrupción de las buenas constituciones; ellas se aproximan al poder del señor sobre el esclavo, siendo así que la ciudad no es más que una asociación de hombres libres.

Después de los principios que acabamos de sentar, podemos examinar el número y la naturaleza de las constituciones. Nos ocuparemos primero de las constituciones puras; y una vez fijadas éstas, será fácil reconocer las constituciones corrompidas.

Capítulo V

División de los gobiernos

Siendo cosas idénticas el gobierno y la constitución, y siendo el gobierno señor supremo de la ciudad, es absolutamente preciso que el señor sea o un solo individuo, o una minoría, o la multitud de los ciudadanos. Cuando el dueño único, o la minoría, o la mayoría, gobiernan consultando el interés general, la constitución es pura necesariamente; cuando gobiernan en su propio interés, sea el de uno solo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin,[16] puesto que, una de dos cosas, o los miembros de la asociación no son verdaderamente ciudadanos o lo son y en este caso deben tener su parte en el provecho común.

Cuando la monarquía o gobierno de uno solo tiene por objeto el interés general, se le llama comúnmente reinado. Con la misma condición, al gobierno de la minoría, con tal que no esté limitada a un solo individuo, se le llama aristocracia; y se la denomina así, ya porque el poder no tiene otro fin que el mayor bien del Estado y de los asociados. Por último, cuando la mayoría gobierna en bien del interés general, el gobierno recibe como denominación especial la genérica de todos los gobiernos, y se le llama república. Estas diferencias de denominación son muy exactas. Una virtud superior bien puede realmente

ser patrimonio de un individuo o de una minoría; pero a una mayoría no puede designársela por ninguna virtud especial, si se exceptúa la virtud guerrera, la cual se manifiesta principalmente en las masas; como lo prueba el que, en el gobierno de la mayoría, la parte más poderosa del Estado es la guerrera; y todos los que tienen armas son en él ciudadanos.

Las desviaciones de estos gobiernos son: la tiranía, que lo es del reinado; la oligarquía, que lo es de la aristocracia; la la demagogia, que lo es de la república. La tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia, el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general.

Es indispensable que nos detengamos algunos instantes a notar la naturaleza propia de cada uno de estos tres gobiernos; porque la materia ofrece dificultades. Cuando observamos las cosas filosóficamente, y no queremos limitarnos tan sólo al hecho práctico, se debe, cualquiera que sea el método que por otra parte se adopte, no omitir ningún detalle ni despreciar ningún pormenor, sino mostrarlos todos en su verdadera luz.

La tiranía, como acabo de decir, es el gobierno de uno solo, que reina como señor sobre la asociación política; la oligarquía es el predominio político de los ricos; y la demagogia, por el contrario, el predominio de los pobres con exclusión de los ricos. Veamos una objeción que se hace a esta última definición. Si la mayoría, dueña del Estado, se compone de ricos, y el gobierno es de la mayoría, se llama demagogia; y, recíprocamente, si da la casualidad de que los pobres estando en minoría relativamente a los ricos, sean, sin embargo, dueños del Estado, a causa de la superioridad de sus fuerzas, debiendo el gobierno de la minoría llamarse oligarquía, las definiciones que acabamos de dar son inexactas. No se resuelve esta dificultad mezclando las ideas de riqueza y minoría, y las de miseria y mayoría, reservando el nombre de oligarquía para el gobierno en que los ricos, que están en minoría, ocupen los empleos, y el de la mayoría, son los señores. Porque, ¿cómo clasificar las dos formas de constitución que acabamos de suponer: una en que los ricos forman la mayoría; otra en que los pobres forman la minoría; siendo unos y otros soberanos del Estado, a no ser que hayamos dejado de comprender en nuestra enumeración alguna otra forma política? Pero la razón nos dice sobradamente que la dominación de la minoría y de la mayoría son cosas completamente accidentales, ésta en las oligarquías, aquélla en las democracias: por-

que los ricos constituyen en todas partes la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría. Y así, las diferencias indicadas más arriba no existen verdaderamente. Lo que distingue esencialmente la democracia de la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y dondequiera que el poder esté en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia. Pero no es menos cierto, repito, que generalmente los ricos están en minoría y los pobres en mayoría; la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres.

Veamos ante todo cuáles son los límites que se asignan a la oligarquía y a la demagogia, y lo que se llama derecho en una y en otra. Ambas partes reivindican un cierto derecho, que es muy verdadero. Pero de hecho su justicia no pasa de cierto punto, y no es el derecho absoluto el que establecen ni los unos ni los otros. Así, la igualdad parece de derecho común, y sin duda lo es, no para todos, sin embargo, sino sólo entre iguales; y lo mismo sucede con la desigualdad; es ciertamente un derecho, pero no respecto de todos, sino de individuos que son desiguales entre sí. Si se hace abstracción de los individuos, se corre el peligro de formar un juicio erróneo. Lo que sucede en esto es que los jueces son jueces y partes, y ordinariamente es uno mal juez en causa propia. El derecho limitado a algunos, pudiendo aplicarse lo mismo a las cosas que a las personas, como dije en la *Moral*, se concede sin dificultad cuando se trata de la igualdad misma de la cosa, pero no así cuando está uno interesado en el asunto. Porque unos y otros son expresión de cierta parte del derecho, ya creen que lo son del derecho absoluto: de un lado, superiores en todo; de otro, iguales otros en un punto, de libertad, por ejemplo, se creen absolutamente iguales. Por ambos lados se olvida lo capital.

Si la asociación política sólo estuviera formada en vista de la riqueza, la participación de los asociados en el Estado estaría en proporción directa de sus propiedades, y los partidarios de la oligarquía tendrían entonces plenísima razón; porque no sería equitativo que el asociado que de cien minas sólo ha puesto una tuviese la misma parte que el que hubiere suministrado el resto, ya se aplique esto a la primera entrega, ya a las adquisiciones sucesivas. Pero la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud; de otra manera podría establecerse entre esclavos o entre otros seres que no fueran hombres, los cuales no forman asociación por ser incapaces de felicidad y de libre albedrío. La asociación política no tiene tampoco por único objeto la

alianza ofensiva y defensiva entre los individuos, ni sus relaciones mutuas, ni los servicios que pueden recíprocamente hacerse; porque entonces los etruscos y los cartagineses, y todos los pueblos unidos mediante tratados de comercio, deberían ser considerados como ciudadanos de un solo y mismo Estado, merced a sus convenios sobre las importaciones, sobre la seguridad individual, sobre los casos de una guerra común; aunque cada uno de ellos tiene, no un magistrado común para todas estas relaciones, sino magistrados separados, perfectamente indiferentes en punto a la moralidad de sus aliados respectivos, por injustos y por perversos que puedan ser los comprendidos en estos tratados, y atentos sólo a precaver recíprocamente todo daño. Pero como la virtud y la corrupción política son las cosas que principalmente tienen en cuenta los que sólo quieren buenas leyes, es claro que la virtud debe ser el primer cuidado de un Estado que merezca verdaderamente este título, y que no lo sea solamente en el nombre. De otra manera, la asociación política vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención; y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón, "otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos". La prueba de esto es bien sencilla. Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto;[17] ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad única, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son, unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etcétera, hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas

exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se basta a sí misma.

Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio y sin el auxilio de los matrimonios; y esto es lo que ha dado lugar en los Estados a las alianzas de familia, a las *fratrias*, a los sacrificios públicos y a las fiestas en que se reúnen los ciudadanos. La fuente de todas estas instituciones es la benevolencia, sentimiento que arrastra al hombre a preferir la vida común; y siendo el fin del Estado el bienestar de los ciudadanos, todas estas instituciones no atienden sino a afianzarle. El Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común. Los que contribuyen con más a este fondo general de la asociación tienen en el Estado una parte mayor que los que, iguales o superiores por la libertad o por el nacimiento, tienen, sin embargo, menos virtud política; y mayor también que la que corresponde a aquellos que, superándoles por la riqueza, son inferiores a ellos, sin embargo, en mérito.

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y de la justicia.

Capítulo VI

De la soberanía

Es un gran problema el saber a quién corresponde la soberanía en el Estado. No puede menos de pertenecer, o a la multitud, o a los ricos, o a los hombres de bien, o a un solo individuo que sea superior por sus talentos, o a un tirano. Pero, al parecer, por todos lados hay dificultadades. ¡Qué!, ¿los pobres, porque están en mayoría, podrán repartirse los bienes de los ricos; y esto no será una injusticia, porque el soberano de derecho propio haya decidido que no lo es? ¡Horrible iniquidad! Y cuando todo se haya repartido, si una segunda mayoría se reparte de nuevo los bienes de la minoría, el Estado, evidentemente perecerá. Pero la virtud no destruye aquello en que reside; la justicia no

es una ponzoña para el Estado. Este pretendido derecho no puede ser, ciertamente, otra cosa que una patente injusticia.

Por el mismo principio, todo lo que haga el tirano será necesariamente justo; empleará la violencia, porque será más fuerte, del mismo modo que los pobres lo eran respecto de los ricos. ¿Pertenecerá el poder de derecho a la minoría o a los ricos? Pero si se conducen como los pobres y como el tirano, si roban a la multitud y la despojan, ¿esta expoliación será justa? Entonces también se tendrá por justo lo que hacen los primeros.

Como se ve, no resulta de todos lados otra cosa que crímenes e iniquidades.

¿Debe ponerse la soberanía absoluta para la resolución de todos los negocios en manos de los ciudadanos distinguidos? Entonces vendría a envilecerse a todas las demás clases, que quedan excluidas de las funciones públicas; el desempeño de éstas es un verdadero honor, y la perpetuidad en el poder de algunos ciudadanos rebaja necesariamente a los demás. ¿Será mejor dar el poder a un hombre solo, a un hombre superior? Pero esto es exagerar el principio oligárquico, y dejar excluida de las magistraturas una mayoría más considerable aún. Además se cometería una falta grave si se sustituyera la soberanía de la ley con la soberanía de un individuo siempre sometido a las mil pasiones que agitan a toda alma humana. Pero se dirá: que sea la ley la soberana. Ya sea oligárquica, ya democrática, ¿se habrán salvado mejor todos los escollos? De ninguna manera. Los mismos peligros que acabamos de señalar subsistirán siempre.

En otra parte volveremos a tratar este punto.

Atribuir la soberanía a la multitud antes que a los hombres distinguidos, que están siempre en minoría, puede parecer una solución equitativa y verdadera de la cuestión, aunque aún no resuelva todas las dificultades. Puede, en efecto, admitirse que la mayoría, cuyos miembros tomados separadamente[18] no son hombres notables, está, sin embargo, por sobre de los hombres superiores, si no individualmente, por lo menos en masa, a la manera que una comida a escote es más espléndida que la que pueda dar un particular a sus solas expensas. En esta multitud, cada individuo tiene su parte de virtud y de ilustración, y todos reunidos forman, por decirlo así un solo hombre, que tiene manos, pies, sentidos innumerables, un carácter moral y una inteligencia en proporción. Por esto la multitud juzga con exactitud las composiciones musicales y poéticas; éste da su parecer sobre un punto, aquél sobre otro, y la reunión entera juzga el conjunto de la obra.

El hombre distinguido, tomado individualmente, se dice, difiere de la multitud, como la belleza difiere de la fealdad, como un buen cuadro producto del arte difiere de la realidad, mediante la reunión en un solo cuerpo de todos los rasgos de belleza desparramados por todas partes, lo cual no impide que, si se analizan las cosas, sea posible encontrar otro cuerpo mejor que el del cuadro y tenga ojos más bellos o mejor otra cualquiera parte del cuerpo. No afirmaré que en toda multitud o en toda gran reunión sea ésta la diferencia constante entre la mayoría y el pequeño número de hombres distinguidos; y ciertamente podría decirse más bien, sin temor de equivocarse, que en más de un caso semejante diferencia es imposible; porque podría aplicarse la comparación hasta a los animales, pues ¿en qué, pregunto, se diferencian ciertos hombres de los animales? Pero la aserción, si se limita a una multitud dada, puede ser completamente exacta.

Estas consideraciones tocan a nuestra primera pregunta relativa al soberano, y a la siguiente, que está íntimamente ligada con ella. ¿A qué cosas debe extenderse la soberanía de los hombres libres y de la masa de los ciudadanos? Entiendo por masa de los ciudadanos la constituida por todos los hombres de una fortuna y un mérito ordinarios. Es peligroso confiarles las magistraturas importantes; por falta de equidad y de luces, serán injustos en unos casos y se engañarán en otros. Excluirlos de todas las funciones no es tampoco oportuno: un Estado en el que hay muchos individuos pobres y privados de toda distinción pública, cuenta necesariamente en su seno otros tantos enemigos. Pero puede dejárseles el derecho de deliberar sobre los negocios públicos y el derecho de juzgar. Así Solón y algunos otros legisladores les han concedido la elección y la censura de los magistrados, negándoles absolutamente las funciones individuales. Cuando están reunidos, la masa percibe siempre las cosas con suficiente inteligencia; y unida a los hombres distinguidos, sirve al Estado a la manera que, mezclando manjares poco escogidos con otros delicados, se produce una cantidad más fuerte y más provechosa de alimentos. Pero los individuos tomados aisladamente son incapaces de formar verdaderos juicios.

A este principio político se puede hacer una objeción, y preguntar si, cuando se trata de juzgar del mérito de un tratamiento curativo, no es imprescindible acudir a la misma persona que sería capaz de curar el mismo mal de que se trata, si llegara el caso, es decir, acudir a un médico; a lo cual añado yo que este razonamiento puede aplicarse a todas las demás artes y a todos los casos en que la experiencia desempeña el principal papel. Luego si los jueces naturales del médico son

los médicos, lo mismo sucederá en todas las demás cosas. Médico significa a la vez el que ejecuta el remedio ordenado, el que lo prescribe y el que ha estudiado esta ciencia. Puede decirse que todas las artes tienen, como la medicina, parecidas divisiones, y el derecho de juzgar lo mismo se concede a la ciencia teórica que a la instrucción práctica.

A la elección de los magistrados hecha por la multitud puede hacerse la misma objeción. Sólo los que saben hacer las cosas, se dirá, tienen las luces necesarias para elegir bien. Al geómetra corresponde escoger los geómetras, y al piloto escoger los pilotos; porque, si se pueden hacer en ciertas artes algunas cosas sin previo aprendizaje, no por eso las harán mejor los ignorantes que los hombres entendidos. Y así por esta misma razón no debe dejarse a la multitud ni el derecho de elegir los magistrados ni el derecho de exigir a éstos cuenta de su conducta. Pero quizá esta objeción no es muy exacta, si tenemos en cuenta las razones que antes expuse, a no ser que supongamos una multitud completamente degradada. Los individuos aislados no juzgarán con tanto acierto como los sabios, convengo en ello; pero reunidos todos, o valen más, o no valen menos. El artista no es el único ni el mejor juez en muchas cosas y en todos aquellos casos en que se puede conocer muy bien su obra sin poseer su arte. El mérito de una casa, por ejemplo, puede ser estimado por el que la ha construido, pero mejor lo apreciará todavía el que la habita; esto es, el jefe de familia. De igual modo el timonel de un buque conocerá mejor el mérito de los timones que el carpintero que los hace; y el convidado, no el cocinero, será el mejor juez de un festín.[19]

Estas consideraciones son las suficientes para contestar a la primera objeción.

He aquí otra que tiene relación con la anterior. No hay motivo, se dirá, para dar a la muchedumbre sin mérito un poder mayor que a los ciudadanos distinguidos. Nada es superior a este derecho de elección y de censura, que muchos Estados, como ya he dicho, han concedido a las clases inferiores, y que éstas ejercen soberanamente en la asamblea pública. Esta asamblea, el senado y los tribunales están abiertos, mediante un censo moderado, a los ciudadanos de todas edades; y al mismo tiempo para las funciones de tesorero, de general, y para las demás magistraturas importantes, se exige que ocupen un puesto elevado en el censo.

La respuesta a esta segunda objeción no es tampoco difícil. Quizá las cosas no estén mal en la forma en que se encuentran. No es el individuo, juez, senador, miembro de la asamblea pública, el que falla so-

beranamente; es el tribunal, es el senado, es el pueblo, de los cuales este individuo no es más que una fracción mínima en su triple carácter de senador, de juez y de miembro de la asamblea general. Desde este punto de vista es justo que la multitud tenga un poder más amplio, porque ella es la que forma el pueblo, el senador y el tribunal. La riqueza poseída por esta masa entera sobrepuja a la que poseen individualmente en su minoría todos los que desempeñan los cargos más eminentes. No diré más sobre esta materia. Pero en cuanto a la primera cuestión que sentamos, relativa a la persona del soberano, la consecuencia más evidente que se desprende de nuestra discusión es que la soberanía debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón, y que el magistrado, único o múltiple, sólo debe ser soberano en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada por la imposibilidad de precisar en reglamentos generales todos los pormenores. Aún no hemos dicho lo que deben ser las leyes fundadas en la razón, y nuestra primera cuestión queda en pie. Sólo diré que las leyes son de toda necesidad lo que son los gobiernos; malas o buenas, justas o inicuas, según que ellos son lo uno o lo otro. Por lo menos, es de toda evidencia que las leyes deben hacer relación al Estado, y una vez admitido esto, no es menos evidente que las leyes son necesariamente buenas en los gobiernos puros, y viciosas en los gobiernos corrompidos.

Capítulo VII

Continuación de la teoría de la soberanía

Todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y esta ciencia es la política. El bien en política es la justicia; en otros términos, la utilidad general. Se cree, comúnmente, que la justicia es una especie de igualdad; y esta opinión vulgar está hasta cierto punto de acuerdo con los principios filosóficos de que nos hemos servido en la *Moral*. Hay acuerdo, además, en lo relativo a la naturaleza de la justicia, a los seres a que se aplica, y se conviene también en que la igualdad debe reinar necesariamente entre iguales; queda por averiguar a qué se aplica la igualdad y a qué la desigualdad, cuestiones difíciles que constituyen la filosofía política.

Se sostendrá, quizá, que el poder político debe repartirse desigualmente y en razón de la preeminencia nacida de algún mérito; permaneciendo, por otra parte, en todos los demás puntos perfectamente iguales, y siendo los ciudadanos por otro lado completamente seme-

jantes; y que los derechos y la consideración deben ser diferentes cuando los individuos difieren. Pero si este principio es verdadero, hasta la frescura de la tez, la estatura u otra circunstancia, cualquiera que ella sea, podrá dar derecho a ser superior en poder político. ¿No es éste un error manifiesto? Algunas reflexiones, deducidas de las otras ciencias y de las demás artes, lo probarán suficientemente. Si se distribuyen flautas entre varios artistas, que son iguales, puesto que están dedicados al mismo arte, no se darán los mejores instrumentos a los individuos más nobles, puesto que su nobleza no les hace más hábiles para tocar la flauta; sino que se deberá entregar el instrumento más perfecto al artista que más perfectamente sepa servirse de él. Si el razonamiento no es aún bastante claro, se le puede extremar aún más. Supóngase que un hombre muy distinguido en el arte de tocar la flauta lo es mucho menos por el nacimiento y la belleza, ventajas que, tomada cada una aparte, son, si se quiere, muy preferibles al talento de artista; y que en estos dos conceptos, en nobleza y belleza, le superen sus rivales mucho más que los supera como profesor, pues sostengo que en este caso a él es a quien pertenece el instrumento superior. De otra manera sería preciso que la ejecución musical sacase gran provecho de la superioridad en nacimiento y en fortuna; y, sin embargo, estas circunstancias no pueden proporcionar en este orden el más ligero adelanto.

Ateniéndonos a este falso razonamiento, resultaría que una ventaja cualquiera podría ser comparada con otra; y porque la talla de tal hombre excediese la de otro, se seguiría como regla general que la talla podría ser puesta en parangón con la fortuna y con la libertad. Si porque uno se distinga más por su talla que otro se distingue por su virtud, se coloca en general la talla muy por cima de la virtud, las cosas más diferentes y extrañas aparecerán entonces al mismo nivel; porque si la talla hasta cierto grado puede sobrepujar a otra cualidad en otro cierto grado, es claro que bastará fijar la proporción entre estos grados para obtener la igualdad absoluta. Pero como para hacer esto hay una imposibilidad radical, es claro que no se pretende, ni remotamente, en punto a derechos políticos, repartir el poder según toda clase de desigualdades. El que los unos sean ligeros en la carrera y los otros muy pesados no es una razón para que en política los unos tengan más y los otros menos; en los juegos gimnásticos es donde deberán apreciarse estas diferencias en su justo valor; aquí no deben entrar en concurrencia otras cosas que las que contribuyen a la formación del Estado. Es muy justo conceder una distinción particular a la nobleza, a la libertad, a la fortuna; porque los individuos libres y los ciudadanos

que tienen la renta legal[20] son los miembros del Estado; y no existiría el Estado si todos fuesen pobres o si todos fuesen esclavos. Pero a estos primeros elementos es preciso unir evidentemente otros dos: la justicia y el valor guerrero, de que el Estado no puede carecer; porque si los unos son indispensables para su existencia, los otros lo son para su prosperidad. Todos estos elementos, por lo menos los más de ellos, pueden disputarse con razón el honor de construir la existencia de la ciudad; pero, como dije antes, a la ciencia y a la virtud es a las que debe atribuirse su felicidad.

Además, como la igualdad y la desigualdad completas son injustas tratándose de individuos que no son iguales o desiguales entre sí sino en un solo concepto, todos los gobiernos de que la igualdad y la desigualdad están establecidas sobre bases de este género, necesariamente son los gobiernos corrompidos. También hemos dicho más arriba que todos los ciudadanos tienen razón en considerarse con derechos, pero no la tienen al atribuirse derechos absolutos: como, por ejemplo, lo creen los ricos, porque poseen una gran parte del territorio común de la ciudad y tienen ordinariamente más crédito en las transacciones comerciales; y los nobles y los hombres libres, clases muy próximas entre sí, porque a la nobleza corresponde realmente más la ciudadanía que al estado llano, siendo muy estimada en todos los pueblos, y además porque descendientes virtuosos deben, según todas las apariencias, tener virtuosos antepasados, puesto que la nobleza no es más que un mérito de raza. Ciertamente, la virtud puede, en nuestra opinión, levantar su voz con no menos razón; la virtud social es la justicia, y todas las demás vienen necesariamente después de ella y como consecuencias. En fin, la mayoría también tiene pretensiones que puede oponer a las de la minoría, porque la mayoría, tomada en su conjunto, es más poderosa, más rica y mejor que la minoría.

Supongamos por tanto, reunidos en un solo Estado, de un lado, individuos distinguidos, nobles y ricos, y de otro una multitud a la que puede concederse derechos políticos. ¿Podrá decirse sin vacilar a quién debe pertenecer la soberanía? ¿o será posible que aún haya duda? En cada una de las constituciones que hemos enumerado más arriba, la cuestión de saber quién debe mandar no es cuestión, puesto que la diferencia entre ellas descansa precisamente en la del soberano. En unos puntos la soberanía pertenece a los ricos, en otros a los ciudadanos distinguidos, etc. Veamos ahora lo que debe hacerse cuando todas estas diversas condiciones se encuentran simultáneamente en la ciudad. Suponiendo que la minoría de los hombres de bien sea extremadamente débil, ¿cómo podrá constituirse el Estado

respecto a éstos? ¿Se mirará, si, débil y todo como es, podrá bastar, sin embargo, para gobernar el Estado, y aun para formar por sí sola una ciudad completa? Pero entonces ocurre una objeción, que igualmente puede hacerse a todos los que aspiran al poder político, y que al parecer, hecha por tierra todas las razones de los que reclaman la autoridad como un derecho debido a su fortuna, así como las de los que la reclaman como un derecho debido a su nacimiento. Adoptando el principio que todos éstos alegan en su favor, la pretendida soberanía debería evidentemente residir en el individuo que por sí solo fuese más rico que todos los demás juntos. Y asimismo, el más noble por su nacimiento querría sobreponerse a todos los que sólo tienen en su apoyo la cualidad de hombres libres. La misma objeción se hace contra la aristocracia que se funda en la virtud, porque si tal ciudadano es superior en virtud a todos los miembros del gobierno, muy apreciables por otra parte, el mismo principio obligaría a conferirle la soberanía. También cabe la misma objeción contra la soberanía de la multitud, fundada en la superioridad de su fuerza relativamente a la minoría, porque si por casualidad de un individuo o algunos individuos, aunque menos numerosos que la mayoría, son más fuertes que ella, le pertenecería la soberanía antes que a la multitud. Todo esto parece demostrar claramente que no hay completa justicia en ninguna de las prerrogativas a cuya sombra reclama cada cual el poder para sí y la servidumbre para los demás. A las pretensiones de los que reivindican la autoridad fundándose en su mérito o en su fortuna, la multitud podría oponer excelentes razones. Es posible, en efecto, que sea ésta más rica y más virtuosa que la minoría, no individualmente, pero sí en masa. Esto mismo responde a una objeción que se aduce y se repite con frecuencia como muy grave. Se pregunta si en el caso que hemos supuesto el legislador que quiere dictar leyes perfectamente justas debe tener en cuenta, al hacerlo, el interés de la multitud o el de los ciudadanos distinguidos. La justicia en este caso es la igualdad, y esta igualdad de la justicia se refiere tanto al interés general del Estado como al interés individual de los ciudadanos. Ahora bien, el ciudadano en general es el individuo que tiene participación en la autoridad y en la obediencia pública, siendo por otra parte la condición del ciudadano variable, según la constitución; y en la república perfecta es el individuo que puede y quiere libremente obedecer y gobernar sucesivamente de conformidad con los preceptos de la virtud.

Capítulo VIII

Conclusión de la teoría de la soberanía

Si hay en el Estado un individuo, o, si se quiere, muchos, pero demasiado pocos, sin embargo, para formar por sí solos una ciudad, que tengan tal superioridad de mérito, que el de todos los demás ciudadanos no pueda competir con el suyo, siendo la influencia política de este individuo único o de estos individuos incomparablemente más fuerte, semejantes hombres no pueden ser confundidos en la masa de la ciudad. Reducirlos a la igualdad común, cuando su mérito y su importancia política los deja tan completamente fuera de toda comparación, es hacerles una injuria, porque tales personajes bien puede decirse que son dioses entre los hombres. Esta es una nueva prueba de que la legislación necesariamente debe recaer sobre individuos iguales por su nacimiento y por sus facultades. Pero la ley no se ha hecho para estos seres superiores, sino que ellos mismos son la ley. Sería ridículo intentar somerterlos a la constitución, porque podrían responder lo que, según Antístenes, respondieron los leones al decreto dado por la asamblea de las liebres sobre la igualdad general de los animales.[21] Este es también el origen del ostracismo en los Estados democráticos, que más que ningún otro son celosos de que se conserve la igualdad. Tan pronto como un ciudadano parecía elevarse por cima de todos los demás a causa de su riqueza, por lo numeroso de sus partidarios, o por cualquiera otra condición política, el ostracismo le condenaba a un destierro más o menos largo. En la mitología, los argonautas no tuvieron otro motivo para abandonar a Hércules. Argos declara que no quiere llevarle a bordo, porque pesaba mucho más que el resto de sus compañeros. Y así no ha habido razón para censurar en absoluto la tiranía de Trasíbulo y el consejo que Periandro le dio. No le ocurrió a éste dar otra respuesta al enviado que fue a pedirle consejo que igualar cierto número de espigas, cortando las que sobresalían en el manojo. El mensajero no comprendió nada de lo que esto significaba, pero Trasíbulo, cuando lo supo, entendió perfectamente que debía deshacerse de los ciudadanos poderosos.

Este expediente no es útil solamente a los tiranos, y así no son los únicos que de él aprovechan. Con igual éxito se emplea en las oligarquías y en las democracias. El ostracismo en éstas produce los mismos resultados, poniendo coto por medio del destierro al poder de los personajes a él condenados. Cuando es posible, se aplica este principio

político a Estados y pueblos enteros. Puede verse la conducta que observaron los atenienses respecto de los samios, los chiotas y los lesbios; apenas afirmaron aquéllos su poder, tuvieron buen cuidado de debilitar a sus súbditos, a pesar de todos los tratados. El rey de los persas ha castigado más de una vez a los medos, a los babilonios y a otros pueblos demasiado ensoberbecidos con los recuerdos de su antigua dominación.

Esta cuestión interesa a todos los gobiernos, sin exceptuar ninguno, ni aun los buenos. Los gobiernos corrompidos emplean estos medios movidos por un interés particular; pero no se emplean menos en los gobiernos que se guían por el interés general. Se puede poner más claro este razonamiento por medio de una comparación tomada de las otras ciencias y artes. El pintor no dejará en su cuadro un pie que no guarde proporción con las otras partes de la figura, aun cuando este pie fuese mucho más bello que el resto; el carpintero de marina no pondrá una proa u otra parte de la nave, si es desproporcionada; y el maestro de canto no admitirá en un concierto una voz más fuerte y más hermosa que todas las que forman el resto del coro. Así que no es imposible que los monarcas en este punto estén de acuerdo con los Estados que rigen, si realmente no apelan a este expediente sino cuando la conservación de su propio poder interesa al Estado.

Y así los principios del ostracismo, aplicados a las superioridades bien reconocidas, no carecen por completo de toda equidad política. Es, ciertamente, preferible que la ciudad, gracias a las instituciones primitivamente establecidas por el legislador, pueda excusar este remedio; pero si el legislador recibe por segunda mano el timón del Estado, puede, en caso de necesidad, apelar a este medio de reforma. Por lo demás, no han sido éstos los móviles que hasta ahora han motivado tal medida; en el ostracismo no se ha tenido en cuenta el verdadero interés de la república, sino que se ha mirado simplemente como un arma de partido.

En los gobiernos corrompidos, como el ostracismo sirve a un interés particular, es por esto mismo evidentemente justo; pero también, es no menos evidente que no es de una justicia absoluta. En la ciudad perfecta, la cuestión es mucho más difícil. La superioridad en cualquier concepto que no sean el mérito, la riqueza o la influencia, no puede causar embarazo; pero ¿qué puede hacerse contra la superioridad de la virtud? Ciertamente no se dirá que es preciso desterrar o expulsar al ciudadano que se distingue en este respecto. Tampoco se pretenderá que es preciso reducirle a la obediencia; porque esto sería dar un jefe al mismo Júpiter. El único camino que naturalmente de-

ben, al parecer, seguir todos los ciudadanos, es el de someterse de buen grado a este grande hombre y tomarle por rey mientras viva.

Capítulo IX

Teoría del reinado

Las consideraciones que preceden nos conducen directamente al estudio del reinado, que hemos clasificado entre los buenos gobiernos. ¿La ciudad o el Estado bien constituido debe, en interés suyo, ser gobernado por un rey? ¿No existe un gobierno preferible a éste, que si es útil a algunos pueblos, no puede serlo a otros muchos? Tales son las cuestiones que vamos a examinar. Pero indaguemos, ante todo, si el reinado es simple o si es de muchas y diferentes especies. Es fácil reconocer que es múltiple, y que sus atribuciones no son idénticas en todos los Estados. Así, el reinado en el gobierno de Esparta parece ser el más legal, pero no constituye un señorío absoluto. El rey dispone soberanamente sólo en dos cosas: en los negocios militares, que dirige cuando está fuera del territorio nacional, y en los asuntos religiosos. El reinado, comprendido de esta manera, no es verdaderamente más que un generalato inamovible, investido de poderes extraordinarios. No tiene el derecho de vida y muerte, sino en un solo caso, exceptuando también entre los antiguos: en las expediciones militares, en el ardor del combate. Homero nos lo dice: Agamenón, cuando delibera, deja pacientemente que le insulten; pero cuando marcha al enemigo, su poder llega hasta tener el derecho de matar, y exclama:

Al que entonces encuentro cerca de mis naves,
le arrojo, le echo a los perros y a las aves de rapiña;
porque tengo el derecho de matar...[22]

Esta primera especie de reinado no es más que un generalato vitalicio; puede ser así hereditario como electivo.

Después de ésta, debo hablar de una segunda especie de reinado, que encontramos establecido en algunos pueblos bárbaros; y que, en general, tiene, poco más o menos, los mismos poderes que la tiranía, bien sea aquél legítimo y hereditario. Hay pueblos que, arrastrados por una tendencia natural a la servidumbre, inclinación mucho más pronunciada entre los bárbaros que entre los griegos, más entre los asiáticos que entre los europeos, soportan el yugo del despotismo sin pena y sin murmurar; y he aquí por qué los reinados que pesan sobre estos pueblos son tiránicos, si bien descansan, por otra parte, sobre las

sólidas bases de la ley y de la sucesión hereditaria. He aquí también por qué la guardia que rodea a estos reyes es verdaderamente real, y no como la guardia que tienen los tiranos. Son ciudadanos armados los que velan por la seguridad de un rey; mientras que el tirano sólo confía la suya a extranjeros; y esto consiste en que en el primer caso la obediencia es legal y voluntaria, y en el segundo, forzosa. Los unos tienen una guardia de ciudadanos; los otros una guardia contra los ciudadanos.

Después de estas dos especies de monarquías viene una tercera, de la que encontramos ejemplos entre los antiguos griegos, y que se llama *esimenetia*.[23] Es, a decir verdad, una tiranía electiva, distinguiéndose del reinado bárbaro, no en que no es legal, sino sólo en que no es hereditaria. Los *esimenetas* recibían el poder unas veces por vida, y otras por un tiempo dado o hasta un hecho determinado. Así es cómo Mitilene eligió a Pitaco[24] para rechazar a los desterrados que mandaban Antiménides y Alceo, el poeta. El mismo Alceo nos dice en uno de sus Escolios que Pitaco fue elevado a la tiranía, y echa en cara a sus conciudadanos el haberse valido de un Pitaco, enemigo de su país, para convertirle en tirano de esta ciudad, que no siente el peso de sus males, ni el peso de su deshonra, y que, al parecer, no se cansa de tributar alabanzas a su asesino. Los *esimenetas* antiguos o actuales tienen del despotismo el poder tiránico que se pone en sus manos, y del reinado la elección libre que los crea.

Una cuarta especie de reinado es la de los tiempos heroicos, consentida por los ciudadanos y hereditaria por la ley. Los fundadores de estas monarquías, que tanto bien hicieron a los pueblos, enseñándoles las artes o conduciéndolos a la victoria, reuniéndolos o conquistando para ellos terrenos y viviendas, fueron nombrados reyes por reconocimiento, y transmitieron el poder a sus hijos. Estos reyes tenían el mando supremo en la guerra y hacían todos los sacrificios que no requerían el ministerio de los pontífices, y además de tener estas dos prerrogativas, eran jueces soberanos en todas las causas, ya sin prestar juramento, ya dando esta garantía. La fórmula del juramento consistía en levantar el cetro en alto.[25] En tiempos más remotos el poder de estos reyes abrazaba todos los negocios políticos, interiores y exteriores, sin excepción; pero andando el tiempo, sea por el abandono voluntario de los reyes, sea por las exigencias de los pueblos, este reinado se vio reducido casi en todas partes a la presidencia de los sacrificios, y en los puntos donde mereció llevar todavía este nombre sólo conservó el mando de los ejércitos fuera del territorio del Estado.

Hemos reconocido cuatro clases de reinado: uno, el de los tiempos heroicos, libremente consentido, pero limitado a las funciones de general, de juez y de pontífice; el segundo, el de los bárbaros, despótico y hereditario por ministerio de la ley; el tercero, el que se llama *esimenetia*, y que es una tiranía electiva: el cuarto, en fin, el de Esparta, que, propiamente hablando, no es más que un generalato perpetuamente vinculado en una raza. Estos cuatro reinados son suficientemente distintos entre sí. Hay un quinto reinado, en el que un solo jefe dispone de todo, en la misma forma que en otros puntos dispone el cuerpo de la nación, el Estado, de la cosa pública. Este reinado tiene grandes relaciones con el poder doméstico, y así como la autoridad del padre es una especie de reinado en la familia, así el reinado de que aquí hablamos es una administración de familia, aplicada a una ciudad, a una o muchas naciones.

Capítulo X

Continuación de la teoría del reinado

Nosotros realmente sólo debemos considerar dos formas de reinado: la quinta, de que acabamos de hablar, y el reinado de Lacedomonia. Los otros están comprendidos entre estos dos extremos, y son, o más limitados en su poder que la monarquía absoluta, o más extensos que el reinado de Esparta. Nos circunscribimos a los dos puntos siguientes: primero si es útil o funesto al Estado tener un general perpetuo, ya sea hereditario o electivo; segundo, si es útil o funesto al Estado tener un dueño absoluto.

La cuestión de un generalato de este género es asunto propio de leyes reglamentarias más bien que de la constitución, puesto que todas las constituciones podrían admitirlo igualmente. Y así no me detendré en el reinado de Esparta. En cuanto a la otra clase de reinado, forma una especie de constitución aparte, y voy a ocuparme de él especialmente y tratar todas las cuestiones a que puede dar lugar.

El primer punto que en esta indagación importa saber es si es preferible poner el poder en manos de un individuo virtuoso o encomendarlo a buenas leyes. Los partidarios del reinado, que lo consideran tan beneficioso, sostendrán si duda alguna que la ley, al disponer sólo de una manera general, no puede prever todos los casos accidentales, y que es irracional querer someter una ciencia, cualquiera que

ella sea, al imperio de una letra muerta, como aquella ley de Egipto que no permite a los médicos obrar antes del cuarto día de enfermedad, exigiéndoles la responsabilidad si lo hacen cuando este término no ha pasado aún. Luego, evidentemente, la letra y la ley no pueden por estas mismas razones constituir jamás un buen gobierno. Pero esta forma de resoluciones generales es una necesidad para todos los que gobiernan, y su uso es, en verdad, más acertado en una naturaleza exenta de pasiones que en la que está esencialmente sometida a ellas. La ley es impasible, mientras que toda alma humana es, por el contrario, necesariamente apasionada. Pero el monarca, se dice, será más apto que la ley para resolver en casos particulares. Entonces se admite, evidentemente, que al mismo tiempo que él es legislador, hay también leyes que cesan de ser soberanas en los puntos que callan, pero que lo son en los puntos de que hablan. En todos los casos en que la ley no puede decidir o no puede hacerlo equitativamente, ¿debe someterse el punto a la autoridad de un individuo superior a todos los demás, o a la de la mayoría? De hecho, hoy la mayoría juzga, delibera, elige en las asambleas públicas, y todos sus decretos recaen sobre casos particulares. Cada uno de sus miembros, considerado aparte, es inferior, quizá, si se le compara con el individuo de que acabo de hablar; pero el Estado se compone precisamente de esta mayoría, y una comida en que cada cual lleva su parte es siempre más completa que la que pudiera dar por sí solo uno de los convividos. Por esta razón, la multitud, en la mayor parte de los casos, juzga mejor que un individuo, cualquiera que él sea. Además, una cosa en gran cantidad es siempre menos corruptible, como se ve, por ejemplo, en una masa de agua, y la mayoría, por la misma razón, es muchos menos fácil de corromper que la minoría. Cuando el individuo está dominado por la cólera o cualquiera otra pasión, su juicio necesariamente se falsea, pero sería prodigiosamente difícil que en un caso igual toda la mayoría se enfureciese o se engañase. Supóngase, por otra parte, una multitud de hombres libres, que no se separan de la ley sino en aquello en que la ley es necesariamente deficiente. Aunque no sea cosa fácil en una masa numerosa, puede suponer, sin embargo, que la mayoría de ella se compone de hombres virtuosos, como individuos y como ciudadanos; y pregunto entonces: ¿un solo hombre será más incorruptible que esta mayoría numerosa, pero proba? ¿No está la ventaja, evidentemente, de parte de la mayoría? Pero se dice: la mayoría puede amotinarse, y un hombre solo no puede hacerlo. Mas se olvida que hemos supuesto en todos los miembros de la mayoría tanta virtud como en este individuo único. Por consiguiente, si se llama aristrocracia al gobierno de

muchos ciudadanos virtuosos, y reinado al de uno solo, la aristrocracia será ciertamente para estos Estados muy preferible al reinado, ya sea absoluto su poder, ya no le sea, con tal que se componga de individuos que sean tan virtuosos los unos como los otros. Si nuestros antepasados se sometieron a los reyes, sería quizá, porque entonces era muy difícil encontrar hombres eminentes, sobre todo en Estados tan pequeños como los de aquel tiempo; o acaso no admitieron a los reyes sino por puro reconocimiento, gratitud que hace honor a nuestros padres. Pero cuando el Estado tuvo muchos ciudadanos de un mérito igualmente distinguido, no pudo tolerarse ya el reinado; se buscó una forma de gobierno en que la autoridad pudiese ser común, y se estableció la república. La corrupción produjo dilapidaciones públicas, y dio lugar, muy probablemente, como resultado de la indebida estimación dada al dinero, a las oligarquías. Estas se convirtieron muy luego en tiranías, como las tiranías se convirtieron luego en demagogias. La vergonzosa codicia de los gobernantes, que tendía sin cesar, a limitar su número, dio tanta fuerza a las masas, que pudieron bien pronto sacudir la opresión y hacerse cargo del poder ellas mismas. Más tarde, el crecimiento de los Estados no permitió adoptar otra forma de gobierno que la democracia.

Pero nosotros preguntaremos a los que alaban la excelencia del reinado: ¿cuál debe ser la suerte de los hijos de los reyes? ¿Es que quizá también ellos habrán de reinar? Ciertamente, si han de ser tales como muchos que se han visto, semejante sucesión hereditaria será bien funesta.[26] Pero el rey, se dirá, será árbitro de no transmitir el reinado a su raza. En este caso, graves peligros tiene esta confianza, porque la posición es muy resbaladiza, y semejante desinterés exigiría un heroísmo de que no es capaz el corazón humano. También preguntaremos si, para ejercer su poder, el rey que pretende dominar debe tener a su disposición una fuerza armada, capaz de contrarrestar y someter a los rebeldes; o, en otro caso, cómo podrá mantener su autoridad. Suponiendo que reine con arreglo a las leyes, y que no las sustituya nunca con su arbitrio personal, aun así será preciso que disponga de cierta fuerza para proteger las mismas leyes. Es cierto que, tratándose de un rey tan perfectamente ajustado a la ley, la cuestión se resuelve bien pronto: debe tener, en verdad, una fuerza armada; y esta fuerza debe calcularse de suerte que sea el rey más poderoso que cada ciudadano en particular o que cierto número de ciudadanos reunidos; y también de manera que sea él más débil que todos juntos. En esta proporción nuestros mayores arreglaban las guardias que concedían, al poner el Estado en manos de un jefe que llamaban *esimeneta* o tira-

no. Partiendo de esta base también, cuando Dionisio pidió guardias, un siracusano aconsejó en la asamblea del pueblo que se le concedieran.

Capítulo XI

Conclusión de la teoría del reinado

La materia nos conduce ahora a tratar del reinado en que el monarca puede hacer todo lo que le plazca, y que vamos a estudiar aquí. Ninguno de los reinados que se llaman legales constituye, repito, una especie particular de gobierno, puesto que se puede establecer dondequiera un generalato inamovible, en la democracia lo mismo que en la aristocracia. Muchas veces el gobierno militar está confiado a un solo individuo, y hay una magistratura de este género en Epidamno y en Opunto,[27] donde, sin embargo, los poderes del jefe supremo son menos extensos. En cuanto a lo que se llama reinado absoluto,[28] es decir, aquel en que un solo hombre reina soberanamente como bien le parece, muchos sostienen que la naturaleza misma de las cosas rechaza este poder de uno solo sobre todos los ciudadanos, puesto que el Estado no es más que una asociación de seres iguales, y que entre seres naturalmente iguales las prerrogativas y los derechos deben ser necesariamente idénticos. Si es en el orden físico perjudicial dar alimento igual y vestido iguales a hombres de constitución y estatura diferentes, la analogía no es menos patente cuando se trata de los derechos políticos; y, a la inversa, la desigualdad entre iguales no es menos irracional.

Es, por tanto, justo que la participación en el poder y en la obediencia sea para todos perfectamente igual y alternativa; porque esto es, precisamente, lo que procura hacer la ley, y la ley es la constitución. Es preciso preferir la soberanía de la ley a uno de los ciudadanos; y por este mismo principio, si el poder debe ponerse en manos de muchos, sólo se les debe hacer guardianes y servidores de la ley; porque si la existencia de las magistraturas es cosa indispensable, es una injusticia patente dar una magistratura suprema a un solo hombre, con exclusión de todos los que valen tanto como él.

A pesar de lo que se ha dicho, allí donde la ley es impotente, un individuo no podrá nunca más que ella; una ley que ha sabido enseñar convenientemente a los magistrados puede muy bien dejar a su buen sentido y a su justificación el arreglar y juzgar todos los casos en que ella guarda silencio. Más aún; les concede el derecho de corregir todos los defectos que tenga, cuando la experiencia ha hecho ver que

admite una mejora posible. Por tanto, cuando se reclama la soberanía de la ley se pide que la razón reine a la par que las leyes; pero pedir la soberanía para un rey es hacer soberanos al hombre y a la bestia; porque los atractivos del instinto y las pasiones del corazón corrompen a los hombres cuando están en el poder, hasta a los mejores; la ley, por el contrario, es la inteligencia sin las ciegas pasiones. El ejemplo tomado más arriba de las ciencias no parece concluyente; es peligroso atenerse en medicina a los preceptos escritos, y vale más confiar en los hombres prácticos. El médico nunca se verá arrastrado por la amistad a prescribir un tratamiento irracional; a lo más tendrá en cuenta los honorarios que le ha de valer la curación. En política, por el contrario, la corrupción y el favor ejercen muy poderosamente un funesto influjo. Sólo cuando se sospecha que el médico se ha dejado ganar por los enemigos para atentar a la vida del enfermo, se acude a los preceptos escritos. Más aún, el médico enfermo llama para curarse a otros médicos, y el gimnasta muestra su fuerza en presencia de otros gimnastas; creyendo unos y otros que juzgarían mal si fuesen jueces en causa propia, por no poder ser desinteresados. Luego, evidentemente, cuando sólo se aspira a obtener la justicia es preciso optar por un término medio, y este término medio es la ley. Por otra parte, hay leyes fundadas en las costumbres que son mucho más poderosas e importantes que las leyes escritas; y, si es posible que se encuentren en la voluntad de un monarca más garantías que en la ley escrita, seguramente se encontrarán menos que en estas leyes, cuya fuerza descansa por completo en las costumbres. Pero un solo hombre no puede verlo todo con sus propios ojos; será preciso que delegue su poder en numerosos funcionarios inferiores, y entonces, ¿no es más conveniente establecer esta repartición del poder desde el principio que dejarlo a la voluntad de un solo individuo? Además, queda siempre en pie la objeción que precedentemente hemos hecho: si el hombre virtuoso merece el poder a causa de su superioridad, dos hombres virtuosos lo merecerán más aun. Así dice el poeta:

Dos bravos compañeros, cuando marchan juntos...[29]

súplica que hace Agamenón cuando pide al cielo

Tener diez consejeros sabios como Néstor[30]

Pero hoy, se dirá, en algunos Estados hay magistrados encargados de fallar soberanamente, como lo hace el juez, en los casos que la ley no puede prever, prueba de que no se cree que la ley sea el soberano y el juez más perfecto, por más que se reconozca su omnipotencia en los puntos que ella decide;[31] pero precisamente por lo mismo que la ley

sólo puede abrazar ciertas cosas dejando fuera otras, se duda de su excelencia y se pregunta si, en igualdad de circunstancias, no es preferible sustituir su soberanía con la de un individuo, puesto que disponer legislativamente sobre asuntos que exigen deliberación especial es una cosa completamente imposible. No se niega que en tales casos sea preciso someterse al juicio de los hombres: lo que se niega únicamente es que deba preferirse un solo individuo a muchos, porque cada uno de los magistrados, aunque sea aislado, puede, guiado por la ley que ha estudiado, juzgar muy equitativamente. Pero podría parecer absurdo el sostener que un hombre que para formar juicio sólo tiene dos ojos y dos oídos, y para obrar dos pies y dos manos, pueda hacerlo mejor que una reunión de individuos con órganos mucho más numerosos. En el estado actual, los monarcas mismos se ven precisados a multiplicar sus ojos, sus oídos, sus manos y sus pies, repartiendo la autoridad con los amigos del poder y con sus amigos personales. Si estos agentes no son amigos del monarca no obrarán conforme a las intenciones de éste; y si son sus amigos, obrarán, por el contrario, en bien de su interés y del de su autoridad. Ahora bien, la amistad supone necesariamente semejanza, igualdad; y el rey, al permitir que sus amigos compartan su poder, viene a admitir al mismo tiempo que el poder debe ser igual entre iguales.

Tales son, sobre poco más o menos, las objeciones que se hacen al reinado.

Unas son perfectamente fundadas, mientras que otras lo son quizá menos. El poder del señor, así como el reinado o cualquier otro poder político justo y útil, es conforme con la naturaleza, mientras que no lo es la tiranía, y todas las formas corrompidas de gobierno son igualmente contrarias a las leyes naturales. Lo que hemos dicho prueba que entre individuos iguales y semejantes, el poder absoluto de un solo hombre no es útil ni justo, siendo del todo indiferente que este hombre sea, por otra parte, como la ley viva en medio de la carencia de leyes o en presencia de ellas, o que mande a súbditos tan virtuosos o tan depravados como él, o, en fin, que sea completamente superior a ellos por su mérito. Sólo exceptúo un caso que voy a decir, y que ya he indicado antes.

Fijemos ante todo lo que significan para un pueblo los epítetos de monárquico, aristocrático y republicano. Un pueblo monárquico es aquel que naturalmente puede soportar la autoridad de una familia dotada de todas las virtudes superiores que exige la dominación política. Un pueblo aristocrático es aquel que, teniendo las cualidades necesarias para tener la constitución política que conviene a hombres li-

bres, puede naturalmente soportar la autoridad de ciertos jefes llamados por su mérito a gobernar. Un pueblo republicano es aquel en que por naturaleza todo el mundo es guerrero, y sabe igualmente obedecer y mandar a la sombra de una ley que asegura a la clase pobre la parte de poder que debe corresponderle.

Así, pues, cuando toda una raza, o aunque sea un individuo cualquiera, sobresale mostrando una virtud de tal manera superior que sobrepuje a la virtud de todos los demás ciudadanos juntos, entonces es justo que esta raza sea elevada al reinado, al supremo poder, y que este individuo sea proclamado rey. Esto, repito, es justo, no sólo porque así lo reconozcan los fundadores de las constituciones aristocráticas, oligárquicas y también democráticas, que unánimemente han admitido los derechos de la superioridad, aunque estén en desacuerdo acerca de la naturaleza de esta superioridad, sino también por las razones que hemos expuesto anteriormente. No es equitativo matar o proscribir mediante el ostracismo a un personaje semejante, ni tampoco someterlo al nivel común, porque la parte no debe sobreponerse al todo, y el todo, en este caso, es precisamente esta virtud tan superior a todas las demás. No queda otra cosa que hacer que obedecer a este hombre y reconocer en él un poder, no alternativo, sino perpetuo.

Pongamos aquí fin al estudio del reinado, después de haber expuesto sus diversas especies, sus ventajas y sus peligros, según los pueblos a que se aplica, y después de haber estudiado las formas que reviste.

Capítulo XII

Del gobierno perfecto o de la aristocracia

De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas, la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en que se encuentre por fortuna una gran superioridad de virtud, ya pertenezca a un solo individuo con exclusión de los demás, ya a una raza entera, ya a la multitud, y en el que los unos sepan obedecer tan bien como los otros a mandar, movidos siempre por un fin noble. Se ha demostrado precedentemente que en el gobierno perfecto la virtud privada era idéntica a la virtud política; siendo no menos evidente que con los mismos medios y las mismas virtudes que constituyen al hombre de bien se puede constituir igualmente un Estado, aristocrático monárquico; de donde se sigue que la educación y las costumbres que

forman al hombre virtuoso son sobre poco más o menos las mismas que forman al ciudadano de una república o al jefe de un reinado.

Sentado esto, veamos de tratar de la república perfecta, de su naturaleza, y de los medios de establecerla. Cuando se la quiere estudiar con todo el cuidado que merece, es preciso...

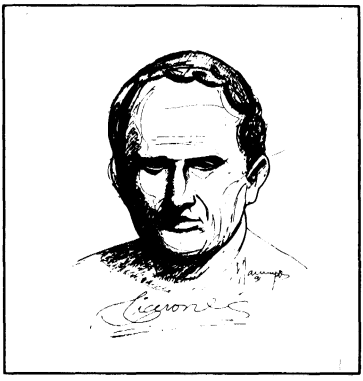
NOTAS

- **1.** Cuando Aristóteles atribuía a las plantas este deseo, muchos críticos de su obra han reconocido que el filósofo sabía descubrir el sexo en los vegetales.
- **2.** Platón nos explica en *El Eutifrón* y en *Menón* esta inteligencia de Dédalo.
- **3.** Teopompo, comentarista contemporáneo de Aristóteles expone (*Ateneo*, lib. VI, pág. 265) que los Quiotes fueron los que introdujeron la costumbre de adquirir los esclavos, y que el oráculo de Delfos, al tener conocimiento fueron merecedores de la ira de los dioses. Esto sería una especie de protesta del cielo contra este abuso de la fuerza.
- **4.** En la guerra del Peloponeso se degollaba a los prisioneros, y lo refiere Tucídides como si fuera el hecho más indiferente. Lib. I, capítulo XXX; lib. II, cap. V.
- **5.** En *La República* aconseja Platón a los griegos que no reduzcan a esclavitud a los griegos y sí sólo a los bárbaros.
- **6.** Los manjares de Siracusa tenían gran reputación. Véase el libro III de *La República*, de Platón.
- **7.** Era un registro público que llevaban en Atenas los *lexiarcas*.
- **8.** Gorgias de Leoncio, sofista contemporáneo de Pericles, y cuyo nombre lleva uno de los diálogos de Platón.
- **9.** Diodoro (lib. II, pág. 95) supone que Babilonia tenía trescientos sesenta estadios en redondo, o sea catorce leguas.
- **10.** Verso de una pieza de Eurípides, titulada *Eolo*, que no ha llegado hasta nosotros.
- **11.** Tirano de Feres, en Tesalia.
- **12.** Era uno de los preceptos de Solón.
- **13.** Antigua ciudad Estado de Grecia, situada en la Beocia, vecina de Atenas.
- **14.** La *oligantropía* o escasez de hombres fue la causa de la ruina de las repúblicas antiguas; esto se hizo sobre todo patente en Esparta.
- **15.** Homero, *Ilíada*, X, v. 648.
- **16.** Platón se anticipó a la idea de Aristóteles de demostrar que el poder sólo debe ejercerse para beneficio de los súbditos. Véase *La República*, libro I.
- **17.** Megara estaba 210 estadios, unas ocho leguas, de Corinto.

- **18.** Es la soberanía popular claramente expuesta.
- **19.** En Platón se encuentran ideas análogas, *La República*, lib. X.
- **20.** Con esto se clasificaba a los ciudadanos en el censo.
- **21.** "Sería preciso, dijeron los leones, que pudierais sostener semejante pretensión con. uñas y dientes como los que nosotros tenemos."
- **22.** *Ilíada*, cap. II, v. 301, y cap. XV. El verso último no se encuentra en los poemas de Homero.
- **23.** Dionisio de Halicarnaso compara los *arminetes* con los dos dictadores romanos.
- **24.** Pitaco, tirano de Mitilene hacia el año 600 a. c., y uno de los siete sabios de Grecia.
- **25.** *Ilíada*, cap. VII, v. 412, y cap. X, v. 321.
- **26.** Véase el libro VIII, cap. VIII.
- **27.** Opunto, ciudad de la Lócrida.
- **28.** Juliano, siendo emperador y señor absoluto del imperio romano, acordándose de que era filósofo, aprueba este pasaje.
- **29.** *Ilíada*, cap. X, v. 224.
- **30.** *Ilíada*, cap. II, v. 372.
- **31.** A Platón le parece la ley inferior a un legislador ilustrado.

3.

MARCO TULIO CICERON



Arpino, Caserta, Italia
(106-33 a.c.)

Biografía

Nació el 3 de enero de 106 a. c., en las proximidades de Arpino, Caserta (Italia). Discípulo de los epicuros Fedro y Zenón; del académico Antioco de Aslón y del estoico Posidoni.

Su originalidad como filósofo ha sido controversial y polémica a través del tiempo: considerado primero, durante mucho tiempo, como una de las más significativas figuras del pensamiento antiguo, luego, se insistió en la falta de originalidad y se le redujo al mínimo su papel en la historia de la filosofía.

No obstante, durante la República romana fue proclamado padre de la patria, Augur y, más tarde, gobernador de Sicilia; y por restablecer en la Capadocia al rey Artobarzane, sus soldados le confieren el título de Emperador. Durante la guerra civil entre Pompeyo y César, tras vanos intentos de mediación, se pone al lado del primero, sin lograr atraer la simpatía de sus partidarios; César atraviesa el Rubicón se vuelve contra Pompeyo y el Senado; y se proclama Dictador. Vencedor César lo perdona.

El 15 de marzo del año 44 a. c ., es asesinado César en el Senado y en nombre de la República, combate a Marco Antonio con sus famosas "Filípicas"; y se declara a favor de Octavio, pero fracasa en sus cálculos y Octavio forma el primer triunvirato con Marco Antonio y Lépido. Es proscrito y trata de huir; luego se arrepiente y, el 7 de diciembre del 33 a. c. , muere con su hermano Quinto en manos de los soldados de Marco Antonio, en Gaeta.

Bibliografía

- *Diálogos sobre el Orador (De Oratore)*
- **La República (De la Republica)*
- *De las Leyes (De Legisbus)*
- *Catorce Discursos contra Antonio (Filípicas)*
- *Sobre la Naturaleza de los Dioses (De Natura Deorum)*
- *Sobre la Adivinación (De Divinatione)*
- *Sobre los Deberes (De Oficis)*
- *Sobre La Vejez (De Senectute)*

Reseña de La República*

El pensamiento político de Cicerón no es importante por su originalidad; como él mismo francamente reconoce, sus libros eran compilaciones. Tenía sin embargo, un mérito: todo el mundo lo leía. Una vez aceptada una idea por Cicerón, ha quedado conservada para los lectores de todos los tiempos futuros.

En realidad, casi todo lo que se conoce de la filosofía tal como se encontraba a comienzos del siglo I a. c., hay que tomarlo de Cicerón. Sus tratados políticos, *La República* y *Las Leyes*, fueron escritos a mediados del siglo y constituyen el mejor índice que es posible encontrar del pensamiento político de Roma, en especial el de los círculos conservadores y aristocráticos, durante los últimos días de la República.

Para comprender a Cicerón y darse cuenta de su importancia histórica es preciso, hacer una distinción clara entre la finalidad inmediata que perseguía al escribir y la perdurable influencia que ha ejercido. Su influencia fue muy grande, pero el propósito que le guiaba sufrió un fracaso total. El fin moral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preeminencia del papel del estadista, iluminadas y armonizadas ambas con un dejo de filosofía griega. Su objetivo político no era otro que de retrasar el reloj y restaurar la constitución republicana en la forma que había tenido antes del tribunado revolucionario de Tiberio Graco. Esto explica, por qué él adoptó como protagonistas del diálogo de la "República" a Escipión y Lelio.

A esta parte de su teoría política, hay que atribuir dos ideas a las que daba gran importancia pero que, en la época a que nos estamos refiriendo apenas tenía más que un interés histórico: *una creencia en la excelencia de la forma mixta de gobierno y la teoría del ciclo histórico.*

* Las principales ideas de esta reseña están expuestas en el libro de G. H. Sabine, **Historia de la teoría política**, FCE, México, 1945, pp. 127-129 ss.

Ambas las tomó de Polibio, y acaso también de Panecio, aunque trató de modificarlas a la luz de su forma de entender la historia romana.

En realidad, Cicerón tenía un plan verdaderamente prometedor y que hubiera podido dar óptimos resultados de haber tenido su autor la capacidad filosófica necesaria para llevarlo a la práctica. Consistía en exponer una teoría del estado perfecto (una forma mixta de gobierno) desarrollando sus principios en el curso de una historia de la constitución romana, hecha con arreglo a la teoría del ciclo.

La constitución de Roma, tal como Cicerón la concibe, era la forma más estable y perfecta de gobierno que había creado la experiencia política. Al exponer su desarrollo y analizar sus partes en sus relaciones mutuas, sería posible llegar a una teoría del Estado en la que la mera especulación quedase reducida al mínimo; pero desgraciadamente, Cicerón carecía de la originalidad necesaria para crear una teoría nueva, acorde con la experiencia romana y contraria a sus fuentes griegas.

El proceso de razonamiento es, en verdad, exactamente opuesto al que había empleado Aristóteles. Las relaciones de libre ciudadanía no pueden existir, para Aristóteles, sino entre iguales, pero como los hombres no son iguales, dedujo que la ciudadanía, tiene que estar limitada a un pequeño grupo y cuidadosamente escogido.

Por el contrario, Cicerón infiere que, como todos los hombres están sometidos a una ley y son por ello conciudadanos, tienen que ser de algún modo iguales. Para Cicerón la igualdad es una existencia moral más que un hecho; en términos éticos expresa una convicción muy semejante a la que podía expresar un cristiano, diciendo que Dios no hace diferencia entre las personas.

La deducción política que saca Cicerón de este axioma ético es la que un Estado no puede perdurar, o no debe al menos perdurar, sino en mala situación, a menos que se base en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a su ciudadanos entre sí, y de que reconozca y lleve a la práctica las consecuencias de esa conciencia.

El Estado es una comunidad moral, un grupo de personas que poseen en común el Estado y su derecho.

El Estado es, pues, la pertenencia la cual es posesión común de todos sus ciudadanos: existe para dar a sus miembros las ventajas de la ayuda mutua y de un gobierno justo.

De esta concepción acerca del Estado se derivan tres consecuencias: primera, como el Estado y su derecho es un bien común del pueblo, su autoridad surge del poder colectivo del pueblo. Un pueblo es una organización autónoma que tiene necesariamente los poderes requeridos para conservar y continuar sus existencia: *Salus populi suprema lex est*. Segunda, el poder político, cuando se ejerce recta y legítimamente, es en realidad el poder del pueblo como cuerpo. El magistrado que lo ejerce, lo ejerce en virtud de su cargo; su respaldo es el derecho y él es criatura del derecho.

Tercera, el Estado y su derecho están sometidos siempre a la ley de Dios o a la ley moral o natural —a aquella norma superior de justicia que trasciende de la elección y de las instituciones humanas—. La fuerza es incidental en la naturaleza del Estado y sólo está justificada porque es necesaria para dar eficiencia a los principios de justicia y derecho.

Estos principios generales de gobierno —que la autoridad del pueblo sólo debe ser ejercida con el respaldo del derecho y que sólo está justificada por razones morales— alcanzaron una aceptación casi universal en un tiempo relativamente breve después de la época que escribió Cicerón y han seguido siendo aceptadas en la filosofía política durante muchos siglos.

De la República

Libro Primero

[*Faltan 34 páginas en el* Códice Vaticano][1]

I 1 ...habrían liberado del ataque,[2] ni Cayo Duelio,[3] Aulo Atilio,[4] Lucio Metelo,[5] del terror de Cartago; los dos Escipiones[6] no habrían extinguido con su sangre el naciente incendio de la segunda guerra púnica; ni, cuando éste se alzó con mayores fuerzas, o Quinto Máximo[7] lo habría enervado, o Marco Marcelo[8] lo habría abatido, o, apartado de las puertas de esta urbe,[9] Publio Africano[10] lo habría arrojado dentro de las murallas de los enemigos.

En cambio, a Marco Catón,[11] hombre ignoto y nuevo,[12] por el cual, como por un modelo, todos los que nos dedicamos a los mismos asuntos somos conducidos a la industria y a la virtud, ciertamente le habría sido permitido deleitarse en el ocio en Túsculo,[13] lugar salubre y cercano. Pero él, un hombre demente como ésos piensan,[14] aunque no lo obligaba necesidad alguna, prefirió ser sacudido en estas ondas y tempestades hasta la suma vejez, que vivir muy jocundamente en aquella tranquilidad y ocio. Omito a innumerables varones, cada uno de los cuales sirvió de salvación a este Estado, y, puesto que están no lejos de la memoria de esta época, desisto de mencionarlos, no sea que alguien se queje de que él o alguno de los suyos fue pasado por alto. Esto solo preciso: que le fue dada por la naturaleza al género humano una necesidad tan grande de virtud y tan grande amor a defender la salvación común, que esa fuerza ha vencido todos los halagos del placer y el ocio.

II 2 Pero no es suficiente tener la virtud, como un arte,[15] a no ser que la practiques. Si bien un arte, aunque no lo practiques, sin embargo puede retenerse por su conocimiento mismo, la virtud entera está puesta en su práctica, y su máxima práctica es el gobierno del Estado y la realización, de hecho, no de palabra, de aquellas cosas mismas que ésos proclaman en sus rincones.[16] En efecto, nada es dicho por los filósofos —al menos nada que sea dicho en forma recta y honesta— que no haya sido dado a luz confirmado por aquellos que han dado las legislaciones a los Estados. En efecto, ¿de dónde la piedad, o de quiénes, la religión? ¿De dónde, o el derecho de gentes o este mismo que se llama civil?[17] ¿De dónde la justicia, la fe, la equidad? ¿De dónde, el

pudor, la continencia, el huir de la torpeza,[18] la búsqueda del honor y honestidad? [19] ¿De dónde, la fortaleza en los trabajos y peligros? Sin duda, de aquellos que, habiéndoseles enseñado estas cosas por medio de la educación, confirmaron unas por medio de las costumbres y sancionaron otras por medio de leyes.

3 Más aún cuentan que Jenócrates,[20] filósofo ilustre ante todo, como se le preguntara qué conseguían sus discípulos, respondió: hacer espontáneamente lo que están obligados a hacer por las leyes. Por consiguiente, aquel ciudadano que, por medio del mando y el castigo de las leyes obliga a todos a aquello de lo cual apenas pueden los filósofos persuadir a unos pocos con su discurso, debe ser preferido incluso a los doctores mismos que disputan sobre estas cosas. En efecto, ¿qué discurso de éstos es tan exquisito que deba anteponerse a un Estado bien constituido sobre la base del derecho público y las costumbres? En verdad, de la misma manera que considero que "las urbes grandes y dominantes" —como las llama Enio—[21] deben preferirse a las aldehuelas y fortalezas, así también considero que los que gobiernan estas urbes con su consejo y autoridad deben anteponerse con mucho, por su sapiensa misma, a los que están libres de toda actividad pública. Y puesto que somos impulsados especialmente a incrementar los recursos del género humano y nos empeñamos en volver más segura y más rica la vida de los hombres por medio de nuestros consejos y trabajos, y somos incitados a este placer por los estímulos de la naturaleza misma, mantengamos el curso que ha sido siempre el de todos los mejores, y no oigamos las señales que tocan a retirada para hacer retroceder inclusive a los que ya avanzaron.

III 4 A estas razones tan ciertas y tan claras oponen los que sostienen lo contrario, primeramente, los trabajos que deberían sostenerse al defender la república; impedimento harto leve para el vigilante e industrioso, y desdeñable no sólo en asuntos tan grandes, sino también en aficiones o deberes o incluso, actividades medianas. Agregan los peligros de la vida y presentan el vergonzoso temor de la muerte a los hombres valerosos, a los cuales suele parecerles más mísero el ser consumidos por la naturaleza y la vejez, que el que se les dé tiempo para poder entregar esa vida —que sin embargo tendría que ser entregada a la naturaleza— principalmente por la patria.[22] Pero en este punto se consideran copiosos y disertos cuando aducen las calamidades de los varones más esclarecidos y las injusticias inferidas a éstos por sus ingratos conciudadanos.

5 De aquí, en efecto, también aquellos ejemplos de entre los griegos: que Milcíades,[23] vencedor y domador de los persas, aún no sana-

das las heridas que había recibido de frente en su brillantísima victoria, la vida salvada de los dardos de los enemigos la perdió en las prisiones de sus conciudadanos; y que Temístocles,[24] expulsado y echado de su patria que había liberado, se refugió, no en los puertos de Grecia por él salvados, sino en las bahías de un país extranjero que había arruinado. Y no faltan ejemplos de la ligereza y crueldad de los atenienses hacia sus más distinguidos conciudadanos, las cuales se dice que, nacidas y multiplicadas entre ellos, se han desbordado también en nuestro importantísimo Estado.

6 Se recuerda, en efecto, o el exilio de Camilo,[25] o la aversión hacia Ahala,[26] o la hostilidad hacia Nasica,[27] o la expulsión de Lenate[28] o la condenación de Opimio,[29] o la huida del Metelo[30] o la acerbísima masacre de Cayo Mario[31] y las matanzas de los principales o las desgracias de muchos de ellos, que poco después sobrevinieron. Y por cierto ya ni siquiera se abstienen de mi nombre y, dado que —supongo— se consideran conservados en esa vida y ocio por nuestro consejo y peligro, se compadecen de nosotros inclusive más grave y armoniosamente.[32] Pero no fácilmente diría por qué, cuando ellos mismos atraviesan los mares con el objeto de aprender o visitar...

(Faltan dos páginas)

IV 7 ...al salir del consulado, hubiera jurado en una asamblea, jurando lo mismo el pueblo romano, que... estaba a salvo,[33] fácilmente habría compensado la inquietud y la molestia de todas las injusticias. Sin embargo, nuestros azares tuvieron más honor que pesar, y no tanta molestia como gloria, y percibimos mayor alegría por la añoranza de los buenos, que dolor por la alegría de los malvados.[34] Pero si, como dije,[35] hubiera acaecido de otra manera, ¿cómo podría quejarme, puesto que nada había sucedido en forma imprevista ni de manera más grave a como había esperado en razón de mis hechos tan grandes?[36] En efecto, yo había sido tal que, aunque podía o recoger del ocio mayores frutos que los demás por la varia suavidad de los estudios en los cuales había vivido desde la niñez, o, si nos acaecía una desgracia bastante acerba a todos, afrontar no una especial condición de la fortuna, sino, con los demás, una igual, no dudé en exponerme a las más graves tempestades y casi a los rayos mismos a fin de salvar a mis conciudadanos y, a costa de mis propios riesgos, proporcionar a los demás la tranquilidad común.

8 En efecto, la patria no nos engendró o educó bajo esta ley: de no esperar de nosotros, por así decir, ningún alimento, y tan sólo para, sirviendo ella misma a nuestras comodidades, proporcionar un refugio seguro a nuestro ocio y un lugar tranquilo para el descanso, sino para tomarse ella misma en prenda, para su utilidad, las partes más numerosas y más grandes de nuestro ánimo, ingenio, inteligencia y entregarnos para nuestro uso privado tanto cuanto pudiera sobrarle a ella misma.

V 9 Por otra parte, a las evasivas que ellos se toman para excusarse a fin de disfrutar más fácilmente del ocio, ciertamente en modo alguno se debe prestar oídos, cuando dicen así: que la mayoría de las veces ocupan los cargos públicos hombres de ninguna cosa buena dignos, compararse con los cuales sería sórdido, y mísero y peligroso luchar contra ellos, sobre todo cuando la multitud está excitada; que, por este motivo, ni es propio del sabio tomar las riendas ya que no puede contener los locos e indómitos ímpetus del vulgo, ni del hombre libre o afrontar los azotes de las contumelias, o aguardar las injurias no tolerables por el sabio, luchando con adversarios impuros y feroces. Como si para los buenos y valerosos y dotados de magnaminidad hubiera alguna causa más justa de desempeñar un cargo público que el no obedecer a los malvados[37] y no soportar que la república sea lacerada por éstos, cuando aquellos mismos no pueden llevarle auxilio aunque lo deseen.

VI 10 Y, en fin, ¿por quién puede ser aprobada aquella excepción: que afirman que el sabio no asumirá ninguna función de la república, excepto si las circunstancias y la necesidad lo forzaren?[38] Como si en verdad a alguien pudiera sobrevenirle una necesidad mayor que la que nos sobrevino a nosotros. ¿Qué hubiera podido hacer en ella si entonces no hubiera sido cónsul? ¿Y cómo habría podido ser cónsul si no hubiera mantenido desde la niñez ese curso de vida por el cual yo, nacido de rango ecuestre, llegaría al más alto honor? Por consiguiente, la oportunidad de servir a la república no se tiene en forma repentina o cuando quieras, por más que ella sea apremiada por peligros, a menos que estés en una posición tal que te permita hacerlo.

11 Y suele parecerme muy sorprendente en el discurso de los hombres doctos[39] el hecho de que, aunque niegan poder pilotear en un mar tranquilo porque ni lo aprendieron ni procuraron jamás saberlo, ellos mismos proclaman que empuñarán el timón cuando se alcen las olas más grandes. En efecto, ésos suelen decir abiertamente, y también gloriarse mucho en ello, que ni aprendieron jamás ni enseñan nada acerca de los sistemas para organizar o proteger la república, y

consideran que la ciencia de estas cosas debe cederse, no a los hombres doctos y sabios, sino a los ejercitados en ese género. Por tanto, ¿cómo es congruente que prometan su concurso a la república sólo si son forzados por la necesidad, dado que no saben regir a la república cuando ninguna necesidad la apremia, lo cual es mucho más sencillo? Por cierto, aunque fuera verdadero que el sabio no suele descender por su voluntad a los asuntos del Estado, pero que, si es forzado por las circunstancias, sólo entonces no rehúsa esa función, sin embargo, yo pensaría que de ninguna manera debe ser descuidada por el sabio esta ciencia de las cuestiones políticas, precisamente porque debería preparar todas las cosas que no sabe si alguna vez le será necesario usar.

VII 12 Estas cosas fueron dichas por mí con muchas palabras por esta razón, porque en estos libros había planeado y emprendido una disputación acerca de la república. Para que esa disputación no se tuviera en vano, tuve primeramente que eliminar la duda acerca de desempeñar un cargo público. Y, sin embargo, si hay algunos que se dejan mover por la autoridad de los filósofos, presten su atención y escuchen por un instante a aquellos cuya autoridad y gloria es suma entre los hombres más doctos. Yo considero que éstos, aunque ellos mismos no hayan ejercido un cargo público, sin embargo, puesto que han investigado y escrito mucho acerca de la república, han desempeñado alguna función pública. Por cierto, veo que casi todos aquellos siete a quienes los griegos llamaron sabios[40] se encontraron en el centro de la vida pública. En efecto, no hay cosa alguna en la cual la virtud humana se aproxime más de cerca al poder de los dioses que o fundar nuevos Estados o conservar los ya fundados.

VIII 13 Por lo cual, dado que nos aconteció que nosotros mismos conseguimos, por una parte, algo digno de memoria al ejercer cargos públicos, y por otra, cierta facilidad en explicar las teorías de los asuntos políticos, no sólo por la práctica sino también por el entusiasmo de aprender y enseñar..[41] puesto que de nuestros predecesores, de los cuales no se encontraba ninguna acción realizada, unos fueron refinados en las disputaciones, otros laudables en la acción, rudos en la disertación. Y, en verdad, no me propongo establecer una teoría mía, nueva e inventada por mí,[42] sino traer a la memoria la disputación de los hombres más esclarecidos y más sabios de una misma época de nuestro Estado, la cual, como estuviéramos juntos en Esmirna durante muchos días, a mí y a ti,[43] muy adolescente, nos fue expuesta por Publio Rutilio Rufo.[44] Pienso que en ella no se pasó por alto casi nada

que pertenezca en gran manera a la consideración de todas las formas de gobierno.

IX 14 Pues como aquel Publio Africano,[45] el hijo de Paulo, hubiese decidido estar en sus huertos durante las ferias latinas,[46] siendo cónsules Tuditano y Aquilio,[47] y sus más íntimos hubiesen dicho que irían a él frecuentemente durante esos días, vino a él, el primero, por la mañana, en la ferias latinas misma, Quinto Tuberón,[48] hijo de su hermana. Como Escipión le hubiese dirigido la palabra afablemente y lo hubiese visto gustosamente: "¿Por qué tú —dijo— aquí tan de mañana, Tuberón? En efecto, estas ferias te daban sin duda oportuna ocasión para abrir tus libros."

Entonces él: "En verdad yo tengo libre todo el tiempo para mis libros, pues ellos nunca están ocupados; mas es una cosa muy grande encontrarte ocioso a ti, especialmente en medio de esta agitación[49] de la República."

Entonces Escipión: "Pues bien, me encontraste, mas ¡por Hercúles!, más ocioso de ocupación que de la mente."

Y él: "Sin embargo, es oportuno que también relajes tu mente; en efecto, muchos estamos preparados, como decidimos, a usar contigo de ese ocio, si ello puede hacerse de acuerdo con tu comodidad."

Escipión: "Y con mi agrado, para que al fin nos hagamos recordar algo de nuestros estudios de doctrina."

X 15 Entonces él: "¿Quieres, pues, Africano, ya que, por una parte, en cierto modo me invitas y me das, por otra, esperanza de ti, que veamos, antes que vengan los demás, primeramente esto: qué es lo que fue anunciado en el senado acerca de ese segundo sol?[50] En efecto, no son pocos ni leves los que dicen haber visto dos soles, de modo que se debe no tanto no dar crédito como investigar la razón."

Aquí Escipión: "¡Cómo quisiera que tuviéramos con nosotros a nuestro Panecio![51] El cual tanto las demás cosas como estas celestes suele investigar con la mayor dedicación posible. Pero yo, Tuberón (pues hablaré contigo abiertamente lo que pienso), en todo este género no estoy muy de acuerdo con aquél íntimo nuestro, el cual, las cosas que apenas por conjetura podemos sospechar de qué naturaleza son, de tal manera las afirma que parece que las mira con los ojos o las toca enteramente con las manos. Por lo cual, suelo considerar aún más sabio a Sócrates porque depuso toda preocupación de esa índole, y dijo que las cosas que se investigan acerca de la naturaleza o son demasiado grandes como para que la razón de los hombres pueda alcanzarlas, o nada en absoluto tienen que ver con la vida de los hombres."[52]

16 Luego Tuberón: "No sé, Africano, por qué se ha transmitido así a la posteridad: que Sócrates rechazó toda esa disputación y que sólo acostumbró investigar acerca de la vida y costumbres. En efecto, ¿a qué autoridad más fidedigna acerca de él podemos citar que a Platón? En cuyos libros[53] de tal manera habla Sócrates en muchos pasajes que, aun cuando disputa acerca de las costumbres, de las virtudes, en fin de la república, se esfuerza, sin embargo, por incluir los números y la geometría y la armonía, de acuerdo con la costumbre de Pitágoras."[54] Entonces Escipión: "Es eso como dices; pero creo, Tuberón, que oíste que, muerto Sócrates, Platón se dirigió primeramente a Egipto con el fin de aprender, luego a Italia y a Sicilia para aprender a fondo los descubrimientos de Pitágoras, y que estuvo mucho tiempo tanto con Arquitas de Tarento como con Timeo de Locri[55] y encontró los comentarios de Filolao;[56] y que, como por aquel tiempo el renombre de Pitágoras estaba vigoroso en estos lugares, él se consagró a los hombres y estudios pitagóricos. Y así, como había estimado a Sócrates en forma única y había querido atribuirle todas las cosas, entretejió el encanto y la sutiliza socrática de la conversación con la oscuridad y con la gravedad de las muchísimas artes de Pitágoras."[57]

XI 17 Como Escipión hubiese dicho esto, vio venir repentinamente a Lucio Furio,[58] y luego que lo saludó muy amigablemente lo tomó de la mano y lo colocó en su propio canapé; y, como al mismo tiempo hubiese venido Publio Rutilio,[59] quien es para nosotros el informante de esta conversación, luego que lo saludó también a él, lo invitó a sentarse junto a Tuberón.

Entonces Furio; "¿En qué os ocupáis vosotros? ¿Acaso nuestra llegada interrumpió alguna conversación vuestra?"

Africano: "De ninguna manera, pues tú sueles explorar con dedicación estos temas que se hallan en este género acerca del cual poco antes había empezado Tuberón a investigar; por otra parte, nuestro amigo Rutilio, aun bajo las murallas mismas de Numancia,[60] solía ocasionalmente investigar conmigo alguna cosa de esa índole."

"¿Y qué tema, pues, se había presentado?" —dijo Filo.

Entonces él: "El de esos dos soles; sobre lo cual deseo, Filo, oír de ti lo que piensas."

XII 18 El Había dicho esto, cuando un sirviente anunció que Lelio[61] venía hacia él y que ya había salido de su casa. Entonces Escipión, tomados los zapatos y las vestimentas, salió de su alcoba y, habiendo caminado un poco en el pórtico, saludó a Lelio que llegaba, así como a los que habían llegado con él: Espurio, Mumio,[62] a quien esti-

maba principalmente, y Cayo Fanio[63] y Quinto Escévola,[64] yernos de Lelio, doctos adolescentes, ya con edad para la cuestura.[65] Como los hubiese saludado a todos, dio una vuelta en el pórtico y colocó a Lelio en el centro; en efecto, hubo en su amistad esta especie de norma entre ellos: en la milicia, Lelio honraba a Escipión como a un dios por su eximia gloria de la guerra; a su vez, Escipión reverenciaba a Lelio en casa con el rango de padre porque éste lo superaba en edad.

Luego, habiendo conversado muy poco entre ellos en una o dos vueltas, y habiéndole sido muy jocunda y muy grata a Escipión la llegada de ellos, le pareció bien que se sentaran en el lugar más soleado del prado, porque era el tiempo invernal del año. Cuando querían hacerlo, llegó un varón prudente y jocundo y caro a todos ellos, Manio Manilio,[66] el cual, saludado por Escipión y por los demás muy amigablemente, se sentó próximo a Lelio.

XIII 19 Entonces Filo: "No me parece oportuno —dijo— que, porque éstos vinieron, debamos buscar otra conversación, sino discutir más cuidadosamente y decir algo digno de los oídos de éstos."

Aquí Lelio: "¿Qué discutíais, pues, o qué conversación interrumpimos nosotros?"

Filo: "Me había preguntado Escipión qué pienso de esto: que consta que han sido vistos dos soles."

Lelio: "¿Lo dices de veras, Filo? ¿Ya han sido exploradas por nosotros las cosas que pertenecen a nuestras casas y a la república, puesto que investigamos qué sucede en el cielo?"

Y él: "¿Acaso tú no consideras que pertenece a nuestras casas saber qué sucede y qué se hace en casa, la cual no es esta a la que ciñen nuestras paredes, sino este mundo entero que nos dieron los dioses como domicilio y patria común con ellos,[67] sobre todo cuando tendríamos que ignorar muchas y grandes cosas si ignoráramos éstas? Y, en verdad, a mí y, ¡por Hércules!, también a ti mismo, Lelio, y a todos los ávidos de sapiencia nos deleita el conocimiento y la consideración de la naturaleza."

20 Entonces Lelio: "No me opongo, sobre todo porque estamos desocupados; pero ¿podemos oír algo o hemos llegado demasiado tarde?"

Filo: "Aún no se ha discutido nada, y, puesto que el asunto está intacto, gustosamente te concederé, Lelio, que disertes acerca de él."

Lelio: "Por el contrario, ojalá te oigamos a ti, a no ser que Manilio piense que debe formularse un decreto[68] concerniente a los dos soles para que de tal manera posean el cielo, que ambos lo posean."

Entonces Manilio: "¿Continúas burlándote, Lelio, de ese arte[69] en el cual, primeramente tú mismo sobresales y sin el cual, en segundo lugar, nadie puede saber qué es suyo, qué es ajeno? Pero esto, en otra ocasión; ahora oigamos a Filo, quien veo que ya es consultado acerca de cosas mayores que yo o que Publio Mucio."

XIV 21 Entonces Filo: "No os aportaré nada nuevo ni que haya sido pensado o descubierto por mí; pues tengo en la memoria que Cayo Suplicio Galo,[70] hombre, como sabéis, doctísimo, como se dijera que había sido visto este mismo fenómeno y se hallara casualmente en casa de Marco Marcelo, quien había sido cónsul juntamente con él, ordenó que le trajeran la esfera que, tomada Siracusa, el abuelo de Marco Marcelo había sustraído de esa muy rica y muy adornada urbe, no habiéndose llevado a su casa ninguna otra cosa de entre un botín tan grande. Aunque yo había oído muchísimas veces el nombre de esa esfera a causa de la gloria de Arquímedes,[71] no admiré en gran manera su aspecto mismo; en efecto, era más bella y más conocida entre el vulgo aquella que, hecha por Arquímedes mismo, había puesto Marcelo mismo en el templo de la Virtud.[72]

22 "Pero luego que Galo empezó a exponer muy sabiamente la índole de esta obra, juzgué que había habido en aquel siciliano más ingenio del que parecía que la naturaleza humana podía admitir. En efecto, decía Galo que era antiguo el invento de aquella otra esfera sólida y compacta, y que ella había sido primeramente redondeada por Tales de Mileto,[73] pero que después Eudoxo de Cnidos,[74] discípulo, como contaba, de Platón, distribuyó en ella misma los astros y estrellas que se adhieren al cielo, cuyo ornato y distribución toda, tomada de Eudoxo, la expresó en versos Arato[75] muchos años después, no con conocimiento de la astronomía, sino con cierta facultad poética. Pero en este género de esfera, en el cual estaban los movimientos del sol, de la luna y de las cinco estrellas que se llaman errantes y, por decirlo así, vagas,[76] no podía ser definido en aquella esfera sólida, y que era de admirar el invento de Arquímedes en el hecho de que había descubierto de qué manera una sola rotación conservara, en movimientos desemejantes, los cursos desiguales y varios. Cuando Galo movía esta esfera, ocurría que en aquel bronce la luna sucedía al sol con el intervalo de tantas rotaciones como de días en el cielo mismo; por lo cual, en la esfera ocurría aquella misma desaparición del sol, y la luna caía

entonces en aquel cono que era la sombra de la tierra, cuando el sol, por el lado opuesto..."

(Según Mai, faltan aquí ocho páginas)

XV23 Escipión: "...[77] fue, porque yo mismo apreciaba al hombre y sabía que había sido agradable y caro a mi padre Paulo. Recuerdo que, siendo yo muy adolescente, como mi padre, siendo cónsul,[78] se hallara en Macedonia y estuviéramos en el campamento, nuestro ejército se perturbó por superstición y miedo porque en una noche serena la luna esplendente y llena se eclipsó de súbito. Entonces él, como fuera nuestro lugarteniente casi un año antes de que fuera declarado cónsul, al día siguiente no dudó en enseñar abiertamente en el campamento que no había ningún prodigio y que esto había ocurrido entonces y ocurriría siempre en tiempos determinados cuando el sol estuviera colocado de tal manera, que no pudiera tocar con su luz a la luna."

"¿Lo dices de veras? —dijo Tuberón— ¿Podía él enseñar esto a hombres casi agrestes, y osaba decir estas cosas ante ignorantes?"

Escipión: "Sí, él; y por cierto con gran...[79]

(A Mai le parece que faltan aquí por lo menos dos páginas)

24 ...ni insolente ostentación, ni incompatible su discurso con la personalidad de un hombre tan grave; en efecto, consiguió un gran logro pues había arrojado de hombres perturbados la vana superstición y el temor.

XVI25 "Y se dice que, en aquella guerra muy grande[80] que con sumo encono sostuvieron entre sí los atenienses y los lacedemonios, también aquel Pericles, el principal de su Estado tanto por su autoridad y elocuencia como por su sabiduría, como de repente se hubiesen hecho las tinieblas al oscurecerse el sol y un temor sumo hubiese ocupado los ánimos de los atenienses, enseñó algo semejante a sus conciudadanos, lo cual él mismo había aprendido de Anaxágoras,[81] de quien había sido oyente: que este fenómeno ocurre en un tiempo determinado y necesariamente cuando la luna entera se ha puesto por debajo del disco del sol;[82] y que así, aunque no en cada novilunio, sin embargo, esto no puede ocurrir sino en un tiempo determinado de novilunio. Habiendo enseñado esto, disputando y con razones, liberó del

miedo al pueblo, pues por entonces era nueva e ignota esta teoría: que el sol, por la interposición de la luna, solía eclipsarse, lo cual dicen que Tales de Mileto fue el primero en advertir. Mas después ni siquiera a nuestro Enio se le escapó esto, pues escribe que, hacia el año 350 después de fundada Roma,

El cinco de junio, frente al sol luna y noche estuvieron.

"Y en esta materia hay un cálculo y habilidad tan grandes, que a partir de este día, que vemos consignado en Enio y en los *Anales Máximos*,[83] se han computado los anteriores eclipses de sol hasta el que hubo el siete de julio,[84] cuando reinaba Rómulo. Por cierto, aunque durante estas tinieblas la naturaleza arrastró a Rómulo al final humano, se dice, sin embargo, que su virtud lo llevó al cielo."

XVII 26 Entonces Tuberón: "¿Ves, Africano, lo cual un poco antes te parecía de otra manera, que..."

(*Faltan dos páginas*)

Escipión: "...que vean los otros. Además, ¿qué consideraría o preclaro en las cosas humanas el que haya contemplado esos reinos de los dioses, o diuturno el que haya conocido lo que es eterno, o glorioso el que haya visto cuán pequeña es la tierra, primero toda entera, después aquella parte suya que habitan los hombres, y cómo nosotros, aunque enclavados en una parte exigua de ella, muy ignotos a muchísimas naciones, sin embargo esperamos que nuestro nombre volite y se esparza muy vastamente?

27 "Pero quien no suele considerar ni llamar bienes a los campos y edificios y rebaños y la inmensa cantidad de plata y oro,[85] porque el goce de estas cosas le parece leve, exiguo el uso, incierto el dominio, a menudo inmensa la posesión inclusive por parte de los peores hombres, ¡qué afortunado debe considerarse!, porque sólo a él le es verdaderamente lícito reclamar como suyas todas las cosas, con base, no en el derecho de los quirites,[86] sino en el de los sabios,[87] y no en virtud de un contrato civil, sino en virtud de la ley común de la naturaleza, la cual veda que alguna cosa sea de alguien, a no ser de aquel que sabe administrarla y usarla; y porque considera los mandos militares y nuestros consulados entre las cosas necesarias, no entre las deseables, los cuales deben asumirse con el objeto de cumplir con una obliga-

ción, y no buscarse en razón de los premios o de la gloria; en fin, porque, como escribe Catón que solía decir mi abuelo Africano, puede proclamar de sí eso mismo: que nunca hacía más que cuando nada hacía, que nunca estaba menos solo que cuando estaba solo.[88]

28 "¿Quién, en efecto, puede considerar realmente que Dionisio,[89] cuando, emprendiéndolo todo, arrebató a sus conciudadanos la libertad, hizo más que su conciudadano Arquímedes cuando realizó esa esfera misma aunque parecía que no hacía nada? ¿Y quién, que no están más solos los que en el foro y en medio de la muchedumbre no tienen con quién sea placentero conversar, que los que, sin testigo alguno, o hablan consigo mismos o, por así decir, participan en una reunión de los hombres más doctos cuando se deleitan con sus invenciones y escritos? ¿Quién, en verdad, consideraría que alguien es más rico que aquel a quien nada falta de lo que la naturaleza necesita, o más poderoso que aquel que consigue todo lo que anhela, o más dichoso que el que se ha liberado de toda perturbación del alma, o de fortuna más firme que el que posee lo que, como dicen, puede llevar consigo inclusive después de un naufragio? ¿Y qué mando, qué magistratura, qué reino puede ser más prestante que el hombre que, despreciando todas las cosas humanas y juzgándolas inferiores a la sapiencia, nada resuelve jamás en su alma, salvo lo sempiterno y divino; que se ha persuadido de que los demás se llaman hombres, pero que lo son únicamente los que se han refinado con las artes propias de la humanidad?"

29 "De modo que aquello de Platón, o tal vez lo dijo algún otro,[90] me parece que es muy selecto. Dicen que, como una tempestad lo hubiese arrojado desde altamar a tierras ignotas y a un litoral desierto, mientras los demás se hallaban temerosos por el desconocimiento de los lugares, advirtió que estaban trazadas en la arena ciertas figuras geométricas; que, tan pronto como las vio, exclamó que tuvieran buen ánimo, pues que veía vestigios de hombres. Vestigios que por supuesto interpretaba, no a partir de la siembra del campo, que miraba, sino a partir de los indicios de doctrina. Por lo cual Tuberón, siempre me han placido tanto la doctrina como los hombres instruidos y esos tus estudios."

XVIII 30 entonces Lelio: "No oso[91] replicar, Escipión —dijo—, a estas cosas, ni a ti, o a Filo, o Manilo....

(*Faltan dos páginas*)

...en la estirpe paterna de él mismo[92] estuvo aquel nuestro amigo, digno de servirle de modelo,

Egregiamente cordato varón, agudo Elio Sexto,[93]

el cual fue 'egregiamente cordato' y 'agudo' y así fue llamado por Enio, no porque buscaba lo que nunca encontraría, sino porque respondía aquellas cosas que liberaban tanto de preocupación como de dificultad a quienes lo habían consultado; y cuando disputaba contra los estudios de Galo,[94] siempre estaba en su boca el Aquiles de la Ifigenia:[95]

¡De astrólogos signos en el cielo busca, observa, cuando La Cabra o el Escorpión de Jove o algún nombre de bestia surge!

Lo que está ante sus pies nadie mira, zonas del cielo escrutan.

Además él mismo[96] decía (pues yo lo oía mucho y gustosamente) que el Zeto aquel de Pacuvio[97] era demasiado enemigo de la doctrina; más lo deleitaba el Neoptólemo de Enio, el cual afirma que "quiere filosofar, pero sólo un poco, pues no le place hacerlo enteramente."[98] Y si los estudios de los griegos os deleitan en tan gran manera, hay otros más liberales y difundidos más ampliamente que podemos aplicar o al uso de la vida o inclusive a la república misma. Mas esas artes,[99] si valen para algo, es para agudizar un poco y, por decirlo así, estimular los ingenios de los niños a fin de que más fácilmente puedan aprender cosas mayores."

XIX 31 Entonces Tuberón: "No disiento de ti, Lelio, pero pregunto cuáles cosas entiendes tú que son mayores."

Lelio: "Lo diré ¡por Hércules!, y tal vez seré desdeñado por ti, puesto que tú preguntaste a Escipión sobre esos fenómenos celestes, y yo considero que deben investigarse más estas cosas que parecen hallarse ante los ojos. En efecto, ¿por qué el nieto de Lucio Paulo,[100] nacido en una familia nobilísima y en esta tan preclara república, aun cuando éste es su tío, pregunta de qué modo fueron vistos dos soles, y no pregunta por qué en una sola república ya casi hay dos senados y dos pueblos? Pues, como veis, la muerte de Tiberio Graco[101] y, ya desde antes, todo el carácter de su tribunado dividió a un pueblo único en dos bandos; por otra parte, los detractores y envidiosos de Esci-

pión, hechos los inicios por Publio Craso y Apio Claudio,[102] mantienen, aun después de muertos éstos, a una parte del senado disidente de vosotros, siendo los instigadores Metelo y Publio Mucio; y aunque los aliados y los pueblos latinos se han sublevado, aunque han sido violados los pactos, aunque triunviros muy sediciosos a diario maquinan algo nuevo, aunque los buenos varones están perturbados, no permiten que éste,[103] el único que puede, ponga remedio a estas situaciones tan peligrosas.

32 "Por lo cual, si queréis oírme, adolescentes, no temáis a ese segundo sol; en efecto, o puede no existir, o admitamos que existe, puesto que ha sido visto, con tal que no sea funesto, o nada de estas cosas podemos saber, o, aun si la sabemos perfectamente, no podemos ser ni mejores ni más dichosos por este conocimiento. En cambio, por una parte, puede hacerse que tengamos un senado y un pueblo único; por otra parte, es muy funesto si no se hace, y, por otra, sabemos que la situación es de otro modo, y vemos que si esto se realiza viviremos mejor y más dichosamente."

XX 33 Entonces Mucio: "¿Qué piensas, pues, Lelio, que debemos aprender nosotros para que podamos realizar eso mismo que postulas?"

Lelio: "Aquellas artes[104] que hagan que seamos de utilidad para el Estado; pues considero que ésta es la función más preclara de la sapiencia y más grande muestra o deber de la virtud. Por lo cual, para que estas ferias sean aplicadas por nosotros de preferencia a conversaciones utilísimas a la república, roguemos a Escipión nos explique cuál estima que es el mejor tipo de gobierno. Después investigaremos otras cuestiones; conocidas las cuales, espero que lleguemos, con método, a las situaciones presentes mismas y expliquemos la razón de esas cosas que ahora amenazan."

XXI 34 Como Filo y Manilio y Mumio hubiesen aprobado esto en gran manera...

(*Faltan dos páginas*)

...Por lo cual, si te place, haz descender del cielo tu discurso a estas cosas citeriores...

Lelio: "...quise que se hiciera, no sólo por este motivo: porque era justo que hablara acerca de la república preferentemente el principal de la república, sino también porque recordaba que muy a menudo

solías disertar con Panecio en presencia de Polibio,[105] dos griegos muy expertos en asuntos políticos, y reunir muchos argumentos y enseñar que es, con mucho, el mejor tipo de gobierno el que nuestros mayores nos dejaron. Puesto que tú[106] estás más preparado en esta disputación, nos harás un favor a todos nosotros —para hablar también por éstos— si nos explicas lo que piensas acerca de la república."

XXII 35 Entonces él: "En verdad, no puedo decir que suelo ocuparme en algún pensamiento con más persistencia o diligencia que en ese mismo que por ti, Lelio, me es propuesto. Efectivamente, si veo que cada artesano, al menos el que sobresale, ninguna otra cosa piensa, medita, procura en su trabajo sino de qué manera sea mejor en ese género, yo, habiéndome dejado mis progenitores y mis mayores este único trabajo: el cuidado y la administración de la república, ¿no confesaría que soy el más inerte que cualquier artesano, si en la mayor arte consumiera menos trabajo que ellos en las mínimas?

36 "Pero ni estoy contento con las teorías que acerca de esta cuestión nos dejaron escritas los hombres más eminentes y sabios de Grecia,[107] ni oso anteponer a ellas las que me parecen correctas. Por lo cual, os pido que me oigáis así: ni como a quien ignora totalmente las teorías griegas, ni como a quien las antepone, sobre todo en este género, a las nuestras, sino como a uno de entre los togados[108] educado en forma no innoble, gracias a la diligencia de su padre[109] y abrasado por el deseo de aprender desde su niñez, sin embargo instruido por la experiencia y los preceptos domésticos mucho más que por las letras."

XXIII 37 Aquí Filo: "¡Por Hércules!, Escipión —dijo—, no dudo que nadie te ha superado en ingenio; que de verdad has vencido fácilmente a todos en la experiencia de los asuntos más grandes en la república; y sabemos de qué aficiones has sido siempre. Por lo cual, si, como dices, también aplicaste tu ánimo a esta ciencia y, por así decir, arte, doy las máximas gracias a Lelio, pues espero que lo que tú vas a decir sea mucho más fecundo que todo lo que fue escrito por hombres griegos."

Entonces él: "En verdad una espectación muy grande, que es la carga más grave para quien va a hablar de grandes asuntos, impones tú mismo a mi discurso."

Y Filo: "Aunque sea grande, sin embargo, la vencerás como sueles; en efecto, no hay peligro de que te falten palabras al disertar acerca de la república."

XXIV 38 Aquí Escipión: "Haré lo que queréis en la medida en que me sea posible, y entraré ya en la disputación con esta regla —que creo debe observarse al disertar sobre cualquier asunto, si quieres eliminar el error—: que, si se conviene en el nombre que hay del tema sobre el cual se va a investigar, se explique qué se indica con ese nombre; y, si se ha convenido en este punto, sólo entonces será conveniente entrar en la discusión. En efecto, nunca podrá entenderse de qué naturaleza es aquello sobre lo cual se va a disputar, si antes no ha sido entendido qué es. Por ello, dado que investigamos acerca de la república, veamos primero esto: qué es eso mismo que investigamos."

Como Lelio lo hubiese aprobado: "Por cierto —dijo Africano— no disertaré sobre un asunto tan claro y tan conocido en tal forma que me remonte a los elementos que suelen manejar en estos asuntos los hombres doctos;[110] que empiece por la primera unión del macho y la hembra y luego por la progenie y la parentela, y que defina repetidamente con palabras qué es y de cuántas maneras se dice cada cosa. En efecto, dado que hablo ante hombres prudentes que han vivido en la máxima república con suma gloria en la guerra y la paz, no permitiré que el tema mismo sobre el cual dispute sea más claro que mi discurso;[111] en efecto, no asumí esta tarea: explicarlo todo como un maestro; ni prometo hacer esto: que ningún detalle sea pasado por alto en esta discusión."

Entoces Lelio: "Por cierto, yo espero ese género mismo de discurso que prometes."

XXV 39 "Es pues —dijo Africano—, la 'república' 'la cosa del pueblo',[112] y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho[113] y la cumunidad de intereses. Y su primer motivo de agruparse es no tanto la debilidad como, por así decir, la propensión natural de los hombres a congregarse. En efecto, este género[114] no es solitario ni aislado, sino que de tal manera ha sido generado, que ni siquiera en medio de la afluencia de todos los bienes...[115]

(Faltan dos páginas)

40 ..."En breve, una multitud dispersa y errante se había convertido en un Estado por medio de la concordia...

XXVI 41 ..."ciertas semillas,[116] por así decir, no se encontraría formación alguna ni de las demás virtudes ni de la república misma.

Así pues, estas agrupaciones, formadas por ese motivo que expuse, establecieron su sede primeramente en un lugar determinado por motivo de domicilios. Habiéndola fortificado con base en su situación natural y por medio del trabajo, a semejante conjunto de techos, adornado con santuarios y plazas públicas, lo llamaron fortaleza o urbe.[117] Por consiguiente, todo pueblo, que es la agrupación de una multitud, tal cual la expuse; todo Estado, que es la organización de un pueblo; toda 'república', que, como dije, es la 'cosa del pueblo', debe ser regida por alguna autoridad para que sea diuturna. Mas esta autoridad, en primer lugar, debe siempre referirse al motivo que engendró al Estado.

42 "En segundo lugar, debe ser concedida o a uno solo, o a algunos selectos, o ser asumida por la multitud y por todos. Por ello, cuando la suma de todos los poderes está en las manos de uno solo, a este solo lo llamamos rey, y 'reino',[118] a su tipo de gobierno; y cuando está en la manos de los selectos, entonces se dice que el Estado es regido por el arbitrio de los optimates;[119] en cambio, es un Estado popular (así, en efecto, lo llaman) aquel en el cual todos los poderes están en el pueblo. Y cualquiera de estos tres géneros, aunque mantenga el vínculo que originariamente unió a los hombres entre sí en la sociedad de la república, ciertamente no sería, en mi opinión, perfecto ni óptimo, mas, sin embargo, tolerable, si bien uno puede ser más prestante que otro. Pues parece que o un rey justo y sabio, o unos ciudadanos selectos y principales, o el pueblo mismo, aunque esto es lo menos recomendable,[120] sin embargo, si no se interponen las injusticias o las pasiones, pueden hallarse en una situación no incierta.

XXVII 43 "Pero, por una parte, en los reinos los demás están demasiado privados del derecho común y de la deliberación; por otra parte, en la dominación de los optimates apenas puede la multitud ser partícipe de la libertad, pues carece de toda deliberación común y de potestad; y cuando todos los poderes son ejercidos por el pueblo, aunque éste sea justo y moderado, sin embargo, la igualdad misma es injusta cuando no tiene ningunos grados de dignidad.[121] Y así, aunque el persa Ciro[122] fue un rey muy justo y muy sabio, sin embargo, aquella 'cosa del pueblo'(ésta es, en efecto, como dije antes, 'la república') me parece que no fue muy deseable, pues era regida según el antojo y modo de uno solo. Aunque los marselleses,[123] clientes nuestros, son regidos con suma justicia por ciudadanos selectos y principales, hay, sin embargo, en esa condición del pueblo cierta semejanza con la servidumbre. Aunque los atenienses, en ciertos tiempos, eliminado el Areópago,[124] no hacían nada si no era con base en las decisiones y de-

cretos del pueblo, El Estado no mantenía su ornato, puesto que no tenía distintos grados de dignidad.

XXVIII 44 "Además, esto lo digo de estos tres géneros de gobierno, no confusos y mezclados, sino que mantienen su propia forma. Cada uno de estos géneros, en primer lugar, se halla en esos vicios que antes dije; en segundo lugar, tiene otros vicios perniciosos, pues no hay ningún género de esos gobiernos que no tenga un camino, escarpado y resbaladizo, hacia un mal cercano. Pues dentro de aquel tolerable o, si queréis, también amable rey Ciro —para referirme a él de preferencia— está oculto, en cuanto a la posiblilidad de cambiar su ánimo, aquel crudelísimo Falaris,[125] a cuya semejanza, con un curso descendente y con facilidad, baja la dominación de uno solo. Y cercanas a la administración de la ciudad por parte de pocos y principales marselleses están la conspiración y la facción de los treinta varones[126] que hubo en cierto tiempo entre los atenienses. En fin, la potestad del pueblo ateniense en todos los asuntos, para no buscar otros ejemplos, convertida en furor y desenfreno de la multitud...

(*Faltan dos páginas*)

XXIX 45 ..."el peor, y de ésta,[127] o la de los optimates o aquella facciosa tiránica o la regia o inclusive muy frecuentemente la popular; igualmente, de ella suele brotar algún género de aquellos que antes dije; y son admirables los ciclos y, por decirlo así, los circuitos de los cambios y vicisitudes en las formas de gobierno. Conocerlos es propio del sabio; pero preverlos cuando amenazan, al gobernar a la república moderando su curso y manteniéndolos bajo su control, es propio de un gran ciudadano y varón casi divino. Y así, considero que es la más aceptable una especie de cuarta forma de gobierno, moderada y mixta, que se origina de estas tres que llamé primarias."

XXX 46 Aquí Lelio: "...Sé que así piensas, Africano, pues te lo he oído con frecuencia; pero, sin embargo, si no te es molesto, querría saber cuál de esos tres tipos de gobierno juzgas el mejor. Pues serías útil..."

(*Faltan dos páginas*)

XXXI 47 Escipión: "...y cualquier república es tal cual la naturaleza o la voluntad del que la rige.[128] Y así, en ningún Estado, a no ser en el que el poder del pueblo es sumo, tiene algún domicilio la libertad, más dulce que la cual ciertamente nada puede ser; y ella, si no es igual,[129] ni siquiera es libertad. Mas ¿cómo puede ser igual, no digo en un reino en donde la servidumbre ni siquiera es disimulada o dudosa, sino en esos Estados[130] en los cuales todos son libres de palabra? En efecto, emiten[131] sufragios, conceden mandos militares, magistraturas, se les busca, se les solicitan sus votos, pero dan lo que, aunque no quisieran, tendrían que dar, y lo que ellos mismos no tienen, otros se lo piden; en efecto, están privados del mando militar, de la deliberación pública, del tribunal de los jueces escogidos, los cuales cargos son sopesados por la antigüedad o las riquezas de las familias. Mas en un pueblo libre, como son los rodios, como los atenienses, no hay ciudadano alguno que...[132]

(*Faltan dos páginas*)

XXXII 48 "...recuerdan[133] que, habiendo surgido en el pueblo uno o más bastante ricos y opulentos, entonces nació[134] de la altivez y soberbia de éstos, cediendo y sucumbiendo los cobardes y los débiles ante la arrogancia de los ricos. Pero dicen que, si los pueblos mantienen su derecho, nada es más prestante, más libre, más dichoso, puesto que son ellos los amos de las leyes, de los juicios, de la guerra, de la paz, de los tratados, de la vida de cada ciudadano, del dinero. Piensan que sólo ésta se llama con justicia 'república', esto es 'cosa del pueblo', y que así la 'cosa del pueblo'suele pasarse, de la dominación tanto de los reyes como de los nobles, a la libertad; que los reyes o el poder y asistencia de los optimates no son requeridos por los pueblos libres.[135]

49 "Y por cierto, dicen que no es oportuno que, con base en el vicio de un pueblo indómito, se repudie toda esta forma de pueblo libre; que nada es más inmutable, nada más firma que un pueblo concorde y que todo lo encamina a su incolumidad y a su libertad; y que es muy fácil la concordia en aquella república en la cual todos tienen los mismos intereses; que de la variedad de intereses nacen las discordias, puesto que una cosa es ventajosa para unos, otra para otros; y que, así,

cuando los nobles tenían el poder, nunca fue permanente la situación del Estado, y esto mucho menos en los reinos de los cuales, como dice Enio, no es propia 'ninguna santa asociación ni lealtad. [136] Por lo cual, dado que la ley es el vínculo de la sociedad civil, y el derecho que emana de la ley es igual, ¿con base en qué derecho puede mantenerse la sociedad de los ciudadanos, cuando la condición de los ciudadanos no es idéntica? En efecto, si no se quiere igualar las fortunas, si los ingenios de todos no pueden ser idénticos, ciertamente deben ser idénticos entre sí los derechos de los que son ciudadanos en una misma república, pues ¿qué es un Estado sino una sociedad de derecho?...

(*Faltan dos páginas*)

XXXIII 50 "...piensan[137] que las otras formas de gobierno ni siquiera deben ser llamadas con los nombres con que ellas quieren ser llamadas. En efecto, ¿por qué habría de llamar rey —con el nombre de Júpiter Optimo— a un hombre ávido de dominar o de mando autocrático, que domina sobre un pueblo oprimido, y no más bien tirano?[138] En efecto, un tirano puede ser tan clemente como importuno; de modo que entre los pueblos hay esta diferencia: si sirven a un amo afable o a uno áspero; que no lo sirvan, no puede ser. ¿Y cómo podía lograr Lacedemonia, en el tiempo en que se pensaba que sobresalía por la organización de su gobierno, tener buenos y justos reyes, si cualquiera que hubiese nacido de estirpe regia tenía que ser aceptado como rey? Pues ¿quién toleraría a los optimates que, no con el consentimiento del pueblo, sino por su propia decisión se arrogaron este nombre? ¿Por qué, en efecto, ese individuo es considerado óptimo? Por su conocimiento, por sus habilidades, por sus estudios...

(*Faltan cuatro páginas*)

XXXIV 51 "...si lo hace fortuitamente,[139] será derribado tan rápidamente como una nave si empuña el timón uno de los pasajeros escogidos por sorteo. Y si un pueblo libre elige a quienes confiarse, y elige, si es que quiere estar a salvo, a los óptimos, ciertamente la seguridad de los Estados está puesta en las deliberaciones de los óptimos sobre todo porque la naturaleza ha hecho no sólo que los más eminentes en virtud y ánimo gobiernen a los más débiles, sino también que éstos quieran obedecer a los más eminentes.

"Pero dicen que esta óptima forma de gobierno ha sido trastornada por las malas opiniones de los hombres que, por ignorancia de la virtud, la cual se halla en pocos y es juzgada y discernida por pocos, piensan que los hombres opulentos y ricos así como los nacidos de linaje noble son los óptimos. Cuando, por este error del vulgo, los recursos de unos pocos, no sus virtudes, comienzan a mantener la dirección de la república, los dirigentes mantienen obstinadamente su nombre de optimates, mas en realidad carecen de él; pues las riquezas, el nombre, los recursos, vacíos de sabiduría y de la moderación de vivir y de mandar a otros, están llenos de deshonor y de insolente soberbia, y no hay forma alguna más deforme de gobierno que aquella en la que los más opulentos son considerados los óptimos.

52 "En cambio, ¿qué puede ser más preclaro que la virtud gobernando a la república, cuando aquel que manda a otros no es siervo de pasión alguna, cuando aquellos preceptos hacia los cuales dirige e invita a sus conciudadanos, él mismo los ha abrazado todos y no impone al pueblo leyes que él mismo no obedezca, sino que presenta su propia vida a sus conciudadanos como una ley? Si este solo pudiera lograrlo todo en forma suficiente, para nada habría necesidad de varios. Si todos juntos pudieran ver lo mejor y ponerse de acuerdo en ello, nadie buscaría dirigentes selectos. La dificultad de tomar decisiones transfirió el poder, de un rey a varios; el error y la temeridad de los pueblos, lo transfirieron de la multitud a unos pocos. Así, entre la debilidad de uno solo y la temeridad de muchos, los optimantes ocuparon la posición intermedia, más moderado que lo cual nada puede ser. Cuando éstos velan por la república, los pueblos, libres de todo cuidado y proyecto, necesariamente son muy dichosos una vez que su tranquilidad ha sido confiada a otros, los cuales deben velar por ella y no dar motivo a que el pueblo piense que sus intereses son descuidados por los dirigentes.

53 "Pues, por una parte, la igualdad de derechos que abrazan los pueblos libres no puede conservarse (en efecto, los pueblos mismos, por muy sueltos y desenfrenados que sean, asignan ante todo muchos oficios a muchos y hay en ellos mismos una gran distinción de hombres y dignidades);[140] por otra parte, esa que se llama igualdad es muy injusta. En efecto, cuando se otorga igual honor a los más eminentes y a los ínfimos, los cuales necesariamente se hallan en todo pueblo, la igualdad misma es muy injusta; lo cual, en esos Estados que son regidos por los mejores, no puede acaecer. Más o menos estos argumentos, Lelio, y algunos de la misma índole suelen ser expuestos por los que alaban especialmente esta forma de gobierno."

XXXV 54 Entonces Lelio: "¿Tú, Escipión, qué? —dijo— ¿Cuál de esas tres formas apruebas especialmente?" Escipión: "Rectamente preguntas cuál de las tres especialmente, puesto que a ninguna de ellas la apruebo separadamente por sí misma y a cada una antepongo aquella que se formaría con la mezcla de todas. Pero si debiera aprobarse una sola y simple, aprobaría la regia... en este lugar se llama, el nombre de rey se nos presenta como el de un padre, pues igual que por sus hijos vela por sus conciudadanos y los proteje con más dedicación que...[141]

55 "...son sustentados por la diligencia de un solo varón óptimo y eminente. Ahí están los optimates, los cuales proclaman que esto mismo lo hacen mejor, y dicen que habrá más sabiduría en varios que en uno solo y, sin embargo, la misma equidad y buena fe. Mas he aquí que el pueblo grita con voz muy fuerte que no quiere obedecer ni a uno solo ni a unos pocos, que nada es más dulce, ni aun para las fieras, que la libertad; que todos carecen de ésta si son siervos ya sea de un rey, ya sea de los optimates. Así, los reyes nos cautivan con su afecto, los optimates con su sabiduría, los pueblos con la libertad, de tal manera que, al comparar, es difícil elegir qué quiere uno de preferencia."

"Lo creo —dijo Lelio—, pero difícilmente podrán resolverse los puntos que restan, si dejas éste incoado."

XXXVI 56 Escipión: "Imitemos, pues, a Arato quien, al comenzar a hablar de grandes asuntos, juzga que se debe empezar por Júpiter."[142]

Lelio: "¿Por qué por Júpiter? ¿O qué semejanza tiene este discurso con aquel carmen?"

"Tan sólo —dijo Escipión— que, de acuerdo con el uso, debemos iniciar el discurso por aquel que todos los doctos e indoctos convienen igualmente en que es el único rey de todos los dioses hombres."

"Por qué?" —dijo Lelio.

Y él: "¿Por qué crees sino porque está ante los ojos? Sea que para utilidad de la vida haya sido establecida por los dirigentes de las repúblicas esta creencia: que se pensara que hay un rey único en el cielo, el cual, como dice Homero,[143] con su gesto hace temblar todo el Olimpo, y que a la vez se le tuviera por rey y padre de todas las cosas, hay una gran persuación y muchos testigos —si es que te parece bien que se llame 'muchos'a todos— de que las naciones, naturalmente por medio de los decretos de sus dirigentes, han estado de acuerdo en esto: en que nada es mejor que un rey, ya que consideran que todos los dioses son regidos por el poder de uno solo; sea que hayamos aprendido

que estas creencias se apoyan en el error, de los ignorantes y que son semejantes a las fábulas, oigamos a los, por así decir, maestros comunes de los hombres instruidos, los cuales, en cierta manera, vieron con los ojos lo que nosotros apenas conocemos de oídas."

"¿Quiénes —dijo Lelio— son ésos?"

Y él: "Los que, investigando a fondo la naturaleza de todas las cosas, se dieron cuenta que todo este mundo por una mente...[144]

(*Faltan cuatro páginas*)[145]

XXXVII 58 "...Pero si quieres, Lelio, te daré testigos, ni demasiado antiguos ni en modo alguno bárbaros."[146]

"Los quiero" —dijo Lelio—.

Escipión: "¿Ves, pues, que desde hace menos de cuatrocientos años[147] esta urbe se halla en tal forma que está sin reyes?"

Lelio: "Sí, menos."

Escipión: "¿Qué entonces? ¿Acaso esta edad de cuatrocientos años, como la de[148] una urbe y la de un Estado, es muy larga?"

"Esa, en verdad —dijo Lelio—, apenas adulta."

Escipión: "¿Luego hace cuatrocientos años había en Roma un rey?

Lelio: "Y soberbio[149] en verdad."

Escipión: "¿Qué, antes?"

Lelio: "Uno muy justo,[150] y sucesivamente hacia atrás hasta Rómulo quien era rey en el año seiscientos contando desde este tiempo."[151]

Escipión: "¿Luego ni siquiera éste es muy antiguo?"

Lelio: "De ninguna manera; y existió cuando Grecia ya casi estaba envejeciendo."

Escipión: "Dime, ¿acaso Rómulo fue rey de bárbaros?"

Lelio: "Sí, como dicen los griegos, todos son o griegos o bárbaros, temo que haya sido rey de bárbaros; pero si este nombre debe darse a las costumbres, no a las lenguas, no considero a los griegos menos bárbaros que a los romanos."

Y Escipión: "Sin embargo, respecto a esto de que se trata, no investigamos la nación, investigamos las cualidades. Sí, en efecto, hom-

bres prudentes y no antiguos quisieron tener reyes, me valgo de testigos ni muy antiguos ni inhumanos y fieros."

XXXVIII 59 Entonces Lelio: "Te veo, Escipión, suficientemente provisto de testimonios, pero ante mí, como ante el buen juez, los argumentos valen más que los testigos."

Entonces Escipión: "Emplea, pues, tú mismo, Lelio, un argumento de un sentimiento tuyo."

"¿De cuál sentimiento?" —dijo él—.

Escipión: "Si alguna vez, si acaso te pareció estar airado con alguien."

Lelio: "Yo, por cierto, con más frecuencia de la que quisiera."

Escipión: "¿Qué? Cuando te has airado, ¿permites entonces a la iracundia el dominio sobre tu alma?"

"No, ¡por Hércules! —dijo Lelio—, sino que imito a aquel Arquitas de Tarento[152] el cual, como hubiese venido a su villa y hubiese encontrado todo de modo distinto a como había ordenado: '¡Ah infeliz de ti —dijo a su cortijero—, a quien ya habría matado con azotes si no estuviera airado!"

60 "Muy bien —dijo Escipión—. Luego en verdad Arquitas consideraba la iracundia, por supuesto cuando está en desacuerdo con la razón, una especie de sedición del alma, y quería que aquélla se calmara con la reflexión. Añade tú la avaricia, añade la avidez de mando, añade la de gloria, añade los deseos desordenados; y ves esto: que, si en las almas de los hombres hay un mando regio, habrá el dominio de una sola cosa, a saber el de la razón (pues ésta es la parte óptima del alma),[153] y que, cuando domina la razón, ningún lugar hay para los deseos desordenados, ninguno para la ira, ninguno para la temeridad."

"Así es" —dijo Lelio—.

Escipión: "¿Apruebas, pues, un alma así dispuesta?"

"Sí, nada apruebo más" —dijo Lelio—.

Escipión: "¿Luego no la aprobarías si, expulsada la razón, los deseos desordenados, que son innumerables, o las iracundias lo controlaran todo?"

Lelio: "Yo, por cierto, nada consideraría más mísero que esa alma, nada más mísero que un hombre dotado de un alma como ésa."

Escipión: "¿Te agrada, pues, que todas las partes del alma estén bajo una autoridad regia y que sean regidas por la razón?"

Lelio: "Así me agrada, sin duda."

Escipión: "¿Por qué dudas, pues, qué pensar acerca de la república? En la cual, si la administración es transferida a varios, ya puede entenderse que no habrá mando alguno que gobierne, el cual, si no es único, ciertamente no puede existir."

XXXIX 61 Entonces Lelio: "dime, ¿qué diferencia hay entre uno solo y varios, si hay justicia en varios?"

Y Escipión: "Puesto que he entendido, Lelio, que tú no te impresionas mucho con mis testigos, no dejaré de utilizarte a ti como testigo para probar lo que digo."

"¿A mí —dijo él— de qué modo?"

Escipión: "Porque advertí hace poco, cuando estábamos en tu villa de Formias,[154] que mandabas enérgicamente a tu servidumbre que obedeciera a uno solo."

Lelio: "Sí, a mi cortijero."

Escipión: "¿Qué? ¿En tu casa dirigen varios tus negocios?"

"No, uno solo" —dijo Lelio.

Escipión: "Qué? ¿Acaso algún otro, además de ti, rige toda tu casa?"

Lelio: "De ninguna manera."

Escipión: "¿Por qué, pues, no concedes tú mismo que en una república el dominio de uno solo, si es justo, es el mejor?"

"Casi me dejo llevar a asentir" —dijo Lelio—.

XL 62 Y Escipión: "Entonces podrás asentir más, Lelio, si, para omitir las comparaciones de que es mejor confiar la nave a un solo piloto, el enfermo a un solo médico —si es que son dignos de estas artes— que a muchos, llego a ejemplos mayores."

Lelio: "¿Cuáles son ésos?"

Escipión: "¿Qué? ¿Tú no ves que, por la importunidad y soberbia de uno solo, Tarquinio, el nombre de rey cayó en el odio de este pueblo?"

"Sí, lo veo" —dijo Lelio—.

Escipión: "Luego también ves esto sobre lo cual, al avanzar mi discurso, pienso que diré más:[155] que, expulsado Tarquinio, el pueblo exultó con cierta extraña insolencia de libertad; entonces fueron enviados al destierro hombres inocentes, entonces fueron robados los bienes de muchos, entonces aparecieron los cónsules anuales,[156] en-

tonces las fasces fueron abatidas delante del pueblo,[157] entonces se hicieron apelaciones de todas clases,[158] entonces las secesiones de la plebe,[159] entoces, en una palabra, la mayoría de las cosas se hizo en tal forma, que todos los poderes estaban en el pueblo."

63 "Es como afirmas" —dijo Lelio—.

"Lo es —dijo Escipión— en la paz y tranquilidad.

En efecto, puede uno retozar mientras nada tema, por ejemplo, en una nave y a menudo también en una enfermedad leve. Pero del mismo modo que el que navega, cuando súbitamente el mar empieza a encresparse, y que el enfermo, cuando se agrava la enfermedad, imploran la ayuda de uno solo, así nuestro pueblo, en la paz y en casa, manda y amenaza a los magistrados mismos, los recusa, los cita, los desafía; en la guerra, los obedece igual que a un rey; pues vale más la salvación que la pasión. Por cierto, en las guerras bastante graves, los nuestros quisieron que todo el mando estuviera en las manos de uno solo —inclusive sin colega— cuyo nombre mismo indica la fuerza de su potestad, pues se le llama 'dictador' por el hecho de que 'es dicho';[160] pero en nuestros libros[161] ves, Lelio, que se le llama 'jefe del pueblo'.[162]

"Lo veo" —dijo Lelio—.

Y Escipión: "Sabiamente, pues, aquellos antiguos...

(Faltan dos páginas)

XLI 64 "...en verdad, cuando el pueblo ha sido privado de un rey justo, 'la nostalgia ocupa largo tiempo los pechos —como dice Enio— tras la muerte de un óptimo rey',[163]

al tiempo que entre ellos así recuerdan: '¡Oh Rómulo, Rómulo divo, qué guardián de la patria en ti engendraron los dioses, oh padre, oh genitor, oh sangre oriunda de dioses!'

No llamaban amos ni señores a aquellos a quienes justamente obedecieron, en fin ni siquiera reyes, sino guardianes de la patria, sino padres, sino dioses; y no sin causa, pues ¿qué agregan?

Tú al interior de las playas de la luz nos trajiste.[164]

Estimaban que la vida, el honor, la dignidad les habían sido dados por la justicia del rey. Habría permanecido la misma voluntad en sus descendientes, si se hubiera conservado la semejanza de los reyes,[165]

pero ves que por la injusticia de uno solo[166] se derrumbó todo aquel género de gobierno."

"Lo veo de verdad —dijo Lelio—, y deseo conocer esos cursos de mutaciones no más en la nuestra que en toda república."

XLII 65 Y Escipión: "Cuando haya dicho lo que pienso acerca de aquel género de gobierno que especialmente apruebo,[167] tendré que hablar, en general, más cuidadosamente acerca de las mutaciones de los géneros de gobierno, aunque considero que de ninguna manera ocurrirán fácilmente en ese género de gobierno. Pero de este regio la mutación primera y certísima es ésta: cuando el rey ha empezado a ser injusto, al instante perece este género, y él mismo es un tirano; el peor género de gobierno y muy cercano al óptimo. Si a éste lo derriban los optimantes, lo cual acontece casi siempre, la república tiene el segundo de los tres tipos de gobierno; en efecto, es una especie de consejo regio, esto es paternal, de hombres principales que velan bien por el pueblo. Pero si el pueblo por sí mismo mata o echa al tirano, es bastante moderado mientras tiene sensibilidad y juicio, y se alegra de su hazaña y quiere proteger por sí mismo a la república constituida.

"Si alguna vez el pueblo hace violencia contra un rey justo, o lo despoja de su trono, o inclusive, lo cual sucede con más frecuencia, gusta la sangre de los optimates y somete a su capricho la república entera (mas guárdate de pensar que un mar o un incendio son tan grandes, que no sea más fácil apaciguarlos a ellos que a una multitud desenfrenada por la insolencia), entonces ocurre aquello que está dicho espléndidamente en Platón;[168] si es que puedo expresarlo en latín; es difícil de hacer, pero, sin embargo, lo intentaré.[169]

XLIII 66 "Dice, en efecto: 'Cuando las fauces insaciables del pueblo se han secado completamente por la sed de libertad y él, utilizando malos sirvientes, ha bebido, sediento, la libertad no moderadamente templada sino demasiado pura, entonces a los magistrados y dirigentes a menos que sean demasiado apacibles e indulgentes y le sirvan la libertad pródigamente, los persigue, los acusa, los recrimina, los llama prepotentes, reyes, tiranos.' Pienso, en efecto, que estas palabras te son conocidas."

"Sí —dijo él—, muy conocidas para mí."

67 Escipión: "Siguen, pues, éstas: 'Los que obedecen a los dirigentes son atacados por ese pueblo y llamados siervos voluntarios; en cambio, a los que, en su magistratura, quieren ser semejantes a los ciudadanos privados, y a los ciudadnos privados que logran que no haya diferencia alguna entre un privado y un magistrado, los colman de ala-

banzas y los llenan de honores, de modo que necesariamente, en una república de esa índole, todo está lleno de libertad; toda casa privada carece de autoridad, y este mal se extiende hasta los animales; finalmente, el padre teme al hijo, el hijo desatiende a su padre, toda vergüenza está ausente, para ser plenamente libres; no hay diferencia alguna entre ser ciudadano o extranjero; el maestro teme a sus discípulos y los halaga, y los discípulos desdeñan a sus maestros; los adolescentes asumen la seriedad de los ancianos, y los ancianos descienden al juego de los adolescentes para no serles odiosos y graves; de lo cual resulta que también los siervos se conducen más libremente; las esposas tienen los mismos derechos que los varones; y en medio de tan grande libertad también los perros y los caballos y, en fin, los borricos corren tan libres, que se les debe ceder el paso. Así pues —dice—, el resultado de esta licencia ilimitada es que las mentes de los ciudadanos se vuelven tan susceptibles y muelles, que, si se ejerce el menor grado de autoridad pública, se aíran y no pueden soportarlo; por lo cual, empiezan también a descuidar las leyes para hallarse completamente sin amo alguno."

XLIV 68 Entonces Lelio: "Con exactitud —dijo— ha sido expresado por ti lo que fue dicho por él."

Escipión: "Pues bien, para volver ya a la forma de mi disertación, de esta nimia licencia, la sola cosa que aquéllos consideran libertad, dice él[170] que, como de una raíz, surge y, por decirlo así, nace el tirano. Pues de la misma manera que del nimio poder de los principales se origina la ruina de los principales, así también a este pueblo nimiamente libre la libertad nimia lo pone en estado de servidumbre. Así, todas las cosas nimias, cuando han sido extraordinariamente favorables o en la temperatura o en los campos o en los cuerpos, casi siempre se convierten en sus contrarias, y especialmente sucede esto en las repúblicas, y aquella nimia libertad desemboca, tanto para los pueblos como para los particulares, en nimia servidumbre. Y así, de esta máxima libertad se engendra el tirano y aquella injustísima y durísima servidumbre. En efecto, de entre este pueblo indómito o, más bien, salvaje, las más de las veces es elegido, contra los principales abatidos ya y depuestos de su posición, un jefe audaz, corrupto, que desvergonzadamente persigue a quienes a menudo han merecido bien de la república, y prodiga al pueblo tanto los bienes ajenos como los suyos propios. A éste, puesto que si es un simple particular tiene ante sí los temores, se le dan mandos y se los renuevan, también son rodeados por guardas como Pisítrato[171] en Atenas; finalmente, de aquellos mismos por quienes fueron encumbrados, se alzan como tiranos. Si los buenos los aba-

ten, como sucede con frecuencia, el Estado se regenera; pero si lo hacen los audaces, se forma aquella facción, otra clase de tiranos, y ella misma nace también, a menudo, del preclaro gobierno de los optimates cuando alguna perversidad desvía del camino a los principales mismos. De esta manera, se arrebatan entre sí el gobierno de la república como una pelota: los tiranos a los reyes, y a éstos los principales o los pueblos, a los cuales o las facciones o los tiranos, y nunca se mantiene por mucho tiempo un mismo tipo de gobierno.

XLV69 "Siendo esto así, de los tres géneros primarios es superior con mucho, en mi opinión, el regio, mas al regio mismo lo superará el que esté equilibrado y formado de los tres óptimos tipos de gobierno En efecto, parece bien que haya en la república algún elemento preeminente y regio, que haya otra cosa concedida y otorgada a la autoridad de los principales, que haya algunos asuntos reservados al juicio y a la voluntad de la multitud. Esta organización tiene primeramente una gran igualdad,[172] de la que difícilmente pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; en segundo lugar, estabilidad, pues, por una parte, aquellos primarios fácilmente se convierten en los vicios contrarios, de modo que de un rey surge un tirano, de los optimates una facción, del pueblo el desorden y la confusión; y, por otra parte, los géneros mismos de gobierno a menudo son remplazados por nuevos géneros; sin grandes vicios de los dirigentes por lo común no sucede esto en esta forma de gobierno compuesta y moderadamente mezclada. En efecto, no hay causa de revolución donde cada cual está colocado firmemente en su grado y no hay nada por debajo a donde se precipite y caiga.

XLVI 70 "Pero temo, Lelio y vosotros, hombres amicísimos y prudentísimos, que, si me muevo por más tiempo en este tópico, mi discurso parezca al de alguien que casi preceptúa y enseña y no considera estas cosas juntamente con vosotros. Por lo cual, entraré en esos puntos que son conocidos a todos y que han sido investigados por nosotros hace ya mucho tiempo.[173] En efecto, así juzgo, así pienso, así afirmo: que de todas las formas de gobierno ninguna debe compararse o en su organización, o en su distribución,[174] o en su disciplina, con aquella que, recibida desde entonces de sus mayores, nuestros padres nos dejaron. Si os place, puesto que quisistéis también oír de mí eso que vosotros mismos conocíais, mostraré de qué naturaleza es esa forma y, al mismo tiempo, que es la mejor; y, presentada nuestra forma de gobierno como modelo, acomodaré a ella, si puedo, todo el discurso que voy a tener acerca del mejor tipo de régimen. Si puedo sostener

y conseguir esto, habré, como es mi opinión, realizado colmadamente esta tarea al frente de la cual me puso Lelio".

XLVII 71 Entonces Lelio: "Tuya es en verdad, Escipión —dijo—, y de ti solo. ¿Quién, en efecto, hablaría mejor que tú o acerca de las instituciones de los mayores, proviniendo tú mismo de nuestros más esclarecidos mayores, o acerca del mejor tipo de régimen (y si lo tenemos —aunque ni siquiera ahora—,[175] quién podría en tales circunstancias ser más brillante que tú?), o acerca de las precauciones que deben tomarse para el futuro, cuando tú, habiendo arrojado los dos terrores de esta urbe,[176] previste para todo tiempo?"

NOTAS

- **1.** El manuscrito comienza en medio de la introducción al diálogo, en la cual Cicerón combate las teorías de quienes se oponían a la participación en la vida pública.
- **2.** *Habrían liberado del ataque...* Podría completarse así: "Si no hubiera habido hombres que entegraran su vida por la patria, ni Marco Curio ni Cayo Fabricio ni Tiberio Coruncanio habrían liberado a nuestra patria del ataque de Pirro, ni ..." Pirro, rey del Epiro, ayudó a los tarentinos en su guerra contra los romanos (280 a. c.), pero fue derrotado por éstos.
- **3.** *Cayo Duelio...* Siendo cónsul en 260 a. c., derrotó a los cartagineses en la batalla naval de Mylai (en Sicilia), dentro del marco de la Primera Guerra Púnica.
- **4.** *Aulo Atilio...* Aulo Atilio Calatino fue pretor en Sicilia y arrojó de esta isla a numerosas guarniciones cartaginesas durante la Primera Guerra Púnica. Fue cónsul en los años 258 y 254, dictador en 247 a. c.
- **5.** *Lucio Metelo...* Lucio Cecilio Metelo, cónsul en el año 251 a. c., defendió la ciudad de Palermo contra los cartagineses.
- **6.** *Los dos Escipiones...* Los dos hermanos Cneo y Publio Cornelio Escipión cayeron en la Península Ibérica en el año 212 a. c., mientras combatían contra Asdrúbal (*cf.* Livio, XXV, 36), siete años después de haberse iniciado la Segunda Guerra Púnica.
- **7.** *Quinto Máximo...* Se trata de Quinto Fabio Máximo *Cunctator*. Tras la derrota que infligiera Aníbal a los romanos junto al Lago Trasimeno (217 a. c.), fue confiada a Máximo la continuación de la guerra. Este inició su mando con la táctica de evitar toda batalla campal abierta y atacar al enemigo sólo cuando lo favorable de la situación lo aconsejara.
- **8.** *Marco Marcelo...* Marco Claudio Marcelo derrotó a los cartagineses en la ciudad de Nola (en la Campania), y más tarde, en el año 212 a. c., se apoderó de Sicilia, que se hallaba en manos de aquéllos.
- **9.** *De esta urbe...* Sin duda, de Roma.
- **10.** *Publio Africano...* Se trata de Publio Cornelio Escipión, el Africano Mayor (235-183 a. c.), hijo de Publio Cornelio Escipión (*cf.* supra, nota 6). El Africano Mayor derrotó a Aníbal en Zama, en el año 202 a.

c., poniendo fin a la Segunda Guerra Púnica.

- **11.** *Marco Catón...* Marco Porcio Catón (234-140 a. c.) fue famoso soldado, orador, escritor y político. Fue cónsul en 195. Pero lo que lo hizo más famoso fue su cargo de censor, que ocupó en el año 184.
- **12.** *Hombre... nuevo...* Se le llamaba así (*homo novus*) a aquel que era el primero de su familia en ocupar un alto cargo público.
- **13.** *Túsculo...* Era ésta una ciudad muy antigua del Lacio, situada en una colina cercana al moderno Fracati. Allí nació Catón.
- **14.** *Como ésos piensan...* Sin duda, como piensan los epicúreos. En su Epístola a Meneceo (119), dice Epicuro que el "sabio" no debe participar en la vida política.
- **15.** *Arte...* La palabra latina *ars* se aplica a las aptitudes corporales o intelectuales, al arte en el sentido amplio del término y también a la ciencia (Appuhn).
- **16.** *Esos proclaman en sus rincones...* Se refiere a los filósofos y a los lugares donde ellos enseñaban.
- **17.** *Derecho de gentes... civil...* O sea el derecho internacional, y el derecho público como norma interna de cada Estado.
- **18.** *Torpeza...* Es decir, aquello que es contrario a la virtud.
- **19.** *Honestidad = Virtud* (belleza moral).
- **20.** *Jenócrates...* De Calcedonia (aprox., 396-314 a. c.), tercer jefe de la Academia. Fue maestro de Zenón, el fundador del estoicismo.
- **21.** *Enio...* Quinto Enio nació en Rudias (en la Calabria), en el año 239 a. c. su mayor obra está constituida por los *Anales* en 18 libros, que trataban de la historia de Roma, desde orígenes hasta los últimos años del poeta. Escribió también tragedias y comedias. De toda su obra sólo quedan fragmentos.
- **22.** *Principalmente por la patria...* Conceptos semejantes introduce Cicerón en las *Tusculanas* (I, párrafo 116).
- **23.** *Milcíades...* Célebre general ateniense, vencedor en la batalla de Maratón (490 a. c.). Fue herido en el asedio de Paros. Cuando regresó a Atenas fue acusado de abuso de confianza pública, y murió en la cárcel a consecuencia de las heridas recibidas en Paros.
- **24.** *Temístocles...* Famoso político ateniense. Temístocles comandó la flota ateniense en la célebre batalla de Salamina (480 a. c.), en la cual derrotó definitivamente a Jerjes. Desterrado de Atenas, se refugió entre los persas, y murió en Magnesia en el año 461 a. c.

- **25.** *Camilo...* Marco Furio Camilo fue un famoso general romano. Con la victoria obtenida por Camilo sobre la ciudad de Veyes (en Etruria), en 396 a. c., Roma alcanzó la primera conquista más alla del Lacio. Pero, en 391 a. c., acusaron a Camilo de haberse quedado con parte del botín, y se retiró a un exilio voluntario.
- **26.** *Ahala...* Servilio Ahala fue comandante de la caballería bajo la dictadura de Cincinato. Fue desterrado por haber dado muerte a Espurio Melio a quien se acusaba de aspirar a convertirse en rey.
- **27.** *Nasica...* Publio Cornelio Escipión Nasica, habida cuenta de la ira del pueblo contra él por considerársele responsable de la muerte del tribuno de la plebe Tiberio Graco, en 133 a. c., fue enviado a Asia por el senado. Murió exiliado en Pérgamo.
- **28.** *Lenate...* Publio Popilio Lenate, cónsul en 132 a. c., persiguió tenazmente a los seguidores de Tiberio Graco. Diez años después Cayo Graco, entonces tribuno de la plebe, hizo que lo desterraran.
- **29.** *Opimio...* Lucio Opimio, cónsul en 121 a. c., dirigió la lucha de los optimates contra Cayo Graco. Durante las luchas en Numidia entre Yugurta y Aderbal, Opimio fue acusado de dejarse corromper por el oro de Yugurta, y fue condenado al destierro.
- **30.** *Metelo...* Quinto Cecilio Metelo Numídico, rehusándose como senador a jurar la observancia de las leyes agrarias de Saturnino (100 a. c.), se retiró en desdeñoso exilio a Rodas.
- **31.** *Cayo Mario...* Nació en 156 a. c., en Arpino. Fue pretor en 116, y luego gobernador en España. Combatió contra Yugurta, a quien derrotó e hizo prisionero en el año 106 a. c. Fue cónsul en 107 y luego otras seis veces. Cuando se desencadenó la Guerra Civil, combatió contra Sila y fue proscrito por éste, pero logró escapar a Cartago. Después, cuando Cina fue elegido cónsul, Sila pasó a Grecia para combatir a Mitrídates; y, durante la ausencia de Sila de Roma, Cina, junto con Mario, quién había sido vuelto a llamar, implantó un régimen de terror, en el que fueron sacrificados los seguidores de Sila, entre ellos también algunos nobles.
- **32.** *Se compadecen... amorosamente...* Seguramente hay aquí una alusión a Atico, quien reprochaba a Cicerón de comprometer su tranquilidad y aun de arriesgar su vida al mezclarse en los asuntos públicos. Recuérdese que Atico, el gran amigo de Cicerón, era seguidor del epicureísmo.

- **33.** *Que... estaba a salvo...* Seguramente puede completarse así: "que la república estaba a salvo". Evidentemente, se alude a la conjuración de Catilina que Cicerón tuvo que enfrentar en el año de su consulado (63 a. c.).
- **34.** *Dolor... malvados...* Seguramente, Cicerón alude a sus destierro, que tuvo lugar en marzo del año 58 a agosto del 57 a. c.
- **35.** *Como dije...* Seguramente, en la laguna inicial de este capítulo.
- **36.** *Mis hechos tan grandes...* Naturalmente, alude al año de su consulado y, en particular, a la conjuración de Catilina.
- **37.** *A los malvados...* Es decir, a los gobernantes malvados. Platón (*República*, I, 347) había dicho: "El castigo mayor que puede recibir el hombre de bien es ser gobernado por otro más perverso cuando no quiera él gobernar."
- **38.** *Excepto... forzaren...* Según Séneca (*Del ocio del sabio*, III, 2), esto fue afirmado por Epicuro.
- **39.** *Hombres doctos...* En tono irónico, sigue aludiendo a los epicúreos.
- **40.** *Siete... sabios...* Ellos fueron: Tales de Mileto, Periandro de Corinto, Solón de Atenas, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Quilón de Esparta y Cleóbulo de Lindos (en Rodas). Cicerón (*Del orador*, III, 34, 137) dice que todos ellos, a excepción de Tales, participaron en el gobierno de sus Estados.
- **41.** Aquí hay una pequeña laguna en el original.
- **42.** *No... teoría... por mí...* Cicerón acaba de decir que él es un hombre calificado para exponer teorías políticas; ahora anuncia, por precaución oratoria, que lo que va a desarrollar no es de su invención, y, de esa manera, introduce ingeniosamente los personajes del diálogo (Appuhn).
- **43.** *Y a ti, muy adolescente...* Cicerón se refiere a su hermano Quinto, a quien probablemente dedicó esta obra. Quinto era cuatro años más joven que Cicerón. Con la palabra *adolescens* se indicaba a las personas que tenían entre 17 y 40 años de edad. Cuando ocurrió lo que se cuenta en este pasaje, Cicerón tenía, aproximadamente, 28 años de edad.
- **44.** *Publio Rutilio Rufo... Vid.* introducción, p. XXI.
- **45.** *Publio Africano... Vid.* introducción, p. XIV ss.
- **46.** *Las ferias latinas...* Eran solemnidades en honor de Júpiter Lacial, celebradas por la confederación de las ciudades latinas en el monte Albano. Se-

gún Appuhn, desde el año 154 a. c. estas festividades se iniciaban el primero de enero. Duraban de tres a cuatro días.

- **47.** Siendo cónsules Tuditano y Aquilio... Es decir, en el año 129 a. c.
- **48.** *Quinto Tuberón... Vid.* introducción, p. XX.
- **49.** *Agitación...* Alude a las agitaciones suscitadas por la repartición de tierras, en ejecución de la Ley Sempronia, que había sido propuesta por Tiberio Sempronio Graco y aprobada por la Asamblea del pueblo, en el año 133 a. c.
- **50.** *Segundo sol...* Se trata del fenómeno llamado parhelio, debido a la refracción de los rayos solares por los cristales de hielo suspendidos en las altas regiones de la atmósfera. Aristóteles hace mención de este fenómeno, en *Meteoros*, III, 2.
- **51.** *Panecio...* Filósofo estoico, nativo de Rodas (180-110 a. c.). Fue amigo y huésped de Escipión Emiliano, y estuvo en Rodas durante unos quince años. Entre las obras de Panecio se menciona una titulada *Acerca de la política*, en la que, según L. Ferrero, oponía a la monarquía, considerada por Zenón (el fundador del estoicismo) como la mejor forma de gobierno, una república ejemplificada sobre el modelo romano.
- **52.** *Dijo... hombres...* Esto está testimoniado también por Jenofonte (*Memorab.*, I, 1, 11-12; IV, 7, 2-4). Cicerón, en las *Tusculanas* (V, 4, 10), atribuye a Sócrates el hecho de haber sido el primero en hacer descender la filosofía del cielo a la tierra y de haberle asignado a la ética como dominio. Según los críticos, Sócrates fue el fundador de la ciencia moral; pero, antes de él, los sofistas, a diferencia de los "físicos", habían hecho de las cosas humanas el objeto de su enseñanza.
- **53.** *En cuyos libros...* Especialmente en *República*, VII, 522 ss., y *Leyes*, 737, 747. Recuérdese que Platón (aprox., 428-347 a. c.) fue discípulo de Sócrates, y el fundador de la Academia.
- **54.** Pitágoras... (Aprox., 580-500 a. c.). Nació en Samos. Llegado a Italia hacia el año 531, fundó en Crotona su célebre escuela filosófica que constituyó una especie de asociación religiosa. Entregado a las indagaciones matemáticas, fundamentó sobre las relaciones numéricas la física y el concepto de armonía producida por el movimiento de las esferas celestes.
- **55.** *Arquitas... Timeo...* Ambos eran filósofos pitagóricos. Tarento (hoy, Taranto) y Locri (hoy, Gierace) eran ciudades meridionales de Italia.

- **56.** *Filolao...* De Crotona (en el sur de Italia). Vivió alrededor del 400 a. c. Sistematizó en tres libros, Sobre la naturaleza, la enseñanza de Pitágoras.
- **57.** *Y con la gravedad de las muchísimas artes de Pitágoras...* Es decir, y con la profundidad de las varias doctrinas de Pitágoras.
- **58.** *Lucio Furio... Vid.* introducción, p. XXI.
- **59.** *Publio Rutilio... Vid.* introducción, p. XXI.
- **60.** *Numancia...* Esta ciudad española, que hoy lleva el nombre de Garray, fue destruida por Escipión Emiliano en el año 133 a. c.
- **61.** *Lelio... Vid.* introducción, p. XXII.
- **62.** *Espurio Munio... Vid.* introducción, p. XXII.
- **63.** *Cayo Fanio... Vid.* introducción, p. XXII.
- **64.** *Quinto Escévola... Vid.* introducción, p. XXII.
- **65.** *Con edad para la cuestura...* Para ser cuestor se requería tener, por lo menos, 27 años de edad.
- **66.** *Manio Manilio...* Vid. introducción, p. XXII.
- **67.** *Este mundo... ellos...* Esta idea estoica del hombre como ciudadano del mundo, aparece también en el tratado ciceroniano. De los grados supremos de los bienes y los males (III, 19, 64): "piensan [los estoicos] que el mundo es la ciudad común de los hombres y los dioses y que cada uno de nosotros es parte de ese mundo".
- **68.** *Decreto...* Con alusión irónica a los estudios jurídicos de Manilio, Lelio hace referencia al decreto del pretor relacionado con las disputas de las personas privadas respecto a la posesión de los inmuebles.
- **69.** *Ese arte...* Naturalmente, se refiere a la profesión de jurisconsulto.
- **70.** *Cayo Sulpicio Galo...* Cónsul en 166 a. c. junto con Marco Claudio Marcelo (nieto del Marcelo de quien hablamos en la nota 8). Galo escribió un libro sobre los eclipses.
- **71.** *Arquímedes...* El más célebre matemático de la antigüedad. Nació en Siracusa hacia el año 287 a. c. Fue muerto por un soldado romano (212 a. c.) cuando Marcelo tomó la ciudad. La esfera de Arquímedes, al ponerse en movimiento, reproducía los movimientos aparentes del sistema planetario. *Cf. Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 35, 88; *Tusculanas*, I, 25,63.
- **72.** *Virtud...* Deidad del valor militar. El templo de la Virtud estaba situado junto a la puerta Capena (hoy, puerta de San Sebastián).

- **73.** *Tales de Mileto...* Ya mencionado antes como uno de los seite sabios. Fue uno de los más conspicuos representantes del naturalismo jónico, a principios del siglo VI a. c. Pero, junto al suyo, la tradición (*cf.* Plinio, *Historia natural*, II, 8) menciona también a su discípulo Anaximandro como inventor de tal género de planetario.
- **74.** *Eudoxo de Cnidos...* Fue díscipulo de Platón hacia el año 385 a. c., y se distinguió especialmente en las matemáticas y en la astronomía. Escribió un tratado sobre los Fenómenos, que se encuentra en gran parte en el poema de Arato, como menciona Cicerón en seguida.
- **75.** *Arato...* Poeta alejandrino, nacido hacia el año 315 a. c. y más o menos contemporáneo de Teócrito. El poema de Arato, *Fenómenos y pronósticos*, fue traducido por Ciceroón, y parte del mismo se encuentra en *Sobre la natulareza de los dioses*, II, 40, 104 ss.
- **76.** *Las cinco... vagas...* Es decir, los cinco planetas. Los entonces conocidos eran: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Como se indica en la nota latina correspondiente la palabra *"planeta"* es de origen griego y significa "errante". *Cf. Sobre la naturaleza de los dioses*, donde se dice que erróneamente se les llama "errantes".
- **77.** Al final de la laguna, Escipión está hablando de Cayo Sulpicio Galo.
- **78.** *Siendo cónsul...* Es decir, en el año 168 a. c., cuando Lucio Emilio Paulo, padre de Escipión Emiliano, venció en Pidna al rey Perseo de Macedonia. Por entonces, Escipión tenía 17 años de edad.
- **79.** *Con gran...* De acuerdo con lo que Plinio dice de Galo (*Historia Natural*, II, 12, 53), la frase podría completarse así: "con gran utilidad para el ejército".
- **80.** *Guerra muy grande...* Durante la Guerra del Peloponeso (431-404 a. c.), Atenas estuvo aún bajo la dirección de Pericles hasta su muerte, acaecida durante la famosa peste del año 429 a. c.
- **81.** *Anaxágoras...* De Clazomente, en la costa de Jonia (aprox., 496-427 a. c.). Vivió treinta años en Atenas y fue amigo y maestro de los hombres más distinguidos de ese tiempo, entre los cuales Eurípides y Pericles. Anaxágoras fue acusado de ateísmo y, a pesar de la defensa de Pericles, fue condenado a muerte y tuvo que refugiarse en Lampsaco, donde pasó el resto de su vida.

- **82.** *Por debajo... sol...* Es decir, cuando se coloca entre la tierra y el sol.
- **83.** *Anales Máximos...* Desde la época más antigua hasta el tiempo de los Gracos, cada Pontífice Máximo escribía cronológicamente los sucesos de cada año.
- **84.** *El siete de julio...* Del año 708 a. c., según L. Ferrero.
- **85.** *Considerar... bienes... oro...* Escipión mismo fue un hombre muy desprendido de los bienes materiales y generoso. *Cf. Cic., De los Deberes, II, 22, 76.*
- **86.** *El derecho de los quirites...* Es decir, el derecho civil.
- **87.** *Sabios...* Según el pensamiento estoico, sabio es quien vive de acuerdo con la naturaleza, o sea de acuerdo con la razón.
- **88.** *Que nunca... solo...* Cicerón explica el sentido de estas palabras, en *De los Deberes*, III, 1, 1: cuando Africano no hacía nada, meditaba en los negocios; y, cuando estaba solo, los trataba consigo mismo para no estar ocioso ni necesitar algunas veces de compañía para hablar.
- **89.** *Dionisio...* Se trata de Dionisio el Viejo, quien fue tirano de Siracusa, del año 405 al 367 a. c.
- **90.** *O tal vez lo dijo algún otro...* Según Diógenes Laercio (II, 8, 4) y Vitruvio (VI, 1), esto fue dicho por Aristipo, el fundador de la escuela cirenaica.
- **91.** Probablemente, Lelio continuaba diciendo que él no censuraba a estos personajes por su amor a la cultura, pero que la dedicación a los estudios no debe interferir con los deberes prácticos de los hombres de Estado.
- **92.** *De él mismo...* Es decir, de Quinto Elio Tuberón, uno de los interlocutores de este diálogo.
- **93.** *Egregiamente... Sexto... Este* verso pertenece, probablemente, a los Anales de Enio. Sexto Elio Peto fue cónsul en el año 198 a. C., y buen orador e insigne jurista. Su obra, *Tripertita o Ius Aelianum* (Derecho Eliano), contenía el original de las XII Tablas, su interpretación y las reglas del procedimiento.
- **94.** *Los estudios de Galo...* Naturalmente, se refiere a los estudios astronómicos de Cayo Sulpicio Galo.
- **95.** *Ifigenia...* Muy probablemente, se trata de la tragedia *Ifigenia en Áulide*, de Enio. Aquiles era uno de los personajes de esta tragedia, al igual que en la homónima de Eurípides.
- **96.** *Él mismo...* Sin duda, Sexto Elio.

- **97.** *Zeto...* En la *Antíope*, tragedia de Pacuvio imitada de la homónima de Eurípides, aparecían Zeto y Anfión, hijos de Júpiter y de Antíope. En los dos hermanos se contraponían los representantes de dos formas de vida opuestas: Anfión lo era de la vida teórica, y Zeto, de la vida activa. Pacuvio nació en Brindisi hacia el año 220 a. c. y murió hacia el año 130 a. c.; escribió por lo menos doce tragedias.
- **98.** *Neoptólemo... enteramente...* No se sabe cuál de las tragedias de Enio pertenece este fragmento. Probablemente, se trata de la *Andrómaca.* Neoptólemo era hijo de Aquiles y de Deidamia. Fue él quien mató a Polites, hijo de Príamo, y a Príamo mismo. Después de la toma de Troya, se llevó al Epiro a Heleno, hijo de Príamo, y a Andrómaca, viuda de Héctor. Se casó con ella y luego la repudió para casarse con Hermione, y fue muerto por Orestes (*cf.* Virgilio, *Eneida*, II, 529 ss, 552-553; III, 294 ss, 325 ss). El fragmento se encuentra también en Cic., *Tusculanas*, II, 1, 1; y en *Del Orador*, II, 37, 156.
- **99.** *Esas artes...* Es decir, los estudios teóricos, como los astronómicos y, en general, aquellos que eran preferidos por los griegos.
- **100.** *El nieto de Lucio Paulo...* Es decir, Quinto Tuberón, quien era hijo de Emilia, hermana de Escipión Emiliano.
- **101.** *La muerte de Tiberio Graco...* Tiberio Sempronio Graco, al famoso tribuno de la plebe (133 a. c.), pidió la renovación de la antigua Ley Licinia, que limitaba el máximo de terreno público a poseer por particulares a 500 yugadas. Y añadió a ello la disposición de que cada poseedor pudiera recibir, para dos hijos, 250 yugadas para cada uno. El sobrante debía pasar al Estado, que de ello habría de repartir nuevas granjas de 30 yugadas, a lo sumo, entre los campesinos que carecieran de tierras. Tiberio murió en un tumulto que se suscitó a consecuencia de ésta y otras reformas que trató de introducir. Su cadáver fue arrojado al Tíber.
- **102.** *Hechos los inicios... Claudio...* Es decir, guiados al principio por Publio Craso y Apio Claudio. Mientras que Escipión Emiliano disentía de los planes de su cuñado Tiberio, éstos eran apoyados por Publio Licinio Craso y por Apio Claudio Pulcro, suegro de Tiberio. También los apoyaba Publio Mucio Escévola, hermano de Craso. Quinto Cecilio Metelo el Macedónico, de quien se hace mención en seguida, fue equilibrado adversario político de Escipión Emi-

liano (*cf. De los Deberes*, I, 25, 87).

- **103.** *Éste... Sin duda*, Escipión Emiliano.
- **104.** *Aquellas artes...* Es decir, aquellos conocimientos científicos susceptibles de aplicación práctica, principalmente en el campo político.
- **105.** *Polibio...* De Megalópolis, en Arcadia (aprox., 201-120 a. c.). En 168 a. c., fue enviado a Roma junto con los rehenes de la Liga Aquea, después de la derrota de Perseo, y pudo quedarse allí gracias a las relaciones de amistad con Escipión Emiliano, de cuyo círculo cultural formó parte. Acompañó a Escipión en sus campañas militares y a través de ellas pudo conocer el mundo y ser testigo ocular de la conquista de Cartago y de la destrucción de Corinto. Escribió unas *Historias* que abarcaban desde la Primera Guerra Púnica hasta la destrucción de Corinto (218-146 a. c.).
- **106.** *Tú...* Se dirige a Escipión Emiliano.
- **107.** *Teorías... Grecia...* Con alusión especial a la República de Platón, aunque, evidentemente, la alusión incluye a otros escritores griegos, que son mencionados por Cicerón en *De las leyes*, Párrafos 13 y 14.
- **108.** *Los togados...* Es decir, los ciudadanos romanos. La toga era el traje nacional del ciudadano romano libre. *Cf.* Plinio el Joven, *Cartas*, IV, 2; *cf.* también Horacio, *Odas*, III, 5, 10.
- **109.** *Gracias a la diligencia de su padre...* Emilio Paulo, tras su victoria sobre el rey Perseo, puso a disposición de sus hijos la biblioteca del rey que se llevó a Roma. *Cf. Historia natural*, XXXV, 11.
- **110.** *Elementos ... hombres doctos...* Seguramente, Cicerón pensaba en Aristóteles quien, en su *Política* (libro I, cap. II), hace partir todo el desarrollo del Estado de dos oposiciones: la del hombre y la mujer, y la del hombre libre y el esclavo. Pero también pensaba en otros filósofos, tales como Platón (*República*, II, 369 b ss) y Epicuro (*cf. Lucrecio*, V, 1011 ss).
- **111.** *No permitiré... discurso...* Es decir, no voy a oscurecer la cuestión con definiciones abstractas y oscuras (Keyes).
- **112.** *La "república" la "cosa del pueblo"* ... Nótese esta especie de juego de palabras: *res publica, res populi*. Recuérdese que *res* significa cosa.
- **113.** *Asociada por un consenso de derecho...* Es decir, unida por un conjunto de leyes aprobadas por los ciudadanos.

- **114.** *Este género...* Naturalmente, el género humano.
- **115.** *Que ni siquiera... bienes.. Cf.* Dic., *De los grados supremos de los bienes y los males*, III, 20, 65, donde dice: "Dado que nadie desea pasar la vida en la soledad suma, ni siquiera en medio de una infinita abundancia de placeres, fácilmente se entiende que nosotros hemos nacido para asociarnos, para formar una comunidad natural."
- **116.** *Ciertas semillas...* Probablemente, Africano hablaba, al final de la laguna que presenta el texto, de las "semillas", o sea de los gérmenes de la justicia que la naturaleza ha puesto en el alma humana. *Cf. De los grados supremos...*, V, 23, 65.
- **117.** *Fortaleza o urbe...* En latín, *oppidum* y *urbs*, respectivamente. Según una etimología, la palabra *oppidum* se formó de *opem dare*: dar protección, y *urbs*, de *orbis* (círculo), o de *urbum*, parte del arado con que se demarcaba la línea en que había de levantarse la cerca o muralla de una ciudad.
- **118.** *"Reino"...* Es decir, monarquía.
- **119.** *Optimates...* Es decir, aristócratas. Recuérdese que la etimología de ambas palabras es muy semejante: *optimates* deriva de *optimus* (óptimo), y (el mejor).
- **120.** *Aunque... recomendable...* Esta frase suele interpretarse en el sentido de que lo menos recomendable es el gobierno popular. Sin embargo, también podría interpretarse en el sentido de que lo menos recomendable es la forma simple de gobierno, ya que más adelante dirá Escipión que le parece el mejor el régimen mixto, o sea el que combina las tres formas simples de gobierno.
- **121.** *Ningunos grados de dignidad...* Es decir, la igualdad absoluta implica la falta de reconocimiento de los méritos personales.
- **122.** *Ciro...* Ciro el Viejo (aprox., 599-530 a. c.), fundador del imperio persa, es el protagonista de la Ciropedia de Jenofonte. En esta obra Ciro es presentado como el príncipe perfecto. La Ciropedia fue leía por Escipión Emiliano y por el propio Cicerón, quien dice de sí mismo que casi había gastado, a fuerza de leerlo, el ejemplar que poseía de aquel libro (*cf.* Cic., *Cartas a su hermano Quinto*, I, 1, 23).
- **123.** *Marselleses...* La colonia galo-focense de *Massilia* (Marsella) recurrió frecuentemente a la protección de los romanos, especialmente contra los ligures y los arvernos (134 a. c.).
- **124.** *El Areópago...* De este organismo político, que sesionaba en la colina de Ares, frente a la Acrópolis, formaban parte

los ex arcontes. Tal organismo ejercía la máxima jurisdicción en los delitos de sangre y decidía en las cuestiones constitucionales y administrativas. En la edad de Pericles, la voluntad popular despojó el Areópago de todos los derechos políticos para transferirlos a la Asamblea y al tribunal del pueblo, dejándole solamente la jurisdicción de lo criminal y sus funciones religiosas.

- **125.** *Falaris...* Tirano de Agrigento, hacia el año 560 a. c., legendario por sus crueldades. Usaba como suplicio un toro de bronce, dentro del cual hacía arder vivos a sus enemigos. La estatua fue hecha de tal manera, que los lamentos de los torturados parecían mugidos. Fue asesinado en una sublevación popular.
- **126.** *Treinta varones...* Se refiere a los Treinta Tiranos que dominaron en Atenas después de la Guerra del Peloponeso y la victoria de Esparta (404 a. c.). Bajo el gobierno de éstos se multiplicaron la violencia y las persecuciones.
- **127.** *Y de ésta...* Es decir, y de esta dominación nace.
- **128.** *Y ... rige...* Seguramente, en las páginas siguientes Escipión no expone su opinión personal, sino las objeciones de los partidarios de la democracia absoluta.
- **129.** *Si no es igual...* Es decir, si no es igual para todos.
- **130.** *En esos Estados...* Probablemente, se refiere a los Estados gobernados por los aristócratas.
- **131.** *Emiten...* Sin duda, los ciudadanos emiten.
- **132.** *No hay... que...* Con base en conjeturas, podría completarse así: "no hay ciudadano alguno que, siendo insigne por sus virtudes, no pueda ejercer un cargo público, aunque esté falto de nobleza o de riquezas".
- **133.** *Recuerdan...* Es decir, los que sostienen la democracia absoluta recuerdan.
- **134.** *Nació...* El sujeto de este verbo, que no aparece en el original, podría ser: la dominación de uno solo o de unos pocos.
- **135.** *Que los reyes... pueblos libres...* Por consiguiente, de acuerdo con los partidarios de la democracia pura, la evolución ocurre, espontáneamente, de la esclavitud hacia la libertad, y no al revés.
- **136.** *Ninguna... lealtad...* Estas palabras de Enio están citadas también el el tratado ciceroniano *De los deberes*, I, 8, 26.
- **137.** *Piensan...* Continúa el mismo tópico.
- **138.** *Tirano...* Usado, aquí, en el sentido de "dueño absoluto", "príncipe omnipotente".

- **139.** *Si... fortuitamente...* Al final de la laguna, Escipión está exponiendo los argumentos de los defensores del gobierno aristocrático. El sujeto del siguiente verbo "será derribado" podría ser "el gobierno".
- **140.** *Los pueblos mismos... dignidades...* De esta manera los pueblos libres desmienten el mito de la igualdad absoluta aún en el pueblo más libre que se pueda pensar, y se delinea, así, la formación inevitable, en cualquier situación, de una clase política dirigente.
- **141.** Como puede verse, el original está fragmentado. Pero, evidentemente, contiene una breve exposición de las ventajas de la monarquía.
- **142.** *Se debe empezar por Júpiter...* El poema de Arato (*cf.* nota 75) comenzaba con estas palabras (Comencemos por Zeus).

143. *Como dice Homero... Cf. Ilíada*, 530.

144. *Que todo este mundo por una mente...* Es decir, que todo este mundo está regido por una mente.

145. Krarup considera que tal vez pueda ilustrarse el contenido de las páginas aquí faltantes con el siguiente pasaje de Lactancio: Platón "establece la monarquía cuando dice que hay un solo Dios que formó y realizó el mundo con su admirable razón. Su discípulo Aristóteles afirma que hay una mente que gobierna al mundo ... Sería largo mencionar lo que dicen del Dios supremo Tales o Pitágoras y Anaxímenes, o, después de ellos, los estoicos..., y el mismo Tulio, pues todos éstos intentaron definir la naturaleza de Dios y afirmaron que por él solo es regido el mundo y que no está sujeto a ningún ser, dado que por él han sido engendrados todos los seres" (*Epítome*, 4, 1-3)

- **146.** *Te daré testigos... bárbaros...* Es muy problable que en una parte de la laguna que presenta el texto, Escipión haya hecho referencia a ejemplos tomados de la antigua historia oriental.
- **147.** *Menos de cuatrocientos años...* O sea 381 años, los transcurridos entre el 510 a. c., fecha tradicional de la caída de la monarquía romana, y el 129 a. c., fecha ficticia del presente diálogo.
- **148.** *Como la de...* Es decir, en la vida de.
- **149.** *Soberbio...* Tarquinio el Soberbio.
- **150.** *Uno muy justo...* Servio Tulio.
- **151.** *Contando desde este tiempo...* Es decir, contando, hacia atrás, desde el año 129 a. c.
- **152.** *Arquitas de Tarento...* Es el matemático y expositor de la

escuela pitagórica (floreció en el siglo IV a. c.), mencionado antes en el párrafo 16.

- **153.** *La parte óptima del alma...* Las otras dos partes, según la división platónica (*cf. Timeo*, 69-70), son la concupiscible y la irascible. *Cf. Tusculanas*, I, 10, 20.
- **154.** *Villa de Formias...* También Cicerón tenía una casa de campo en los alrededores de esta antiquísima ciudad de Lacio, llamada hoy Mola di Gaeta.
- **155.** *Diré más...* En el libro segundo.
- **156.** *Cónsules anuales...* Estos dos magistrados, que duraban un año en su cargo, llevaban al principio el nombre de pretores, y desde 449 a. c. se llamaron cónsules. Esta era la magistratura más alta de la república romana. Los cónsules eran elegidos en los comicios centuriados y tenían la misión de convocar al senado y los comicios, ostentar la presidencia y pronunciar las decisiones. En tiempo de guerra les incumbía el alto mando de las tropas. Como emblema de su dignidad, iban precedidos por doce lictores con las fasces.
- **157.** *Las fasces... pueblo...* Publio Valerio Publícola, quien fue cónsul después de la caída de la monarquía, ordenó en cierta ocasión a sus lictores que bajaran las fasces delante del pueblo reunido en asamblea: "Espectáculo muy grato fue para la multitud ver las insignias del poder supremo abatidas a su presencia, puesto que aquello equivalía a confesar que la majestad y el poder del pueblo eran superiores a los del cónsul" (Tito Livio, II, 7,7).
- **158.** *Apelaciones de todas clases...* El derecho de apelación ante el pueblo se ejercía, en la época de la monarquía, solamente en casos de condena a muerte o a la flagelación.
- **159.** *Secesiones de la plebe...* Una de ellas tuvo lugar en el año 494 a. c., cuando los plebeyos se retiraron al Monte Sacro, en señal de protesta por la desigualdad de derechos entre ellos y los patricios.
- **160.** *Por el hecho de que "es dicho"...* Es decir, por el hecho de que es designado. Este error etimológico se encuentra también en Varrón, *De la lengua latina*, VI, 61. Evidentemente, la palabra dictator se deriva de dictare: dictar, ordenar, mandar. El dictador era designado, con aprobación del senado, por el cónsul en funciones, y tenía autoridad militar y civil ilimitada. El dictador duraba en funciones sólo seis meses, o sea lo que solía durar una campaña de verano.
- **161.** *En nuestros libros...* Se trata de los libros augurales.

Escipión y Lelio eran miembros del colegio de los augures, como sería después Cicerón en el año 53 a. c.

- **162.** *Jefe del pueblo...* Es decir, comandante de infantería, mientras que el ayudante designado por el dictador llevaba el título de comandante de la caballería.
- **163.** *La nostalgia... rey...* Estas palabras y los versos siguientes pertenecen a los *Anales* de Enio.
- **164.** *Al interior de las playas de la luz...* Es decir, al mundo, a la vida.
- **165.** *Si se hubiera conservado la semejanza de los reyes...* Es decir, si los sucesores en el reino se hubieran mantenido semejantes a sus predecesores.
- **166.** *De uno solo...* Sin duda, de Tarquinio el Soberbio.
- **167.** *Aquel género... apruebo...* Sin duda, el género mixto.
- **168.** *En Platón...* En la *República*, VII, cap. XIV. Lo que sigue es una paráfrasis abreviada.
- **169.** *Si es que... lo intentaré...* Es decir, y yo trataré de expresarlo en latín, si es que puedo.
- **170.** *Él...* Sin duda, Platón.
- **171.** *Pisístrato...* Fue tirano de Atenas, aproximadamente del año 561 al 528 a. c. Cuando se adueñó del poder obtuvo una guardia de 600 hombres armados, presentándose ante los atenienses como amenazado en su vida.
- **172.** *Una gran igualdad...* Es decir, una equilibrada igualdad basada en el reconocimiento de los distintos grados de dignidad, distinta de la igualdad absoluta criticada anteriormente.
- **173.** *Hace ya mucho tiempo...* O sea desde los tiempos de las conversaciones con Panecio y Polibio, recordadas por Lelio en el cap. XXI.
- **174.** *Distribución...* Es decir, división de los poderes y de las atribuciones.
- **175.** *Aunque ni siquiera ahora...* Es decir, aunque actualmente no es éste el caso; con alusión a las agitaciones que se siguieron a las leyes agrarias de Tiberio Graco.
- **176.** *Los dos terrores de esta urbe...* Se refiere a Cartago y Numancia, destruidas por Escipión en 146 y 133 a. c., respectivamente.
- **176.** ***bis.*** *No quiero... Congo...* Estas palabras pertenecen a las Sátiras de Lucilio. Pero el texto es corrupto. El sentido parece ser que este trabajo (*De la república*) no fue escrito para los muy sabios, sino para los lectores comunes.

4.

SANTO TOMAS DE AQUINO



Rocasseca (1224-1274)

Biografía

Descendiente de los Condes de Aquino nace en el castillo familiar de Rocasseca en 1224. A los cinco años es presentado como oblato en el monasterio benedictino de Monte Casino, donde recibe la primera formación. En 1239 se traslada a la Universidad de Nápoles, recién fundada, ya que Federico II en guerra contra el Papa, expulsa a los monges de Monte Casino para convertir el monasterio en fortaleza. En Nápoles descubre su vocación al estudio y pide el ingreso en la orden Dominicana contra la voluntad de su familia. Termina finalmente su noviciado y es enviado a París, donde cursa estudios superiores y tiene como maestro a San Alberto Magno.

En 1252 vuelve a París a proseguir su formación, hasta que en 1256 obtiene la licencia para enseñar en la Facultad de Teología, de la que es nombrado maestro, cargo que ejerce hasta 1259. Estos dos años son una tapa de gran fecundidad para Santo Tomás, y representan su orientación hacia el aristotelismo.

En 1259 marcha a Roma como Profesor de Studium en la corte pontificia allí conoce a Guillermo Moerbeke, del que obtiene una versión más fiel de Aristóteles. Tras rechazar varios cargos eclesiásticos, en 1269 vuelve a París, donde vive la etapa de trabajo más intenso y logró la plena madurez intelectual. En 1272 deja nuevamente París para regresar a Nápoles. Muere en enero de 1274 de viaje hacia el segundo concilio de Lyon. Los Papas le han dado los títulos de Doctor Angélico y Doctor Común.

Bibliografía

- *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, 1254-1256*
- *De las criaturas espirituales, 1266-1268*
- *Cuodlibetales, 1265-1272*
- **Summa Teológica. Partes I-II-III, 1266-1273*
- *Summa contra gentiles. Partes I-II, 1259-1264*

* Esta bibliografía apenas nos da una idea de la asombrosa y monumental actividad intelectual del Doctor Angélico.

Reseña de Summa Teológica*

Como las obras de Aristóteles llegaron por primera vez a la Europa cristiana a través de fuentes judías y arábigas, llevaban impreso el estigma de la infidelidad. La primera inclinación de la iglesia fue prohibirlas y, en efecto, en la universidad de París se prohibió su uso en 1210. Prudente, la iglesia se apoyó más en la reconstrucción que en la prohibición y no hay mejor prueba del vigor de la cristiandad de Medioevo que la rapidez con que Aristóteles fue no sólo recibido, sino convertido en piedra angular de la filosofía católica. En menos de un siglo lo que se había tenido como fuente de innovación anticristiana se convirtió en un nuevo sistema de filosofía cristianizada, que se esperaba fuese permanente. Esta obra la realizaron los maestros de las órdenes mendicantes, en especial dos dominicos, Alberto Magno y su, aún más grande, discípulo Tomás de Aquino.

La esencia de la filosofía tomista consiste en el intento de realizar una síntesis universal, un sistema omnicomprensivo, la clave del cual es la armonía y la coincidencia. Dios y la naturaleza son suficientemente grande y opulentos para poder permitir toda la infinita diversidad que constituye la existencia finita. Todo conocimiento humano forma una sola pieza. De extensión más amplia, pero menos altamente generalizadas, son las ciencias particulares, cada una de las cuales tiene un objeto especial; por encima de ellas se encuentra la filosofía, una disciplina racional que trata de formular los principios universales de todas las ciencias; por encima de la razón y basada en la revelación divina se encuentra la teología cristiana, que constituye la culminación de todo el sistema. Pero aunque la revelación está por encima de la razón no es, de ningun modo, contraria a ella.

---

* Se utilizaron principalmente dos libros para resumir las ideas de **Summa Teológica.** Introducción y notas del P. Ismael Quiles S. I. al referido libro, de la colección Austral, México, 1985. G. K. Chesterton, **Santo Tomás de Aquino,** libro libre, San José, Costa Rica 1987.

La teología completa el sistema del que la ciencia y la filosofía constituye el comienzo, pero nunca destruye su continuidad. La fe es el templo del conocimiento, pero en ninguna parte se encuentra en oposición ni buscan propósitos contrapuestos.

La concepción tomista de la vida social y política cae directamente en su plan de la naturaleza como conjunto y como la sociedad en un sistema de fines y propósitos en el cual lo inferior sirve a lo superior y lo superior dirige y guía a lo inferior. Santo Tomás —siguiendo a Aristóteles— describía la sociedad como un cambio mutuo de servicios encaminado a la vida buena, a la que contribuye en muchas aportaciones —el campesino y el artesano proporcionando bienes materiales, el sacerdote con las oraciones y las prácticas religiosas y cada clase realizando el trabajo que le es propio.

El bien común exige que tal sistema tenga una parte dirigente, del mismo modo que el alma rige al cuerpo o cualquier naturaleza a la inferior. Santo Tomás compara la fundación y gobierno de los estados, la planeación de las ciudades, la construcción de castillos, el establecimiento de mercados y el fomento de la educación a la providencia con que Dios crea y gobierna el mundo.

La finalidad moral para la que existe el gobierno implica —según Santo Tomás— que la autoridad debe estar limitada y que debe ejercerse sólo de acuerdo con la ley.

Su reverencia por la ley era tal que daba por supuesto que su autoridad le era inherente y no dependía de ningún origen humano.

Su intento constante es relacionar lo más estrechamente posible la ley humana con la divina. Le impulsaba a esto no solo su propia inclinación a armonizar, sino también el supuesto de que la ley tiene una finación mucho más amplia que la de la realidad, mucho más amplia que la de ser un simple medio de regular las relaciones humanas. La ley humana era para él parte integrante de la totalidad del sistema de gobierno divino por el cual se rige todo, tanto en el cielo como en la tierra. Santo Tomás consideraba tal sistema como emanación literal de la razón divina, que regula las relaciones entre todas las criaturas, animadas e inanimadas, animales y humanas. Por consiguiente, la ley en el estricto sentido humano era sino un aspecto importante, pero nada más que un aspecto —de un hecho cósmico—. Este era el punto que le parecía importante y en consecuencia desarrollo su teoría general de la ley con más cuidado que ninguna otra parte de su teoría política.

En la clasificación cuádruple que de las leyes hace Santo Tomás, sólo una de las cuatro categorías es humana. Sus cuatro clases de ley son cuatro formas de razón, que se manifiesta en cuatro niveles distintos de la realidad cósmica, pero que constituyen una sola razón en todas ellas. Los nombres que les dio Santo Tomás fueron los de ley eterna, ley natural, ley divina y, ley humana.

Summa Teológica

V. La Ley (cc. 90-108)

¿La ley es algo de la razón?

(C. 90, a. 1.)

La ley es cierta regla y medida de los actos, según la cual es inducido alguno a obrar o se retrae de ello, porque ley (*lex*) se deriva de ligar (*ligare*), por cuanto obliga a obrar; mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de ellos, como se patentiza por lo dicho (c. 66, a. 1), puesto que a la razón compete ordenar al fin, que es el primer principio operable, según Aristóteles (*Ética*, lib. 7, cap. 8). Siendo, pues, en cada género lo que es primer principio medida y regla de aquel género, como la unidad en el género de los números y el primer movimiento en el género de los movimientos. De donde se sigue que *la ley es algo que pertenece a la razón.*[1]

¿La ley se ordena siempre al bien común?

(C. 90, a. 2.)

Según lo dicho (a. 1), la ley pertenece a lo que es el principio de los actos humanos, por ser ella su regla y medida, y así como la razón es el principio de los actos humanos, del propio modo también en la razón misma hay algo que es el principio respecto de todos los demás, por lo que a esto principalmente y sobre todo debe pertenecer la ley. Siendo, pues, el primer principio de las operaciones, que son el objeto de la razón práctica, el fin último, y éste la felicidad o bienaventuranza de la vida humana, según se ha demostrado (c. 1, aa. 6 y 7, y c. 2, aa. 5 y 7); necesariamente la ley debe ante todo encaminarse al orden consistente en la beatitud. Además, puesto que toda la parte se ordena al todo, como lo imperfecto a lo perfecto, y un hombre es parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley atienda propiamente y se ordene a la felicidad común; por este motivo, Aristóteles, después de la definición de las cosas legales, hace mención de la felicidad y comunidad políticas, porque dice (*Ética*, lib. 5, cap. 1) que "decimos justas las leyes operativas y conservadoras de la felicidad y sus particulares en comunidad política", pues la ciudad es una comunidad perfecta (*Polít.*, lib. 1, cap. 1). Ahora bien: en cada género, lo que principalmente se denomina tal es el principio de las demás cosas [que pertenecen al mismo género], y estás se designan por su relación con él; así, el fuego,

que es lo más cálido, es la causa del calor en los cuerpos mixtos, que en tanto se dicen cálidos en cuanto participan del fuego. He aquí, pues, por qué, diciéndose ley principalmente en cuanto se ordena al bien común, cualquier otro precepto referente a una operación particular no tiene razón de ley sino en tanto que se ordena al bien común: por lo cual *toda ley se ordena al bien común.*

¿La razón de cualquiera es constitutiva de ley?

(C. 90, a. 3.)

La ley propiamente tiene por objeto primario y principal el orden al bien común, y ordenar algo al bien común es propio de toda la multitud o de alguno que hace sus veces; por lo tanto, legislar, *o pertenece a toda la comunidad, o a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud*, porque, aun en las demás cosas, ordenar a un fin compete a aquel de quien es propio el tal fin.

¿La promulgación es de esencia en la ley?

(C. 90, a. 4)

Según lo dicho (a. 1), la ley es impuesta a otros por modo de regla y medida, y ésta se impone en cuanto se aplica a los que son regulados o medidos; por lo tanto, para que la ley tenga fuerza obligatoria, que es su carácter propio, es preciso que se aplique a los hombres que deben regirse por ella, y esta aplicación se hace en virtud del conocimiento que de ella se les transmite por la promulgación; luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga su fuerza [obligatoria]. Así, de los cuatro puntos expuestos puede colegiarse la definición de la ley, que no es otra cosa que cierta ordenación de la razón al bien común y promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad.

¿Hay alguna ley eterna?

(C. 91, a. 1)

Según lo dicho (c. 90, aa. 1 y 4), le ley no es otra cosa que el dictamen práctico de la razón en el príncipe que gobierna alguna comunidad perfecta. Siendo, pues, notorio que, supuesto que el mundo es regido por la providencia divina, como se ha demostrado (1.ª P., c. 22, aa. 1 y 2), toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina; esa misma razón del gobierno de las cosas existentes en Dios, como en Príncipe de la universalidad, tiene naturaleza de ley, y puesto que la razón divina nada concibe desde el tiempo, sino que tiene un concepto

eterno, como se expresa en el *Libro de los Proverbios* (cap. 8, v. 22 y sig.), de aquí que *esta ley es necesariamente eterna.*

¿Hay en nosotros alguna ley natural?
(C. 91, a.2.)

Según lo dicho (c. 90, aa. 1 al 10), siendo la ley una regla y medida, puede existir en alguno *de dos maneras:* 1ª, como en el que regula y mide; 2.ª, como en lo regulado y medido, porque en cuanto algo participa de la regla o medida, así es regulado o medido. Por lo tanto, como todas las cosas que están sometidas a la providencia divina son reguladas y medidas por la ley eterna, en cuanto, por la impresión de ella, tienen inclinación a sus propios actos y fines. Ahora bien: entre las demás cosas, la criatura racional está sometida a la providencia divina de un modo más excelente, en cuanto participa de esta providencia proveyendo a sí misma y a las demás, y así hay en ella una participación de la razón eterna por la cual tiene inclinación natural a su debido acto y fin, y esta participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural; por lo que el Salmista, después de haber dicho (*Ps.* 4, 6) *sacrificad sacrificio de justicia*, como respondiendo a quienes preguntasen qué son obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos manifiesta los bienes?*, y dice, respondiendo a esta pregunta: *Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro* (v. 7), dando a entender que la luz de la razón natural, por la que discernimos lo que es bueno y lo que es malo, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, notorio que *la ley no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.*

¿Hay alguna ley humana?
(C. 91, a. 3.)

Según lo dicho (c.90, a.1 al 2º.), la ley es cierto dictamen de la razón práctica, y la razón práctica procede de la misma manera que la especulativa, puesto que ambas pasan de algunos principios a ciertas consecuencias, como se ha dicho (*Ibíd.*). Según esto, pues, habremos de decir que, así como en la razón especulativa de principios indemostrables naturalmente conocidos se deducen conclusiones relativas a diversas ciencias cuyo conocimiento no nos es congénito, sino que lo adquirimos por la industria de la razón, del mismo modo es necesario que partiendo de los preceptos de la ley natural como de ciertos principios comunes e indemostrables, llegue la razón humana a algunas disposiciones particulares que son las que, descubiertas por ella, se

llaman *leyes humanas*, observadas las demás condiciones esenciales a la ley, como se ha dicho (c. 90). Por esto dice Cicerón en su *Retórica* (*De la invent.*, lib. 2) que *el principio del derecho tiene su origen en la naturaleza; que después algunas cosas erigiéronse en costumbre por razón de utilidad y, por último, que las originarias de la naturaleza y probadas por la costumbre, han sido sancionadas por el temor a las leyes y a la religión.*

¿Ha sido necesario que hubiese alguna ley divina?

(C. 91, a. 4.)

Además de la ley natural y de la humana, ha sido necesario, para la dirección de la vida del hombre, que tuviese una ley divina; y esto *por cuatro razones:* 1.ª Porque por la ley es dirigido el hombre a los actos propios en orden al último fin, y si el hombre no se ordenase más que a un fin que no excediera la proporción de sus facultades naturales, no sería preciso que tuviera algo directivo por parte de su razón sobre la ley natural y la humana derivada de ésta; mas por cuanto el hombre se ordena al fin de la beatitud eterna que excede la proporción de la humana facultad natural, como se ha demostrado (c. 5, a. 5), fue necesario que sobre la ley natural y la humana fuese también dirigido a su último fin por la ley dada por Dios. 2ª. Porque a causa de la incertidumbre del juicio humano, principalmente sobre las cosas contingentes y particulares, sucede haber acerca de los actos humanos diversos juicios de los que proceden diversas y aun contrarias leyes. Así, pues, para que el hombre pueda saber sin duda alguna qué es lo que debe hacer y qué evitar, fue necesario que en sus actos propios fuese dirigido por la ley dada por Dios, de la que hay seguridad que no puede errar. 3ª. Porque el hombre puede establecer leyes sobre las cosas de que puede juzgar; mas el juicio del hombre no puede juzgar acerca de los actos internos que están ocultos, y sí únicamente de los movimientos externos que se manifiestan; y, sin embargo, se requiere, para la perfección de la virtud, que el hombre sea recto en unos y otros; razón por la que la ley humana no pudo reprimir y ordenar suficientemente los actos interiores, habiendo sido necesario que para esto sobreviniese la ley divina. 4.ª *Porque*, como dice San Agustín (*Del libre arb.*, libro 1, caps. 5 y 6), la ley humana no puede castigar o prohibir todo lo que se hace malamente, pues al intentar suprimir todas las cosas malas, seguiríase que se quitarían también muchas buenas y se impediría la utilidad del bien común, que es necesario a la conservación humana. Luego, para que ningún mal quede sin prohibir e impune, fue necesario que sobreviniera la ley divina por la cual se prohíben todos los pecados. Estas cuatro causas se insinúan en el salmo 18 (v. 8), donde se

lee: La *ley del Señor sin mancilla*, esto es, que no permite impureza alguna de pecado, *que convierte las almas*, porque dirige no sólo los actos exteriores, sino también los internos; *el testimonio fiel del Señor*, por la certeza de su verdad y rectitud, *que da sabiduría a los pequeñuelos*, en cuanto ordena al hombre a su fin sobrenatural y divino.

¿Toda la ley se deriva de la ley eterna?

(C. 93, a. 3.)

Según lo dicho (c. 90, aa. 1, 2 y 3), la ley importa cierta razón directiva de los actos al fin; ahora bien: en todos los que mueven ordenados, es preciso que la virtud del segundo movente se derive de la virtud del primer movente, porque el segundo movente no se mueve sino en cuanto es movido por el primero. Así, lo mismo vemos en todos los gobernantes: que la razón [esencia, capacidad y norma] del gobierno se deriva del primer gobernante al segundo, como la razón de cuanto ha de hacerse en la ciudad se deriva del rey, mediante su mandato a los ministros inferiores, e igualmente en las obras de arte la razón de los actos artísticos se deriva del arquitecto a los artífices inferiores, cuyo trabajo es manual. Siendo, pues, la ley eterna la razón del gobierno en el supremo Gobernante, es necesario que todas las razones del gobierno que existen en los gobernantes inferiores se deriven de la ley eterna, y como estas razones de los jefes inferiores son cualesquiera otras leyes fuera de la eterna, por consiguiente, todas las leyes en cuanto participan de la recta razón, en tanto se derivan de la ley eterna. Por lo cual dice también San Agustín (*Del libre arb.*, lib 1, caps. 5 y 6) que *nada es justo y legítimo en la ley temporal que no lo hayan derivado los hombres de la ley eterna.*

¿Toda la ley humana se deriva de la ley natural?

(C. 95, a. 2.)

Como dice San Agustín (*Del libre arb.,lib.* 1, cap. 5), *no parece ser ley la que no fuere justa;* luego, en cuanto tiene de justicia, en tanto tiene fuerza de ley. Mas en las cosas humanas dícese algo justo por cuanto es recto y conforme a la regla de la razón, y como la primera regla de ésta es la ley de la naturaleza, según resulta de lo ya dicho (c. 94, a. 2), síguese que toda ley por hombres instituida tanto tiene de verdadera ley en cuanto se deriva de la ley natural; pero si en algo está en desacuerdo con la ley natural; ya no será ley, sino corrupción de la ley. Debe, empero, saberse que algo puede derivarse de la ley natural *de dos maneras*: 1.ª como las conclusiones de los principios; 2.ª, como ciertas

determinaciones de algo más general. El primer concepto es semejante al que se emplea en las ciencias para sacar de un principio las consecuencias demostrativas, y el segundo es análogo a aquel por el que en las artes se determinan las formas comunes a algo especial, como es necesario que el arquitecto determine la forma general de casa a la figura de tal o cual edificio. Derívanse, pues, ciertas cosas de los principios comunes de la ley natural por modo de conclusiones, como del precepto de no matar puédese deducir a modo de consecuencia que a nadie debe hacerse mal, y otras por modo de determinación, como la ley natural dispone que el que peca sea castigado, pero el que lo sea con tal o cual pena es cierta determinación de la ley natural; unas y otras, pues, se hallan en la ley humana; pero las de la primera clase contiénense en la ley humana, no como establecidas por ella exclusivamente, sino tomando además algo de su vigor de la ley natural, en tanto que las pertenecientes a la segunda lo tienen únicamente de sola la ley humana.

¿La ley humana obliga en el fuero de la conciencia?

(C. 96, a. 4.)

Las leyes humanas, o son justas o injustas.

Si son justas, tienen fuerza de obligar en el fuero de la conciencia por la ley eterna de la cual se derivan, según se dice en el *Libro de los Proverbios* (cap. 8, v. 15): *Por mí reinan los reyes, y los legisladores decretan lo justo.* Y se dicen las leyes justas, *ya por el fin*, cuando se ordenan al bien común, *ya por su autor*, si la ley impuesta no traspasa la potestad de quien la dicta; *ya por su forma*, siendo proporcionadas con equidad las cargas impuestas [por ellas] a los súbditos en orden al bien común, porque siendo un hombre parte de la multitud, lo que cada hombre es y lo que tiene es de la multitud; del propio modo que lo que cada parte es pertenece al todo, por lo cual aun la naturaleza inflige algún detrimento a la parte para salvar el todo, y, según esto, tales leyes que imponen proporcionalmente las cargas, son justas y obligan en el fuero de la conciencia y son leyes legales.

Las leyes, empero, son injustas *por dos conceptos:* 1.º Por ser contrarias al bien humano, en contraposición a las antedichas; *ya por su fin*, como cuando un jefe impone leyes onerosas a sus súbditos y que no tienen por objeto la utilidad común, sino más bien su propio capricho o su gloria; *ya por su autor*, como si uno dicta ley extralimitándose de la potestad a él cometida; *ya por su forma*, como distribuyéndose desigualmente las cargas entre la multitud, aun cuando se ordenen al

bien común. Y éstas, más son violencias que leyes, porque, como dice San Agustín (*Del libre arb.*, lib. 1, cap. 5): *No parece ser ley la que no fuere justa; por consiguiente, las tales leyes no obligan en el fuero de la conciencia, a no ser por evitar el escándalo o la perturbación*, por cuya consideración debe el hombre aun ceder de su derecho, según aquello (*Mat.*, 5, 41): *Si alguien te precisare a ir cargado mil pasos, ve con él otros dos mil más*, y (v. 40) *al que te tomare la túnica, déjale también la capa*. 2.º Las leyes pueden ser injustas en cuanto contrarían al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducían a la idolatría o a cualquier otro (acto) contrario a la ley divina, *y estas leyes no es lícito observarlas en manera alguna*, porque, según se dice (Hechos, 4), es preciso obedecer a Dios más bien que a los hombres.[2]

NOTAS

- 1. ¿Cuál es, pues, el papel que corresponde a la voluntad en la ley?
"La razón —dice Santo Tomás— recibe de la voluntad la fuerza para mover, como se dijo anteriormente (c. 17, a. 1): puesto que porque uno quiere el fin, manda la razón lo que al fin se ordena; pero para que la voluntad, acerca de las cosas que se mandan, tenga naturaleza de ley, es necesario que sea regulada por alguna razón, y de esta manera se entiende que la voluntad: del príncipe tenga fuerza de ley: de otro modo la voluntad del príncipe sería más bien iniquidad que ley". (Respuesta a la tercera dificultad del presente artículo.)

- 2. He aquí, esquemáticamente, la organización de los temas esenciales sobre la ley, que hemos elegido de Santo Tomás:

Ley

- *Integración*
  - **es constituida** formalmente **por la razón** (c. 90. a.1,c).
    - de la comunidad (c. 90, a. 3)
    - del que la gobierna
  - **recibe la fuerza** de mandar, **de la voluntad** (c.90, a. 1, a la tercera dific.).
  - **se aplica, por la promulgación** (c.90. a. 4).
- *División*
  - **eterna,** razón del gobierno existente en Dios, en su concepto eterno (c. 91, a. 1).
  - **natural,** participación de la ley eterna en la criatura racional (c. 91, a. 2).
  - Positiva
    - **divina,** dada por Dios, ordena al hombre a su fin sobrenatural y divino (c. 91, a. 4).
    - **humana,** disposiciones particulares de la razón humana, fundadas en los preceptos de la ley natural (c. 91, a. 3)
- *Obligación*
  - **remota,** ley eterna de la que se derivan las demás (c.93, a. 3).
  - **próxima**
    - ley natural → humana (c. 96, a. 4).
    - ley positiva → divina (c. 91, a. 4).

5.

NICOLAS MAQUIAVELO



Florencia (1469-1527)

Biografía

Nicolás Maquiavelo, nació en Florencia, en mayo de 1469, en el seno de una familia de nobles empobrecidos. Su padre un jurisconsulto; su madre una mujer con aficiones literarias y un buen sentido artístico. Aunque se desconocen datos de la infancia y de la juventud de Maquiavelo, se presume que fue educado en el marco del humanismo renacentista.

Desempeñó durante varios años el cargo de Secretario de un cuerpo de Magistrados de la República Florentina, desde donde pudo observar de modo directo el complejo mecanismo de la acción política.

Los cambios políticos hicieron perder el cargo público que desempeñaba, viéndose obligado a retirarse a una casa de campo en San Casciano en donde escribió *El Príncipe*. Murió el 22 de junio de 1527, dejando entre otras obras un tomo de versos: *Capitoli y el poema de L'Asino d'Oro*.

Bibliografía

- *Retrato de la Corte de Francia, 1511*
- **El Príncipe, 1514*
- *Discursos sobre la decadencia de Tito Livio, 1514*
- *El arte de la guera y la vida de Castruccio, 1521*
- *Historia de Florencia, 1525*

Reseña de El Príncipe*

La sociedad y la política italiana, tal como las concebía Maquiavelo, son un ejemplo peculiar de un estado de decadencia institucional. Era una sociedad intelectualmente brillante y artísticamente creadora, más emancipada que cualquier otra de Europa de las trabas de la autoridad y dispuesta a enfrentarse al mundo con espíritu fríamente racional y empírico, y presa, sin embargo de la peor corrupción política y la más baja degradación moral.

En este contexto socio-político, aparece *El Príncipe*, una selección de opiniones de Maquiavelo escritas para una finalidad determinada, y la ocasión de que se escribieran fue el deseo de conseguir un cargo público bajo el régimen de los Médicis.

Maquiavelo en *El Príncipe*, presenta las causas del auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales pueden los estadistas hacer que perduren, de las políticas susceptibles de aumentar su poder.

Las medidas políticas y militares son casi el único objeto de su interés, y las separa casi por completo de toda consideración religiosa, moral y social, salvo en la medida en que estas afectan los expedientes políticos.

La finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político y el patrón para juzgarlas es su éxito en la consecución de ese propósito. Que una política sea cruel o desleal o injusta es para Maquiavelo caso indiferente, aunque se da perfectamente cuenta de que tales cualidades pueden influir en su éxito.

---

* La literatura pro y contra Maquiavelo es muy abundante. Véase César Silio Cortés, **Maquiavelo y su tiempo** (1946). Francisco Javier Conde: **El saber político de Maquiavelo** (1948). Antonio Gramsci: **Nota sobre Maquiavelo.**

Trata con frecuencia de las ventajas que la inmoralidad, habilidad utilizada, puede proporcionar a los fines de un gobernante, y es esto lo que ha causado principalmente la mala reputación del florentino. "Pero la mayor parte de su obra —subraya R.G Gettel— no es tanto inmoral cuanto amoral." Se limita a abstraer la política de toda otra consideración y escribe acerca de ella como si fuere un fin en sí.

Tras casi todo lo que dijo Maquiavelo acerca de la política práctica estaba el supuesto de que la naturaleza humana es esencialmente egoísta y de los motivos reales en los que tiene que apoyarse un estadista, tales como el deseo de seguridad de las masas y el deseo de poder de los gobernantes, son de ese carácter.

El gobierno se funda en realidad en la debilidad e insuficiencia del individuo, que es incapaz de protegerse contra la agresión de otros individuos a menos que tenga el apoyo del Estado. Además la naturaleza humana es profundamente ambiciosa y agresiva; hombres aspiran a conservar lo que tienen y a adquirir más.

Ni el poder en las posesiones hay ningún límite normal para los deseos humanos, pero tanto el poder como las posesiones están siempre limitadas en la realidad por la escasez natural.

En consecuencia, los hombres se encuentran siempre en situación de lucha y competencia que amenaza con degenerar tanto que el poder del gobernante se basa en la misma inminencia de la anarquía y en el hecho de que la seguridad sólo es posible cuando el gobierno es fuerte.

Así pues en Italia el problema consiste en fundar un Estado en una sociedad corrompida y Maquiavelo estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible ningún gobierno eficaz, salvo la monarquía absoluta.

Debe acentuarse que Maquiavelo escribió El Príncipe impulsado por una posición ideológica, considerando que las posibilidades del desarrollo social y político antifeudal requirían la formación del Estado nacional, que unificase y sometiese bajo su autoridad a las diversas ciudades-estados, que constituían las unidades políticas del renacimiento italiano.

Del tal manera Maquiavelo puede ser calificado como el primer ideológico de la burgesía emergente y precursor de la ciencia política, con lo cual adquiere dimensión histórica y significado concreto.

El Príncipe

Dedicatoria

Los que quieren lograr la gracia de un príncipe tienen la costumbre de presentarle las cosas que se reputan como que le son más agradables, o en cuya posesión se sabe que él se complace más. Le ofrecen en su consecuencia: los unos, caballos; los otros, armas; cuáles, telas de oro; varios, piedras preciosas u otros objetos igualmente dignos de su grandeza.

Queriendo presentar yo mismo a Vuestra Magnificiencia alguna ofrenda que pudiera probarle todo mi rendimiento para con ella, no he hallado, entre las cosas que poseo, ninguna que me sea más querida, y de que haga yo más caso, que mi conocimiento de la conducta de los mayores estadistas que han existido. No he podido adquirir este conocimiento más que con una dilatada experiencia de las horrendas vicisitudes políticas de nuestra edad, y por medio de una continuada lectura de las antiguas historias. Después de haber examinado por mucho tiempo las acciones de aquellos hombres, y meditándolas con la más seria atención, he encerrado el resultado de esta penosa y profunda tarea en un reducido volumen; y el cual remito a Vuestra Magnificencia.

Aunque esta obra me parece indigna de Vuestra Grandeza, tengo, sin embargo, la confianza de que vuestra bondad le proporcionará la honra de una favorable acogida, si os dignáis considerar que no me era posible haceros un presente más precioso que el de un libro, con el que podréis comprender en pocas horas lo que yo no he conocido ni comprendido más que en muchos años, con suma fatiga y grandísimos peligros.

No he llenado esta obra de aquellas prolijas glosas con que se hace ostentación de ciencia, ni adornándola con frases pomposas, hinchadas de expresiones y todos los demás atractivos ajenos de la materia con que muchos autores tienen la costumbre de engalanar lo que tienen que decir.[1] He querido que mi libro no tenga otro adorno ni gracia más que la verdad de las cosas y la importancia de la materia.

Desearía yo, sin embargo, que no se mirara como una reprensible presunción en un hombre de condición inferior, y aun baja si se quiere, el atrevimiento que él tiene de discurrir sobre los gobiernos de los príncipes, y de aspirar a darles reglas. Los pintores encargados de dibujar un paisaje deben estar, a la verdad, en las montañas cuando tie-

nen necesidad de que los valles se descubran bien a sus miradas; pero también únicamente desde el fondo de los valles pueden ver bien en toda su extensión las montañas y elevados sitios.[2] Sucede lo propio en la política: si para conocer la naturaleza de los pueblos es preciso ser príncipe, para conocer la de los principados conviene estar entre el pueblo. Reciba Vuestra Magnificencia este escaso presente con la misma intención que yo tengo al ofrecérselo. Cuando os dignéis leer esta obra y meditarla con ciudado reconoceréis en ella el extremo deseo que tengo de veros llegar a aquella elevación que vuestra suerte y eminentes prendas os permiten. Y si os dignáis después, desde lo alto de vuestra majestad, bajar a veces vuestras miradas hacia la humillación en que me hallo, comprenderéis toda la injusticia de los extremados rigores que la malignidad de la fortuna me hace experimentar sin interrupción.

Capítulo I

Cuántas clases de principados hay y de qué modo ellos se adquieren

Cuántos Estados, cuántas denominaciones ejercieron y ejercen todavía una autoridad soberana sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados. Los principados son, o hereditarios cuando la familia del que los sostiene los poseyó por mucho tiempo, o son nuevos.

Los nuevos son, o nuevos en un todo,[3] como lo fue el de Milán para Francisco Sforza, o como miembros añadidos al Estado y hereditario del príncipe que los adquiere. Y tal es el reino de Nápoles con respecto al rey de España.

O los Estados nuevos adquiridos de estos dos modos, están habituados a vivir bajo un príncipe, o están habituados a ser libres.

O el príncipe que los adquirió lo hizo con las armas ajenas, o los adquirió con las suyas propias.

O la fortuna se los proporcionó, o es deudor de ellos a su valor.

Capítulo XIV

De las obligaciones del príncipe en lo concerniente al arte de la guerra

Un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y disciplina de los ejercitos,[4] porque es el único que se espera ver ejercido por el que manda. Este arte es de una tan grande utilidad que él no solamente mantiene en el trono a los que nacieron príncipes, sino que también hace subir con frecuencia a la clase de príncipe a algunos hombres de una condición privada.[5] Por una razón contraria, sucedió que varios príncipes, que se ocupaban más en las delicias de la vida que en las cosas militares, perdieron sus Estados.[6] La primera causa que te haría perder el tuyo sería abandonar el arte de la guerra, como la causa que hace adquirir un principado al que no le tenía es sobresalir en este arte. Mostróse superior en ello Francisco Sforza por el solo hecho de que, no siendo más que un simple particular, llegó a ser duque de Milán,[7] y sus hijos, por haber evitado las fatigas e incomodidades de la profesión de las armas, de duques que ellos eran pasaron a ser simples particulares con esta diferencia.[8]

Entre las demás raíces del mal que te acaecerá, si por ti mismo no ejerces el oficio de las armas, debes contar el menosprecio que habrán concebido para con tu persona,[9] lo que es una de aquellas infamias de que el príncipe debe preservarse, como se dirá más adelante al hablar de aquellas a las que se propasa él con utilidad. Entre el que es guerrero y el que no lo es no hay ninguna proporción. La razón nos dice que el sujeto que se halla armado no obedece con gusto a cualquiera que sea desarmado,[10] y que el amo que está desararmado no puede vivir seguro entre sirvientes armados.[11] Con el desdén que está en el corazón del uno y la sospecha que el ánimo del otro abriga, no es posible que ellos hagan juntos buenas operaciones.[12]

Además de las otras calamidades que se atrae un príncipe que no entiende nada de guerra, hay la de no poder ser estimado de sus soldados ni fiarse de ellos.[13] El príncipe no debe cesar, pues, jamás de pensar en el ejercicio de las armas y en los tiempos de paz, debe darse a ellas todavía más que en los de guerra. Puede hacerlo de dos modos: el uno con acciones, y el otro con pensamientos.

En cuanto a sus acciones, debe no solamente tener bien ordenadas y ejercitadas sus tropas, sino también ir con frecuencia a caza, con la que, por una parte, acostumbra su cuerpo a la fatiga, y por otra, aprende a conocer la calidad de los sitios, el declive de las montañas, la entrada de los valles, la situación de las llanuras, la naturaleza de los ríos, la de las lagunas. Es un estudio en el que debe poner la mayor atención.[14]

Estos conocimientos le son útiles de dos modos. En primer lugar, dándole a conocer bien su país le ponen en proporción de defenderle mejor; y, además cuando él ha conocido y frecuentado bien los sitios, comprende fácilmente por analogía lo que debe ser otro país que él no tiene a la vista y en el que tenga operaciones militares que combinar. Las colinas, valles, llanuras, ríos y lagunas que hay en la Toscana tienen con los de los otros países una cierta semejanza que hace que, por medio del conocimiento de una provincia, se puedan conocer fácilmente las otras.[15]

El príncipe que carece de esta ciencia práctica no posee el primero de los talentos necesarios a un capitán, porque ella enseña a hallar al enemigo, a tomar alojamiento, a conducir los ejércitos, a dirigir las batallas, a talar un territorio con acierto.[16] Entre las alabanzas que los escritores dieron a Filopémenes, rey de los acayos, es la mayor la de no haber pensado nunca, aun en tiempo de paz, más que en los diversos modos de hacer la guerra.[17] Cuando él se paseaba con sus amigos por el campo, se paraba con frecuencia, y discurría con ellos sobre este objeto, diciendo: "Si los enemigos, estuvieran en aquella colina inmediata, y nos halláramos aquí con nuestro ejército, ¿cuál de ellos o nosotros tendría la superioridad? ¿Cómo se podría ir seguramente contra ellos, observado las reglas de la táctica? ¿Cómo convendría darles alcance, si se retiraran?".[18] Les proponía, andando, todos los casos en que puede hallarse un ejército, oía sus pareceres, decía el suyo y lo corroboraba con buenas razones; de modo que teniendo continuamente ocupado su ánimo en lo que concierne al arte de la guerra, nunca conduciendo sus ejércitos habría sido sorprendido por un accidente para el que él no hubiera preparado el conducente remedio.[19]

El principe, para ejercitar su espíritu, debe leer las historias,[20] y, al contemplar las acciones de los varones insignes, debe notar particularmente cómo se condujeron ellos en las guerras, examinar las causas de sus victorias, a fin de conseguirlas él mismo; las de sus pérdidas, a fin de no experimentarlas. Debe, sobre todo, como hicieron ellos, escogerse, entre los antiguos héroes cuya gloria se celebró más, un modelo cuyas acciones y proezas estén presentes siempre en su ánimo.[21]

Así como Alejandro Magno imitaba a Aquiles, César seguía a Alejandro y Scipión caminaba tras las huellas de Ciro. Cualquiera que lea la vida de este último, escrita por Xenofonte, reconocerá después en la de Scipión cuánta gloria le resultó a éste de haberse propuesto a Ciro por modelo y cuán semejante se hizo a él, por otra parte, con sus continencia, afabilidad, humanidad y liberalidad, según lo que Xenofonte nos refirió de su vida.[22]

Estas son las reglas que un príncipe sabio debe observar. Tan lejos de permanecer ocioso en tiempo de paz, fórmese entonces un copioso caudal de recursos que puedan serle de provecho en la adversidad, a fin de que si la fortuna se le vuelve contraria le halle dispuesto a resistirse a ella.

Capítulo XVII

De la severidad y clemencia, y si vale más ser amado que temido

Descendiendo después a las otras prendas de que he hecho mención, digo que todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel. Sin embargo, debo advertir que él debe temer el hacer mal uso de su clemencia.[23] César Borgia pasaba por cruel, y su crueldad, sin embargo, había reparado los males de la Romaña, extinguido sus divisiones, restablecido en ella la paz y héchosela fiel.[24] Si profundizamos bien su conducta, veremos que él fue mucho más clemente que lo fue el pueblo florentino, cuando para evitar la reputación de crueldad dejó destruir Pistoya.

Un príncipe no debe temer, pues, la infamia aneja a la crueldad cuando necesita de ella para tener unidos a sus gobernados e impedirles faltar a la fe que le deben;[25] porque con poquísimos ejemplos de severidad serás mucho más clemente que los príncipes que, con demasiada clemencia, dejan engendrarse desórdenes acompañados de asesinatos y rapiñas, visto que estos asesinatos y rapiñas tienen la costumbre de ofender la universalidad de los ciudadanos, mientras que los castigos que dimanan del príncipe no ofenden más que a un particular.[26]

Por lo demás, le es imposible a un príncipe nuevo el evitar la reputación de cruel[27] a causa de que los Estados nuevos están llenos de peligros. Virgilio disculpa la inhumanidad del reinado de Dido con el motivo de que su Estado pertenecía a esta especie,[28] porque hace decir por esta reina:

Res dura et regni novitus me talia cogunt
Moliri, et late fines custode tueri

Un semejante príncipe no debe, sin embargo, creer ligeramente el mal que se le advierte; y no obrar, en su consecuencia, más que con gravedad, sin atemorizarse nunca él mismo.[29] Su obligación es proceder moderadamente, con prudencia y aun con humanidad, sin que mucha confianza le haga imprórvido y mucha desconfianza le convierta en un hombre insufrible.[30]

Se presenta aquí la cuestión de saber si vale más ser temido que amado.[31] Se responde que sería menester ser uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido, primero que amado, cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios.[32]

Puede decirse, hablando generalmente, que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, que huyen de los peligros y son ansiosos de ganancias.[33] Mientras que les haces bien y que no necesitas de ellos, como lo he dicho, te son adictos, te ofrecen su caudal, vida e hijos,34 pero se rebelan cuando llega esta necesidad. El príncipe que se ha fundado enteramente sobre la palabra de ellos[35] se halla destituido, entonces, de los demás apoyos preparatorios y decae; porque las amistades que se adquieren, no con la nobleza y grandeza de alma,[36] sino con el dinero, no pueden servir de provecho ninguno en los tiempos peligrosos, por más bien merecidas que ellas estén; los hombres temen menos el ofender al que se hace amar que al que se hace temer,[37] porque el amor no se retiene por el solo vínculo de la gratitud, que en atención a la pervesidad humana toda ocasión de interés personal llega a romper; en vez de que el temor del príncipe se mantiene siempre con el del castigo, que no abandona nunca a los hombres.[38]

Sin embargo, el príncipe que se hace temer debe obrar de modo que si no se hace amar al mismo tiempo evite el ser aborrecido;[39] porque uno puede muy bien ser temido sin ser odioso, y él lo experimentará siempre si se abstiene de tomar la hacienda de sus gobernados y soldados, como también de robar sus mujeres o abusar de ellas.[40]

Cuando le sea indispensable derrarmar la sangre de alguno no deberá hacerlo nunca sin que para ello haya una conducente justificación y un patente delito.[41] Pero debe entonces, ante todas las cosas, no apoderarse de los bienes de la víctima;[42] porque los hombres olvidan más pronto la muerte de un padre que la pérdida de su patrimonio.[43] Si fuera inclinado a robar el bien ajeno, no le faltarían jamás ocasiones para ello: el que comienza viviendo de rapiñas halla siempre pretextos

para apoderarse de las propiedades ajenas,[44] mientras que las ocasiones de derramar la sangre de sus gobernados son más raras y le faltan con la mayor frecuencia.[45]

Cuando el príncipe está con sus ejércitos y tiene que gobernar una infinidad de soldados debe de toda necesidad no inquietarse de pasar por cruel, porque sin esta reputación no puede tener un ejército unido, ni dispuesto a emprender cosa ninguna.[46] Entre las acciones admirables de Aníbal se cuenta que teniendo un numerosísimo ejército compuesto de hombres de países infinitamente diversos, y yendo a pelear en una tierra extraña,[47] su conducta fue tal que en el seno de este ejército, tanto en la mala como en la buena fortuna, no hubo nunca ni siquiera una sola disensión entre ellos ni ninguna sublevación contra su jefe.[48] Esto no pudo provenir más que de su despiadada inhumanidad, que unida a las demás infinitas prendas suyas le hizo siempre tan respetable como terrible a los ojos de sus soldados. Sin cuya crueldad no hubieran bastado las otras prendas suyas para obtener este efecto.[49] Son poco reflexivos los escritores que se admiran, por una parte, de sus proezas, y que vituperan, por otra, la causa principal de ellas.[50] Para convencerse de esta verdad, que las demás virtudes suyas no le hubieran bastado, no hay necesidad más que el ejemplo de Scipión, hombre muy extraordinario, no solamente en su tiempo, sino también en cuantas épocas nos recuerden sobresalientes memorias de la Historia.[51] Sus ejércitos se rebelaron contra él en España únicamente por un efecto de su mucha clemencia, que dejaba a sus soldados más licencia que la disciplina militar podía permitirlo.[52] Le reconvino de esta extremada clemencia, en Senado pleno, Fabio, quien, por esto mismo, le trató de corruptor de la milicia romana. Destruidos los locrios por un teniente de Scipión, no había sido vengado, y ni aun él había castigado la insolencia de este lugarteniente. Todo esto provenía de su natural blando y flexible, en tanto grado que el que quiso disculparle por ello en el Senado dijo que había muchos hombres que sabían mejor no hacer faltas que corregir las de los demás.[53] Si él hubiera conservado el mando, con un semejante genio hubierra alterado a la larga su reputación y gloria; pero como vivió después bajo la dirección del Senado desapareció esta perniciosa prenda, y aun la memoria que de ella se hacía fue causa de convertirla en gloria suya.[54]

Volviendo, pués, a la cuestión de ser temido y amado, concluyo que, amando los hombres a su voluntad y temiendo a la del príncipe, debe éste, si es cuerdo, fundarse en lo que depende de él[55] y no en lo que depende de los otros, haciendo solamente de modo que evite ser aborrecido, como ahora mismo acabo de decir.[56]

Capítulo XVIII

De qué modo los príncipes deben guardar la fe dada

¡Cuán digno de alabanzas es un príncipe cuando él mantiene la fe que ha jurado, cuando vive de un modo íntegro y no usa de astucia en su conducta.[57] Todos[58] comprenden esta verdad; sin embargo, la experiencia de nuestros días nos muestra que haciendo varios príncipes poco caso de la buena fe y sabiendo con la astucia volver a su voluntad el espíritu de los hombres,[59] obraron grandes cosas[60] y acabaron triunfando de los que tenían por base de su conducta la lealtad.[61]

Es menester, pues, que sepáis que hay dos modos de defenderse: el uno con las leyes y el otro con la fuerza. El primero es el que conviene a los hombres; el segundo pertenece esencialmente a los animales; pero como a menudo no basta con aquél, es preciso recurrir al segundo.[62] Le es, pues, indispensable a un príncipe el saber hacer buen uso de uno y otro enteramente juntos. Esto es lo que con palabras encubiertas enseñaron los antiguos autores a los príncipes, cuando escribieron que muchos de la antigüedad, y particularmente Aquiles, fueron confiados en su niñez al centauro Chirón para que los criara y educara bajo su disciplina.[63] Esta alegoría no significa otra cosa sino que ellos tuvieron por preceptor a un maestro que era mitad bestia y mitad hombre; es decir, que un príncipe tiene necesidad de saber usar a un mismo tiempo de una y otra naturaleza, y que la una no podría durar si no la acompañara la otra.

Desde que un príncipe está en la precisión de saber obrar competentemente según la naturaleza de los brutos, los que él debe imitar son la zorra y el león enteramente juntos. El ejemplo del león no basta, porque este animal no se preserva de los lazos, y la zorra sola no es más suficiente, porque ella no puede librarse de los lobos.[64] Es necesario, pues, ser zorra para conocer los lazos, y león para espantar a los lobos; pero los que no toman por modelo más que al león, no entienden sus intereses.[65]

Cuando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aún no debe guardarlas, a no ser que él consienta en perderse.[66]

Obsérvese bien que si todos los hombres fueran buenos este precepto sería malísimo;[67] pero como ellos son malos y no observarían su

fe con respecto a ti si se presentara la ocasión de ello, no estás obligado ya a guardarles la tuya, cuando te ves como forzado a ello.[68] Nunca le faltan motivos legítimos a un príncipe para cohonestar esta inobservancia;[69] está autorizada en algún modo, por otra parte, con una infinidad de ejemplos; y podríamos mostrar que se concluyó un sinnúmero de felices tratados de paz y se anularon infinitos empeños funestos por la sola infidelidad de los príncipes a su palabra.[70] El que mejor supo obrar como zorra tuvo mejor acierto.

Pero es necesario saber bien encubrir este artificioso natural y tener habilidad para fingir y disimular.[71] Los hombres son tan simples, y se sujetan en tanto grado a la necesidad, que el que engaña con arte halla siempre gentes que se dejan engañar.[72] No quiero pasar en silencio un ejemplo enteramente reciente. El Papa Alejandro VI no hizo nunca otra cosa más que engañar a los otros; pensaba incesantemente en los medios de inducirlos a error, y halló siempre la ocasión de poderlo hacer.[73] No hubo nunca ninguno que conociera mejor el arte de las protestaciones persuasivas, que afirmara una cosa con juramentos más respetables y que al mismo tiempo observara menos lo que había prometido. Sin embargo, por más conocido que él estaba por un trapacero, sus engaños le salían bien, siempre a medida de sus deseos, porque sabía dirigir perfectamente a sus gentes con esta estratagema.[74]

No es necesario que un príncipe posea todas las virtudes de que hemos hecho mención anteriormente; pero conviene que él aparente poseerlas. Aun me atraveré a decir que si él las posee realmente, y las observa siempre, le son perniciosas a veces; en vez de que, aun cuando no las poseyera efectivamente, si aparenta poseerlas le son provechosas.[75] Puedes parecer manso, fiel, humano, religioso, leal y aun serlo;[76] pero es menester retener tu alma en tando acuerdo con tu espíritu, que, en caso necesario, sepas variar de un modo contrario.

Un príncipe, y especialmente uno nuevo, que quiere mantenerse, debe comprender bien que no le es posible observar en todo lo que hace mirar como virtuosos a los hombres; supuesto que a menudo, para conservar el orden de un Estado, está en la precisión de obrar contra su fe, contra las virtudes de humanidad, caridad, y aun contra su religión.[77] Su espíritu debe estar dispuesto a volverse según que los vientos y variaciones de la fortuna lo exijan de él; y, como lo he dicho más arriba, a no apartarse del bien mientras lo puede,[78] sino a saber entrar en el mal cuando hay necesidad. Debe tener sumo ciudado en ser circunspecto, para que cuantas palabras salgan de su boca lleven impreso el sello de las cinco virtudes mencionadas; y para que, tanto

viéndole como oyéndole, le crean enteramente lleno de bondad, buena fe, integridad, humanidad y religión.[79] Entre estas prendas no hay ninguna más necesaria que la última.[80] Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos; y si pertenece a todos el ver, no está más que a un cierto número el tocar. Cada uno ve lo que parece ser; pero pocos comprenden lo que eres realmente;[81] y este corto número no se atreve a contradecir la opinión del vulgo, que tiene, por apoyo de sus ilusiones, la majestad del Estado que le protege.[82]

En las acciones de todos los hombres, pero especialmente en las de los príncipes, contra los cuales no hay juicio que implorar, se considera simplemente el fin que ellos llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con acierto, se tendrán por honrosos siempre sus medios, alabándoles en todas partes: el vulgo se deja siempre coger por las exterioridades, y seducir del acierto.[83] Ahora bien, no hay casi más que vulgo en el mundo; y el corto número de los espíritus penetrantes que en él se encuentra no dice lo que vislumbra hasta que el sinnúmero de los que no lo son no sabe ya a qué atenerse.[84]

Hay un príncipe en nuestra era que no predica nunca más que paz, ni habla más que de la buena fe, y que, al observar él una y otra, se hubiera visto quitar más de una vez sus dominios y estimación. Pero creo que no conviene nombrarle.

NOTAS

- **1.** Como Tácito y Gibbon.
- **2.** Con esto empecé y con ello conviene empezar. Se conoce mucho mejor el fondo de los valles cuando después se está en la cumbre de la montaña.
- **3.** Tal será el mío si Dios me da vida.
- **4.** Dicen que voy a tomar la pluma para escribir mis *Memorias*. ¡Yo!; ¡escribir!, ¿me tomarían por un bobo? Es ya mucho tiempo que mi hermano Luciano haga versos. El entretenerse en semejantes pueriliidades es renunciar a reinar.
- **5.** He mostrado uno y otro.
- **6.** Es indefectible.
- **7.** ¡Y yo, pues!
- **8.** Como ellos bien pronto.
- **9.** La espada y charreteras no preservan de él cuando no hay más que esto.
- **10.** ¿No lo veis, pues?
- **11.** ¡Y creen estarlo!
- **12.** Aun cuando yo no me mezclara en ello.
- **13.** ¡Maquiavelo! ¡Qué secreto les revelas!, pero no te leen ni leyeron jamás.
- **14.** Me he aprovechado de los consejos.
- **15.** Añádanse a esto buenas cartas topográficas.
- **16.** ¿Me he aprovechado bien de tus consejos?
- **17.** En ella pienso, aun durmiendo, si sin embargo duermo a veces.
- **18.** ¡Cuántas veces he hecho lo mismo, desde mi juventud!
- **19.** No se prevén nunca todos; pero se halla de repente el remedio, por más que cueste.
- **20.** ¡Desgraciado! el estadista que no las lee!
- **21.** ¿Por qué no tomar más que uno, el que quiere ser mayor que todos? Carlomagno me ha acomodado, pero César, Atila, Tamerlán, no son de despreciar.
- **22.** Necia observación.
- **23.** Lo cual sucede siempre cuando uno llega con sumas pretensiones a la gloria de la clemencia.
- **24.** No ceséis de clamar que este Borgia era un monstruo del que era menester apartar la vista; no ceséis, a fin de que ellos no aprendan de él, lo que desconcertaría mis planes.
- **25.** Guárdate bien de decírselo; ellos no parecen, por otra parte, dispuestos a comprenderte.
- **26.** Tengo necesidad de que todos estén ofendidos, aunque

no fuera más que con la impunidad de los unos.

- **27.** Son nuevos; el Estado es nuevo para ellos; y quieren no ser más que clementes.
- **28.** Pero dichosamente no es Virgilio el poeta de que se gusta más.
- **29.** Es fácil de decir.
- **30.** ¡Perfecto! ¡Sublime!
- **31.** No es una cuestión para mí.
- **32.** No necesito más que de uno.
- **33.** Querían engañar a los príncipes, los que decían que todos los hombres son buenos.
- **34.** Cuenta con ello.
- **35.** ¡El buen billete que tiene La Châtre!
- **36.** Pero es menester saber en qué consiste ella en el príncipe de un Estado tan dificultoso.
- **37.** Ellos creen todo lo contrario.
- **38.** Es preciso que éste los castigue de continuo.
- **39.** Esto es muy embarazoso.
- **40.** Es también restringir mucho las prerrogativas de los príncipes.
- **41.** Las forja uno, cuando no los hay reales. Para mis grandes providencias gubernativas, tengo hombres más sabios que Gabriel Naudé.
- **42.** Es el único chasco pérfido que su carta me da dado.
- **43.** Observación profunda que se me había escapado.
- **44.** Esta facilidad de hallar pretextos es una de las ventajas de mi autoridad.
- **45.** ¡El ignorante! No sabía que uno las engendra.
- **46.** Di principio con esto para hacer marchar a Italia el ejército cuyo mando se me confirió en el año 1796.
- **47.** El mío no presentaba menos elementos de discordia y rebelión, cuando lo hice entrar en Italia.
- **48.** Puede decirse otro tanto del mío.
- **49.** Indubitable.
- **50.** Así nos juzgamos siempre.
- **51.** Admiración muy necia.
- **52.** No debe dejarla uno más que cuando halla su beneficio en ello.
- **53.** Lo segundo vale más que lo primero.
- **54.** ¡Extravagante gloria!
- **55.** Es lo más seguro siempre.
- **56.** A no ser que esto dé mucho trabajo y estorbo.
- **57.** Admirado hasta este punto Maquiavelo la buena fe, franqueza y honradez, no parece ya un estadista.
- **58.** Esto es, el vulgo.
- **59.** Arte que puede perfeccionarse todavía.
- **60.** Los grandes ejemplos le fuerzan a discurrir, según mi

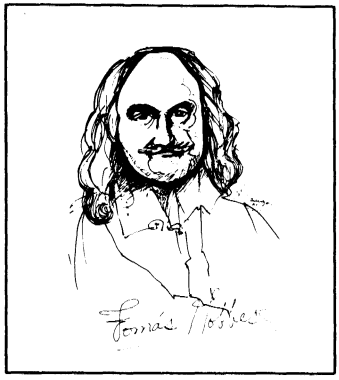
modo, de dar otros semejantes.

- **61.** Los tontos están acá abajo para nuestros gastos secretos.
- **62.** Es el mejor, supuesto que uno no trata sino con bestias.
- **63.** Explicación que nadie había sabido dar antes de Maquiavelo.
- **64.** Todo esto no es sino muy verdadero en la aplicación suya que él hace a la política.
- **65.** El modelo es admirable, sin embargo.
- **66.** No hay otro partido que tomar.
- **67.** Pública retractación de moralistas.
- **68.** "*Parparirefertur.*"
- **69.** Tengo hombres ingeniosos para esto.
- **70.** En general, aún se halla en esto más beneficio para los gobernados, que por otra parte se ve escándalo.
- **71.** Los más hábiles no pueden disputármele. El Papa dará noticia de ello.
- **72.** Mentís atrevidamente; el mundo está compuesto de necios; entre la multitud esencialmente crédula, se contarán poquísimas gentes que duden, y ellas no se atreverán a decirlo.
- **73.** Ellos no faltan.
- **74.** ¡Terrible hombre!, si él no honró la tiara, extendió bien a lo menos sus Estados; y le debe sumos favores la Santa Sede. La hora del contrapunto ha dado.
- **75.** Los necios que creyeron que este consejo era para todos, no saben la enorme diferencia que hay entre el príncipe y los gobernados.
- **76.** En el tiempo que corre, vale mucho más parecer hombre honrado que serlo en efecto.
- **77.** Supuesto que tenga una.
- **78.** Maquiavelo es severo.
- **79.** Es exigir mucho también; la cosa no es tan fácil, se hace lo que se puede.
- **80.** Bueno para su tiempo.
- **81.** ¡Ah!, aun cuando ellos lo comprendieran...
- **82.** Esto es con lo que yo cuento.
- **83.** Triunfad siempre, no importa cómo; y tendréis razón siempre.
- **84.** ¡Fatal y mil veces fatal retirada de Moscú!

6.

THOMAS HOBBES

(1588-1675)



Biografía

Thomas Hobbes nació en 1588. En la adolescencia se aficionó más a los libros de viajes y a las cartas geográficas que a la filosofía escolástica enseñada en las escuelas. Se dedicó luego a los estudios clásicos y entró al servicio de Francis Bacon como amanuense. Poco tiempo después descubriría la "Geometría" de Euclides, libro que influiría notablemente en su pensamiento.

De 1608 a 1636, viaja por el continente europeo, trabando relaciones con el círculo intelectual del P. Mersenne en París, frecuentado por Descartes y viaja también a Florencia para visitar a Galileo.

Regresa a Inglaterra en 1637, con el propósito de poner por escrito sus reflexiones inspiradas por la nueva ciencia fisico-matemáticas y que pensaba desarrollar en tres volúmenes: *De corpore*, *De homine* y *De cive*, pero se encuentra con los disturbios políticos y la exaltación de ánimos que precedieron a la revolución de Cromwell, y escribe en defensa del absolutismo monárquico sus "Elementos de las leyes, naturales y políticas".

---

* La mayor parte de estudios sobre la filosofía política de Thomas Hobbes están escritos en inglés, francés, italiano y alemán. En español está traducida la obra de Tonnies, F.: **Leben und Lehre.** Sturrguet, 1925 (3era. ed.) Trad. Castellana: **Vida y doctrina de Tomás Hobbes,** Madrid, 1932.

Sus opiniones son vistas con recelo por los monárquicos y por los republicanos. Al estallar la guerra se autoexilia en París. Ahí trabaja en su proyecto inicial, pero de nuevo en contacto con los exiliados políticos, en especial con Carlos II, se ve arrastrado a los temas políticos e inicia la redacción de su obra maestra: *Leviatán* o "La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil". De 1651 a su muerte en 1675, radica principalmente en Inglaterra, dedicado a la prosecución de sus obras, participando en ardientes y agitadas polémicas sobre temas matemáticos y teológicos. Muere a la edad de noventa y un años, en Derbyshire.

Bibliografía

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

Reseña del Leviatán

Los escritos políticos de Hobbes, fueron motivados por las guerras civiles y con la intención de ejercer influencia del lado del rey.

Estaban destinados a apoyar el gobierno absoluto y a juicio de Hobbes esto significaba la monarquía absoluta; todos sus intereses personales le adscribían al partido monárquico y creía sinceramente que la monarquía era la forma más estable y ordenada de gobierno.

La defensa del absolutismo monárquico constituía, una parte muy superficial de su verdadera filosofía política, y aunque fueron las guerras civiles las que ocasionaron su pensamiento y sus escritos, sólo en grado muy pequeño explican la importancia de lo que tenía que decir. Hobbes fue en realidad el primero de los grandes filósofos modernos que intentó poner la teoría política en íntima relación con un sistema de pensamiento enteramente moderno, y se esforzó por hacer ese sistema lo suficientemente amplio para que pudiera explicar, a base de principios científicos, todos los hechos naturales, incluyendo la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales.

Concibió el proyecto de su sistema de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales había de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica (o física), la segunda la fisiología y psicología de los individuos humanos y la tercera concluiría con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo "artificial", denominado sociedad o Estado. En este audaz esquema no había teóricamente lugar para ninguna nueva fuerza o principio; no había sino, casos complejos de causación mecánica. Todos derivan de la geometría y la mecánica.

Así, pues, la filosofía de Hobbes era un plan encaminado a asimilar la psicología y la política a las ciencias físicas exactas. Todo este conocimiento complejo es de una sola pieza y la mecánica del modelo. Es importante señalar el método mediante el cual creía Hobbes que podía demostrarse este sistema, ya que emplea el mismo método en

en las partes del sistema relativas a la psicología y a la política. La demostración no era en ningún sentido empírica, y Hobbes no concebía sus conclusiones como resultados de la observación sistemática.

La estructura del sistema de Hobbes es piramidal. El movimiento es el hecho sempiterno de la naturaleza. La conducta humana que comprende: la sensación, el sentimiento y el pensamiento es la forma de movimiento. Y la conducta social, en la que se basa el arte de gobierno, no es sino aquel caso particular de la conducta humana que surge cuando los hombres actúan con referencia a los demás. La ciencia política se construye, en consecuencia, sobre la psicología y el modo de proceder es deductivo. Hobbes se propuso demostrar lo que es en realidad el gobierno, sino lo que tiene que ser para poder controlar con fortuna a unos seres cuya motivación es la de la máquina humana.

Hay, dice Hobbes, dos principios en la naturaleza humana, el deseo y la razón. El primero impulsa a los hombres a tomar para sí lo que los otros hombres desean y por ello los pone en mutua contraposición, en tanto que la razón les enseña a "huir de una disolución antinatural". Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad. Como toda conducta humana está motivada por el egoísmo individual, hay que considerar a la sociedad como un mero medio para este fin. Este individualismo tajante es lo que hace de la filosofía de Hobbes la teoría revolucionaria de la época. Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó con mayor claridad la nota de la época venidera.

Durante los dos siglos que siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte de los pensamientos un motivo más obvio que el desinterés, y el egoísmo ilustrado un remedio para los males sociales más difíciles de aplicar que cualquier forma de acción colectiva.

Leviatán

De la condición natural del género humano*

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

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

Y en lo que toca a las facultades mentales (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamado ciencia, que muy pocos tienen y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosostros, ni adquirida —como la prudencia— cuando buscamos alguna otra cosa), encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble, no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales.

---

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

Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado.

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad de la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o libertad. Y el invasor a su vez, se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero. No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También, porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permancer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento de dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

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

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

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

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la gue rra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

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

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arco-

nes incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohibe. Lo que no pueden saber hasta qué leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

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

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

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío* y *tuyo*; sino só-

lo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo, como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

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

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

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

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

Una *ley de naturaleza* (*lex naturalis*) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohibe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla, pues aunque los que hablan de este tema confunden a menudo *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

Y dado que la condición del hombre (como se ha declarado en el capítulo precedente) es condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás. Y, por tanto, mientras persista este

derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir. Y es por consiguiente un precepto o regla general de la razón, que todo *hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra*, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, *que es buscar la paz, y seguirla*, la segunda, la suma del derecho natural, que es *defendernos por todos los medios que podamos*.

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

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

Un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a un otro. Por *simple* renuncia, cuando no le importa en quién recaiga el consiguiente beneficio. Por transferencia, cuando su intención es que el consiguiente beneficio recaiga en alguna persona o personas determinadas. Y de un hombre que en alguna de estas maneras haya abandonado o entregado su derecho se dice entonces que está obligado o sujeto a no impedir a aquellos a los que se concede o

abandona dicho derecho que se beneficien de él, y que *debiera* y es su deber no dejar sin valor ese acto propio voluntario, y que tal impedimento es injusticia y perjuicio, por ser *sine iure*, por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido. Por ello, el *perjuicio* o la *injusticia*, en las controversias del mundo, es algo así como aquello que en las disputas de eruditos se llama *absurdo*, pues así como allí se llama *absurdo* a contradecir lo que se mantuvo al principio, así, en el mundo, se llama injusticia y perjuicio a deshacer voluntariamente aquello que desde el principio se había voluntariamente hecho. La forma en que un hombre renuncia simplemente, o transfiere su derecho, es una declaración o significación por algún signo o signos, voluntarios y suficientes, de que así renuncia o transfiere, o ha así renunciado o transferido lo mismo a aquel que lo acepta. Estos signos son o solamente palabras, o solamente acciones, o (como con más frecuencia ocurre), tanto palabras como acciones, y son las restricciones por las que los hombres están sujetos y obligados, restricciones que derivan su fuerza no de su propia naturaleza (pues nada se rompe con más facilidad que la palabra de un hombre), sino del temor a alguna mala consecuencia por la ruptura.

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

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

Hay diferencia entre transferencia del derecho a la cosa y transferencia, o tradición, esto es, entrega de la cosa misma, pues la cosa puede ser entregada junto con la traslación del derecho, como cuando se compra o se vende al contado o se intercambian bienes o tierras, y puede ser entregada algún tiempo después.

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

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

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

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

Las meras palabras, si se refieren a un tiempo por venir contienen una simple promesa, con signo insuficiente de donación y, por tanto, no obligatorias, porque si son del tiempo por venir, como *mañana daré*, son señal de que todavía no he dado, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que permanece hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras se refieren al tiempo presente, o pasado, *como he dado*, o *doy para que sea entregado*

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

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

De aquel que cumple el primero en el caso de un contrato se dice que merece aquello que ha de recibir por el cumplimiento del otro, y lo tiene como *debido*. También, cuando se ofrece a muchos un premio que sólo ha de entregarse a aquel que venza, o cuando se lanza dinero a una multitud, para que sea gozado por aquellos que lo cojan, aunque esto sea donación, sin embargo, vencer así, o así coger, es *merecer*, y tenerlo como debido. Pues el derecho es transferido en el ofrecimiento del premio, y al lanzar el dinero, aunque no esté determinado a quién sino por el desarrollo del combate. Pero hay entre estas dos especies de merecer la diferencia de que en el contrato merezco en virtud de mi propio poder, y de la necesidad de los contratantes, pero en el caso de la donación sólo me es permitido merecer por la benevolencia del donante; en el contrato merezco ante el contratante que se despoje de su derecho, y en este caso de la donación no merezco que

el donante se despoje de su derecho, sino que, una vez se haya desprendido de él, sea mío antes que de otros. Y creo que éste es el significado de aquella distinción escolástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*, pues habiendo Dios Todopoderoso prometido el paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden atravesar esta vida de acuerdo con los preceptos y límites por él prescritos, dicen que aquel que así la atraviese merecerá el paraíso *ex congruo*. Pero dado que ningún hombre puede reivindicar un derecho a ello, por su propia rectitud, ni por cualquier otro poder interior, sino sólo por la libre gracia de Dios, dicen que ningún hombre puede merecer el paraíso *ex condigno*. Digo que creo que éste es el significado de aquella distinción, pero dado que los contendientes no llegan a un acuerdo sobre el significado de los términos de su arte más que cuando les es propicio, no afirmaré nada acerca de su significado. Sólo esto digo: cuando se da un regalo indeterminadamente, como premio por el que hay que luchar, el que venza merece, y puede reclamar el premio como es debido.

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

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

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

bre prometer no debiera ser admitido como impedimento para el cumplimiento.

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

Es imposible hacer un pacto con bestias animales, pues al no entender nuestro lenguaje ni entienden ni aceptan traslación alguna de derecho, ni pueden trasladar derecho alguno a un otro; y sin aceptación mutua no hay pacto.

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

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

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

Los pactos aceptados por miedo son, en la condición de mera naturaleza, obligatorios. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, quedo por ello obligado, pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro ha de re-

cibir por ello dinero o servicios y, por consiguiente, donde ninguna otra ley (como en la condición de mera naturaleza) prohíba el cumplimiento, el convenio es válido. Por tanto, si se confía a prisioneros de guerra el pago de su rescate, están obligados a pagarlo, y si un príncipe más débil hace una paz desventajosa con uno más fuerte, por miedo, está obligado a conservarla, salvo que (como antes se ha dicho) surja alguna nueva y justa causa de miedo que renueve la guerra. E incluso en las Repúblicas, si me veo forzado a redimirme de un ladrón prometiéndole dinero, estoy obligado a pagarle hasta que la ley civil me descargue, pues cualquier cosa que pueda hacer legalmente sin obligación, puedo legalmente pactar por miedo, y lo que legalmente pacto no puedo romperlo legalmente.

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

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

Un pacto de acusarse a sí mismo, sin seguridad de perdón, es igualmente inválido, porque en la condición de naturaleza, donde todo hombre es juez, no hay lugar para acusación, y en el estado civil, a la acusación sigue el castigo, al que, por ser forzado, ningún hombre está obligado a no resistir. Lo mismo es también verdad de la acusación de aquellos cuya condena es para un hombre dolorosa, como un padre, esposa o benefactor, pues se presume que el testimonio de un tal acusador, si no es voluntariamente dado, está corrompido por la naturaleza y, por tanto, no debe ser recibido, y allí donde no se dará crédito al testimonio de un hombre, no estará éste obligado a darlo.

Así, no debe reputarse como testimonios a las acusaciones bajo tortura, pues la tortura no debe usarse sino como medio de conjetura y luz, en el posterior examen y búsqueda de la verdad, y lo que en ese caso se confiesa tiende al bienestar del que es torturado, no a la información de los verdugos, y no debiera, por tanto, ser creído como testimonio suficiente, porque tanto si la acusación es verdadera como si es falsa, se hace en virtud de un derecho a preservar la propia vida.

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

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

Se demuestra con ello que, tomado un juramento de acuerdo con cualquier otra forma o rito, el del que jura es vano, y no es juramento,

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

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

De otras leyes de naturaleza

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

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

Pero dado que los pactos de confianza mutua, en los que se teme el incumplimiento por cualquiera de las partes, (como se ha dicho en el capítulo precedente) son inválidos, aunque el origen de la justicia sea la celebración de pactos, no puede, sin embargo haber realmente injusticia alguna hasta que la causa de aquel temor sea apartada, lo que no puede hacerse mientras los hombres estén en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el terror a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho universal que abandonan, y no existe tal poder antes de que se erija una República. Esto puede también desprenderse de la definición ordinaria

de la justicia de las Escuelas, pues dicen que *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo* y, por tanto, allí donde no hay *suyo*, esto es, propiedad, no hay injusticia, y allí donde no se haya erigido poder coercitivo, esto es, donde no hay República, no hay propiedad, por tener todo hombre derecho a toda cosa. Por tanto, allí donde no hay República, nada es injusto, porque la naturaleza de la justicia consiste en el cumplimiento de pactos válidos, pero la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento. Y es entonces también cuando comienza la propiedad.

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

puede, sin embargo, ser contrario a razón, porque todas las acciones voluntarias de los hombres tienden hacia su propio beneficio y las acciones más razonables son aquellas que mejor conducen a sus fines. Este especioso razonamiento, es no obstante, falso.

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

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

Y en cuanto al obtener soberanía por medio de rebelión, es manifiesto que, aunque el hecho suceda, sin embargo, dado que no puede ser razonablemente previsto, sino más bien lo contrario, y dado que al

obtenerla así se enseña a otros a obtener lo mismo en forma semejante, el intentarlo es contrario a razón. La justicia, es decir, el cumplimiento de lo pactado es, por tanto, una regla de razón por la que se nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida y, por consiguiente, una ley de naturaleza.

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

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

Los nombres de justo e injusto significan una cosa cuando se atribuyen a hombres y otra cuando se atribuyen a actos. Cuando se atribuyen a hombres significan conformidad o inconformidad de la conducta con la razón, pero cuando se atribuyen a actos significan conformidad o inconformidad a razón no de conducta o forma de vida sino de actos particulares. Hombre justo es, por tanto, el que pone todo el cuidado posible en que sus actos sean todos justos y hombre injusto es el que lo olvida, y a tales hombres se les da a menudo en nuestra lengua el nombre de recto y no recto, como justo e injusto, aunque el significado sea el mismo. Por tanto, un hombre recto no pierde ese título por causa de una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasión súbita o confusión en las cosas o personas, ni pierde su carácter un hombre no recto por los actos que hace u omite por causa de miedo, porque su voluntad no está enmarcada por la justicia, sino por el beneficio aparente de lo que ha de hacer. Lo que da a los actos humanos

el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galán coraje (que se encuentra raramente) por el que un hombre desprecia contemplar, para contento de su vida, el fraude o violación de promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando se llama a la justicia virtud y a la injusticia vicio.

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

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

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

Los escritores dividen la justicia de los actos en *conmutativa* y *distributiva*, y dicen que la primera consiste en proporción aritmética y la segunda en proporción geométrica. Atribuyen, por tanto, a la conmutativa la igualdad de valor de las cosas contratadas y a la distributiva la distribución de igual beneficio a hombres del mismo mérito, como si fuera injusticia vender más caro de lo que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de toda cosa contratada es medido por el apetito de los contratantes y, por tanto, el valor justo es aquél que les place dar. Y el merecimiento (aparte del que previene de pacto, donde el cumplimiento por una parte merece el cumpli-

miento por la otra, y cae bajo la justicia conmutativa, no la distributiva) no se debe en justicia, y se ve recompensado únicamente por gracia. Por tanto, esta distinción, en el sentido en el que habitualmente se expone, no es exacta. Para hablar adecuadamente, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, esto es, un cumplimiento de pacto al comprar y vender, arrendar y dar en arrendamiento, prestar y tomar a préstamo, cambiar, trocar y otros actos contractuales.

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

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

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

do de sus pasiones, no pueda ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. Pues dado que se supone que todo hombre, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se esforzará todo lo que pueda para obtener aquello que es necesario para su conservación, aquél que se oponga a esto por cosas superfluas es culpable de la guerra que de ello se seguirá, y hace, por tanto, aquello que es contrario a la ley fundamental de naturaleza, que ordena *buscar la paz*. Los observantes de esta ley pueden ser llamados sociables (los latinos les llaman *commodi*), y los opuestos a ella *testarudos, insociables, perversos, intratables*.

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

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

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

La cuestión de quién es el mejor hombre no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, donde (como antes se ha mostrado) todos los hombres son iguales. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por las leyes civiles. Sé que *Aristóteles*, en el primer libro de su Política, y como fundamento de su doctrina, considera a algunos hombres más dignos por naturaleza de gobernar, refiriéndose a la es-

pecie más sabia (tal como se consideraba a sí mismo por su filosofía), a otros más dignos de servir, (refiriéndose a aquellos que tenían cuerpos más fuertes, pero que no eran filósofos como él), como si amos y siervos no fueran instituidos por el consentimiento de los hombres sino por la diferencia de ingenio, lo que es no sólo contrario a razón sino también contrario a experiencia, pues hay muy pocos tan necios como para no preferir gobernarse a sí mismos que ser gobernados por otros, ni consiguen siempre, ni a menudo, ni casi nunca la victoria los sabios que en su vanidad luchan por fuerza contra aquellos que no confían en su propia sabiduría. Por tanto, si la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, esta igualdad debe ser receonocida, y aunque la naturaleza haya hecho a los hombres desiguales, dado que los hombres que se consideran iguales, no aceptarán condiciones de paz sino en términos de igualdad, dicha igualdad debe ser admitida. En consecuencia, como novena ley de naturaleza pongo ésta: *que todo hombre reconozaca a los demás como sus iguales por naturaleza.* La violación de este precepto es *orgullo.*

De esta ley depende otra: *que al iniciarse las condiciones de paz ningún hombre requiera reservar para sí mismo derecho alguno que no esté dispuesto sea reservado para cada uno de los demás.* Así como todo hombre que busque la paz necesita renunciar a determinados derechos naturales, es decir, no tener libertad para hacer todo lo que le plazca, así es necesario para la vida de un hombre retener algunos, como el derecho a gobernar su propio cuerpo, gozar del aire, del agua, del movimiento, de los modos de trasladarse de un lugar a otro y de todas las demás cosas sin las cuales no puede un hombre vivir, o vivir bien. Si en este caso al hacer la paz, los hombres solicitan para sí mismos aquello que no hubieran otorgado a otros, obran en contra de la ley de precedente, que prescribe el reconocimiento de la igualdad natural, y por tanto, también contra la ley de naturaleza. Los observantes de esta ley son aquellos que llamamos *modestos,* y los violadores hombres *arrogantes.* Los griegos llaman a la violación de esta ley *eleonexia,* es decir, un deseo de más de lo que les corresponde.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

así la controversia, es decir, la causa de la guerra, subsiste, contra ley de naturaleza.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

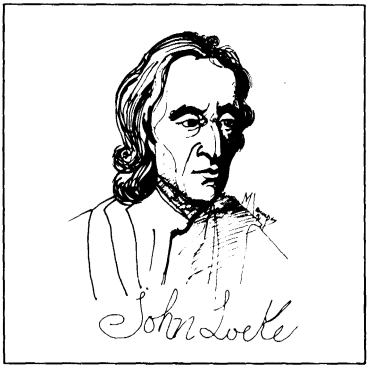
Y la ciencia de ellas es la verdadera y única filosofía moral, pues la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conversación y sociedad humana. *Bueno* y *malo* son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes en los diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres. Y los hombres diversos no difieren únicamente en su juicio acerca de la sensación de lo que es agradable y desagradable al gusto, olfato, oído, tacto y vista, sino también acerca de aquello que es conforme o disconforme a razón en los actos de la vida común. No, el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y a veces alaba, esto es, llama bien, a lo que otras veces denigra, y llama mal, de donde surgen disputas, controversias y finalmente guerra. Y por tanto, en tanto un hombre esté en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), el apetito particular es la medida del bien y del mal. Y, por consiguiente, todos los hombres están de acuerdo en que la paz y con ella también el camino o los medios de paz que (como ya he mostrado) son *justicia, gratitud, modestia, equidad, piedad* y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales* son buenos y sus vicios contrarios, malos. Ahora bien, la ciencia de la virtud y el vicio es la filosofía moral y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral. Pero los escritores de filosofía

moral, si bien reconocen las mismas virtudes y vicios, sin embargo, no viendo en qué consiste su bondad, ni por qué llegan a ser alabadas como los medios de una vida pacífica, sociable y confortable, las toman por mediocridad de pasiones, como si no fuera la causa, sino el grado de intrepidez, lo que constituye la fortaleza , o no fuese la causa, sino la cantidad de un regalo, lo que constituye la liberalidad.

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

7.

JOHN LOCKE



Wrington, Inglaterra
(1632-1704)

Biografía

John Locke nació en 1632, del seno de una familia de clase media de Wrington. De 1646 a 1668, atiende Locke la Westminster School, primero y luego la Christ Church de Oxford, donde obtiene bachillerato y maestría. En el año de 1675 obtiene el título de medicina, y ya desde 1666 comenzó a funcionar como médico personal de Lord Ashley, futuro Conde de Saftesbury, por la época uno de los hombres más influyentes cerca de la corona.

En calidad de Secretario de ésta, colabora en la redacción de la constitución de la colonia norteamericana de Carolina, donde tiene ocasión de plasmar sus ideas liberales y de tolerancia religiosa. Despojado Shaftesbury de sus dignidades y oficios, Locke se traslada en 1675 a Francia, continuando sus estudios de ciencias experimentales y matemáticas que había iniciado siguiendo a Robert Boyle y a Descartes.

Regresa a Inglaterra en 1679, y se encuentra al Conde de Shaftesbury jefeando la oposición a Carlos II. Robert Filmer había publicado *El patriarca,* en defensa del carácter hereditario y el origen divino de la realeza. Locke participa en la polémica escribiendo contra Filmer su primer tratado sobre el gobierno civil.

Procesado Shaftesbury por conspiración, Locke, temeroso, se autoexilia en Holanda. Ahí escribe el segundo de los tratados sobre el gobierno civil, sin duda el más importante, que publica anónimamente.

Triunfante la revolución que destronó a Jacobo II, instalando en el trono a Guillermo de Orange y consolidando en consecuencia el poder del Parlamento, Locke regresa a Inglaterra y publica el mismo año (1689-1690), sus dos grandes obras: *Ensayo sobre el entendimiento humano* y los dos *Tratados sobre el gobierno civil*. De esta forma a Locke se le considera el teórico de la revolución de 1688, que consolidó de manera definitiva el gobierno representativo en Inglaterra.

Locke murió en Oates en 1704, dejando como fruto de los últimos años de su vida dos obras, una sobre la educación y otra sobre la religión cristiana, preocupaciones constantes en su existencia de hombre consagrado a los estudios.

Bibliografía

- *Carta sobre la tolerancia, 1667, 1689*
- *Ensayo sobre el entendimiento humano, 1689*
- **Dos tratados sobre el gobierno civil, 1689*
- *Pensamientos relativos a la educación, 1693*
- *Racionalidad de la religión cristiana, 1695*

Reseña de Ensayo sobre el gobierno civil*

En el segundo ensayo sobre el gobierno civil, Locke, presenta la sociedad como un consentimiento libre, en donde los derechos naturales, tales como el derecho de la existencia y el de la propiedad son innatos, inviolables e inherentes en cada individuo.

Locke, creía que en el estado de Naturaleza, la propiedad era común en el sentido de que todo el mundo tenía derecho a sacar sus medios de subsistencia de todo lo que le ofrece la naturaleza.

En el estado de Naturaleza todo hombre tiene que proteger lo suyo lo mejor que pueda, pero su derecho a lo suyo y su deber de respetar lo ajeno es lo que le da derecho a la existencia y a la subsistencia.

En opinión de Locke, el "pacto original" es como un consentimiento histórico: pero al mismo tiempo no dejaba de insistir en que, incluso si se mostrara que la sociedad civil proviene de la familia y de la tribu y que el gobierno civil es una evolución del gobierno patriarcal, esto no alteraría el hecho de que el fundamento racional del gobierno y la sociedad civil es el consentimiento.

Como la sociedad, el gobierno es, o debe ser, el resultado del consentimiento libre de los individuos que forman la sociedad y no debe nunca de reprimir los derechos principales de estos individuos más bien protegerlos.

Aquí su principal propósito era demostrar que la monarquía absoluta, era contraria al pacto social original, y pensaba, sin duda, que el peligro que representaba para la libertad el gobierno de la mayoría era mucho menor que el que provenía de la monarquía absoluta; afirmaba que la monarquía absoluta, a la que algunos consideraban el único gobierno del mundo, es en realidad contradictoria a la sociedad civil.

---

* Para una mayor comprensión de la filosofía política de John Locke consúltese **Historia del liberalismo europeo**, De Ruggiero, Buenos Aires, 1975. Harold J. Laski, **El liberalismo europeo**, México, FCE, 1939.

La doctrina fundamental de locke, es su teoría acerca del gobierno: como gobierno representativo.

La sociedad ha confiado el poder y el derecho de dirigir a los gobernantes para el bien de la comunidad y de cada uno de los miembros.

Locke divide el poder del gobierno entre poderes, cada uno de los cuales da lugar a una rama del gobierno; el poder legislativo, el ejecutivo y el federativo. Este poder federativo abarca el poder hacer la guerra y firmar la paz, de concertar la alianza y tratados, " y todo género de transacciones con todas las personas y comunidades externas a la comunidad".

El poder legislativo, Locke lo consideraba distinto de los demás, aunque señala que podía separarse difícilmente del ejecutivo en el sentido de ser confiado a diferentes personas, porque esto serviría de causa de " desorden y desastre ". En cuanto al poder judicial, parece considerarle parte del ejecutivo.

En cualquier caso, los dos puntos básicos de su doctrina son: que el legislativo debe ser el supremo poder, y que todo poder incluso el legislativo mismo, ha de cumplir un mandato.

Por otra parte afirma, que mientras el gobierno siga siendo expresión de la voluntad libre de los miembros de la sociedad, la rebelión no es permitida; es injusta la rebelión contra un gobierno legal. Pero la rebelión es aceptada por Locke en casos de disolución de la sociedad y cuando el gobierno deja de cumplir su función y se convierte en tiranía.

En cuanto a las leyes, Locke distinge tres clases: la ley divina, la ley civil y " la ley de la opinión o reputación ". En relación a la ley divina las acciones pueden ser de acatamiento o de transgresión, en cuanto a la ley civil inocentes o criminales, y en relación con la ley de opinión o reputación virtudes o vicios.

La característica principal del genio de Locke no estaba constituida por la erudición, ni la lógica, si no por el sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, había engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustres de su generación. Dándole una exposición sobria y sencilla, pero persuasiva, las trasmitió al siglo XVIII, en el que se convirtieron en matriz de donde surgió la filosofía política posterior tanto en Inglaterra como el continente Europeo.

Del estado natural*

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

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

5. El juicioso Hooker considera tan evidente por sí mismo y tan fuera de toda discusión esta igualdad natural de los hombres, que la toma como base de la obligatoriedad del amor mutuo entre los hombres y sobre ella levanta el edificio de los deberes mutuos que tienen, y de ella deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad. He aquí cómo se expresa:

"Esa misma inclinación natural ha llevado a los hombres a reconocer que tan obligados como a sí mismos están a amar a los demás, porque si en todas esas cosas son iguales, deben regirse por una misma medida; si yo necesariamente tengo que desear recibir de los de-

---

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

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

6. Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos seguidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza, no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos para utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas. De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está a sí mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida,

de la libertad, de la salud de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable.

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

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

ese modo, e impidiendo con su ejemplo a los demás, que recaiga en delito semejante. En un caso y por un motivo igual, cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural.

9. No me cabe duda de que semejante doctrina resultará muy extraña para ciertos hombres; pero, antes que la condenen, yo desearía que me razonasen en virtud de qué derecho puede un príncipe o un Estado aplicar la pena capital o castigar a un extranjero por un crimen que ha cometido dentro del país que ellos rigen. Sus leyes, eso es cosa segura, no alcanzan a los extranjeros, cualquiera que sea la sanción que puedan recibir aquellas por el hecho de ser promulgadas por la legislatura. No se dirigen al extranjero y, si lo hiciesen, éste no tendría obligación alguna de prestarles atención, ya que la autoridad legislativa que las pone en vigor para que rijan sobre los súbditos de aquel Estado no tiene ningún poder sobre él. Quienes en Inglaterra, Francia u Holanda ejercen el supremo poder de dictar leyes son, para un indio, hombres iguales a todos los demás: hombres sin autoridad. Si, pues, cada uno de los hombres no tiene, por la ley natural, poder para castigar las ofensas cometidas contra esa ley, tal como se estime serenamente en cada caso, yo no veo razón para que los magistrados de un Estado cualquiera puedan castigar al extranjero de otro país, ya que, frente a él, no pueden tener otro poder que el que todo hombre puede tener naturalmente sobre todos los demás.

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

11. De estos dos derechos distintos, el de castigar el crimen, para dificultar y prevenir la comisión de otra falta igual, corresponde a todos, mientras que el de exigir reparación, sólo lo tiene la parte perjudicada. Ahora bien: el magistrado, que tiene en sus manos, por el hecho

de serlo, el derecho común de castigar, puede muchas veces, cuando el bien público no reclama la ejecución de la ley, perdonar por su propia autoridad el castigo de las infracciones del delincuente, pero no puede, en cambio, condonar la reparación que se le debe al particular por los daños que ha recibido. La persona que ha sufrido el daño tiene derecho a pedir reparación en su propio nombre, y sólo ella puede condonarla. El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación, tal y como cualquiera tiene la facultad de castigar el crimen para evitar que vuelva a cometerse, en razón del derecho que tiene a proteger al género humano, y a poner por obra todos los medios razonables que le sean posibles para lograr esa finalidad. Por eso, todo hombre tiene en el estado de Naturaleza poder para matar a un asesino, a fin de apartar a otros de cometer un delito semejante (para cuyo daño no existe compensación), poniéndoles ante los ojos el castigo que cualquiera puede infligirles, y, al mismo tiempo, para proteger a los seres humanos de las acometidas de un criminal que, habiendo renunciado a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro; puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro. En eso se funda aquella gran ley de la Naturaleza de que "quien derrama la sangre de un hombre verá derramada su sangre por otro hombre". Caín sintió convencimiento tan pleno de que cualquier persona tenía derecho a matarle como a un criminal, que, después del asesinato de su hermano, exclama en voz alta: "Cualquiera que me encuentre me matará". De forma tan clara estaba escrita esa ley en los corazones de todos los hombres.

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

esa ley existe, y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como lo son las leyes positivas de los Estados. Estas sólo son justas en cuanto que están fundadas en ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas.

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

14. Suele plantearse con frecuencia como poderosa objeción la siguiente pregunta: ¿Existen o existieron alguna vez hombres en ese estado de Naturaleza? De momento bastará como respuesta a esa pregunta el que estando, como están, todos los príncipes y rectores de los poderes civiles *independientes* de todo el mundo en un estado de Naturaleza, es evidente que nunca faltaron ni faltarán en el mundo hombres que vivan en ese estado. Y me refiero a todos los soberanos de

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

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

Del estado de guerra

16. El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre, no habiéndose dejado llevar ni de la pasión ni del arrebato, nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante

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

17. De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a este en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ese es su capricho; porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo. La única seguridad que yo tengo de mi salvaguardia consiste en libertarme de semejante fuerza, y la razón me ordena que tenga por enemigo de esa salvaguardia mía a quien busca arrebatarme la libertad que constituye mi única muralla defensiva; por esa razón, quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo. Quien en el estado de Naturaleza arrebatase la libertad de que en ese estado disfruta cualquiera, por fuerza ha de dar lugar a que se suponga que se propone arrebatarle todo lo demás, puesto que la libertad es la base de todo. De la misma manera, quien en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele como si se estuviese en estado de guerra con él.

18. De ahí resulta que un hombre puede legalmente matar a un ladrón que no le ha hecho ningún daño físico, ni ha manifestado designio alguno contra su vida, fuera de recurrir a la fuerza para imponerse a él y

arrebatarle su dinero, o algo por el estilo. Al recurrir a la fuerza, no teniendo derecho alguno a someterme a su poder, sea con el pretexto que sea, yo no tengo derecho a suponer que quien me arrebata mi libertad no me arrebatará también todo, una vez que me tenga en poder suyo. Por consiguiente, obro con legitimidad tratándole como a quien se ha colocado frente a mí en estado de guerra, es decir, matándolo, si puedo; porque todo aquel que establece un estado de guerra en el que se conduce como agresor, se expone con justicia a ese peligro.

19. Aquí vemos la clara diferencia que existe entre el estado de Naturaleza y el estado de guerra. Sin embargo, ha habido quien los ha confundido,[4] a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de Naturaleza. Pero la fuerza, o un propósito declarado de emplearla sobre la persona de otro, no existiendo sobre la tierra un soberano común al que pueda acudirse en demanda de que intervenga como juez, es lo que se llama estado de guerra; es precisamente la falta de una autoridad a quien apelar lo que da a un hombre el derecho a la guerra, incluso contra un agresor, aunque este pertenezca y sea miembro de su misma sociedad. Por esa razón, yo no puedo oponer a un *ladrón* que me ha robado todo cuanto tengo, otra cosa que la apelación ante la ley; pero puedo matarlo cuando se me impone por la fuerza para robarme, aunque solo sea mi caballo o mi chaqueta, porque la ley, que fue hecha para mi salvaguardia, me permite, cuando ella no puede interponerse para proteger mi vida de una violencia actual, mi vida que no puede devolvérseme una vez perdida, me permite, digo, que me defienda por mí mismo y me otorga el derecho de guerra, la libertad de matar al agresor, porque este no me da ocasión de recurrir a nuestro juez común, ni a la decisión de la justicia, para que me remedien en un caso en que el daño puede ser irreparable. La falta de un juéz común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de Naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común.

20. Ahora bien: una vez que ha cesado el ejercicio[5] de la fuerza, deja de existir el estado de guerra entre quienes viven en sociedad y están igualmente sujetos a un juez; por consiguiente, cuando se plantea en

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

De la sociedad política o civil*

77. Según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad, al mismo tiempo que lo dotaba de inteligencia y de lenguaje para que permaneciese en ella y se encontrase satisfecho en esa situación. La primera sociedad fue la que se estableció entre el hombre y la mujer como esposa; de ella nació la sociedad entre los padres y los hijos; y esta dio origen, andando el tiempo, a la sociedad entre el amo y los servidores suyos. Pero, a pesar de que todos ellos pudieron coincidir, y concidieron realmente, formando una sola familia en la que el amo o la señora ejercían cierta especie de gobierno de toda ella, ninguna de dichas sociedades por separado, ni todas juntas, llegaron a constituir una *sociedad política,* como lo veremos cuando llegue el momento de estudiar las distintas finalidades, lazos y límites de cada una.

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

---

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

79. Como la unión entre el varón y la hembra no tiene simplemente, por objeto la procreación, sino la continuación de la especie, esa unión debe persistir, incluso, después de la procreación, mientras sea necesaria para alimentar y proteger a los hijos, que deben ser mantenidos por quienes los trajeron al mundo, hasta que sean capaces de desenvolverse y de proveer a sus necesidades por sí mismos. Podemos comprobar cómo las criaturas inferiores obedecen firmemente a esta regla que la sabiduría infinita del Creador impuso a las obras de sus manos. En los animales vivíparos que se alimentan de hierba, la unión entre el macho y la hembra termina con el acto mismo de la cópula, porque la hembra madre puede por sí misma alimentar con su leche a la cría hasta que esta pueda, por sí misma, alimentarse de hierba. El macho se limita a engendrar, sin preocuparse directamente de la hembra ni de sus crías, no pudiendo contribuir en modo alguno a la subsistencia de las mismas. Pero en los animales de presa la unión subsiste durante un tiempo mayor, porque la madre no se basta para proveer a la subsistencia propia y a la de su numerosa cría, siendo, como es, más difícil este modo de vida y más peligroso que el de los animales que se mantienen de hierba; por esa razón es imprescindible la ayuda del macho para el sostenimiento de la familia común. Esta no puede subsistir sino mediante los cuidados conjuntos del macho y de la hembra, mientras los pequeños no estén en condiciones de capturar por sí mismos sus presas. Lo mismo ocurre con todas las aves (con excepción de algunas domésticas, entre las que la abundancia del alimento no exige que el gallo dé de comer y cuide a la pollada). Entre las aves, la unión del macho y de la hembra continúa hasta que la cría, que necesita ser alimentada mientras está en el nido, puede servirse de sus alas y proveer por sí misma a sus necesidades.

80. Ahí reside, en opinión mía, la razón principal, si no la única, de que en la especie humana el varón y la hembra se encuentren ligados por más tiempo que entre los demás seres vivos, es decir, porque la hembra es capaz de volver a concebir, y de hecho es corriente que vuelva a estar encinta y traer al mundo un nuevo hijo, mucho antes que el primero salga de la dependencia en que se encuentra con respecto a sus padres para subsistir y pueda valerse a sí propio. Por esa razón el padre, que está obligado a cuidar de aquellos a quienes él engendró, tiene que seguir ligado a la sociedad conyugal con la misma mujer durante un tiempo mucho mayor que las demás criaturas, cuya prole, pudiendo subsistir por sí misma antes que vuelva a tener lugar otra procreación, da lugar a que se disuelva por sí mismo el lazo con-

yugal y a que los padres queden en libertad hasta que el himen los impulsa de nuevo a aparearse y formar distinta pareja cuando llega la estación habitual para ello. Al pensar en ello no puede uno menos que admirar la sabiduría del gran Creador, porque, habiendo dado este al hombre la facultad de proveer a sus necesidades futuras lo mismo que a sus necesidades de momento, estableció la necesidad de que la sociedad entre el hombre y la mujer durase más tiempo que la del macho y la hembra entre los demás seres vivos. Con ello dio lugar a que se estimulase la industriosidad humana en la provisión y almacenamiento de bienes para su prole común, cosas ambas que el apareamiento inseguro, fácilmente alterable y frecuente en la sociedad conyugal, dificultaría en gran manera.

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

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

viven. Al ocurrir tal separación, los hijos pasan a depender del padre o de la madre, según lo hayan establecido las cláusulas del contrato.

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

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

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

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

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

87. El hombre, según hemos demostrado ya, nace con un título a la perfecta libertad y al difrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o de cualquier número de hombres que haya en el mundo, no solo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por otros, en el grado que en su conven-

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

88. De ese modo, el Estado viene a disponer de poder para fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea que lo merecen, cometidas por los miembros de esa sociedad. Este es el poder de hacer las leyes. Dispone también del poder de castigar a cualquier daño hecho a uno de sus miembros por alguien que no lo es. Eso constituye el poder de la paz y de la guerra. Ambos poderes están encaminados a la defensa de la propiedad de todos los miembros de dicha sociedad hasta donde sea posible. Pero aunque cada hombre que entra a formar parte de la sociedad ha hecho renuncia de su poder natural para castigar los atropellos cometidos contra la ley de Naturaleza siguiendo su propio juicio personal, resulta que, al renunciar en favor del poder legislativo al propio juicio de los daños sufridos en

todos aquellos casos en que puede apelar al magistrado, ha renunciado, por eso mismo, en favor del Estado, al empleo de su propia fuerza en la ejecución de las sentencias dictadas por este, y tiene que prestársela siempre que sea requerido para ello, puesto que se trata de juicios propios dictados por él mismo o por quien lo representa. Ahí nos encontramos con el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, que tiene que juzgar, de acuerdo con leyes establecidas, el grado de castigo que ha de aplicarse a los culpables cuando han cometido una falta dentro de ese Estado; y también es ese el origen del poder para las sentencias que en determinados momentos tenga que dictar, apoyándose en las circunstancias de hecho, sobre la vindicación de atropellos cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello sea necesario, puede emplear toda la fuerza de todos sus miembros.

89. En su consecuencia, siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y solo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas). Eso es lo que saca a los hombres de un estado de Naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que el mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturaleza.

90. Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil, y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil, La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Na-

turaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufree algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer.[6] Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a quien recurrir para que decida en el acto las diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de Naturaleza. Y en esa situación se encuentran, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen.

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

92. Quien cree que el poder absoluto purifica la sangre de un hombre y corrige las bajezas de la naturaleza humana se convencerá de lo contrario con solo leer la historia de esta o de otra época cualquiera. El hombre que, habitando en las selvas de América, es insolente y agresi-

vo, no mejorará probablemente gran cosa al ser colocado sobre un trono. Quizá al estar en éste dicho hombre, los doctos y jerarcas de la religión acudirían con razones que justificasen cuantos atropellos cometiera con sus súbditos, y la espada acudiría inmediatamente a hacer callar a quienes se atreviesen a ponerlo en tela de juicio. Quien lea cierto relato que se ha escrito últimamente sobre Ceilán podrá ver qué clase de protección ofrece la monarquía absoluta, y en qué clase de padres de su país convierte a los príncipes, y el grado de seguridad y de felicidad que alcanza bajo su dominio la sociedad civil.[8]

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

impunidad. Eso sería como para pensar que los hombres son tan insensatos que se preocupan de salvaguardarse de los daños que puedan hacer las mofetas o los zorros y les tuviese sin cuidado, más aún, que juzgasen como una salvaguardia el ser devorado por leones.

94. Pero por mucho que los aduladores puedan hablar para distraer a la opinión de las gentes, no conseguirán que los hombres olviden las consecuencias. Ahora bien: cuando se dan cuenta de que una persona, cualquiera que sea su estado, se mueve fuera de los límites de la sociedad civil de que ellos forman parte, y que no tienen en este mundo nadie a quien recurrir contra cualquier daño que de él reciben, se inclinan a su vez a pensar que también ellos se encuentran en el estado de Naturaleza frente al individuo en cuestión, y entonces procuran, lo antes que puedan, conseguir la seguridad y salvaguardia a cuyo fin se instituyó la sociedad civil, siendo esa únicamente la razón de que entrasen en ella. Es posible que al principio (según lo expondremos con mayor extensión más adelante, en la parte siguiente de este libro) hubiese algún hombre bueno y destacado que, por haber conseguido entre los demás notable preeminencia, recibiese en prueba de deferencia a su bondad y a su eficacia esa clase de autoridad natural que consiste en que el jefe gobierne y sea el árbitro de las diferencias de los demás, y que esa autoridad le fuese otorgada por tácito consentimiento y sin adoptar precaución alguna, fuera de la seguridad que tenían todos en su rectitud y en su sabiduría. Sin embargo, el tiempo dio autoridad y, según quieren hacernos creer algunos, un carácter sagrado a esa costumbre iniciada por la simplicidad negligente e imprevisora de las primeras edades. Pero llegaron sucesores de muy distinta calaña, y el pueblo comprobó que sus propiedades no estaban seguras bajo aquella clase de gobierno[9] (siendo así que la finalidad del gobierno no es otra que la de salvaguardar la propiedad); ni ellos podían estar seguros y tranquilos, ni podían creer que vivían en una sociedad civil hasta que el poder legislativo estuviese colocado en manos de cuerpos colectivos —llámeseles senado, parlamento o lo que mejor parezca—. De ese modo, todos los individuos aislados quedaban sujetos por igual, hasta los más insignificantes, a las leyes que ellos mismos, como partes en la legislatura, habían establecido, y nadie podía sustraerse por su propia autoridad a la fuerza de la ley, una vez dictada, ni tratar de eximirse de ella alegando una pretendida superioridad, para de ese modo poder permitirse atropellos o dejar que los cometiesen otras personas que de él dependían. En la sociedad civil no puede nadie ser exceptuado del cumplimiento de las leyes. Y yo pregunto: si puede

una persona hacer lo que le place sin que nadie pueda apelar en ese mundo contra los daños que de ella hubiese recibido, ni pedir reparación y seguridad, ¿no se coloca con ello por completo dentro del estado de Naturaleza? En ese caso no puede formar parte ni ser miembro de aquella sociedad civil, a menos de que haya quien sea capaz de sostener que sociedad civil y estado de Naturaleza son una e idéntica cosa. Yo no he tropezado hasta ahora con nadie, por muy defensor que sea de la anarquía, que haya afirmado cosa semejante.[10]

Del comienzo de las sociedades políticas*

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

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

---

* **Ensayo sobre el gobierno civil** (II), cap. VII, edición y traducción citadas.

que esas leyes positivas hayan establecido un número fijo para que puedan hacerlo, la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros y, por la ley natural y la de la razón, se da por supuesto que obliga, por llevar dentro de sí el poder de la totalidad.

97. De esa manera, todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, y dejarse guiar por ella; de otro modo, nada significaría el pacto inicial por el que cada uno de los miembros se integra con los demás dentro de la sociedad, y no existiría tal pacto si cada miembro siguiese siendo libre y sin más lazos que los que tenía cuando se encontraba en el estado de Naturaleza. ¿Habría siquiera sombra de contrato o de nuevo compromiso si cada miembro no se sintiese obligado más que a lo que le pareciese bien a él, o a lo que aceptase por propia voluntad de los decretos de la sociedad a que pertenece? De hacerlo así gozaría de una libertad tan grande como la que tenía antes de aceptar el pacto, y como la de cualquier otro hombre en estado de Naturaleza que aceptase someterse y conseguir en los actos de la misma que a él le agradasen.

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

posible que la sociedad actúe como un solo cuerpo y, por consiguiente, volverá inmediatamente a disolverse.

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

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

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

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

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

103. Espero también que no se me negará que el grupo de hombres que, según nos cuenta Justino, abandonaron Esparta con Palante, eran libres e independientes unos de otros, y que establecieron sobre sí mismos un gobierno por su propio consentimiento. He dado, pues,

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

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

105. No niego que si volvemos la vista atrás, hasta donde la historia nos lo consiente, en busca de la iniciación de las comunidades primeras, encontramos, por regla general, que estas se encuentran bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. También me siento inclinado a creer que allí donde una familia era lo bastante numerosa para subsistir por sí sola y no se dividía, continuando junta sin mezclarse con otras, como ocurre con frecuencia en las regiones donde abunda la tierra y son escasos los habitantes, lo corriente fue que el gobierno se iniciase con el padre. Teniendo este por ley de Naturaleza, el mismo poder que todo hombre para castigar según su buen entender las culpas cometidas contra la ley, podía por eso mismo castigar las transgresiones cometidas por sus hijos, incluso cuando estos eran ya hombres y habían salido de su tutela. Parece muy probable que ellos se sometieson a esos castigos del padre, y se uniesen a él contra el culpable los que no lo eran, aportándole así el poder necesario para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión. De ese

modo, lo convertían realmente en legislador y gobernante de todos los que permanecían unidos a su familia. Era el hombre que más confianza merecía; el cariño paternal les aseguraba sus propiedades y sus intereses bajo el cuidado suyo, y la costumbre de obedecerle en su niñez, les hacía más fácil someterse al padre mejor que a otra persona. Si, pues, era preciso que tuviesen una persona que los gobernase, puesto que difícilmente se puede soslayar un gobierno entre gentes que viven juntas, ¿quién tenía mayores probabilidades de ser ese gobernante sino el que era su padre común, a menos que la negligencia, la crueldad, o cualquier otro defecto de alma o de cuerpo lo incapacitasen para ello? Pero si el padre fallecía, y dejaba un heredero inmediato menos capacitado para gobernar —ya fuese por minoría de edad, por falta de prudencia, valor u otra cualidad cualquiera— o si se reunían varias familias y consentían en seguir viviendo juntas, no puede dudarse de que, en semejante caso, emplearían su libertad natural para elevar al gobierno a la persona que ellos juzgaban más hábil y con mayores probabilidades de gobernarlos bien. Así es como nos encontramos a los pueblos de América que —viviendo fuera del alcance de las espadas conquistadoras y del poder creciente de los dos grandes imperios del Perú y de Méjico— disfrutaban de su propia libertad natural, aunque, *caeterisparibus*, preferían de ordinario al heredero de su difunto rey; pero cuando lo encontraban débil e incapaz en cualquier sentido, hacían caso omiso del heredero, e instituían por gobernante suyo al hombre más fornido y más valeroso.

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

la persona no se produjo por ninguna consideración o respeto a la autoridad paternal. La verdad es que todas las monarquías pequeñas, es decir, casi todas las monarquías en sus primeros tiempos, fueron generalmente electivas, al menos en el momento de adoptar una forma de gobierno.

107. Tenemos, pues, que en los tiempos primitivos, el gobierno que ejercía el padre sobre los hijos menores acostumbró a todos sus retoños al gobierno de un solo hombre, y les enseñó que cuando este se ejercía con cuidado y habilidad, con cariño y amor hacia los que a él estaban sometidos, bastaba para cuidar y salvaguardar a los hombres (puesto que eso era únicamente la felicidad política que buscaban en la sociedad). No es, pues, de extrañar que se sintiesen inclinados y fuesen a parar naturalmente hacia la forma de gobierno a la que estaban todos acostumbrados desde su infancia, y que habían encontrado por experiencia que era llevadera y segura. Agreguemos a ello que la monarquía es una forma de gobierno sencilla y que se ofrece espontáneamente a los hombres, cuando la experiencia no los ha instruido en las formas de gobierno, ni la ambición ni la insolencia del mando les ha enseñado a precaverse contra las intromisiones de prerrogativas y los inconvenientes del poder absoluto, que la monarquía hereditaria tendría tendencia a reclamar y a imponerles. No es, pues, en modo alguno de extrañarse que esos hombres primitivos no se molestasen en idear métodos para reprimir cualquiera de esas exageraciones de los hombres a quienes había entregado la autoridad sobre ellos, ni de equilibrar el poder de los gobiernos dividiéndolo en varias ramas y colocándolas en distintas manos. Aquellos hombres no sintieron la opresión del poder tiránico; tampoco las costumbres de la época, los bienes que poseían o la manera de vivir, al dejar escaso margen para las apetencias y la ambición, daban motivo alguno para recelar y tomar medidas en contra de ese poder. No es, pues, de extrañar que adoptasen una forma de gobierno que, según he dicho, les resultaba tan espontánea y sencilla, siendo además la más apropiada para su estado y situación en aquel entonces, porque su mayor necesidad consistía en defenderse contra las invasiones extranjeras y los atropellos, más que en una multiplicidad de leyes; los bienes que poseían eran muy escasos y no se necesitan muchos gobernantes y funcionarios para dirigir y cuidar de la ejecución de las mismas, puesto que los culpables y atropelladores eran escasos. Es de suponer que los hombres que sentían mutuamente una simpatía como para reunirse en una sociedad, tendrían ya algún trato y amistad entre ellos, y confiarían los unos en los

manos. Aquellos hombres no sintieron la opresión del poder tiránico; tampoco las costumbres de la época, los bienes que poseían o la manera de vivir, al dejar escaso margen para las apetencias y la ambición, daban motivo alguno para recelar y tomar medidas en contra de ese poder. No es, pues, de extrañar que adoptasen una forma de gobierno que, según he dicho, les resultaba tan espontánea y sencilla, siendo además la más apropiada para su estado y situación en aquel entonces, porque su mayor necesidad consistía en defenderse contra las invasiones extranjeras y los atropellos, más que en una multiplicidad de leyes; los bienes que poseían eran muy escasos y no se necesitan muchos gobernantes y funcionarios para dirigir y cuidar de la ejecución de las mismas, puesto que los culpables y atropelladores eran escasos. Es de suponer que los hombres que sentían mutuamente una simpatía como para reunirse en una sociedad, tendrían ya algún trato y amistad entre ellos, y confiarían los unos en los otros. Ciertamente que recelarían más de los extraños que de ellos mismos entre sí, y, por consiguiente, su primera preocupación y pensamiento debe suponerse que fue idear el modo de salvaguardarse contra la fuerza de los extraños. Era natural que adoptasen la forma de gobierno más indicada para semejante finalidad, y que eligiesen al más sabio y al más valeroso para que fuese su jefe en sus guerras y los guiase contra sus enemigos, consistiendo principalmente en eso su tarea de gobernante.

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

109. En Israel mismo, el negocio principal de sus jueces y de sus primeros reyes parece haber consistido en ser capitanes y jefes de sus ejércitos en tiempos de guerra. Eso se ve con toda claridad en la historia de Jefté (además de lo que se nos da a entender con la frase

"salir y entrar delante del pueblo", que no era otra cosa que salir para la guerra y regresar de nuevo a casa a la cabeza de sus fuerzas militares). Cuando los amonitas hacían la guerra a Israel, las gentes de Galaad, asustadas, enviaron una diputación a Jefté, un bastardo al que habían arrojado de su familia y convinieron con él en que, si les ayudaba contra los amonitas, lo reconocerían por jefe suyo. Y eso lo hicieron con estas palabras: "Y el pueblo, lo estableció como jefe y general suyo" (*Jueces*, XI, 11). Eso equivalía, según parece, a las funciones de juez. "Y él juzgó a Israel" (*Jueces*, XII, 7), es decir, fue su capitán general... durante seis años. Por esa misma razón, cuando Jotham echa en cara a los habitantes de Sichem las obligaciones que tenían con Gedeón, que había sido su juez y su jefe, les dice: "Luchó y puso su vida en peligro por vosotros, y os sacó de las mano de los madianitas" (*Jueces*, IX, 7). Nada les recuerda fuera de lo que hizo como general suyo; y eso es todo lo que leemos en su historia y en la de los demás jueces. A Abimelec concretamente se le llama rey, aunque a lo sumo fue general suyo. Y cuando, cansados ya de la mala conducta de los hijos de Samuel, quisieron los hijos de Israel tener un rey "igual que todas las naciones, para que los juzgase, marchase al frente de ellos a la guerra y pelease cuando ellos peleasen" (I *Samuel*, VIII, 20), Dios accediendo a sus deseos, dice a Samuel: "Yo les enviaré a un hombre, y tú lo ungirás por capitán de mi pueblo de Israel, para que liberte a mi pueblo de las manos de los filisteos" (IX, 16). Como si la única tarea de un rey consistiese en guiar a sus ejércitos y en pelear en defensa de su pueblo; en su consecuencia, cuando su consagración, al verter sobre Saúl una ampolla de aceite, le dice que "el Señor le ha ungido por capitán de su herencia" (X, 1). Y cuando, después de que Saúl fue elegido solemnemente y saludado por rey en Mispah por las tribus, hubo quienes no quisieron recibirlo como rey suyo, no hacen sino esta objeción: "¿Cómo podrá salvarnos este hombre?" (X, 27), que es como si dijeran: "Este hombre no reúne condiciones para ser rey nuestro porque carece de mando y habilidades suficientes en la guerra para poder defendernos". Y cuando Dios decidió trasladar el poder a David, lo hace con estas palabras: "Pero ahora o seguirás reinando: El Señor se ha elegido un hombre según su corazón, y el Señor le ha dado la misión de ser jefe del ejército de su pueblo" (XIII, 14). Como si toda la autoridad real estuviese reducida a ser su general. Por eso, cuando las tribus que seguían fieles a la casa de Saúl se opusieron a que David reinase, al presentarse más adelante en Hebrón con las condiciones que exigían para someterse a él, le dan, entre otras razones que tenían para someterse a él como a rey suyo, la

de que era rey de ellos en tiempo de Saúl, y que por ese motivo tenían que recibirlo ahora por su rey. Y dicen: "Y también fuiste tú en tiempos pasados, cuando Saúl era nuestro rey, quien conducía a Isreal a la guerra y quien lo traía de regreso de ella, y el Señor te dijo: Tú serás quien alimente a mi pueblo, y tú serás el capitán de Israel".

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

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

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

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

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

113. "Que todos los hombres nacen sometidos a uno y a otro gobierno, siendo, por tanto, imposible que hayan tenido nunca libertad e independencia para reunirse y constituir un gobierno nuevo, sin que hayan sido tampoco capaces de establecer un gobierno legítimo". ¿Cómo, pues, surgieron tantas monarquías legítimas, si este razonamiento es bueno? Si nadie, según esa hipótesis, es capaz de exhibirme a un sólo hombre, en ninguna de las edades del mundo, con libertad para dar principio a una monarquía legítima, yo me comprometo a exhibirle a otros diez hombres que tuvieron libertad, simultáneamente, para unirse e iniciar un gobierno nuevo, bien bajo la forma de monaquía, bien bajo otra forma cualquiera. Ello constituirá una demostración de que si una persona que nació bajo la soberanía de otra puede tener libertad suficiente para ejercer poder sobre otros en un imperio nuevo y distinto de aquel en que nació, por la misma razón, cualquier persona nacida bajo la soberanía de otra puede también ser libre para convertirse en gobernante o en súbdito de una sociedad política dis-

tinta y separada. De modo que, ateniéndonos a su propio principio, o bien todos los hombres, nazcan donde nazcan, son libres, o bien sólo puede existir en el mundo un príncipe legítimo, un gobierno legítimo. En ese caso, sólo les queda mostrarnos cuáles son ese príncipe y ese gobierno, y yo no dudo que cuando lo hayan hecho, todo el género humano se mostrará sin dificultad de acuerdo para someterse a su obediencia.

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

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

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

las y este los que fuesen, a fin de marcharse y constituir otros Estados y gobiernos que a ellos les parecieron convenientes.

116. Eso fue lo que ocurrió en el mundo, desde el principio hasta nuestros días. Hoy mismo, el haber nacido bajo una sociedad política y constituida de largo tiempo atrás con leyes establecidas y formas de gobierno determinadas no constituye para los hombres estorbo alguno para su libertad, ni más ni menos que si hubiesen nacido en las selvas entre los pueblos errantes que viven en ellas. Quienes quisieran convencernos de que por el hecho de haber nacido bajo un gobierno nos encontramos naturalmente convertidos en súbditos del mismo, y ya no tenemos título ni derecho alguno a la libertad del estado de Naturaleza, no tiene posibilidad de alegar otra razón (una vez rechazada la del poder paternal, que hemos refutado ya) sino la de que por haber salido ya nuestros padres o progenitores del estado de libertad natural, se comprometieron ellos y comprometieron a sus descendientes a un sometimiento perpetuo al poder que ellos aceptaron. Ciertamente que cada cual está obligado a cumplir los compromisos que ha contraído o las promesas que ha hecho, pero ningún pacto puede obligar a sus hijos o a su posteridad. Cuando un hijo llega a la mayoría de edad viene a ser tan libre en todo como su padre, de modo que un acto del padre no puede disponer de la libertad del hijo, como no puede disponer de la de nadie. Puede, sí, vincular a la herencia de sus tierras determinadas condiciones, como súbdito que es de una determinada comunidad, obligando con ello a su hijo a seguir en ella si quiere disfrutar de las propiedades que fueron de su padre. Eso es así porque siendo las tierras de propiedad del padre, este puede disponer de ellas y someterlas a las normas que bien le parezcan.

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

como una multitud, nadie repara en ese consentimiento, nadie piensa en modo alguno que se otorga ni que sea necesario, y llegan a la conclusión de que son súbditos tan naturalmente como son hombres.

118. Ahora bien: es evidente que los gobiernos mismo no lo entienden de esta forma. No reclaman poder alguno sobre el hijo por el hecho de que lo tuvieron sobre el padre, ni consideran que los hijos son súbditos suyos por haberlos sido sus padres. Si un sùbdito en Inglaterra tiene en Francia un hijo de una mujer inglesa, ¿de quién es súbdito ese hijo? No lo es del rey de Inglaterra, porque para que ese hijo sea admitido a los privilegios de que gozan los demás súbditos necesita una autorización real expresa. No lo es del rey de Francia, porque si lo fuese no tendría su padre libertad para llevarse al hijo fuera de Francia y para educarlo como bien le parezca. ¿Quién, en esas condiciones, fue juzgado traidor o desertor por el hecho de abandonar el país o de guerrear contra el mismo, por el simple hecho de haber nacido en ese país si sus padres eran extranjeros en él? Resulta, pues, evidente por las mismas prácticas adoptadas por los gobiernos, igual que por la ley de la buena razón, que el niño no nace súbdito de un país o de un gobierno determinado. Hasta que llega a la edad de la discreción encuèntrase bajo la tutela y la autoridad del padre; al llegar a esa edad es un hombre libre y goza de libertad para someterse al gobierno que quiera, para unirse al cuerpo político que desea. Si es hijo de un inglés, pero que ha nacido en Francia, disfruta de libertad y puede obrar en eso libremente, resulta claro que el ser su padre súbdito de aquel reino no le obliga en nada, ni se siente ligado por ningún pacto de sus antecesores. ¿Por qué, pues, no ha de tener ese hijo idéntica libertad por la misma razón, dondequiera que haya nacido? Porque el poder que un padre tiene naturalmente sobre sus hijos es idéntico, nazcan donde nazcan, y los lazos de las obligaciones naturales no se encuentran limitados por las fronteras reales de los reinos y de las comunidades.

119. Al ser, según hemos demostrado, libre todo hombre por naturaleza, no pudiendo imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que estudiarse qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para someterse a las leyes de un determinado gobierno. Existe una distinción corriente entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que podrá aplicarse a nuestro caso actual. Nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para entrar en un

sociedad lo convierte en miembro perfecto de la misma, en súbdito de aquel gobierno. La dificultad estriba en ponerse de acuerdo sobre lo que debe entenderse por consentimiento tácito y hasta qué punto liga este, es decir, hasta qué punto se considerará que una persona ha consentido, sometiéndose de ese modo a un gobierno determinado, en los casos en que no ha manifestado expresamente ese consentimiento. En cuanto a eso, digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ellos su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos, lo mismo si estas tierras han de pertenecerle a él y a sus herederos para siempre como si solo ha de vivir en ellas una semana, o se se limita a viajar libremente por las carreteras. En efecto, ese consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro de territorio de dicho gobierno.

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

121. Ahora bien: no teniendo el gobierno jurisdicción directa sino sobre la tierra, y no alcanzando esa jurisdicción al poseedor de la misma (antes que se hay incorporado de hecho a la sociedad), sino

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

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

NOTAS

- **1.** El capítulo I de este *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, enlazaba este libro con el *Primer tratado*.
- **2.** Se refiere a la obra de Richard Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, publicada en Londres, J. Windet, 1597.
- **3.** Alusión al episodio del sufragio de Pedro Serrano en una isla desierta, relatado por Garcilaso de la Vega en su libro *Comentarios reales que tratan del origen de los incas* (1609).
- **4.** *Cf.* Hobbes: *Leviathan*, XIII .
- **5.** La sexta edición, publicada después de la muerte de Locke, ofrece las siguientes variantes: 20. Ahora bien: cuando ha cesado el ejercicio de la fuerza, deja de existir el estado de guerra entre quienes viven en sociedad y están igualmente sujetos ambos a un juez, porque es posible entonces intentar una acción con objeto de conseguir reparación del daño sufrido y para evitar nuevas agresiones. Por el contrario, cuando no es posible un recurso de esta clase, lo cual ocurre en el estado de Naturaleza, porque no existen en el mismo ni leyes positivas ni jueces revestidos de autoridad a quienes recurrir, el estado de guerra persiste una vez establecido. Entonces la parte no culpable conserva el derecho de destruir a la otra, si puede hacerlo, en tanto que el agresor no ofrezca la paz y sè muestre deseoso de una reconciliación en condiciones que puedan reparar los daños que ha causado y que aseguren en el porvenir la seguridad de la parte inocente. Más aún: cuando queda en derecho la posiblidad de intentar una acción ante jueces competentes, pero que resulta en realidad imposible de llevarla a cabo a consecuencia de la corrupción evidente de la justicia y de la manifiesta alteración de las leyes, calculadas para encubrir y proteger la violencia y las injusticias de algunos individuos o de alguna facción, sólo sería posible ver en una situación de esa clase un estado de guerra. En efecto, allí donde se recurre a la violencia, allí donde falta la justicia, aunque sea por obra de quienes están obligados a hacerla, siguen existiendo la violencia y la injusticia, a pesar de que estén cubiertas con el nombre, las apariencias o las formas de la ley. La finalidad de esta última es proteger al inocente y otorgarle satisfacción,

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

- **6.** "El poder público de una sociedad cualquiera está por encima de cada una de las personas comprendidas en ella, y el papel principal de ese poder es el dictar leyes para todos cuantos le están sometidos. A esas leyes debemos obedecer cuando se presenta el caso, a menos que se imponga a nosotros una razón que nos haga ver de manera terminante que Dios o la ley de la razón obligan a lo contrario". (Hooker; *Eccl. Pol.*, lib . I. sec. 16)
- **7.** "Para suprimir los abusos, las injusticias y los atropellos que amenzan a los hombres en el estado de Naturaleza, no existía otro medio que venir a un acuerdo y entenderse entre ellos para formar un gobierno, convirtiéndose en súbditos suyos. Tratábase de que aquellos a quienes los hombres confiaban la autoridad para que dirigiesen, gobernasen y fueran capaces de proporcionar a los demás la paz, la tranquilidad y afortunadas condiciones de vida. Los hombres han sabido, siempres que podían, defenderse por sí mismos cuando se empleaban contra ellos la fuerza y la injusticia. Sabían que, desde luego, podían procurarse ventajas para sí mismos, pero que si las conseguían

en daño de otros, no había que tolerarlo, y que todos debían oponerse a ellas por todos los medios eficaces. Sabían, por último, que nadie podía razonablemente tomar sobre sí mismo la tarea de determinar su derecho, y la de tratar de defenderlo en virtud de sus propios dictámenes, ya que todos los hombres son parciales cuando se trata de su propio interés o del interés de otras personas que le son queridas; y que las luchas y las disputas serían interminables mientras por consentimiento mutuo no aceptasen ser mandados por alguien que fuese de su agrado; sin ese consentimiento, nadie tendría razón para erigirse en señor o juez de otro hombre" (Hooker: *ibid.*, lib. I, sec. 10.)

- **8.** Alusión al libro de Robert Knox (1681) *An Historical Relation of the Island of Ceylon in the East India.* R. Knox, náufrago en aquella isla, había permanecido prisionero en ella diecinueve años. (*N. del T.*)
- **9.** Pudo darse en los primeros tiempos el caso de que, al iniciarse una forma determinada de régimen político, no se adoptase resolución alguna sobre las normas de gobernar, y que se confiase toda la sabiduría y a la discreción del gobernante, hasta que la experiencia puso de manifiesto los múltiples inconvenientes de semejante situación, y que lo que se había ideado como remedio no hacía otra cosa que empeorar el mal. Comprendieron entonces los hombres que el sometimiento a la voluntad de un solo hombre acarreaba la desgracia de todos. Eso los obligó a dictar leyes en que cada cual podía informarse de sus obligaciones y conocer los castigos que seguían a su transgresión". (Hooker: *Eccl. Pol.*, libro I, sec. 10)
- **10.** "Siendo la ley civil un acto de la totalidad del cuerpo político, se deduce de ese hecho que debe regir a todas y cada una de las partes de ese mismo cuerpo" (Hooker, *ibid.*)
- **11.** *Historia natural y moral de las Indias*, compuesta por Josef de Acosta, religioso de la Compañía de Jesús, Sevilla, 1590.
- **12.** Pudo muy bien ocurrir en los tiempos primitivos, cuando se iniciaba una forma determinada de régimen político, que no se tomase ninguna resolución especial sobre la manera de gobernar, hasta que la experiencia hubo puesto de relieve los múltiples inconvenientes de semejante situación, y que aquello que había sido dispuesto como remedio venía, en realidad, a agravar el mal en vez de curarlo. Entonces se comprendió que el sometimiento a la volun-

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

8.

BARON DE MONTESQUIEU



Burdeos, Amsterdam
(1689-1755)

Biografía

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

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

Bibliografía

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

Reseña de El espíritu de las leyes*

El espíritu de las leyes, de Montesquieu, se dirigía especialmente a dos puntos principales que en sí no tienen relación intrínseca. En primer lugar emprendió la tarea de desarrollar una teoría sociológica del gobierno y del derecho, mostrando que la estructura y funcionamiento de ambos dependía de las circunstancias en que vive un pueblo.

Las circunstancias comprenden las condiciones físicas, tales como el clima y el suelo, que suponían ejercía una influencia directa sobre la mentalidad nacional, el estado de las artes, el comercio y los modos de producción, los temperamentos y disposiciones mentales y morales, la forma de la Constitución Política y las costumbres y hábitos que se han ido injertando en el carácter nacional.

En una palabra, una forma de gobierno, dando a esta expresión su más amplio sentido, es un todo que necesita el ajuste mutuo de todas las instituciones de un pueblo para que el gobierno pueda ser estable y ordenado. En segundo lugar: Montesquieu estaba obsesionado por el miedo de que la monarquía absoluta hubiera minado de tal modo la Constitución de Francia que la libertad era un hecho imposible para siempre. Su aborrecimiento del despotismo se ve claramente en tales como los de Rusia y Turquía.

Su finalidad práctica y lo que constituye la parte más influyente de su obra era analizar las condiciones Constitucionales de que dependen la libertad y descubrió que un gobierno en el que han sido aplastados todos los poderes intermedios (Parlamento, Estados Generales, Asambleas Provinciales), entre el rey y el pueblo y el derecho ha venido a ser idéntico a la voluntad del soberano. Fue esta interpretación lo que dio importancia a la separación de los poderes, que creía haber encontrado en la Constitución inglesa. Esta división de poderes es quizás lo más importante del siglo XVIII.

---

* Consúltese M. Althuser, **La Politique et l'hestoire**, 1959. Trad. Esp. Montesquieu, **La política y la historia.**

El espíritu de las leyes

LIBRO XI

De las leyes que forman la libertad política en sus relaciones con la Constitución

Capítulo I

Idea general

Distingo las leyes que forman la libertad política, en lo que se refiere a la Constitución, de las que la forman en lo referente al ciudadano. Las primeras serán materia de este libro; las segundas del siguiente.

Capítulo II

Distintos significados que tiene la palabra libertad

No hay palabra que tenga más acepciones y que de tantas maneras diferentes haya impresionado los espíritus, como la palabra *libertad.* Para unos significa la facilidad de deponer al mismo a quien ellos dieron un poder tiránico; para otros la facultad de elegir a quien han de obedecer; algunos llaman libertad al derecho de usar armas, que supone el de poder recurrir a la violencia; muchos entienden que es el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación y por sus propias leyes.[1] Pueblo existe que tuvo por libertad el uso de luengas barbas.[2] Hay quien une ese nombre a determinada forma de gobierno, con exclusión de las otras. Unos la cifran en el gobierno republicano, otros en la monarquía.[3] Cada uno llama libertad al gobierno que se ajusta más a sus costumbres o sus inclinaciones; pero es lo más frecuente que la pongan los pueblos en la república y no la vean en las monarquías, porque en aquella, no tienen siempre delante de los ojos los instrumentos de sus males. En fin, como en las democracias tiene el pueblo más facilidad para hacer casi todo lo que quiere, ha puesto la libertad en los gobiernos democráticos y ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo.

Capítulo III

En qué consiste la libertad

Es verdad que en las democracias el pueblo, aparentemente, hace lo que quiere; mas no consiste la libertad política en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad que tiene leyes, la libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse.

Es necesario distinguir lo que es independencia de lo que es libertad. La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes permitan;[4] y si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohiben, no tendría más libertad, porque los demás tendrían el mismo poder.

Capítulo IV

Continuación del mismo asunto

La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no reside fuera de los gobiernos moderados. Pero en los Estados moderados tampoco la encontraremos siempre; sería indispensable para encontrarla en ellos, que no se abusara del poder, y nos ha enseñado una experiencia eterna, que todo hombre investido de autoridad abusa de ella. No hay poder que no incite al abuso, a la extralimitación. ¡Quién lo diría!, ni la virtud puede ser limitada.

Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza misma de las cosas. Una constitución puede ser tal, que nadie sea obligado a hacer lo que la ley no manda expresamente, ni a no hacer lo que expresamente no prohibe.

Capítulo V

Del objeto de cada estado

Aunque todos los Estados tienen en general un mismo objeto, que es conservarse, cada uno tiene en particular su objeto propio. El de Roma era el engrandecimiento; el de Esparta la guerra; la religión era el objeto de las leyes judaicas; la tranquilidad pública el de las leyes de China;[5] la navegación era el objeto de los pueblos salvajes; los pueblos despóticos tenían por único o principal objeto la satisfacción del príncipe; las monarquías su gloria y la del Estado; la independencia de cada individuo, es el objeto de las leyes de Polonia, de lo que resulta una opresión general.[6]

Pero hay también en el mundo, una nación cuyo código constitucional tiene por objeto la libertad política. Vamos a examinar los principios fundamentales de su constitución. Si son buenos, en ellos veremos la libertad como un espejo.

Para descubrir la libertad política en la constitución no hace falta buscarla. Si podemos verla donde está, si la hemos encontrado en los principios, ¿qué más queremos?

Capítulo VI

De la constitución de Inglaterra[7]

En cada Estado hay tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil.

En virtud del primero, el príncipe o jefe del Estado, hace leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y precave las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. Se llama a este último poder judicial, y al otro poder ejecutivo del Estado.

La libertad política de un ciudadano, es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad; para que esta libertad exista, es necesario un gobierno tal, que ningún ciudadano pueda temer a otro.

Cuando el poder legislativo y el ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el Senado, hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre particulares.

En casi todos los reinos de Europa, el gobierno es moderado; porque el rey ejerce los dos primeros poderes, dejándoles a sus súbdi-

tos el ejercicio del tercero. En Turquía reúne el sultán los tres poderes, de lo cual resulta un despotismo espantoso.

En las repúblicas de Italia, en que los tres poderes están reunidos, hay menos libertad que en nuestras monarquías. Y los gobiernos mismos necesitan para mantenerse, de medios tan violentos como los usuales del gobierno turco; díganlo, si no, los inquisidores de Estado[8] y el buzón en que, a cualquiera hora, puede un delator depositar su acusación escrita.

Considérese cuál puede ser la situación de un ciudadano en semejantes repúblicas. El cuerpo de la magistratura, como ejecutor de las leyes, tiene todo el poder que se haya dado a sí mismo como legislador. Puede imponer su voluntad al Estado; y siendo juez, anular también la de cada ciudadano.

Todos los poderes se reducen a uno solo; y aunque no se vea la pompa externa que descubre a un príncipe despótico, existe el despotismo y se deja sentir a cada instante.

Así los reyes que han querido hacerse absolutos o despóticos, han comenzado siempre por reunir en su persona todas las magistraturas; y hay monarcas en Europa que han recogido todos los altos cargos.

Yo creo que la aristocracia pura, hereditaria, de las repúblicas de Italia, no responde precisamente al despotismo asiático. La multiplicidad de magistrados, suaviza algunas veces la tiranía de la magistratura; los nobles que la forman no siempre tienen las mismas intenciones y, como constituyen diversos tribunales, se compensan los rigores. En Venecia, el *gran consejo* legisla; el *pregadi* ejecuta, los *cuarenta* juzgan. Lo malo es, que estos diferentes cuerpos los constituyen personas de una misma casta, de suerte que, en realidad, forman un solo poder.

El poder judicial no debe dársele a un Senado permanente, sino ser ejercido por personas[9] salidas de la masa popular, periódica y alternativamente designadas de la manera que la ley disponga, las cuales formen un tribunal que dure poco tiempo, el que exija la necesidad.

De este modo se consigue que el poder de juzgar, tan terrible entre los hombres, no sea función exclusiva de una clase o de una profesión; al contrario, será un poder, por decirlo así, invisible y nulo. No se tienen jueces constantemente a la vista; podrá temerse a la magistratura, no a los magistrados.

Bueno sería que en las acusaciones de mucha gravedad, el mismo culpable, concurrentemente con la ley, nombrara jueces; o a lo menos,

que tuviera el derecho de recusar a tantos que los restantes parecieran de su propia elección.

Los otros dos poderes, esto es, el legislativo y el ejecutivo, pueden darse a magistrados fijos o a cuerpos permanentes, porque no ejercen particularmente contra persona alguna; el primero expresa la voluntad general del Estado, el segundo ejecuta la misma voluntad.

Pero si los tribunales no deben ser fijos, los juicios deben serlo; de tal suerte, que no sean nunca otra cosa que un texto preciso de la ley. Si fueran nada más que una opinión particular del juez, se viviría en sociedad sin saberse exactamente cuáles son las obligaciones contraídas.

Es necesario también que los jueces sean de la condición del acusado, sus iguales, para que no pueda sospechar ninguno que ha caído en manos de personas inclinadas a maltratarle.

Si el poder legislativo le deja al ejecutivo la facultad de encarcelar a ciudadanos que pueden dar fianza de su conducta, ya no hay libertad; pero pueden ser encarcelados cuando son objeto de una acusación capital, porque en ese caso quedan sometidos a la ley y por consiguiente la libertad no padece.

Si el poder legislativo se creyera en peligro, por alguna conjuración contra el Estado, o por alguna inteligencia secreta con los enemigos exteriores, también podría permitirle al poder ejecutivo, por un tiempo limitado y breve, que hiciera detener a los ciudadanos sospechosos, los que perderían la libertad temporalmente para recuperarla y conservarla después, no dejando por lo tanto de ser hombres libres.

Es el único medio razonable de suplir a la tiránica magistratura de los éforos y a los inquisidores venecianos, que son no menos déspotas.

Como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado 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 medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo.

Se conocen mucho mejor las necesidades de la ciudad en que se vive que las de otras ciudades, y se juzga mejor de la capacidad de los convecinos, que de la de los demás compatriotas. Importa pues que los individuos del cuerpo legislativo no se saquen en general del

cuerpo de la nación; lo conveniente es que cada lugar tenga su representante, elegido por los habitantes del lugar.

La mayor ventaja de las representaciones electivas, es que los representantes son capaces de discutir las cuestiones. El pueblo no es capaz; y éste es, precisamente, uno de los mayores inconvenientes de la democracia.

No es preciso que los representantes, después de recibir instrucciones generales de los representados, las reciban particulares sobre cada materia, como se practica en las dietas de Alemania. Es verdad que, haciéndolo así, la voz de los diputados sería la expresión exacta o aproximada de la voz de la nación, pero esto acarrearía infinitas dilaciones, sin contar los demás inconvenientes.

Cuando los diputados, como ha dicho con razón Sidney, representan a la masa del pueblo, como en Holancha, tienen que dar cuenta de sus actos y sus votos a sus representados; no es lo mismo cuando representan a las localidades, como en Inglaterra.

Todos los ciudadanos de los diversos distritos, deben tener derecho a la emisión de voto para elegir su diputado, excepto aquellos que por su bajeza estén considerados como seres sin voluntad propia.

De un gran vicio adolecían la mayor parte de las repúblicas antiguas: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que exigen alguna ejecución, de las que es enteramente incapaz. El pueblo no debe tomar parte en la gobernación de otra manera que eligiendo sus representantes, cosa que está a su alcance y puede hacer muy bien. Porque, sin ser muchos los que conocen el grado de capacidad de los hombres, todos saben si el que eligen es más ilustrado que la generalidad.

El cuerpo representante no se elige tampoco para que tome ninguna resolución activa, cosa que no haría bien, sino para hacer leyes y para fiscalizar la fiel ejecución de las que existan; esto es lo que le incumbe, lo que hace muy bien; y no hay quien lo haga mejor.

Hay siempre en un Estado gentes distinguidas, sea por su cuna, por sus riquezas o por sus funciones; si se confundieran entre el pueblo y no tuvieran más que un voto como todos los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas; esas gentes no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones les parecerían perjudiciales. Así la parte que tengan en la obra legislativa debe ser proporcionada a su representación en el Estado, a sus funciones, a su categoría; de este modo llegan a formar un cuerpo que

tiene derecho a detener las empresas populares, como el pueblo tiene derecho a contener las suyas.

Esto quiere decir que el poder legislativo debe confiarse a un cuerpo de nobles, al mismo tiempo que a otro elegido para representar al pueblo. Ambos cuerpos celebrarán sus asambleas y tendrán sus debates separadamente, porque tienen miras diferentes y sus intereses son distintos.

De los tres poderes de que hemos hecho mención, el de juzgar es casi nulo. Quedan dos: el legislativo y el ejecutivo. Y como los dos tienen necesidad de un fuerte poder moderador, servirá para este efecto la parte del poder legislativo compuesta de aristócratas.

Este cuerpo de nobles debe ser hereditario. Lo es, primeramente, por su propia índole; y en segundo término, por ser indispensable que tenga un verdadero interés en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas y que, en un Estado libre, están siempre amenazadas.

Pero, como un poder hereditario puede ser inducido a cuidarse preferentemente de sus intereses particulares y a olvidar los del pueblo, es preciso que las cosas en que tenga un interés particular, como las leyes concernientes a la tributación, no sean de su incumbencia; por eso los impuestos los fija y determina la cámara popular. Tiene parte la cámara hereditaria en la obra legislativa, por su facultad de impedir; pero no tiene la facultad de estatuir.

Llamo *facultad de estatuir* al derecho de legislar por sí mismo o de corregir lo que haya ordenado otro. Llamo *facultad de impedir* al derecho de anular una resolución tomada por cualquier otro: este era el poder de los tribunos de Roma. Aunque el que tiene derecho de impedir puede tener también el derecho de aprobar, esta aprobación no es otra cosa que una declaración de que no usa de su facultad de impedir, la cual declaración se deriva de la misma facultad.

El supremo poder ejecutor debe estar en las manos de un monarca, por ser una función de gobierno que exige, casi siempre, una acción momentánea y está mejor desempeñada por uno que por varios; en cambio lo que depende del poder legislativo, lo hacen mejor algunos que uno solo.

Si no hubiera monarca, y el poder supremo ejecutor se le confiara a cierto número de personas pertenecientes al cuerpo legislativo, la libertad desaparecería; porque estarían unidos los dos poderes, puesto que las mismas personas tendrían parte en los dos.

Si el cuerpo legislativo estuviera una larga temporada sin reunirse, tampoco habría libertad; porque, una de dos, o no habría ninguna resolución legislativa, cayendo el Estado en la anarquía o las resoluciones de carácter legislativo serían tomadas por el poder ejecutor, resultando entonces el absolutismo.

Sería inútil que el cuerpo legislativo estuviera en asamblea permanente; además de que sería molesto para los representantes, daría mucho trabajo al poder ejecutivo, que no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas y el derecho a ejecutar.

Añádase que, si el cuerpo legislativo estuviera continuamente reunido, podría suceder que no se ocupara más que en suplir con nuevos diputados los puestos vacantes de los que murieran; y en tal caso, bastaría que el cuerpo legislativo se corrompiera un poco para que el mal ya no tuviese remedio. Cuando los cuerpos legislativos se van sucediendo unos a otros, el pueblo que tenga mal concepto del que está en funciones, se consolará con la esperanza de que sea mejor el que siga; pero si siempre es el mismo, el pueblo que ha visto una vez su corrupción ya no esperá nada de sus leyes: o se enfurecerá, o acabará por caer en la indolencia.

El cuerpo legislativo no debe reunirse por sí mismo, sino cuando es convocado; porque se supone que cuando no está reunido carece de voluntad; y bastaría que no se reuniera todo por impulso unánime, para que no se supiera si el verdadero cuerpo legislativo era la parte reunida o la que no se reuniera. Ni ha de tener el derecho de disolverse él mismo, porque podría ocurrir que no se disolviera nunca: lo que sería peligroso, en el caso de que quisiera atentar contra el poder ejecutivo. Por otra parte, en unos tiempos es más oportuna, que en otros, la reunión de la asamblea legislativa; de suerte que debe ser el poder ejecutivo quien convoque la asamblea y suspenda sus deliberaciones, con arreglo a circunstancias que debe conocer.

Si el poder ejecutivo no tiene el derecho de contener los intentos del legislativo, éste será un poder despótico, porque pudiendo atribuirse toda facultad que se le antoje, anulará todos los demás poderes.

Pero no conviene la recíproca; el poder legislativo no debe tener la facultad de poner trabas al ejecutivo, porque la ejecución tiene sus límites en su naturaleza y es inútil limitarla: por otra parte, el poder ejecutor se ejerce siempre en cosas momentáneas. Y el poder de los tribunales de Roma era vicioso, porque no se paraba solamente en la legislación, sino que se extendía a la ejecución, de lo que resultaban grandes males.

Pero si el poder legislativo, en un Estado libre, no debe inmiscuirse en las funciones del ejecutivo ni paralizarlas, tiene el derecho y debe tener la facultad de examinar de qué manera las leyes que él ha hecho han sido ejecutadas. Es la ventaja que tiene este gobierno sobre el de Creta y el de Lacedemonia, donde el *cosmos* y los *éforos*[10] no daban cuenta de su administración.

De todas maneras, y sea cual fuere su fiscalización, el cuerpo legislativo no debe tener el derecho de juzgar a nadie y muchos menos al que ejecuta: la conducta y la persona de éste deben ser indiscutibles, sagradas, porque siendo su persona tan necesaria al Estado, para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, desde el momento que fuera acusada y juzgada, la libertad desaparecería.

En este caso el Estado dejaría de ser una monarquía sería una república sin libertad. Pero como el que ejecuta no puede hacerlo mal sino por culpa de malos consejeros, que odian las leyes como ministros, éstos son los que deben ser perseguidos y penados. A no ser así, el pueblo no recibiría jamás satisfacción ni podría pedir cuenta de las injusticias que se hicieran.[11]

Aunque en general no debe juzgar el poder legislativo, hay aquí tres excepciones fundadas en el interés particular del que haya de ser juzgado.

Los grandes siempre están expuestos a la envidia, y si fueran juzgados por el pueblo correrían peligro, pues no tendrían el privilegio que el último de los ciudadanos tiene en las naciones libres: el de ser juzgado por sus iguales. Es preciso, pues, que los nobles comparezcan, no ante los tribunales ordinarios, sino ante la parte del cuerpo legislativo formada por los nobles.

Podría ocurrir que la ley, que es al mismo tiempo previsora y ciega, fuese, en casos dados, excesivamente rigurosa. Pero los jueces de la nación, como es sabido, no son más ni menos que la boca que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden mitigar la fuerza y el rigor de la ley misma. Por eso es necesario que se constituya un tribunal, y juzgue, la parte del cuerpo legislativo a que dejamos hecha referencia, porque su autoridad suprema puede moderar la ley en favor de la ley misma, dictando un fallo menos riguroso que ella.

También podría suceder que algún ciudadano, en el terreno político, violara los derechos del pueblo y cometiera delitos que los magistrados ordinarios no supieron o no pudieron castigar; pero, en general, no juzga el poder legislativo, no puede hacerlo, y menos en este

caso particular en el que se representa a la parte interesada, que es el pueblo. El poder legislativo no puede ser más que acusador. ¿Y ante quién ha de acusar? ¿Habrá de rebajarse ante los tribunales ordinarios, inferiores a él, y que por esa misma inferioridad habrían de inclinarse ante la autoridad de tan alto acusador? No: es indispensable, para conservar la dignidad del pueblo y la seguridad de cada uno, que la parte popular del pueblo legislativo acuse ante la parte del mismo cuerpo que representa a los nobles, ya que esta parte no tiene las mismas pasiones que aquélla ni los mismos intereses.

Tal es la ventaja que ofrece este gobierno, si se le compara con la mayor parte de las repúblicas antiguas, en las cuales se daba el abuso de que el pueblo era, al mismo tiempo, juez y acusador.

El poder ejecutivo, como dicho queda, toma parte en la labor legislativa por su facultad de restricción o veto sin la cual se vería pronto despojado de sus prerrogativas. Pero si el poder legislativo interviniera en las funciones del ejecutivo, este último perdería su autoridad y su eficacia.

Que tuviera el monarca la menor parte en la obra legislativa, por la facultad de estatuir, y no habría libertad. Pero como necesita defenderse, la toma por la facultad de resistir, de impedir.

La causa del cambio de gobierno en Roma, fue que el Senado, teniendo una parte del poder ejecutivo, y los magistrados otra, no poseía como el pueblo la facultad de impedir.

He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Compuesto de dos partes el poder legislativo, la una encadenará a la otra por la mutua facultad del veto. Ambas estarán ligadas por el poder ejecutivo, como éste por el legislativo.

Estos tres poderes (puesto que hay dos en el legislativo) se neutralizan produciendo la inacción. Pero impulsados por el movimiento necesario de las cosas, han de verse forzados a ir de concierto.

Como el poder ejecutivo no forma parte del legislativo más que por su facultad de impedir, está incapacitado para entrar en el debate de las diversas cuestiones que surjan en los asuntos de gobierno. Es innecesario que proponga, pues facultado para rechazar toda clase de proposiones, puede muy bien desaprobar los que considere inconvenientes.

En algunas repúblicas de la antigüedad, en las que el pueblo en masa discutía la cosa pública, era natural que el poder ejecutivo pre-

sentara mociones para discutirlas con el pueblo: de no ser así, hubiera habido en las resoluciones del gobierno una confusión extraña.

Si el poder ejecutivo estatuyera sobre imposición de cargas o tributos de otro modo que por consentimiento, ya no habría libertad, puesto que se haría poder legislativo en el punto más importante de la legislación.

Si el poder legislativo estatuye sobre las cargas públicas, no para cada año sino para siempre, se arriesga a perder su libertad: porque ya no dependerá el poder ejecutivo del legislativo. En posesión el primero del derecho de cobrar los impuestos votados por el segundo, ya aquél no necesita de éste. Lo mismo ocurre si el poder legislativo estatuye de una vez para siempre, y no de año en año, las fuerzas terrestres y marítimas que debe confiar el poder ejecutor.

Para que este poder no sea opresor, es necesario que las tropas a él confiadas sean pueblo, que tengan el mismo espíritu que el pueblo, como en Roma hasta la época de Mario. Para que suceda así, no hay más que dos medios: o que los alistados en el ejército dispongan de bienes suficientes para responder de su conducta, y se alisten sólo por un año, como se hacía en Roma; o que si ha de haber un ejército permanente en el que se enganche lo más vil de la nación, tenga el poder legislativo la facultad legal de disolverlo cuando lo crea necesario y que los soldados vivan entre los ciudadanos, sin campamento separado, ni plazas de guerra, ni cuarteles.

Una vez constituido el ejército, no debe ya depender inmediatamente del cuerpo legislativo, sino del poder ejecutivo; y esto es natural, pues la acción es más propia de la ejecución que la deliberación.

Por su manera de pensar, los hombres hacen más caso del valor que de la timidez, de la actividad que de la prudencia, de la fuerza que de las razones. El ejército menospreciará siempre al Senado y respetará a sus oficiales. No obedecerá las órdenes que le dé una corporación de gentes que considera tímidas y, a su entender, indignas de mandarlo. Tan pronto como el ejército dependa únicamente del cuerpo legislativo, el gobierno será militar. Y si alguna vez ha sucedido lo contrario, sería por circunstancias no comunes: que el ejército se hallaba diseminado, que cada cuerpo estaba en diferentes provincias, que las capitales eran plazas bien situadas en las cuales no había tropas.

Holanda está aún más segura que Venecia: levantando las esclusas, las tropas sublevadas serían sumergidas o se morirían de hambre, porque no residen en las ciudades que podrían suministrarles víveres.

Si gobernado el ejército por el cuerpo legislativo, hubiera circunstancias particulares que impidieran la transformación del gobierno civil en gobierno militar, se caería en otros inconvenientes; una de dos: o el ejército derribaría al gobierno, o el gobierno derribaría al ejército.

Quien lea la admirable obra de Tácito sobre las costumbres de los Germanos,[12] verá que de ellos han tomado los ingleses la idea de su gobierno político. Un sistema tan hermoso nació en las selvas.

Como todas las cosas humanas tienen fin, el Estado que decimos perderá su libertad, perecerá. Roma, Lacedemonia y Cartago perecieron. Perecerá cuando el poder legislativo esté más viciado que el ejecutivo.

No me propongo examinar aquí si los ingleses gozan actualmente de esa libertad, o no. Me basta consignar que la tienen establecida en sus leyes; no quiero saber más.

Yo no pretendo con lo dicho, ni rebajar a los demás gobiernos ni suponer que esa extremada libertad política deba mortificar a los que gozan de una libertad moderada. ¿Cómo es posible que yo diga eso, creyendo como creo que ni el exceso de razón es siempre deseable, y que los hombres se acomodan casi siempre a los medios mejor que a los extremos?

Harrington, en su *Oceana,* ha examinado también hasta qué grado de libertad puede llevarse la constitución política de un Estado. Pero de él puede decirse que no ha buscado esa libertad sino después de haberla desconocido, y que ha edificado Calcedonia teniendo a la vista la playa de Bizancio.

NOTAS

- **1.** "He copiado el edicto de Escévola que permite a los Griegos arreglar sus diferencias según sus leyes; lo que hace que se tengan por pueblos libres." —Cicerón.
- **2.** Los Moscovitas no podían resignarse a que el emperador Pedro I les hiciera cortarse las barbas. Veáse *Estado presente de la Gran Rusia*, por Perry, páginas 187 y 188.
- **3.** Los habitantes de Capadocia no quisieron aceptar la forma republicana que Roma les ofrecía.
- **4.** *Omnes legum servi sumus ut liberi esse possimus* (Cicerón). —Sí; cuanto más sometidos estemos a las leyes más libres somos; pero eso será cuando las leyes sean iguales para todos, cuando se apliquen a todos igualmente, lo que jamás se ha visto desde que existen leyes en el mundo. Sí; la sentencia ciceroniana es cierta cuando las leyes son justas; pero hay leyes que son trabas, que fundan privilegios, que amparan injusticias.
- **5.** Objeto bien natural en un Estado que no tenía enemigos exteriores, o que los creía impotentes ante sus murallas.
- **6.** Inconveniente del *Liberum veto*.
- **7.** Casi todo este capítulo, es decir, los principios sustentados en él, los sacó Montesquieu, del *Tratado del Gobierno civil*, de Locke, cap.. XII.
- **8.** En la república de Venecia.
- **9.** Como en Atenas.
- **10.** Véase *La República* de Aristóteles, lib. II, caps. IX y X.
- **11.** A los magistrados romanos se les podía acusar después de terminada su magistratura. Véase *Dionisio de Halicarnaso*, lib. IX, donde se refiere al tribuno Genucio.
- **12.** *De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnesita tamen ur la quoque, quorum penes plebem arbitrum est, apud principes pertracientur.* —¿Será posible, dice Voltaire, que la Cámara de los Pares, la de los Comunes, el Tribunal de Justicia y el del Almirantazgo vengan de la Selva Negra? Con igual razón podríamos decir que los sermones de Tillotson y de Smalridge proceden de los que compusieron antaño las brujas tudescas, aquellas que juzgaban los resultados de la guerra según la manera de correr la sangre de los prisioneros inmolados. ¿Vendrán también las manufacturas de Inglaterra

de las selvas en que los Germanos, al decir de Tácito, preferían vivir de la rapiña a trabajar para vivir?
¿Por qué no haber descubierto que la dieta de Ratisbona, más bien que el parlamento de Inglaterra, nació en los bosques de Alemania? Ratisbona ha podido, más que Londres, aprovechar un sistema de origen alemán.

9.

JUAN JACOBO ROUSSEAU



Ginebra (1712-1778)

Biografía

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra, en 1712. Perdió a su madre a los pocos días de nacido, y su padre, de oficio relojero, le entregó al cuidado de un tío materno cuando tenía sólo diez años de edad. Estos hechos habrán de marcar su vida, haciéndole reservado y solitario, y buscando afanosamente calor y seguridad hogareñas al lado de amantes de mayor edad que la suya.

En 1742 viaja a París con varios trabajos intelectuales que ha culminado: un nuevo sistema de notación musical, una ópera, una comedia y varios poemas. Busca por años sin éxito fama y fortuna. Lo más importante de ese período de su vida es su amistad con Dennis Diderot, quien le invita a colaborar en la *Enciclopedia* con artículos sobre música, y le presenta a Condillac. Hace vida marital con Teresa le Vasseur, con quien cohabitará el resto de su vida. Los cinco hijos habidos de tal unión fueron abandonados por Rousseau a la puerta de un hospicio.

La puerta de la fama no se abrió para él sino en 1750, cuando envía a un concurso auspiciado por la Academa de Dijon, su *Discurso sobre las ciencias y las artes,* en el cual sostenían que estas habían contribuido más bien a la corrupción de la humanidad y no a su progreso.

El premio concedido confirmó su vocación intelectual, y a partir de ese momento buscará más independencia y el estudio, que la fama y la riqueza.

Luego comienza a trabajar en la novela *Julia, o la nueva Heloísa*, publicada en 1761 con un éxito sin paralelo; un año más tarde aparece su célebre *El contrato social* (1762) y poco después el *Emilio, o la educación*.

En su libro autobiográfico *Confesiones*, escrito a raíz de un panfleto en que Voltaire le atacaba por sus debilidades humanas y su irresponsable paternidad, trata de justificarse, con brutal sinceridad, ante sus propios ojos ante el mundo. Su última obra son las ensoñaciones de un paseante solitario, bellas descripciones de la naturaleza. En 1778, se traslada a Ermenonville, atormentado por delirios persecutorios y gravemente enfermo. Muere a los pocos meses.

Bibliografía

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

Reseña de El contrato social*

El contrato social, escrito en 1762 sustenta la tesis de que la desigualdad social puede ser corregida por medio de la libertad y de la igualdad absoluta de derechos jurídicos. Parte de que la unidad del Estado está determinada no por el poder físico, ni el derecho divino, sino, por un voluntario contrato entre todos los miembros de ese Estado en virtud del cual se forma una asociación "que defiende y protege con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, por lo que cada cual, al unirse a todos, no obedece sin embargo más que a sí mismo y queda tan libre como antes".

Para mayor comprensión de esta obra tan llena de contradicciones y puntos oscuros, veamos el esquema rousseano del desarrollo político del hombre:

> *En el estado de naturaleza, el hombre vive disperso, en una relación esporádica y poco frecuente con sus semejantes; pero es bueno, feliz y goza de una plena libertad natural.*

La siguiente etapa es la de la desigualdad política, causada por el surgimiento de la propiedad privada y por los sucesivos gobiernos, lo que establece la diferencia entre débiles y poderosos; amos y esclavos. Pero el pacto social eleva nuevamente al hombre a una etapa de libertad y de felicidad, cuya culminación es la unión entre el pensamiento y la voluntad, entre la libertad y la ley. Para alcanzar este pacto social es indispensable la supremacía de la voluntad general que no es la suma de las voluntades de todos los miembros de la comunidad, sino la voluntad de la comunidad nacida a través de las leyes. Es decir "la voluntad racional, la voluntad en y para sí".

---

* De modo particular consultar R. Mondolfo, **Rousseau y la conciencia moderna**, Eudeba, Buenos Aires, 1967. R. Grimsley, **La filosofía de Rousseau**, Alianza Editorial, 1977.

El Estado es pues, para Rousseau un cuerpo político, moral y colectivo compuesto por todos los miembros de la comunidad. En *El contrato social* es fácil encontrar un sinnúmero de contradicciones que dificultan la comprensión no sólo de la obra en sí, sino que toda la teoría rousseana de *El contrato social*, sin embargo como apunta Raúl Cardiel Reyes, estas contradicciones "no justifican acusarlo de confuso y anular la validez sistemática de sus ideas".

En cuanto a la estructura *El contrato social* está dividido en cuatro libros: El primero trata de su teoría política. Un gobierno legítimo supone un pacto, que es social por cuanto crea primeramente un pueblo, una comunidad de la que emana, por decirlo así, un gobierno, cualquiera que sea éste.

El libro segundo se ocupa de esta comunidad que surge del pacto social. Sus temas fundamentales son la soberanía, recoge las ideas de Bodino y de Hobbes, sólo que la hace recidir en el pueblo y no en el Estado. Divide las leyes en constitucionales, civiles, penales y sociales; idea que influyó enormemente en los principios de estructuración de las instituciones políticas modernas.

El libro tercero, mezcla la teoría política y la jurídica del gobierno. Se ocupa de las diversas formas de gobierno, repitiendo la clasificación aristotélica de monarquía aristocrática y democracia.

El libro cuarto, se ocupa de algunas cuestiones constitucionales, tales como las votaciones, su número en los parlamentos y el sufragio.

La búsqueda de respuestas al problema del surgimiento y desarrollo de el Estado sin duda responde a intereses definidos de grupos sociales y épocas específicas. A esto, naturalmente, no escapa *El contrato social* que sin embargo ha logrado ejercer enorme influencia en el pensamiento político y jurídico de muchísimas generaciones posteriores.

El contrato social

Advertencia

Este tratadito ha sido extractado de una obra más extensa, emprendida sin haber consultado mis fuerzas y abandonada tiempo ha. De los diversos fragmentos que podían extraerse de ella, éste es el más considerable y el que me ha parecido menos indigno de ser ofrecido al público. El resto no existe ya.

LIBRO I

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente. Trataré para ello de mantener en armonía constante, en este estudio, lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi tema. Si se me preguntara si soy príncipe o legislador para escribir sobre política, contestaría que no, y que precisamente por no serlo lo hago: si lo fuera, no perdería mi tiempo en decir lo que es necesario hacer; lo haría o guardaría silencio.

Ciudadano de un Estado libre y miembro del poder soberano, por débil que sea la influencia que mi voz ejerza en los negocios públicos, el derecho que tengo de emitir mi voto impóneme el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones, nuevas razones para amar el de mi patria!

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 que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatársela." Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones. Trátase de saber cuáles son esas convenciones; pero antes de llegar a ese punto, debo fijar o determinar lo que acabo de afirmar.

Capítulo II

De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia; sin embargo, los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación. Tan pronto como esta necesidad cesa, los lazos naturales quedan disueltos. Los hijos exentos de la obediencia que debían al padre y éste relevado de los cuidados que debía a aquellos, uno y otro entran a gozar de igual independencia. Si continúan unidos, no es ya forzosa y naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma, no subsiste más que por convención.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se debe a su persona. Llegado a la edad de la razón, siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse, conviértese por consecuencia en dueño de sí mismo.

La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados.

Grotio niega que los poderes humanos se hayan establecido en beneficio de los gobernados, citando como ejemplo la esclavitud. Su constante manera de razonar es la de establecer siempre el hecho como fuente del derecho.[1] Podría emplearse un método más consecuente o lógico, pero no más favorable a los tiranos.

Resulta, pues, dudoso, según Grotio, saber si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano. Y, según se desprende de su libro, parece inclinarse por la primera opinión. Tal era también el parecer de Hobbes. He allí, de esta suerte, la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos.

Como un pastor es de naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son igualmente de naturaleza superior a sus pueblos. Así razonaba, de acuerdo con Filón, el emperador Calígula, concluyendo por analogía, que los reyes eran dioses o que los hombres, bestias.

El argumento de Calígula equivale al de Hobbes y Grotio. Aristóteles, antes que ellos, había dicho también[2] que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar.

Aristóteles tenía razón, sólo que tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido esclavo, nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento.[3]

Si existen, pues, esclavos por naturaleza, es porque los ha habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perpetuado.

Nada he dicho del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el imperio del universo, como los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Espero que se me agradecerá la modestia, pues descendiendo directamente

de uno de estos tres príncipes, tal vez de la rama principal, ¿quién sabe si, verificando títulos, no resultaría yo como legítimo rey del género humano? Sea como fuere, hay que convenir que Adán fue soberano del mundo, mientras lo habitó solo, como Robinson de su isla, habiendo en este imperio la ventaja de que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiradores.

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 resulta de él 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 preciso 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 reconozco, 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 y en que no se está obligado a obedecer, sino a los poderes legítimos. Así, mi cuestión primitiva queda siempre en pie.

Capítulo IV

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 esclavo de un rey? Hay en esta frase algunas palabras equívocas que necesitarían explicación; pero detengámonos sólo en la de *enajenar.* Enajenar 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 Rabeláis, un rey no vive con poco. ¿Los súbditos ceden, pues, sus personas a condición de que les quiten también su bienestar? No sé qué les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil; sea, 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 acto tal 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, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites. ¿No es claro que a nada se está obligado con aquel a quien hay el derecho de exigirle todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalente, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? ¿Qué derecho podrá tener mi esclavo contra mí, ya que todo lo que posee me pertenece y puesto que siendo su derecho el mío, tal derecho contra mí mismo sería una palabra sin sentido alguno?

Grotio y otros como él, deducen de la guerra otro origen del pretendido derecho de la esclavitud. Teniendo el vencedor, según ellos, el derecho de matar al vencido, éste puede comprar su vida al precio de su libertad; convención tanto más legítima, cuanto que redunda en provecho de ambos.

Pero es evidente que este pretendido derecho de matar al vencido no resulta de ninguna manera del estado de guerra. Por la sola razón de que los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos. La relación de las cosas y no la de los hombres es la que constituye la guerra, y este estado no puede nacer de simples relaciones personales, sino únicamente de relaciones reales. La guerra de hombre a hombre no puede existir ni en el estado natural en el que no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo está bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, las riñas son actos que no constituyen estado, y en cuanto a las guerras privadas, autorizadas por las ordenanzas de Luis IX rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, no son más que abusos del gobierno feudal, sistema absurdo si

sistema puede llamarse, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena política.

La guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado, en la cual los individuos son enemigos accidentalmente, no como hombres ni como ciudadanos,[4] sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. Por último, un Estado no puede tener por enemigo sino a otro Estado, y no a hombres; pues no pueden fijarse verdaderas relaciones entre cosas de diversa naturaleza.

Este principio está conforme con las máximas establecidas de todos los tiempos y con la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra son advertencias dirigidas a los ciudadanos más que a las potencias. El extranjero, sea rey, individuo, o pueblo, que roba, mata o retiene a los súbditos de una nación sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo, es un bandido. Aun en plena guerra, un príncipe justo se apoderará bien en país enemigo, de todo lo que pertenezca al público, pero respetará la persona y bienes de los particulares, esto es: respetará la persona, los derechos sobre los cuales se fundan los suyos. Teniendo la guerra como fin de destrucción del Estado enemigo, hay derecho de matar a los defensores mientras están con las armas en la mano, pero tan pronto como las entregan y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo, recobran su condición de simples hombres y el derecho a la vida. A veces se puede destruir a un Estado sin matar uno solo de sus miembros: la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a sus fines. Estos principios no son los de Grotio, ni están basados en la autoridad de los poetas; se derivan de la naturaleza de las cosas y tienen por fundamento la razón.

Con respecto al derecho de conquista, él no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de asesinar a los pueblos vencidos, no puede darle tampoco el de esclavizarlos. No hay derecho de matar al enemigo más que cuando no se le puede convertir en esclavo, luego este derecho no proviene del derecho de matarlo: es únicamente un cambio en el que se le otorga la vida, sobre la cual no se tiene derecho al precio de su libertad: estableciendo, pues, el derecho de vida y muerte sobre el derecho de esclavitud, y éste sobre aquél, ¿es o no claro que se cae en un círculo vicioso?

Mas aun admitiendo este terrible derecho de matar, afirmo que un esclavo hecho en la guerra o un pueblo conquistado, no está obliga-

do a nada para con el vencedor, a excepción de obedecerle mientras a ello están forzados. Tomando el equivalente de su vida, el vencedor no le ha concedido ninguna gracia: en vez de suprimirlo sin provecho, lo ha matado útilmente. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él ninguna autoridad, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes sus mismas relaciones son el efecto, pues el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Habrán celebrado un convenio, pero éste lejos de suprimir tal estado, supone su continuación.

Así, desde cualquier punto de vista que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras *esclavo* y *derecho* son contradictorias y se 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 los 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 convención primitiva

Ni aún 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 esclavos, jamás un pueblo y su jefe: representarán, si se quiere, una agrupación, más 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 Grotio, un pueblo existe, pues como tal pudo dársele a un rey. Este presente o dádiva constituye, de consiguiente, un acto civil, puesto que supone una deliberación pública. Antes de examinar 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 capaces de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sin el concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos:

"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." 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 primitivos 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, a saber: 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; consecuencialmente, el estado natural subsistiría y la asociación convertiríase necesariamente en tiránica o inútil.

En fin dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera 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* [5] 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

Despréndese de esta fórmula que el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y que, cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano 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 consigo mismo no crean ninguna obligación, porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y de obligarse para 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, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria, obligar al soberano para 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 pudiendo considerarse sino bajo una sola relación, está en el caso de un particular que contrata consigo mismo; por lo cual se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental 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, conviértese 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 reunir, 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 conse-

cuencia, 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 le 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 que 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 cuanto más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, 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, 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 a la en 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 natural, que tiene por límites las fuerzas individuales de 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 adquisión 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 III

Antes de hablar de las varias formas de gobierno, tratemos de fijar el sentido exacto de esta palabra que no ha sido aún muy bien explicada.

Capítulo I

Del gobierno en general

Advierto al lector que este capítulo debe leerse con calma y tranquilidad, porque no conozco el arte de ser claro para quien no quiere ser atento.

En toda acción libre hay dos causas que concurren a producirla: la una moral, o sea la voluntad que determina el acto; la otra 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 polí-

tico hay los mismos móviles: distínguense en él la fuerza y la voluntad; ésta, bajo el nombre de *poder legislativo*; la otra bajo el de *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 desempeñe, en cierto modo, en la persona pública, el mismo papel que en el hombre la unión del alma y del cuerpo. Es ésta 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*.[6] 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. En efecto, ello sólo constituye una comisión, un empleo, en el cual, simples funcionarios del cuerpo soberano ejercen en su nombre el poder que éste 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 que 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, en tanto que su sufragio, reducido a una cienmilésima, tiene diez veces menos influencia en la redacción de aquéllas. El súbdito permanece, pues, siendo uno, pero la relación del soberano aumenta en razón del número de individuos, de donde se deduce que, mientras más el Estado crece en población, más la libertad disminuye.

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

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

Por otra parte, proporcionando el engrandecimiento del Estado a los depositarios de la autoridad pública más medios de abusar de su poder, el gobierno debe disponer de mayor fuerza para contener el

pueblo a la vez que el cuerpo soberano para contener al gobierno. No hablo aquí de una fuerza absoluta, sino de la fuerza relativa de las diversas partes del Estado.

Síguese de esta doble relación que la proporción continua entre el soberano, el príncipe y el pueblo, no es una idea arbitraria, sino una consecuencia necesaria de la naturaleza del cuerpo político. Y se desprende también que, estando uno de estos términos, el pueblo, como súbdito, representado por la unidad, siempre que la razón compuesta aumenta o disminuye, la razón simple experimenta igual transformación, cambiando por consecuencia el término medio. Esto demuestra que no hay un sistema de gobierno único y absoluto, sino tantos diferentes por su naturaleza como Estados desiguales por su extensión.

Si, ridiculizando este sistema, se dijera que, para encontrar el medio proporcional y constituir el cuerpo de gobierno, no es preciso, según mi exposición, más que extraer la raíz cuadrada de la población, respondería que sólo he tomado ésta como ejemplo, ya que las relaciones de que hablo no se miden solamente por el número de habitantes, sino en general por la cantidad de acción la cual se combina por multitud de causas. En cuanto a lo demás, si para explicarme con menos palabras, me he servido por un momento de los términos geométricos, debo decir que no ignoro que la precisión geométrica no existe al tratarse de cantidades morales.

El gobierno es en pequeño lo que el cuerpo político que lo contiene es en grande. Es una persona moral dotada de ciertas facultades, activa como el soberano, pasiva como el Estado y que puede descomponerse en otras relaciones semejantes, de las cuales nace, por consecuencia, una nueva proporción, y aun otra de ésta, según el orden de tribunales, hasta llegar a un término medio indivisible, es decir, a un solo jefe o magistrado supremo que puede ser representado en medio de esta progresión, como la unidad entre la serie de fracciones y la de los números.

Sin embrollarnos en esta multiplicación de términos, contentémonos con considerar al gobierno como un nuevo cuerpo del Estado, distinto del pueblo y del soberano e intermediario entre el uno y el otro.

Hay la diferencia esencial entre estos dos cuerpos, de 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 una de derecho y la otra 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.

No obstante de que el cuerpo artificial del gobierno sea la obra de otro cuerpo artificial, y que no tenga, en cierto modo, sino una vida prestada y subordinada, ello no impide el que pueda obrar con más o menos vigor y rapidez y gozar, por decirlo así, de una salud más o menos robusta. En fin, sin alejarse directamente del objeto de su institución, puede separarse según la manera como haya sido constituido.

De todas estas diferencias nacen las relaciones varias que el gobierno debe tener con el Estado, según las accidentales y particulares por medio de las cuales este mismo Estado es modificado; pues a menudo el mejor gobierno conviértese en el más vicioso, si sus relaciones no se alteran de conformidad con los defectos del cuerpo político al cual pertenece.

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. Y 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: la voluntad propia del individuo, que no tiende sino a su interés particular; 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 con respecto al gobierno y particular con respecto al Estado de que forma parte aquél, y la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general tanto con relación al Estado considerado como el todo, como con 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, muy subordinada, y por consiguiente, la voluntad general, o soberana, siempre dominante y pauta única de todas las demás.

En el orden natural, por el contrario, estas distintas voluntades hácense más activas a medida que se concretan. Así, la voluntad general es siempre la más débil, la del cuerpo ocupa el segundo rango y la particular el primero de todos; de suerte que, en el gobierno, cada miembro se considera primeramente en sí mismo, luego como magis-

trado y por último como ciudadano, graduación directamente opuesta a la que exige el orden social.

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 otras 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 *mínimun* de fuerza relativa o de actividad.

Estas relaciones son incontestables, estando 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 mucha 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 el Estado permanece el mismo, al multiplicarse los magistrados, el gobierno 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: concédese demasiado a la prudencia y poco a la fortuna; no se aprovechan las ocasiones, y a fuerza de deliberar piérdese a menudo el fruto de la deliberación.

Acabo de demostrar que el gobierno se debilita a medida que los magistrados se multiplican, y también que mientras más numeroso es el pueblo, más la fuerza reprimente debe aumentar. De esto se deduce que la relación de los magistrados con el gobierno debe estar en relación inversa de la relación de los súbitos con el soberano, es decir, que cuanto más el Estado se ensancha, más el gobierno debe reducirse, de

tal manera que el número de jefes disminuya en razón del aumento del pueblo.

No hablo sino de la fuerza relativa del gobierno, no de su rectitud, porque, por el contrario, cuanto más numerosos son los magistrados, más la voluntad del cuerpo se acerca a la voluntad general, en tanto que, con un magistrado único, esta misma voluntad del cuerpo se convierte, como ya he dicho, en una voluntad particular. Se pierde así, pues, por un lado lo que puede ganarse por el otro, y el arte del legislador está en saber precisar el punto en que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en proporción recíproca, se combinen en la relación más ventajosa para el Estado.

Capítulo III

División de los gobiernos

Hemos dado en el capítulo anterior la razón por la cual se distinguen las diversas especies o formas de gobierno por el número de miembros que la componen. Veamos ahora cómo se efectúa esta división.

El soberano puede, en primer lugar, confiar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a su mayoría, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de *democracia.*

O puede también reducir o limitar el gobierno, depositándolo en manos de los menos, de manera que resulten más ciudadanos que magistrados. Este sistema toma el nombre de *aristocracia.*

Puede, por último, concentrar todo el gobierno en un magistrado único de quien los demás reciben el poder. Esta tercera forma es la más común y se llama *monarquía* o gobierno real.

Debe observarse que todas estas formas, o por lo menos, las dos primeras, son susceptibles del más o del menos y tienen una gran latitud; puesto que la democracia puede ejercerse por todo el pueblo o limitarse hasta llegar a la mitad hasta un número insignificante indeterminado. La monarquía es también susceptible de alguna participación. Esparta tuvo constantemente dos reyes por su constitución, y vióse en la gran Roma hasta ocho emperadores a la vez, sin que por esto pudiera decirse que el imperio estaba dividido. Así, pues, hay un punto en el que cada forma de gobierno se confunde con la siguiente,

resultando que, bajo las tres solas denominaciones anotadas, el gobierno es realmente susceptible de tantas formas diversas como ciudadanos tiene el Estado.

Hay más: pudiendo este mismo gobierno, desde cierto punto de vista, subdividirse en otras formas, administrada de cierta manera una y otra de otra, puede resultar de las tres formas combinadas una multitud de formas mixtas, cada una de las cuales es multiplicable por todas las simples.

En todos los tiempos se ha disputado mucho acerca de la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos y la peor en otros.

Si, en los distintos Estados, el número de magistrados supremos debe estar en razón inversa del de los ciudadanos, síguese de allí que, en general, el gobierno democrático conviene a los pequeños Estados, el aristocrático a los medianos y el monárquico a los grandes. Esta regla se deriva inmediatamente del principio; mas, ¿cómo contar la multitud de circunstancias que pueden suministrar las excepciones?

Capítulo IV

De la democracia

El autor de la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada. Parece, según esto, que no podría haber mejor constitución que aquella en la cual el poder ejecutivo estuviese unido al legislativo; mas esto mismo haría tal gobierno incapaz, desde cierto punto de vista, porque lo que debe ser distinguido, no lo es, y confundiendo el príncipe con el cuerpo soberano, no existiría, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno.

No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo distraiga su atención de las miras generales para dirigirla hacia los objetos particulares. Nada es tan peligroso como la influencia de los intereses privados en los negocios públicos, pues hasta el abuso de las leyes por parte del gobierno es menos nocivo que la corrupción del legislador, consecuencia infalible de miras particulares, toda vez que, alterando el Estado en su parte más esencial, hace toda reforma imposible. Un pueblo que no abusara jamás del gobierno, no abusaría tampoco de su independencia. Un pueblo que gobernara siempre bien, no tendría necesidad de ser gobernado.

Tomando la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie.

Creo poder establecer como principio, que cuando las funciones del gobierno están divididas entre muchos tribunales, los menos numerosos adquieren tarde o temprano la mayor autoridad, aun cuando no sea más que por razón de facilidad para despachar los negocios. Además, ¡cuántas cosas difíciles de reunir no supone este gobierno! Primeramente, un Estado muy pequeño, en donde se pueda reunir el pueblo y en donde cada ciudadano pueda sin dificultad conocer a los demás. En segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva con anticipación la multitud de negocios y de deliberaciones espinosas; luego mucha igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igual de derechos y de autoridad no podría subsistir mucho tiempo; y por último, poco o ningún lujo, pues éste, hijo de las riquezas, corrompe tanto al rico como al pobre, al uno por la posesión y al otro por la codicia; entrega la patria a la molicie, a la vanidad, y arrebata al Estado todos los ciudadanos para esclavizarlos, somentiendo unos al yugo de otros y todos al de la opinión.

He aquí el por qué un autor célebre ha dado por fundamento a la república la virtud,[7] sin la cual estas condiciones no podrían subsistir, pero por no haber hecho las distinciones necesarias, este genio ha carecido a menudo de precisión, en ocasiones de claridad, y no ha visto que, siendo la autoridad soberana en todas partes la misma, el mismo fundamento debe ser el de todo Estado bien constituido, más o menos, es cierto, según la forma de gobierno.

Añadamos a esto que no hay gobierno que esté tan sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular, a causa de que no hay tampoco ninguno que tienda tan continuamente a cambiar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para sostenerse. Bajo este sistema debe el ciudadano armarse de fuerza y de constancia y repetir todos los días en el fondo de su corazón lo que decía el virtuoso Palatino[8] en la dieta de Polonia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*

Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.

Capítulo V

De la aristocracia

Esta forma de gobierno tiene dos personas morales muy distintas; el gobierno y el soberano, y por consiguiente dos voluntades generales, una con relación a todos los ciudadanos, la otra con relación a los miembros de la administración solamente. Así, aunque el gobierno pueda arreglar como le plazca su régimen interno, no puede jamás hablarle al pueblo sino en nombre del soberano, es decir, del pueblo mismo, cosa que no debemos olvidar.

Las primeras sociedades se gobernaron aristocráticamente. Los jefes de las familias deliberaban entre ellos acerca de los negocios públicos. Los jóvenes cedían sin trabajo a la autoridad de la experiencia. De allí los nombres de *patriarcas, ancianos, senado, gerontes*. Los salvajes de la América septentrional se gobiernan todavía en nuestros días así, y están muy bien gobernados.

Pero a medida que la desigualdad de institución sobrepujó a la desigualdad natural, la riqueza o el poder[9] fueron preferidos a la edad y la aristocracia hízose electiva. Finalmente, el poder se transmitió junto con los bienes, de padres a hijos, dando origen a las familias patricias y convirtiendo el gobierno en hereditario. Vióse en él senadores de veinte años.

Hay, pues, tres clases de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera no es propia sino de pueblos sencillos; la tercera constituye el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor, es la aristocracia propiamente dicha.

Aparte de la ventaja de la distinción de los dos poderes, esta aristocracia tiene la de la elección de sus miembros; pues en tanto que en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados, en éste están limitados a un pequeño número, llegando a serlo únicamente por elección,[10] medio por el cual la probidad, la ilustración, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estimación públicas, vienen a ser otras tantas garantías de que se estará sabiamente gobernado.

Además, las asambleas se constituyen más cómodamente; los asuntos se discuten mejor, despachándolos con más orden y diligencia, y hasta el crédito del Estado estará mejor sostenido en el extranje-

ro por venerables senadores, que por una multitud desconocida o despreciada.

En una palabra, lo mejor y lo más natural es que los más sabios gobiernen a las multitudes, cuando se está seguro de que las gobernarán en provecho de ellas y no en el de ellos. No deben multiplicarse inútilmente los resortes, ni emplear veinticinco mil hombres en lo que cien escogidos pueden llevar a cabo mejor. Pero es preciso hacer notar que el interés del cuerpo, en tal caso, comienza a dirigir la fuerza pública menos en armonía con la voluntad general y que una inclinación inevitable quita a las leyes una parte de su poder ejecutivo.

En cuanto a las conveniencias particulares, no es preciso que el Estado sea tan pequeño ni el pueblo tan sencillo y recto que la ejecución de las leyes proceda inmediatamente de la voluntad pública como en una buena democracia. No es necesario tampoco una nación tan grande que los jefes esparcidos para gobernarla puedan separarse del soberano, y comenzando por declararse independientes, terminen por convertirse en amos.

Pero si la aristocracia exige menos virtudes que el gobierno popular, exige otras que son propias, como la moderación en las riquezas y el contento o satisfacción en los pobres. Una igualdad rigurosa no tendría en ella cabida. No fue observada ni en Esparta.

Por otra parte, si esta forma tolera cierta desigualdad en las fortunas, es porque en general la administración de los negocios públicos está confiada a los que mejor pueden dedicar a ella su tiempo, y no, como pretende Aristóteles, porque los ricos sean siempre preferidos. Por el contrario, es importante que una elección opuesta enseñe y demuestre al pueblo, que hay en el mérito de los hombres razones de preferencia más importantes que las que otorga o proporciona la riqueza.[11]

Capítulo VI

De la monarquía

Hasta aquí hemos considerado al príncipe como una persona moral y colectiva, unida por la fuerza de las leyes y depositaria en el Estado del poder ejecutivo. Tenemos ahora que considerar este poder concentrado en las manos de una persona natural, de un hombre real, único que tenga derecho a disponer de él en conformidad con las leyes. A esta persona, se le llama monarca o rey.

Al contrario de lo que acontece en las otras administraciones, en las que un ser colectivo representa un individuo, en el sistema monárquico un individuo representa una colectividad, de suerte que la unidad moral que constituye el príncipe, es a la vez una unidad física, en la cual se encuentran reunidas naturalmente todas las facultades que la ley reúne mediante tantos esfuerzos en la otra.

De este modo, la voluntad del pueblo, la del príncipe, la fuerza pública del Estado y la particular del gobierno, todas responden al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en una sola mano, todo marcha hacia el mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan mutuamente, y no se puede imaginar ningún mecanismo en el cual un tan pequeño esfuerzo produzca una acción más considerable. Arquímedes, sentado tranquilamente en la playa y sacando a flote sin trabajo un gran navío, me representa un monarca hábil, gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo mover todo, no obstante permanecer en apariencia inmóvil.

Pero si no hay gobierno más vigoroso, no hay tampoco otro en el que la voluntad particular ejerza mayor imperio y domine con más facilidad las otras. Todo tiende hacia el mismo fin, es cierto, pero éste no es el de la felicidad pública, y la fuerza misma de la administración se cambia sin cesar en perjuicio y con detrimento del Estado.

Los reyes desean ser absolutos, y desde lejos se les grita que el mejor medio para serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy bella, y hasta muy cierta, desde cierto punto de vista, pero desgraciadamente se burlarán siempre de ella en las cortes. El poder que procede del amor de los pueblos, es sin duda el más grande, pero es un poder precario y condicional, con el que los príncipes no se contentarían nunca. Los mejores quieren ser malos sin dejar de ser los dueños. Por más que un predicador político les diga que, siendo su fuerza la del pueblo, su mayor interés debe ser el que éste florezca numeroso, temible, ellos saben bien que esto es falso. Su interés personal exige antes que todo que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda jamás resistírseles. Declaro que sólo suponiendo a los súbiditos siempre perfectamente sumisos, tendría interés el príncipe en que el pueblo fuese poderoso, a fin de que siendo este poder el suyo, le hiciera temible a sus vecinos; pero como este interés es secundario y subordinado, y las dos suposiciones son incompatibles, es natural que los reyes den siempre la preferencia a la máxima que les es más útil. Esto era lo que Samuel recordaba constantemente a los hebreos y lo que Maquiavelo ha demostrado hasta la evidencia. Fingiendo enseñar o

dar lecciones a los reyes, las ha dado muy grandes a los pueblos. *El príncipe*, de Maquiavelo, es el libro de los republicanos.[12]

Hemos visto ya por las relaciones generales, que la monarquía no es conveniente sino a los grandes Estados, lo cual demostraremos aún, examinándola en sí misma. Mientras más numerosa es la administración pública, más disminuye la relación del príncipe con los súbditos y más se aproxima de la igualdad, de suerte que tal relación es la misma que constituye la igualdad en las democracias. Esta relación aumenta a medida que el gobierno se estrecha o limita, llegando a su *máximum* cuando se concentra en las manos de uno solo. Entonces el príncipe y el pueblo se encuentran a una grandísima distancia y el Estado carece de unión. Para formarla se hacen necesarias clases o categorías intermediarias, esto es: príncipes, grandes, la nobleza, en una palabra. Nada de esto conviene a un Estado pequeño, puesto que se arruinaría con tantas jerarquías.

Si es difícil gobernar un gran Estado, la dificultad es aún mayor siéndolo por un solo hombre, y todos saben lo que acontece cuando el rey se da sustitutos.

Un defecto esencial e inevitable que hará siempre inferior el gobierno monárquico al republicano, es que en éste el voto popular casi siempre lleva a los primeros puestos a hombres esclarecidos y capaces, que hacen honor a sus cargos, en tanto que los que surgen en las monarquías, no son a menudo sino chismosos, bribonzuelos e intrigantes, talentos mediocres que una vez elevados a las altas dignidades de la corte, no sirven sino para demostrar al público su ineptitud. El pueblo se equivoca menos en esta elección que el príncipe, siendo casi tan raro encontrar un hombre de verdadero mérito en el ministerio como ver a un tonto a la cabeza de un gobierno republicano. Así, cuando por una feliz casualidad, uno de esos hombres nacidos para gobernar, toma las riendas del gobierno en una monarquía casi arruinada por esa turba de administradores, queda uno sorprendido de los recursos que encuentra, hasta tal punto, que su período forma época en el país.

Para que un Estado monárquico pueda ser bien gobernado, necesita que su grandeza o extensión esté en relación con las facultades del que gobierna. Es más fácil conquistar que regir los destinos de una nación. Con una palanca suficiente, puédese con un dedo levantar el mundo, pero para sostenerle son necesarias las espaldas de un Hércules. Por pequeño que sea un Estado, el príncipe es casi siempre más pequeño... Cuando, por el contrario, resulta que el Estado es demasia-

do pequeño para el jefe, lo que es muy raro, es también mal gobernado, porque éste, siguiendo siempre la grandeza de sus miras, olvida los intereses del pueblo, haciéndolo tan desgraciado por el abuso de sus grandes talentos como pudiera hacerlo un jefe que careciera de ellos. Sería preciso, por decirlo así, que un reino se extendiese o se limitase a cada reinado según el alcance o aptitud del rey, en tanto que, teniendo un Senado capacidades más fijas y determinadas, el Estado puede tener límites constantes, sin que la administración marche por ello menos bien.

El inconveniente más sensible en el gobierno de uno solo es la falta de esa sucesión continua que establece en los otros dos sistemas una conexión no interrumpida. Muerto un rey, se hace necesario otro, y las elecciones dan lugar a intervalos peligrosos; hácense tempestuosas, y a menos que los ciudadanos sean de un desprendimiento y de una integridad tales, que esta clase de gobierno no permite, la intriga y la corrupción apodéranse de ellas. Es difícil que aquel a quien el Estado se ha vendido, no lo venda a su vez para indemnizarse a expensas de los débiles del dinero que los poderosos le han arrebatado. Tarde o temprano la vanalidad imperará en una administración semejante, y la paz de que se disfruta entonces bajo los reyes, es peor que el desorden de los interreinos.

¿Qué se ha hecho para prevenir estos males? La corona se ha hecho hereditaria en ciertas familias, estableciendo un orden de sucesión que evite toda disputa a la muerte de los reyes, es decir, se ha sustituido el inconveniente de las elecciones por el de las regencias, se ha preferido una aparente tranquilidad a una administración sabia, corriendo el riesgo de tener por jefes a niños, a monstruos, a imbéciles, antes que tener que discutir la elección de buenos reyes. No se ha tenido en consideración que exponiéndose a los riesgos de la alternativa, se tienen casi todas las probabilidades en contra. Fue muy atinada la frase del joven Dionisio, a quien su padre reprochándole una acción vergonzosa, le dijo: "¿Te he dado yo el ejemplo?" Y éste le respondió: "¡Ah! Vuestro padre no era rey."[13]

Todo concurre para privar de justicia y de razón a un hombre elevado para mandar a los demás. Se toma mucho trabajo, según dicen, para enseñar a los jóvenes príncipes el arte de reinar, pero parece que esta educación no les sirve de nada. Sería mejor comenzar por enseñarles el arte de obedecer. Los más grandes reyes celebrados por la historia, no han sido educados para reinar. Esta es una ciencia que se posee menos cuanto más se aprende y que se adquiere mejor obedeciendo que mandando. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum*

malarumque rerum delectus, cogitare quid aut noleuris sub alio principe, aut volueris.[14]

Consecuencia o efecto de esta falta de coherencia, es la inconstancia del gobierno monárquico, que, siguiendo ya un plan, ya otro, según el carácter del príncipe o de los que por él reinan, no puede tener por mucho tiempo un objeto fijo ni una conducta consecuente, variación que hace vacilar al Estado llevándolo de máxima en máxima y de proyecto en proyecto, cosa que no sucede en los otros sistemas de gobierno, en los cuales el príncipe es siempre el mismo. Así, obsérvase en general, que si hay más astucia en una corte, hay más sabiduría en un Senado, y que las repúblicas caminan hacia el fin que se proponen siguiendo vías más rectas y constantes, al paso en que el sistema monárquico, cada revolución en el ministerio produce otra en el Estado, siendo máxima común a todos los ministros y casi a todos los reyes, el hacer en todo lo contrario de lo que han hecho sus predecesores.

De esta misma incoherencia se saca la solución de un sofisma muy familiar a los políticos realistas, el cual consiste, no solamente en comparar el gobierno civil con el doméstico y el príncipe con el padre de familia, error ya refutado, sino en conceder con liberalidad a tal magistrado todas las virtudes que le son necesarias, suponiéndolo o considerándolo siempre como lo que debía ser; suposición con ayuda de la cual el gobierno monárquico resulta evidentemente preferible a todos los demás, puesto que es incontestablemente el más fuerte, y el cual sería también el mejor si no careciera, como carece, de una voluntad de cuerpo más en conformidad con la voluntad general.

Pero si, según Platón, el rey por naturaleza es un personaje tan raro, ¿cuántas veces la naturaleza y la fortuna concurren a coronarlo? Y si la educación regia corrompe necesariamente a los que la reciben, ¿qué debe esperarse de una serie de hombres educados para reinar? Es, pues, querer engañarse, confundir el gobierno real con el de un buen rey. Para saber lo que es este gobierno en sí mismo, es preciso considerarlo en manos de príncipes estúpidos o perversos, porque, o lo son al subir al trono o el trono los convertirá en tales.

Estas dificultades no se han escapado a nuestros autores; pero ellas no les han servido de obstáculo. El remedio, dicen, es obedecer sin murmurar. Dios en su cólera nos da malos reyes, luego hay que sufrirlos como castigo del cielo. Este razonamiento es edificante sin duda, pero no sé si convendría mejor emplearlo en el púlpito que en un libro de política. ¿Qué diríamos de un médico que prometiendo hacer milagros, todo su arte consista en exhortar a sus enfermos a la pacien-

cia? Se sabe que cuando se tiene un mal gobierno hay que sufrirlo; la cuestión estriba en encontrar uno bueno.

Capítulo VII

De los gobiernos mixtos

Para hablar con propiedad, no hay gobierno cuya forma sea simple. Es necesario que un jefe único tenga magistrados subalternos, y que un gobierno popular tenga un jefe. Así, en la participación del poder ejecutivo, existe siempre una graduación del mayor al menor número, con la diferencia de que tan pronto el mayor depende del menor depende del menor, como tan pronto éste de aquél.

Algunas veces la participación es igual, ya sea cuando las partes constitutivas están en una dependencia mutua, como en el gobierno de Inglaterra, ya cuando la autoridad de las partes es, aunque de manera imperfecta, independiente una de la otra, como en Polonia. Esta última forma es mala, porque no hay unidad en el gobierno y porque el Estado carece de enlace o conexión.

¿Cuál de los dos sistemas de gobierno es el mejor, el simple o el mixto? Cuestión ésta muy debatida entre los políticos y a la cual es preciso dar la misma respuesta que he dado con respecto a todas las demás formas de gobierno.

El sistema simple es el mejor por el hecho mismo de ser simple. Pero cuando el poder ejecutivo no depende lo bastante del legislativo, es decir, cuando la relación del príncipe con el cuerpo soberano es mayor que la del pueblo con el príncipe, es necesario remediar esta falta de proporción dividiendo el gobierno, de suerte que todas sus partes tengan igual autoridad sobre los súbditos y que la división las haga en conjunto menos fuertes contra el soberano.

Evítase también el mismo inconveniente nombrando magistrados intermediarios que, dejando intacto al gobierno, sirvan únicamente para equilibrar los dos poderes manteniendo sus respectivos derechos. Entonces el gobierno no es mixto, sino templado.

Puede remediarse el inconveniente contrario por medios semejantes, erigiendo tribunales para concentrar el gobierno cuando tiene demasiada extensión. Esta práctica es de uso corriente en las democracias. En el primer caso, se divide el gobierno para debilitarlo y en el segundo para fortalecerlo, porque el *máximum* de fuerza y de debilidad se encuentra igualmente en las formas simples, en tanto que las mixtas producen una fuerza mediana.

LIBRO IV

Capítulo I

La voluntad general es indestructible

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen 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, sin exigir 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. Las añagazas ni las refinadas habilidades logran 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, ¿puede 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 es 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.

La causa por la cual los razonadores se engañan, consiste en que no han visto más que Estados mal constituidos desde su origen, y por lo tanto se sorprenden de la posibilidad de mantener en ellos semejante política. Ríen al imaginar todas las tonterías con que un trapacero hábil o un charlatán hubiera sido capaz de persuadir al pueblo de París o Londres, y no saben que Cromwell habría sido encadenado por los berneses, y el duque de Beaufort llamado al orden por los ginebrinos.

Mas 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, altérase 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 emudece, todos, guiados por móviles secretos, opinan como ciudadanos de un Estado que jamás hubiese existido, permitiendo que pasen subrepticiamente bajo el nombre de leyes, decretos inicuos que tienen únicamente como objeto un interés particular.

¿Síguese de allí 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 del mal público que le corresponde, parécele 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; pero esta importante materia exige un tratado aparte y no puedo decir todo en el presente.

NOTAS

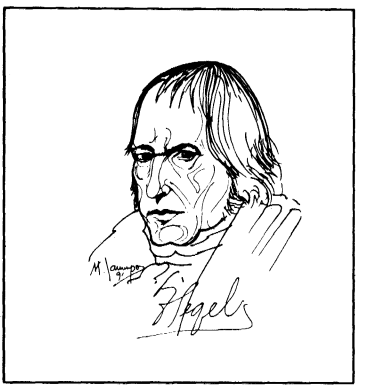
- **1.** "Las sabias investigaciones hechas sobre el derecho público, no son a menudo sino la historia de antiguos abusos, cuyo demasiado estudio da por resultado el que se encaprichen mal *à propos* los que se toman tal trabajo." (*Traité des intérets de la France avec ses voisins*, por el marqués de Argenson, impreso en casa del Rey, en Amsterdam.) He allí precisamente lo que ha hecho Grotio.
- **2.** *Politic.*, Lib. I, cap. II. (EE.)
- **3.** Véase un tratadito de Plutarco, titulado: *Que los animales usan de la razón.*
- **4.** Los romanos, que han comprendido y respetado más que ningún otro pueblo del mundo el derecho de la guerra, eran tan escrupulosos a este respecto, que no le era permitido a un ciudadano servir como voluntario, sin haberse enganchado expresamente contra el enemigo, y determinadamente contra tal enemigo. Habiendo sido licenciada una legión en la que Catón hijo hacía su primera campaña, bajo las órdenes de Popilius, Catón el Viejo escribió a éste diciéndole que si él quería que su hijo continuase sirviendo bajo su mando, era preciso que le hiciera prestar un nuevo juramento militar, porque habiendo quedado el primero anulado, no podía continuar tomando las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribió a su hijo ordenándole que se guardase bien de presentar combate sin haber prestado el nuevo juramento. Sé que se me podrá oponer el sitio de Clusium y otros hechos particulares, pero yo cito leyes, costumbres. Los romanos son los que menos a menudo han quebrantado sus leyes, y son los únicos que las hayan tenido tan bellas.
- **5.** La verdadera significación de esta palabra hase casi perdido entre los modernos: la mayoría de ellos confunden una población con una ciudad y un habitante con un ciudadano. Ignoran que las casas constituyen la extensión, la población, y que los ciudadanos representan o forman la ciudad. Este mismo error costó caro a los cartagineses. No he leído que el título de ciudadano se haya jamás dado a los súbditos de ningún príncipe, ni aun antiguamente a los macedonios ni tampoco en nuestros días a los ingleses a pesar de estar más cercanos de la libertad que todos los demás. Solamente los franceses toman familiarmente este nombre, porque no tienen verdadera idea de lo que la palabra *ciudadano* significa, como puede ver-

se en sus diccionarios, sin que incurran, usurpándolo, en crimen de lesa majestad: este nombre entre ellos expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodin ha querido hablar de nuestros ciudadanos y habitantes, ha cometido un grave yerro tomando los unos por los otros. M. d'Alembert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo *Ginebra*, las cuatro clases de hombres (cinco si se cuentan los extranjeros) que existen en nuestra población y de las cuales dos solamente componen la república. Ningún autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido del vocablo *ciudadano*.

- **6.** Es por esto por lo que en Venecia se da al Colegio el nombre de *Serenísimo Príncipe*, aun cuando no asista el Dux.
- **7.** *Espíritu de las leyes*. Lib. III, cap. III. (EE.)
- **8.** El Palatino de Posnania, padre del rey de Polonia, duque de Lorena.
- **9.** Es claro que la palabra *optimates*, entre los antiguos, no quería decir los mejores, sino los más poderosos.
- **10.** Importa mucho regular por medio de las leyes la forma de la elección de los magistrados, porque si se abandona a la voluntad del príncipe, no se puede evitar caer en la aristocracia hereditaria, como sucedió en las repúblicas de Venecia y Berna. La primera es un Estado disuelto hace mucho tiempo, la segunda se sostiene con vida debido a la sabiduría de su Senado. Esta es una excepción tan honrosa como peligrosa.
- **11.** Rousseau cita de manera inexacta la opinión de Aristóteles. Véase *La Política*, de Aristóteles, lib. III, cap. XIV, y lib. IV, caps. X y XI. (EE.)
- **12.** Maquiavelo era un hombre honrado y un buen ciudadano; pero atado a la casa de Médicis, estaba obligado, dada la opresión en que yacía su patria, a disfrazar su amor por la libertad. La sola elección de su execrable héroe (César Borgia), manifiesta suficientemente su secreta intención; y la divergencia entre las máximas de su libro *El príncipe*, con las de su *Discurso sobre Tito Livio* y su *Historia de Florencia*, demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales y corrompidos. La corte de Roma ha prohibido severamente su libro: lo comprendo, puesto que es a la que más claramente ha puesto de relieve.
- **13.** Plutarco. *Dichos notables de reyes y de grandes capitanes*, Cap. 22. (EE.)
- **14.** Tácito. *Hist.*, I, XVI. (EE.)

10.

G. W. FEDERICO HEGEL



Stuttgart, Alemania
(1770-1831)

Bibliografía

Hegel nació en Stuttgart, en el año 1770. Después de estudiar Teología en Tubinga con Schelling y Holderlin, fue preceptor privado en Berna (1794-1797) y en Frankfurt (1797-1800).

En 1801 se trasladó a Jena, en cuya universidad ejerció de docente privado. Durante este período estuvo bajo la influencia de Schelling y los románticos, conservando asimismo las huellas del neohumanismo y de la educación teológica recibida en Turinga, la cual, por otra parte, persistió durante toda la vida. Pronto, sin embargo, se separó del sistema de la identidad, publicando en 1807 su primera obra original (*Fenomenología del Espíritu*). Redactor de un periódico de Bamberg, desde 1807 a 1809, fue nombrado este último año rector del Gimnasio de Ñuremberg, cargo que ejerció hasta 1816. Nombrado luego profesor de la Universidad de Heildelberg, se trasladó dos años después a Berlín, donde explicó todas las partes de su sistema con gran éxito y con el apoyo oficial. Murió en la ciudad de Berlín en el año 1831.

Bibliografía

- *Fenomenología del Espíritu, 1807*
- *Ciencias de la lógica. 1812-1816*
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas 1817*
- **Filosofía del Derecho, 1821*

Reseña de *Filosofía del Derecho

La *Filosofía del Derecho* es un libro que no puede resumirse fácilmente. Se debe esto, en parte, a la elaboración técnica de su aparato lógico, pero sobre todo, desde el punto de vista empírico a que está fundamentalmente mal construido. No se debe a confusión o descuido de parte de Hegel, sino precisamente al aparato mismo. El tema fue desarrollado no de acuerdo con algún canon de descripción empírica, sino de acuerdo con su "Idea", con el cual quería Hegel decir su significación a la luz de la dialéctica. La estructura del libro surgió directamente del contraste entre el conocimiento y la razón. Las dos primeras partes dedicadas al derecho abstracto y la moral subjetiva, presentan la teoría del derecho como fuente de antítesis inevitables desde el punto de vista del conocimiento. En particular, la primera parte se refiere sustancialmente a los derechos de propiedad, personalidad y contrato tal como son tratados en una teoría del derecho natural. Pero como el conocimiento es engañoso, esta parte debe plantear contradicciones que el conocimiento no puede resolver y debe conducir pues, dialécticamente, a la tercera parte, sobre la libertad o la Voluntad Objetiva, en donde la razón resuelve sus contradicciones. Esta tercera parte y especialmente sus dos últimas subdivisiones sobre la sociedad civil y el Estado contenían las importantes conclusiones de Hegel.

Pero el desarrollo dislocaba lastimosamente el tema. Algunas veces temas que se relacionan son separados, como cuando la propiedad y el contrato se analizan separadamente del orden económico, el matrimonio aparte de la familia y el crimen aparte de la administración de la ley.

---

* Dada la importancia de la Filosofía Política de Hegel, consúltese B. Bourgeois, **El pensamiento político de Hegel**, Amorrortu, Buenos Aires, 1972. H. Marcuse, **Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la Teoría Social**. Alianza Editorial. Madrid, 1971.

Con frecuencia, los temas se combinaban inadecuadamente, como el divorcio y la herencia. Esta distorsión de los temas en favor de un desarrollo lógico dictado por la noción del desarrollo dialéctico tendía a oscurecer una de las ideas más fructíferas de la filosofía de Hegel, de que las instituciones económicas, políticas, legales y morales son en realidad socialmente independientes. Al mismo tiempo, hay que reconocer que el desarrollo de la *Filosofía del Derecho* representaba con precisión una de las más importantes conclusiones políticas de Hegel, es decir que el Estado es moralmente superior a la sociedad civil.

La importancia de la *Filosofía del Derecho* no dependía de la estructura formal de su razonamiento sino de su referencia a realidades políticas, una referencia que el formalismo hacía algunas veces casi subrepticia. Se refería a dos temas de fundamental importancia: La relación entre el individuo humano y las instituciones sociales y económicas dentro de las cuales vive su vida y la relación entre esas instituciones y el Estado, que Hegel consideraba como única entre las instituciones.

Filosofía del Derecho

Introducción

1

La *ciencia filosófica del Derecho* tiene por objeto la *Idea del Derecho*, o sea el concepto del Derecho y su realización.

La filosofía trata de ideas y, sin embargo, no de las que se suelen llamar *meros conceptos,* porque más bien demuestra su unilateralidad y su falsedad, así como que el *concepto* (no lo que frecuentemente se entiende designar como tal y que sólo es una abstracta determinación intelectiva), es lo que únicamente tiene realidad, es decir, en el modo de darse él mismo tal realidad. Todo lo que no sea esa realidad, presentada por medio del concepto mismo, es *existencia* transitoria, contigencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etcétera. La *configuración* que toma para sí el concepto en su realización, constituye, para el *conocimiento* del *concepto* mismo, el momento esencial de la *Idea,* diferente de la *forma* del ser sólo como *concepto.*

2

La Ciencia del Derecho *es parte de la filosofía*. En consecuencia, debe desenvolver desde el concepto, la *Idea,* como lo que es la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, ser *espectador* del peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa misma. Como tal parte, la Ciencia del Derecho, tiene un punto de partida, que *es el resultado y la verdad* de lo que *antecede* y de lo que constituye la llamada *demostración.* El concepto del Derecho, por lo tanto, conforme a su *devenir,* cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción es aquí presupuesta y el concepto mismo debe admitirse como dado.

Según el método normal, no filosófico de las ciencias, lo que primero se inquiere y se exige, es la *definición,* al menos en nombre de la forma científica exterior. Por lo demás, a la Ciencia positiva del Derecho esto no puede importarle mucho, porque también ella procede principalmente a señalar lo *que es jurídico,* es decir, qué son las particulares, prescripciones legales; razón por la cual se dice por advertencia: "omnis definitito in iure civili Periculosa". Y en el hecho, cuanto más inconexas y contradictorias son en sí las prescripciones de un

derecho, tanto menos son posibles en él las definiciones, porque éstas deben contener, más bien, determinaciones universales, que resultan evidentes, de modo inmediato, por su simplicidad a lo opuesto, esto es, a lo no jurídico. Así, por ejemplo, no sería posible para el derecho romano ninguna definición de la *persona,* puesto que el *esclavo* no puede comprender bajo ella, y más bien en su condición, aquel concepto es violado; igualmente, aparecería peligrosa, en muchos casos, la definición de la propiedad y del propietario.

Sin embargo, la deducción de la definición se extrae, más bien, de la etimología, especialmente de este modo: que se prescinda de los casos particulares y se coloque como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. En ese caso, la exactitud de la definición reside en la concordancia con las representaciones existentes.

Con este método se discierne lo que científicamente es esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad* de la *cosa*, en sí y por sí misma, (esto es, del Derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. En cambio, en el conocimiento filosófico, la *necesidad* de un concepto es lo principal y el proceso como el *resultado* del ser resultante, en su demostración y su deducción. Así, siéndole su *contenido* necesario, el segundo punto a investigar es: qué corresponde al mismo en las representaciones y en el lenguaje. Pero el modo como este concepto es *por sí* en su *realidad,* y el modo tal cual es en la representación, no sólo pueden ser distintos el uno del otro, sino que deben serlo también en cuanto a la forma y aspecto. No obstante, si la representación no es falsa, también en cuanto a su contenido, el concepto puede mostrarse como comprendido en ella, y de acuerdo a su esencia, existente en ella: esto es, la representación puede, ciertamente, ser elevada a la forma del concepto. Pero la representación no es medida y criterio del concepto necesario y verdadero por sí mismo, sino que, más bien, debe tomar de él su verdad, regularse y reconocerse por aquél.

Pero sí tal modo de conocer, con sus formulismos de definiciones, silogismos, demostraciones y demás cosas por el estilo, por una parte ha sido más o menos anulado, por otro lado ha recibido, al contrario, un equivalente peor: es decir, el tomar inmediatamente y determinar las ideas en general —y así

también la del Derecho y sus determinaciones ulteriores—, como *hechos de conciencia* y convertir en fuentes del Derecho al sentimiento natural o exagerado, al propio *ánimo* y a la *fantasía.* Si este método es entre todos el más cómodo, también es el más antifilosófico —por no mencionar aquí otros aspectos de tal criterio, el cual tiene relación no sólo con el *conocimiento,* sino directamente con la acción.

Si el primer método, en verdad formal, aún exige, sin embargo, en la definición, la *forma* del concepto y en la demostración la *forma de una necesidad del conocer;* el modo de la conciencia inmediata y del sentimiento, instituyen como principio la *subjetividad,* la *accidentalidad* y el arbitrio del *saber.* En qué consiste el proceso *científico* de la filosofía, aquí debe presuponerse conocido por la lógica filosófica.

3

El derecho es positivo en general: a) Por la *forma* de *tener vigencia* en un Estado; esta autoridad legal es el comienzo para el *conocimiento* del mismo, la *ciencia positiva* del *derecho;* b) En cuanto al *contenido,* este derecho recibe un elemento positivo 1) del particular *carácter nacional* de un pueblo, del grado de su *desenvolvimiento histórico* y de la conexión de todas las relaciones que *pertenecen a la necesidad natural;* 2) por la necesidad, con que un sistema de Derecho legal debe encerrar la *aplicación* del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y de los casos, *que se da desde afuera* —aplicación que no es ya pensamiento especulativo y desenvolvimiento del concepto, sino abstracción del entendimieno; 3) por las determinaciones *últimas* requeridas para la decisión en la realidad.

Cuando al derecho positivo y a las leyes se contraponen el sentimiento del corazón, el impulso y lo arbitrario, por lo menos, no puede ser la filosofía la que reconozca tal autoridad. Que la opresión y la tiranía puedan ser elementos del derecho positivo, es contingente a él y no afecta su naturaleza.

Será expresado más adelante, en los caps. 211 - 214, el momento en el cual el derecho debe transformarse en positivo. Aquí sólo han sido apuntadas las determinaciones que allí se dan, para señalar los límites del derecho filosófico y para descartar, desde luego, la opinión eventual, o más bien la pretensión de que pueda surgir del desenvolvimiento sistemático del mismo, un código positivo tal, esto es, como tiene necesidad el Estado real.

Confundir la circunstancia de que el derecho natural o derecho filosófico es distinto del positivo, con que ambos sean recíprocamente opuestos y contrarios, sería un gran equívoco; más bien, uno y otro están entre sí en la misma relación que la Instituta con las Pandectas.

Respecto al elemento histórico en el derecho positivo, mencionado al comienzo del parágrafo, Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino, por el contrario, como momentos que dependen de una *totalidad,* en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un período; conexión en la que aquéllas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación.

Considerar el *fenoménico* manifestarse en el tiempo y el desenvolvimiento de las *determinaciones jurídicas*, semejante *esfuerzo puramente histórico,* así como el conocimiento de sus consecuencias naturales que se originan de la comparación de las mismas con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y no guarda relación con la consideración filosófica, esto es, en cuanto el desarrollo sobre bases históricas, no se confunde enteramente con el desenvolvimiento del conocimiento, el esclarecimiento y la justificación históricos no se amplían hasta la significación de una justificación *eficaz en sí y por sí.*

Esta distinción, que es muy importante, y que en verdad hay que mantener firmemente, es, a la vez, muy evidente; una prescripción jurídica puede *manifestarse,* por las *circunstancias* y desde las instituciones jurídicas preexistentes, como plenamente *fundada y consecuente,* y, sin embargo, ser en sí y para sí, injusta e irracional; como una multitud de disposiciones del derecho privado romano, que resultaban completamente consecuentes, para instituciones como la patria potestad romana o el matrimonio. Pero aun siendo las disposiciones del derecho justas y racionales, una cosa es demostrarlo —lo que sólo puede ser realizado por medio del concepto— y otra cosa es explicar la historicidad de su aparición, las circunstancias, los casos, las necesidades y los acontecimientos que han originado su institución.

Semejante demostración y conocimiento (pragmático) de las causas históricas cercanas o lejanas, frecuentemente se denomina *explicar,* o más comúnmente, "concebir"; en la creencia que con esa demostración de la historicidad se haya realizado todo, o por lo menos lo esencial, que es lo único importante para *concebir* la ley o una institución jurídica; mientras que, lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no ha sido aquí puesto en discusión.

Así, se suele hablar de los *conceptos jurídicos* romanos o germanos, de los conceptos jurídicos tal como son instituidos en este o aquel código, mientras que aquí no se discuten para nada los *conceptos,* sino únicamente *prescripciones jurídicas generales, principios intelectivos,* reglas, leyes y cosas semejantes.

Por el descuido de esta distinción se llega a alterar el punto de vista y a transformar la pregunta por la verdadera justificación, en una justificación a base de circunstancias, consecuencias y presuposiciones, que en sí mismas quizá sean poco apropiadas, etcétera; y, en general, a poner lo relativo en lugar de lo absoluto y la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa.

A la justificación histórica, cuando confunde el aparecer externo con el surgir del concepto, le sucede, inconscientemente, realizar en ese caso lo contrario de lo que se propone. Si al surgir una institución se muestra, bajo determinadas circuntancias, completamente de acuerdo al fin y necesaria —y, por lo tanto, realizase lo que el punto de vista histórico exige—; si esto debe servir como una justificación general de la materia misma, se concluye más bien lo contrario, esto es, que cuando tales circunstancias no existan ya, la institución ha perdido su significación y su derecho.

Así, por ejemplo, si para la conservación de los *conventos* se ha hecho valer su utilidad respecto al cultivo y población de los terrenos áridos, como para la conservación de la erudición por medio de la enseñanza y de la copia de documentos, etc., y si este valor ha sido considerado como fundamental y decisivo para su conservación, se sigue de esto más bien que los conventos, en circunstancias completamente distintas, se habrían tornado, al menos en este sentido, superfluos e inútiles.

Ubicándose en esferas distintas, por una parte, la significación histórica, la exposición y la explicación histórica del origen de

alguna cosa, y, por otra, el criterio filosófico, igualmente, del surgir y del concepto de la cosa, pueden mantener recíprocamente, por eso, una posición imparcial.

Pero, ya que, además, no mantienen siempre en el campo científico esa posición pacífica, cito aún algo que se relaciona con ese asunto, tal como aparece en el "Tratado de Historia del Derecho Romano" del señor Hugo (G. R. von Hugo, romanista, 1764 - 1844), de lo cual puede deducirse, a la vez, una demostración ulterior de esa clase de antítesis. El señor Hugo alega en su libro (5ta. edic. Cap.53), "que Cicerón alaba las XII Tablas con una *mirada de reojo a los filósofos*", pero "que el filósofo Favorino las trata en forma igual, como desde entonces más de un gran filósofo ha tratado el derecho positivo." El señor Hugo, al fin y al cabo, allí mismo expresa la respuesta, de modo definitivo, a semejante trato: "porque Favorino *comprendía* las XII Tablas tan poco como estos filósofos el derecho positivo".

Por lo que respecta a la censura al filósofo Favorino por parte del jurisconsulto Sexto Cecilio en Gelio Notti Attiche, XX, 1, ella expresa, ante todo, el permanente y verdadero principio de la justificación de lo meramente positivo en base al contenido intrínseco. "Non ignoras —dice muy bien Cecilio a Favorino—, legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *proesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari ac flecti, neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunoe tempestatibus varientur*. Quid salabrius visum est rogatione illa stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio, etc., quid tam necessarium existimatum est quam lex Licinia,etc.? Omnia tamen haec *obliterata et operta* sunt civitatis opulentia, etc."

Estas leyes son positivas en cuanto que tienen, en general, su significación y opotunidad en *circunstancias dadas;* por lo tanto, sólo poseen un valor histórico, por lo cual, también, son de naturaleza transitoria.

La sabiduría de los legisladores y de los gobiernos —en lo que han hecho para las condiciones dadas y establecido acerca de la situación de la época—, constituye algo en sí y pertenece a la valoración de la historia, por la cual será más profundamente recon

cocida, cuanto más sea asistida esa apreciación, por un punto de vista filosófico.

Respecto a las posteriores justificaciones de las XII Tablas contra Favorino, quiero, sin embargo, citar un ejemplo, porque Cecilio emplea allí el perenne engaño del método intelectivo y de su argumentar, es decir, de *aducir para una mala causa una buena razón* y creer haberla justificado con ello.

Para justificar la *horrenda* ley que daba derecho al acreedor, después de transcurrido el plazo, para matar al deudor o venderlo como esclavo; y más aún, si los acreedores eran varios, de *cortárselo en pedazos y repartírselo así entre ellos,* de modo que *si alguno hubiese cortado de más o de menos, no debía originarle por esto ningún perjuicio jurídico* (cláusula que el Shylock de Shakespeare, en el "Mercader de Venecia", hubiese utilizado a su beneficio y aceptado con mucha satisfacción), Cecilio alega *la buena razón* de que la confianza y el crédito se aseguran tanto más así, y que precisamente, en razón del horror de la ley, no se ha podido, jamás, llegar a la aplicación de la misma.

A su descuido no escapa solamente aquí la reflexión de que, justamente con esa prescripción, se anula aquel propósito de la seguridad, de la confianza y del crédito, sino también lo que él mismo cita inmediatamente *después,* en un ejemplo de la fallida eficacia de la ley sobre el falso testimonio, a causa de su pena excesiva.

Pero no debe prescindirse de lo que el señor Hugo quiere, al sostener que Favorino *no* ha *entendido la ley,* porque cualquier escolar es capaz, por cierto, de entenderla y el mencionado Shylock habría comprendido aún mejor aquella cláusula tan ventajosa para él; por *"entender"* el señor Hugo debió comprender sólo la forma intelectiva que se satisface ante una ley semejante en base a una *buena razón.*

Por lo demás, un filósofo puede confesar sin avergonzarse una incompresión como la probada allí mismo por Cecilio a Favorino; esto es, que cuando se dice en la ley que sólo un *"jumentum"* y "no una arcera" se debe proporcionar a un enfermo para llevarlo como testigo ante el juez, debe significar no sólo un caballo, sino también un coche o un carro.

Cecilio pudo deducir de esta prescripción legal una prueba más de la perfección y precisión de las leyes antiguas, es decir, que hasta para la declaración de un testigo enfermo ante el juez se extendían las disposiciones, no sólo hasta distinción entre un caballo y un carro, sino hasta preocuparse de coche y coche, entre uno tapizado y muelle y otro menos cómodo, como Cecilio interpreta.

Por lo tanto, se tendría que elegir entre el rigor de aquella ley o la insignificancia de semejantes disposiciones; pero sostener la futilidad de tales cosas, y sobre todo de las doctas aclaraciones de las mismas, constituiría una de las más grandes ofensas a esta y a cualquier otra erudicción.

Pero el señor Hugo, en el citado Tratado, llega también a hablar de la *racionalidad* con referencia al Derecho romano, y en esto me ha llamado la atención lo siguiente: Después que él mismo ha dicho al tratar del período de *tiempo que transcurre desde el origen del Estado hasta las XII tablas,* en los Cap. 38 y 39, "que (en Roma) se tenían muchas necesidades y se estaba constreñido a trabajar, para lo cual se aprovechaban como *auxiliares* —como ocurre entre nosotros— animales de tiro y de carga;" "que el terreno era un alternar de colinas y valles, y que la ciudad estaba sobre un callado", etcétera; cita con la cual, quizás, ha querido alcanzar la significación literal de la idea de Monstequieu, pero que difícilmente se encontrará desarrollado su espíritu...; y luego alega en el Cap. 40 "que la situación *jurídica* estaba muy lejos, todavía, de satisfacer las más *elevadas* exigencias de la razón" (completamente exacto: el derecho de familia romano, la esclavitud, etc., no satisfacían ni las exigencias más mínimas de la razón); pero, para los siguientes períodos, el señor Hugo se olvida indicar si en algún período y en cuál, el Derecho romano *ha satisfecho las supremas exigencias de la Razón.*

Sin embargo, en el Cap. 289 se dice de los juristas clásicos, en el período del *más alto desenvolvimiento del Derecho romano como ciencia,* "que se ha observado desde hace largo tiempo que los juristas clásicos se habían formado según la Filosofía"; pero "pocos saben (sin embargo, ahora, con las muchas ediciones del libro del señor Hugo lo saben otros más), que no hay ninguna clase de escritores que por rigurosa deducción de los principios merezcan tanto, como los juristas romanos, ser *colocados al lado*

de los matemáticos, y por una absoluta conspicua peculiaridad, en el desenvolvimiento de los conceptos, al lado del moderno fundador de la Metafísica (Kant); y este último hecho se comprueba con la *notable circunstancia* de que en ningún escritor se plantean tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant."

Aquel ser *consecuentes,* ensalzado por Leibniz, ciertamente es una cualidad esencial de la Ciencia Jurídica, como de las Matemáticas y de toda otra ciencia intelectiva; pero ni con la satisfacción de las exigencias racionales ni con la ciencia filosófica tiene algo que ver esa clase de deducción. Pero, además de esto, hay que considerar *la falta de consecuencia* rigurosa de los jurisconsultos romanos y de los pretores como una de las más grandes virtudes, como aquella por la que se apartaron de las instituciones injustas y abominables, y se vieron constreñidos a imaginar, "callide", vanas distinciones verbales (como llamar "Bonorum possessio" a lo que era, sin embargo, una herencia), y hasta un subterfugio *necio* (y una necedad es, igualmente, la falta de consecuencia) para salvar la letra de las XII Tablas, tal como en virtud de la ficción, el de que una "filia" sea un "filius" (Heinecc. Antip. Rom., lib. I, título II, Cap. 24). Pero es ridículo parangonar a los juristas clásicos con Kant, a causa de algunas divisiones *tricotómicas —más aún según los ejemplos citados en el mismo lugar, observación 5ta—* y ver llamada a una semejante cosa desenvolvimiento de los conceptos.

4

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza.

Respecto a la libertad del querer, se puede recordar el viejo método del conocimiento. A saber: se presuponía la noción de la voluntad y se intentaba establecer y extraer de ella una difinición de la misma; luego, por el *procedimiento* de la vieja psicología empírica, se aplicaba la llamada prueba de que la voluntad es libre, partiendo de las diversas impresiones y de los fenómenos de la conciencia natural —tales como arrepentimiento, culpa y demás— que sólo pueden *explicarse* con la libre voluntad.

Pero, es mucho más cómodo atenerse abreviadamente a esto: que la libertad *es reconocida* como un *hecho* de la conciencia y que se debe *creer* en ella. La deducción de que la voluntad es libre, y *qué* es voluntad y libertad, como se ha hecho notar, sólo puede tener lugar en la conexión con el todo. Los fundamentos de esta premisa, esto es, que el Espíritu es, ante todo, *Inteligencia* y que las determinaciones por las que avanza en su desarrollo del *sentimiento* al *pensamiento*, a través de la *representación*, son el camino para producirse como *voluntad*, que, como el Espíritu práctico en general, es la próxima verdad de la inteligencia, los he expuesto en mi "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas" (Ediciones "Libertad", Buenos Aires, junio 1944), y espero poder darles un día un posterior desenvolvimiento.

Tengo tanta más necesidad de contribuir con mi aportación, como espero, al conocimiento profundo de la naturaleza del Espíritu, porque como allí mismo se observa (Cap. 367 y anot.), no se encuentra fácilmente una ciencia filosófica en tan descuidada y mala situación como la *Ciencia del Espíritu*, que comúnmente se llama *Psicología*.

Respecto a los momentos del concepto de la voluntad —indicados en éste y en los capítulos siguientes de esta Introducción—, que son el resultado de aquella premisa, puede recurrirse, por lo demás, para ayudar a la concepción, a la autoconciencia de cada uno. Primeramente, cada uno encontrará en sí el poder de hacer abstracción de todo lo que es y, por lo tanto, precisamente, de determinarse, de poder establecer por sí mismo todo contenido en sí, y tener justamente en la propia conciencia de sí mismo el ejemplo para las demás determinaciones.

5

La *Voluntad encierra:* 1) El elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo sobre sí, en la que se resuelve toda limitación, todo contenido existente inmediatamente por la naturaleza, necesidad, apetitos e impulsos, o dado y determinado por cualquier otra cosa; esto es, contiene la ilimitada infinitud de la *absoluta abstracción o universalidad*, el puro *pensamiento* de sí mismo.

Aquellos que consideran el pensar como una *facultad* peculiar y particular, escindida de la voluntad igualmente como poder

peculiar, y, además, reputan al pensar como perjudicial para la voluntad, en especial para la buena voluntad, demuestran inmediatamente que nada saben sobre la naturaleza del querer, observación que sobre el mismo asunto habrá que hacer muy frecuentemente. Cuando un aspecto de la voluntad, determinado aquí, esto es, *tal absoluta posibilidad de abstraer* de toda determinación en la que Yo me encuentro o que Yo he puesto en mí, el huir de todo contenido como de un límite, es aquello en lo cual la voluntad se determina, o lo que es considerado por la *representación* como la libertad, constituye la *libertad negativa* o libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío, que elevada a forma real y a pasión, esto es, permaneciendo meramente teorética, en religión, se convierte en el fanatismo de la pura contemplación india; pero que si se vuelve a la realidad, en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social *existente*, la eliminación de los individuos sospechosos de un *sistema*, como el aniquilamiento de toda organización que quiera *resurgir*. Sólo *destruyendo* algo, esta voluntad negativa tiene el sentido de su *existencia*; *cree*, ciertamente, querer una determinada situación positiva, por ejemplo: la condición de igualdad universal y la vida religiosa universal; pero de hecho no quiere la realidad positiva, porque ésta implica de inmediato alguna ordenación, una especificación, tanto de instituciones como de individuos; pero la especificación y objetiva determinación es aquello, de cuyo aniquilamiento surge la autoconciencia de esa libertad negativa.

Así, lo que *cree querer*, puede ser para sí solamente una representación abstracta y su realización ser únicamente la furia de la destrucción.

6

2) El Yo es, especialmente, el pado de la indistinta *indeterminación* a la *distinción*, esto es, a la *determinación* y a *establecer* una *determinación* como *contenido y objeto;* sea luego este contenido suministrado por la naturaleza o *producido* por el concepto del Espíritu. Con este *ponerse* a sí mismo como *determinado*, el Yo entra en la *existencia* en general; es éste el momento absoluto de la *finitud o individuación* del *Yo*.

Este segundo momento de la *determinación* es precisamente *negación*, anonadamiento como el primero, es decir, el anonadamiento de la primera negación abstracta.

Como lo particular se halla contenido generalmente en lo universal, así este segundo momento está ya contenido en el primero y sólo es *establecer* lo que el primero *es ya en sí*. El primer momento, en cuanto primero para sí, no es la verdadera infinitud o universalidad *concreta*, el concepto, sino sólo un algo de *determinado*, unilateral; vale decir, que porque es la abstracción de toda determinación, no existe él mismo sin determinación, y el existir como algo abstracto, unilateral, constituye su determinación, imperfección y finitud.

La distinción y determinación de los dos momentos citados se encuentran en la filosofía *fichteana*, así como en la *kantiana*; sólo que, para detenerse en la exposición fichteana, el Yo como ilimitado (primera proposición de la "Teoría de la ciencia" de Fichte) es tomado totalmente como *positivo* (siendo así la universalidad y la *identidad* intelectiva), de modo que este Yo abstracto por sí debe ser lo verdadero, y por ello se le agrega después (en la 2$^{da.}$ proposición), la *limitación*, esto es, la *negatividad* en general, sea como límite exterior dado o como actividad en general, sea como límite exterior dado o como actividad propia del Yo. Comprender la negación inmanente en lo universal e idéntico, como en el Yo, era el paso posterior que debía dar la filosofía especulativa; una necesidad de la cual no tienen ninguna noción aquellos que no perciben el *dualismo* de la infinitud y de la finitud, ni siquiera como Fichte, en la inmanencia y en la abstracción.

7

3) La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada en sí y referida, en consecuencia, a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*; la *autodeterminación* del Yo de ponerse en lo *Uno* como negación de sí mismo, en cuanto determinado, limitado; y de quedar *en sí*, esto es, en la propia identidad consigo, en la propia universalidad y de unirse consigo mismo, en la determinación.

El Yo se determina, en cuanto es relación de la negación consigo misma; tal *relación consigo* es indiferente frente a esta determinación, la reconoce como *suya e ideal*, en cuanto simple *posibilidad*, a la cual

no está vinculado (el Yo), sino en lo que es, sólo porque se adapta a ella.

Esta es la libertad del querer, la cual constituye, así su concepto o sustancialidad, su gravedad, como la gravedad constituye la sustancialidad del cuerpo.

> Toda autoconciencia se conoce como universal —en cuanto posibilidad de abstraer de cada cosa determinada— y como particular con un determinado objeto, contenido, fin. Estos dos momentos son, sin embargo, abstracciones; lo concreto y lo verdadero (y toda verdad es concreta) es la universalidad, la cual tiene por antítesis lo individual, pero que, por medio de su reflexión en sí, es adecuado a lo universal.
>
> Esta unidad es la *individualidad*; pero ésta en su contigüidad no es como un *Uno,* como es la individualidad en la representación, sino según su concepto ("Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas"),[1] o sea, esta individualidad no es, justamente, otra cosa que el concepto mismo.
>
> Los dos primeros momentos, por los cuales la voluntad puede abstraerse del todo y por los que es también determinada —por medio de sí o de otro— son fácilmente concedidos y aprehendidos, ya que son en sí momentos falsos e intelectivos; pero el tercero, el verdadero y especulativo (y toda verdad en cuanto es aprehendida sólo puede ser pensada especulativamente) es aquel en el cual el entendimiento rehusa consentir, porque siempre llama ininteligible al concepto. La demostración y la discusión especial de esta interioridad de la especulación, de la infinitud en cuanto negación referida a sí, de esta última fuente originaria de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la Lógica, en cuanto filosofía
>
> puramente especulativa. Aquí sólo se puede hacer notar aún que cuando se dice: la voluntad es universal, la voluntad se determina, se representa la voluntad ya como sujeto presupuesto o como substracto; pero ella no es conclusión y universalidad antes de determinarse y antes de la eliminación e idealización de esa determinación, sino que es voluntad en cuanto actividad que se concilia en sí[2] y como reversión a sí.

8

La ulterior determinación de la *especificación* (Cap. 6) constituye la distinción de las formas de la voluntad: a) En cuanto la determinación

es la antítesis formal de *subjetivo* y objetivo, como existencia externa, inmediata, es la voluntad formal como autoconciencia que encuentra un mundo externo; y en cuanto individualidad restituida en sí en la determinación es el proceso de *trasponer en la objetividad el fin subjetivo* con la intervención de la actividad y de un medio.

En el espíritu, tal como éste es en sí y por sí, en el que la determinación es simplemente la suya y verdadera (Enciclop., Cap. 414),[3] la relación de la conciencia cosntituye sólo el lado fenoménico de la voluntad, la cual aquí no es ya considerada por sí.

9

b) En tanto las determinaciones volitivas son propias de la voluntad, reflejada su individuación en sí y en general, son *contenidos*. Este contenido, como contenido de la voluntad lo es según la forma indicada en a): en parte, fin interno o subjetivo, representado en el querer; y en parte, fin realizado, efectuado, por intermedio de la actividad trasponente de lo subjetivo en la objetividad.

10

Este contenido o la determinación volitiva diferenciada, es, ante todo, inmediato. De este modo la voluntad es libre sólo *en sí*, o para nosotros, o es, en general, la voluntad en su concepto. Solamente, cuando la voluntad se posee a sí misma, es por *sí misma* lo que es en *sí misma*.

> La finitud, según tal determinación, consiste en que lo que es alguna cosa *en sí*, o según su concepto, es una existencia o apariencia distinta de lo que *es* por *sí*; por ejemplo; la abstracta exterioridad recíproca de la naturaleza es *en sí* el espacio; pero *por sí* el tiempo.
>
> Acerca de esto son de advertir dos cosas: la primera que por ser lo verdadero sólo una idea, si se toma un objeto o una determinación sólo como *es en sí* o en el concepto, no se la tiene todavía en su realidad; en segundo lugar que una cosa determinada existe, tal como *es* en cuanto *concepto* o en *sí* y esta existencia es un aspecto particular del objeto (como antes el espacio), y la separación del *ser en sí* y *por sí*, la cual existe en la finitud, constituye al mismo tiempo mera *existencia* o *apariencia* (como se notará luego, en un ejemplo, en la voluntad natural y

en el derecho formal, etcétera). El entendimiento permanece en el simple *ser* en *sí* y según este ser en sí, llama a la libertad "facultad", ya que ella es de este modo, efectivamente, sólo *posibilidad.* Pero el entendimiento presume esta determinación de la libertad como absoluta y perenne y considera la relación con lo que ella quiere —en general con su realidad— sólo como una *aplicación* a una materia dada que no pertenece a la esencia misma de la libertad. De ese modo, el entendimiento sólo trata con lo abstracto, no con la Idea y con la verdad de la libertad.

11

La *voluntad libre* sólo *en sí* es la *voluntad inmediata* o *natural.* Las determinaciones de la diferencia que el concepto autodeterminante pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido existente directamente; son los *estímulos, los deseos, las inclinaciones,* con los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. Este contenido, con las determinaciones ulteriores deriva, por cierto, de la racionalidad del querer y es, así, racional en sí; pero vertido[4] en tal forma de la contigüidad, no existe aún en la forma de la racionalidad. Este contenido es, por cierto, para *mí,* "el mío en absoluto", pero esta forma y aquel contenido son todavía distintos y la voluntad es por eso, *en sí,* voluntad *finita.*

La psicología empírica enumera y describe estos estímulos e inclinaciones y las necesidades que se fundan en ellos, como los encuentra o presume encontrarlos en la sensación, e intenta clasificar en la forma corriente este material tal como existe. De la *objetividad* de estos estímulos y de cómo ella es en su realidad sin la forma de la irracionalidad, de la cual es impulso y así, de cómo *esté* constituida en su existencia, ha de tratarse más adelante.

12

El sistema de este contenido, tal como se encuentra inmediatamente en la voluntad, es sólo como cantidad y multiplicidad de instintos, cada uno de los cuales *es*, en *absoluto*, mío entre los otros y, al mismo tiempo, un algo universal e indeterminado, que tiene variados objetos y maneras de satisfacción. Por el hecho de que la voluntad, en esta doble indeterminación, se da la forma de la *individualidad* (Cap. 7), es determinante y sólo en cuanto voluntad decidida, es voluntad real en absoluto.

En lugar de la palabra *decidir*[5] algo, es decir, eliminar la indeterminación en la cual tanto el uno como el otro contenido son sólo posibles, nuestra lengua tiene, también, la expresión: *resolverse*,[6] ya que la indeterminación —como un algo de neutralidad pero infinitamente fecundado y germen originario de toda existencia— contiene en sí las determinaciones y los fines y sólo de sí los produce.

13

Con la decisión, la voluntad se pone como voluntad de un individuo determinado y que se distingue por sí, frente a otro. Pero, además de esta finitud como conciencia (Cap. 8), la voluntad inmediata es formal, en razón de la diferencia entre su forma y su contenido (Cap. 11); le pertenece sólo la *decisión abstracta* como tal, y el contenido no es, todavía, el contenido y la obra de su libertad.

Para la inteligencia, en cuanto *pensante*, el objeto y el contenido permanecen como algo *universal* y ella misma se comporta como actividad universal. Lo *universal* tiene en la voluntad esencialmente el significado de lo mío, como individualidad, y en la voluntad inmediata, esto es formal, el significado de la individualidad abstracta no penetrada aún de su libre universalidad. En la voluntad, por consiguiente, tiene principio la particular finitud de la inteligencia, y sólo porque la *voluntad* se eleva de nuevo al pensamiento y da a sus fines la inmanente universalidad, anula la diferencia de la forma y del contenido y se vuelve voluntad objetiva, infinita.

Poco entienden, en consecuencia, de la naturaleza del pensar y del querer aquellos que piensan que el hombre es infinito en la voluntad, pero en el pensamiento, o verdaderamente en la razón, limitado. En tanto que pensar y querer son aún distintos, la verdad es más bien lo contrario y la razón pensante, como voluntad, es esto: resolverse a la *finitud*.

14

La voluntad finita —en cuanto Yo *infinito* que se refleja *en sí* sólo del lado de la forma y que es *en sí mismo* (Cap. 5)— supera al contenido y a los diversos estímulos, así como a las diversas clases de realización y satisfacción de éstos; pero al mismo tiempo, el Yo —como infinito, sólo formalmente— está ligado a *ese* contenido, como a las determina-

ciones de su naturaleza y de su realidad externa. Sin embargo, como indeterminado, no está ligado a este o aquel contenido (Caps. 6 y 11). El contenido, en consecuencia, para la reflexión del yo sobre sí, es sólo una posibilidad de ser, o también, no ser mío y el Yo es la *posibilidad* de determinarme por este u otro contenido, de escoger entre estas determinaciones, que a este respecto son externas para el Yo mismo.

15

La libetad de la voluntad, según esta determinación, es *arbitrio,* en el cual están contenidas estas dos cosas: la reflexión libre, que abstrae de todo, y la dependencia del contenido y de la materia, considerados interna o externamente. Mientras este contenido necesario en sí como fin es, a la vez, determinado como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia* en cuanto voluntad.

La noción más común que se tiene de la libertad es la del *arbitrio,* el paso medio de la reflexión entre la voluntad como determinada simplemente por los impulsos naturales y la voluntad *en sí y por sí.* Cuando se oye decir que la libertad es, sobre todo, *poder hacer lo que se quiere,*[7] puede ser considerada tal concepción como falta absoluta en la formación del pensamiento, en el cual aún no se encuentra indicio alguno de lo que es la voluntad libre en sí y para sí, Derecho, Etica, etcétera. La reflexión —la universalidad y la unidad formal de la autoconciencia— es la certeza *abstracta* del querer con respecto a la propia libertad; pero, no es todavía la *verdad* de ésta porque no se tiene aún a sí misma como contenido y fin. El lado subjetivo es, por consiguiente, distinto del objetivo y el contenido de este autodeterminación permanece, también, solamente algo finito. El arbitrio, en vez de ser la voluntad en su verdad, es, más bien, la voluntad como *contradicción.*

En la polémica desarrollada en la época de la *metafísica wolfiana*[8] acerca de si la voluntad es realmente libre o si el conocimiento de su libertad es sólo un engaño, era el arbitrio lo que se tenía ante los ojos. Con razón, el determinismo ha opuesto a la certeza de aquella autodeterminación abstracta el contenido, que como "algo dado" no está comprendido en aquella certeza, sino que le viene desde el exterior, bien sea este exterior el estímulo, la representación o, en general, la conciencia plena —en cualquier forma— de modo que el

contenido no es la peculiaridad de la actividad autodeterminante como tal.

En consecuencia, siendo inmanente en el arbitrio sólo el elemento formal de la libre autodeterminación, pero siendo el otro elemento un algo determiando, el arbitrio, si debe ser libertad, ciertamente, puede ser llamado *ilusión*. La *libertad* en toda la filosofía de la *reflexión*[9] —como en la kantiana y después en la completa banalización de ésta por Fries— no es otra cosa que aquella autoactividad formal.[10]

16

La voluntad puede, justamente, renunciar de nuevo (Cap. 5) a la cosa escogida en la resolución (Cap. 14). Pero con esta posibilidad de sobrepasar continuamente todo contenido que sustituye hasta el infinito, la voluntad no sale de la finitud, porque cada contenido, precisamente, es distinto de la forma, es un algo finito; y lo opuesto a la determinación, la indeterminación —irresolución o abstracción— es sólo el otro momento igualmente unilateral.

17

La contradicción que es el arbitrio, como *dialéctica* de los estímulos y de los impulsos, tiene la apariencia de que aquéllos se pertuban recíprocamente y que la satisfacción del uno exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción del otro; y, siendo el impulso solamente simple tendencia de su determinación y no teniendo, por lo tanto, en sí mismo la medida, este determinar que subordina y sacrifica es la resolución contingente del capricho, que en esto procede con intelecto calculador acerca de con qué estímulo se puede sacar mayor satisfacción o puede servirse de cualquier otra consideración que le plazca.

18

Respecto a la *valoración* de los estímulos, la dialéctica tiene la apareiencia de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto *inmanentes* y, en consecuencia, *positivas*, son buenas: así *hombre*, significa *bueno* por *naturaleza*.

Pero, en tanto son determinaciones naturales, contrarias, por consiguiente, al concepto del espítiu en general y a la libertad, son *negativas* y deben extirparse; así, hombre significa malo por naturaleza. El elemento que decide por la una o por la otra aserción es, desde este punto de vista, igualmente el arbitrio subjetivo.

19

En la exigencia de la *purificación de los estímulos* radica la concepción general de que aquéllos son liberados de la forma de su inmediata determinación natural, de lo subjetivo y de lo contingente del *contenido,* y *devueltos* a su esencia sustancial. La verdad de esta exigencia indeterminada es que los impulsos son como el sistema racional de la determinación volitiva; entenderlo así, partiendo del concepto, es el contenido de la Ciencia del Derecho.

> El contenido de esta ciencia puede ser expuesto según todos sus momentos particulares, por ejemplo: derecho, propiedad, moralidad, familia, Estado, etc., en esta forma: que el hombre *tenga* por naturaleza el *"impulso" para el derecho, la propiedad, la moralidad,* y del mismo modo el instinto para el amor de la familia y para la sociabilidad. Si, en vez de esta forma de la psicología empírica, se quiere tener aristocráticamente una forma filosófica (en conformidad con lo que se ha hecho notar precedentemente, en los tiempos modernos ha valido y vale, todavía, para la filosofía), aquella se obtiene *sin mayor esfuerzo,* con decir que el hombre encuentra en sí, *como hecho de la propia conciencia,* el querer el derecho, la propiedad y el Estado, etc. Ulteriormente intervendrá otra forma del mismo contenido que aquí aparece con aspecto de impulsos, es decir, la de los *deberes.*

20

La reflexión que se relaciona con los impulsos, en tanto los representa, los calcula, los compara entre ellos y después con sus medios, sus consecuencias y con una totalidad de la satisfacción —con la felicidad—, lleva la universalidad formal a esa materia y la purifica exteriormente de su rudeza y barbarie. Este promover la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la formación mental[11] (*cfr.* Cap. 187).

21

Pero la verdad de esta universalidad formal, indeterminada por sí, y que encuentra su determinación en aquella materia, es la *universalidad* que se *determina a sí misma, la voluntad, la libertad.* En cuanto la voluntad tiene por contenido, objeto y fin, a la universalidad, a sí misma como forma infinita, es no sólo la voluntad libre en sí, sino, precisamente, la voluntad libre *por sí,* la verdadera Idea.

La autoconciencia de la voluntad, en cuanto deseo o instinto, es sensitiva, así como lo sensitivo designa en general la exterioridad y, en consecuencia, "el estar fuera de sí" de la autoconciencia. La voluntad *reflexiva* tiene dos momentos, el sensitivo y la universalidad pensante; la voluntad que *es en sí* y *por sí* tiene por objeto la voluntad misma como tal, y, a sí misma, en su pura universalidad, la cual es precisamente esto: que la contigüidad de la naturalidad y la *particularidad* —donde precisamente la naturaleza es afectada en tanto es producida por la reflexión—, son absorbidas en ella.

Pero estas absorción y elevación a lo universal es lo que se llama actividad del *pensamiento.* La autoconciencia purifica y eleva su objeto, contenido y fin hasta esa universalidad y lo efectúa como *pensamiento* que se *realiza* en la voluntad. Este *es el punto en el que aparece claramente* que la voluntad sólo como *inteligencia pensante* es voluntad verdadera y libre. El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, su libertad; no se conoce como esencia y como no sabe lo que es, no piensa en sí mismo. Esta autoconciencia, que se comprende en el pensamiento en cuanto *esencia*, y por eso, abandona, precisamente, lo falso y lo contingente, constituye el principio del Derecho, de la moralidad, y de toda ética y quieren excluir de ello al pensamiento, y se remiten al sentimiento, al corazón, al ánimo y a la inspiración, expresan con esto la profundísima abyección en que han caído el pensamiento y la ciencia, ya que así hundida la Ciencia en la desesperanza de sí y en el máximo abatimiento, se instituye como principio a la barbarie y la irreflexión, y, por lo tanto, si la cuestión dependiese de ella, despojaría al hombre de toda verdad, valor y mérito.

22

La voluntad que *es en sí* y por *sí,* es verdaderamente infinita, porque *su objeto es ella misma* y, por lo tanto, el objeto no es para ella otra cosa, ni un límite sino que es, al contrario, la *voluntad vuelta a sí.* Por otra parte, no es simple posibilidad, disposición, poder (potencia), sino lo *real infinito* (infitum actu), ya que la existencia del *concepto,* o su objetiva exterioridad, es la interioridad misma.

Cuando se habla, por consiguiente, sólo de la voluntad libre como tal, sin la determinación de que ella es la voluntad *en sí y por sí,* sólo se habla de la *aptitud* para la libertad, o de la

voluntad natural y finita, y precisamente, por eso —a pesar de la palabra y de la intención—, no de la voluntad libre.

Porque el entendimiento toma lo infinito sólo como negativo; por consiguiente, como un *allende,* y cree tributarle tanto más honor cuanto más lo empuja de sí y lo aleja de sí, a la larga distancia, como a un extraño. Lo verdaderamente infinito tiene realidad y actualidad en la voluntad libre; ella misma es esta Idea actual en sí.

23

La voluntad reside simplemente en sí misma, sólo en esta libertad, porque ella no se refiere a ninguna cosa, sino *a sí* misma; del mismo modo que desaparece, por consiguiente, toda relación de *dependencia* de cualquier otra cosa. La voluntad es verdadera, o más bien, es la verdad misma, porque su determinación consiste en el ser, en su *existencia,* esto es, frente a sí misma, y este es *su concepto;* o bien, el concepto puro considera la intuición de sí mismo como su fin y realidad.

24

La voluntad *es universal* porque en ella se anula toda limitación y toda individualidad particular, como las que se dan, únicamente, en la diferencia del concepto y su objeto o contenido; o bien, según otra forma, en la distinción de su ser subjetivo por sí y de su *ser en sí; de su individualidad exclusiva y determinante y de su univerdalidad misma.*

Las diversas determinaciones de la *universalidad* se dan en la Lógica (V. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Cáps. 118-126).[12] En esta expresión se presenta al pensamiento, antes que todo, *la universalidad abstracta y externa.* Pero tal como ella ha sido determinada aquí, en la universalidad qu *es en* sí y por *sí,* no ha de pensarse ni en la universalidad de la reflexión —la comundiad o la totalidad—, ni en la universalidad abstracta, que por otro lado está fuera de lo individual, y que es la abstracta identidad intelectual (Cap. 6).

La universalidad concreta *en sí* —la que también es *por sí*—, es la sustancia, la especie inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia; el concepto de la voluntad libre, como lo universal que *trasciende* su objeto y lo "penetra" con *su determinación,* que en ella es idéntico a sí. Lo universal —que *es en sí* y para *sí*—, es lo que llama la *racionalidad* y que sólo puede ser aprehendido de esta manera especulativa.

25

Respecto a la voluntad se llama subjetivo en general al punto de vista de su autoconciencia, de la individualidad (Cap. 7), a diferencia de su concepto que *es en sí*; por lo tanto, se designa su *subjetividad*; 1) a la *forma pura*, a la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la que ella, en cuanto Yo = Yo, es una simple existencia en sí misma, interna y *abstracta* —la pura certeza de sí misma, distinta de la *verdad;* 2) a la *particularidad* de la voluntad, como capricho y como contenido accidental de fines, cualesquieras que éstos sean; c) por último y con preferencia, a la *forma unilateral* (Cap. 8), en tanto la *cosa querida* —sea cual fuere su contenido—, es solamente un contenido de la autoconciencia y un fin irrealizado.

26

La voluntad, 1) en tanto se considera a sí misma para su determinación y esta última es verdadera y conforme a su objeto, constituye la voluntad *simplemente objetiva*; 2) empero, la voluntad *objetiva, privada* de la *forma infinita* de la autoconciencia, es la voluntad sumergida en su *objeto* o en su *situación* —sea cual fuere su contenido—, la voluntad infantilmente ética,[13] como la esclava, la superstición, etc.; 3) *la objetividad*, en fin, es la forma unilateral, antítesis de la determinación subjetiva de la voluntad; en consecuencia, la contigüidad de la existencia como existencia *exterior;* en este sentido, solamente con la realización de sus fines, la voluntad viene a ser *objetiva*.

> Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad han sido expuestas aquí de manera especial con el decidido propósito de indicar expresamente respecto de ellas —ya que en lo sucesivo serán empleadas a menudo—, que, como ocurre a otras distinciones y determinaciones antitéticas de la reflexión, es fácil confundirse y pasar de un extremo a su contrario, a causa de su afinidad y de su naturaleza dialéctica. No obstante, en otras determinaciones antitéticas permanece firme su significado para la representación y el intelecto, siendo además su identidad algo *interno*. Por el contrario, en la voluntad tales antítesis que deben ser abstractas y simultáneamente determinaciones de la voluntad (la que sólo puede ser conocida en cuanto cosa concreta), aquellas antítesis llevan de sí mismas a ésta (la voluntad), su identidad y la confusión de sus significados, confusión que aparece inconscientemente en el entendimiento. De este modo, la voluntad, en cuanto libertad

que *es en sí*, es la misma subjetividad y ésta por lo tanto, que es el concepto de la voluntad, es también antítesis de la objetividad. Empero, involucrada en esta antítesis la voluntad en el objeto, ya no *es en sí* y su finitud no es igualmente subjetiva, etc.

Por consiguiente, qué cosa deben significar más adelante la subjetivad o la objetividad del querer, deberá deducirse en cada caso de la conexión que guarda su posición con la totalidad.

27

La determinación absoluta, o si se quiere, el impulso absoluto del espíritu libre (Cap. 21) hacia su propia libertad como objetivo —tanto en el sentido de que la libertad sea como sistema racional de sí misma, cuanto en el sentido de que este sistema sea la realidad inmediata (Cap. 26)— es, en general, *la misma voluntad libre que anhela la propia libertad*, a fin de ser por *sí* como idea lo que la voluntad *es en sí*, en lo que *consiste* el concepto abstracto de la Idea de la voluntad.

28

La actividad de la voluntad resolviendo la contradicción entre subjetividad y objetividad, llevando sus fines desde aquella determinación a ésta y permaneciendo, a la vez, en sí, en la objetividad —aparte del modo formal de la conciencia (Cap. 8) en que la objetividad es sólo como realidad inmediata—, *es el desarrollo esencial* del contenido sustancial de la Idea (Cap. 21); desarrollo en el cual el concepto determina la idea, *al principio ella misma abstracta*, como totalidad de su sistema y que, en cuanto sustancia independiente de la antítesis de un fin meramente subjetivo y de su realización, es la *misma* en ambas formas.

29

Una existencia en absoluto, que sea existencia de *la voluntad libre constituye el derecho.*[14] Por consiguiente, el derecho es, en general, la libertad, en cuanto Idea.

La determinación de Kant (Kant, Rechtslehre, Einleit —Teoría del Derecho, Introducción) generalmente aceptada y en la cual el momento principal es: "la limitación de mi libertad o de mi arbitrio, para que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno según una ley universal", contiene sólo en parte una determinación *negativa*, la de la limitación y, en parte, el elemento positivo, la ley universal o también llamada racional, la coincidencia del arbitrio del uno con el arbitrio del otro,

reduciéndose por lo tanto la mencionada afirmación kantiana a la conocida identidad formal y al principio de contradicción.

La citada definición del derecho contiene la opinión, difundida especialmente después de Rousseau,[15] según la cual el querer, no en tanto es racional en sí y para sí, sino como voluntad de cada uno en su arbitrio particular, y el espíritu, no en tanto es espíritu verdadero, sino como individualidad singular, deben ser el fundamento sustancial y el primer principio. Según este principio —una vez aceptado— lo racional puede aparecer, ciertamente, sólo como limitativo para esta libertad, como también, no en cuanto racionalidad inmanente, sino sólo como universal, externo y formal.

Este punto de vista está desprovisto, justamente, de todo pensamiento especulativo y ha sido rechazado por el concepto filosófico, en cuanto que ha producido fenómenos en los cerebros y en la realidad, cuyo horror sólo tiene un paralelo con la superficialidad del pensamiento en el cual se fundaba.[16]

30

El Derecho *es algo sagrado en general,* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero *el formalismo* del Derecho (y por consecuencia, del deber), nace de la diferencia en el desenvolvimiento del concepto de libertad. Frente al Derecho más formal —esto es, más *abstracto,* y, en consecuencia, más limitado—, la esfera o el grado del espíritu en el cual este ha llevado en sí a determinación y realidad a los otros momentos contenidos en su Idea, como momentos *más concretos* y en sí más ricos y verdaderamente universales, tiene, también, precisamente por eso, un Derecho más elevado.

Cada grado en el desenvolvimiento de la Idea de libertad tiene su propio y peculiar Derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones particulares. Cuando se habla de la antítesis de la Moralidad, de la Etica, frente al *Derecho,* se entiende por Derecho sólo al primero, el Derecho formal de mi personalidad abstracta.

La Moralidad, la Ética, el Interés público, es cada uno un Derecho peculiar, puesto que cada uno de estos aspectos es determinación y existencia de la libertad. Sólo pueden entrar en colisión cuando se encuentran en la misma línea como tales Derechos; si el punto de vista moral del espíritu no fuese también un Derecho —es decir, la libertad en una de sus

formas—, no podría, de ninguna manera, entrar en colisión con el Derecho de la personalidad o con otro cualquiera, ya que tal Derecho contiene en sí el concepto de libertad, la suprema determinación del espíritu, frente a la cual todo lo demás es algo insustancial. Pero la colisión contiene, a la vez, otro momento: el de ser limitada y, por consiguiente, también, que cada Derecho está subordinado al otro; sólo el Derecho del espítritu del mundo es ilimitadamente absoluto.

31

El método, se presupone también por la Lógica, lo mismo que en el saber; el concepto se desarrolla por sí mismo y es sólo una progresión y producción *inmanente* de sus determinaciones, con tal de que dicha progresión no sea únicamente resultado de la seguridad de que hay distintas relaciones y de la aplicación posterior de lo Universal a una tal materia tomada arbitrariamente.

Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente sino también productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo *Dialéctica* —en consecuencia Dialéctica, no en el sentido de que ella disuelva, enrede y lleve aquí y allá un objeto, un principio dado en general al sentimiento o a la conciencia inmediata y trate sólo con la deducción de su opuesto—, manera negativa tal como aparece frecuentemente, también, en Platón.[17] Esta dialéctica negativa puede considerar como resultado final lo opuesto de una concepción o la contradicción decidida de sí misma —como el antiguo escepticismo—; o también, pobremente, *una aproximación a la verdad*, que es la moderna imperfección. La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación —no como oposición y límite simplemente—, sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivos, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es *desarrollo* y progreso *inmanente*. Esta dialéctica no es, pues, actividad *externa* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. De este desenvolvimiento de la Idea, en cuanto actividad propia de la misma razón, el pensamiento como subjetivo sólo es espectador, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente, no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino, significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad de culminación suprema de la razón autoconsciente, la

que se da realidad y se crea como mundo existente: la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.

32

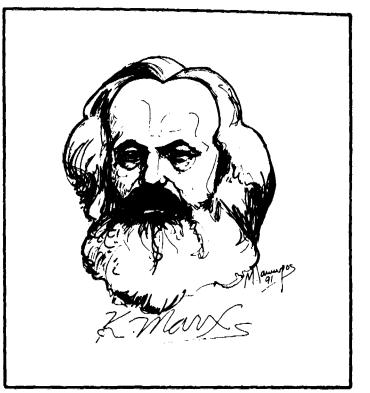
Las *determinaciones,* en el desenvolvimiento del concepto, son también, por una parte, conceptos; por otra, ya que el concepto es esencialmente como Idea, tiene la forma de la existencia y la serie de los conceptos que resultan es, por lo tanto y simultáneamente, una serie de *formaciones;* de este modo deben ser consideradas las determinaciones en la Ciencia.

En sentido especulativo la *manera de existir* de un concepto y su determinación, constituyen una sola y misma cosa. Empero, debe advertirse que los momentos, cuyo resultado es una forma determinada ulteriormente, preceden a éste como determinaciones conceptuales en el desenvolvimiento científico de la Idea, pero no lo preceden, en cuanto formaciones, en el desarrollo temporal. Así la Idea determinada como familia presupone las determinaciones conceptuales cuyo resultado se presentará de inmediato. Pero el hecho de que estas presunciones internas existan también por sí, como *formaciones*, como Derecho de Propiedad, contrato, moralidad, etcétera, constituye el otro aspecto del desenvolvimiento, que sólo en una civilización altamente lograda llega a esta existencia peculiarmente conformada de sus momentos.

NOTAS

- **1.** Ediciones "Libertad", junio 1944.
- **2.** *sich vermittelnd.*
- **3.** En la 3ª. Edición corresponde 440.
- **4.** *ausgelassen*
- **5.** *beschliessen.*
- **6.** *sich entschliessen.*
- **7.** Análoga crítica de la falsa concepción de la libertad política en Montesquieu, *Espíritu de las leyes* I, XI, Cap. III.
- **8.** Hegel, *Geschichte der Philosophie in W. XV*, p. 426-438.
- **9.** Hegel entiende por Filosofía de la Reflexión, aquella que distinguiendo pensamiento y ser, quiere determinar el objeto mediante el trabajo subjetivo del pensamiento sobre la experiencia. *Cfr. Enciclopedia,* parágrafos 115-122. Traducción Croce, p. 111-18) y parágrafos 174 - 76. (Traduc. cit., p. 152-3).
- **10.** Para esta materia ver *Enciclop.* etc., parágrafos 473-78. (Traducción Croce, págs. 420-24).
- **11.** Bildung.
- **12.** En la 3ª. Edición corresponde a los parágrafos 169-178.
- **13.** En el texto alemán: *der kindliche, sittliche*; pero es posible que debe decir: *der kindlich-sittliche,* infantilmente ética. —(Messineo).
- **14.** Ver la definic. del Derecho en el parágrafo 486 de la *Enciclopedia Filosófica.*
- **15.** Ver *El contrato social*, libro I y Cap. IV.
- **16.** Alusión a la Revolución Francesa.
- **17.** Ver anotación "f" del Cap. 140.

11.
CARLOS MARX



Tréveris (1818-1883)

Biografía

Carlos Marx nació en Tréveris, en 1818, en el seno de una familia de intelectuales. Su vida estuvo marcada por dos constantes: la creación y la angustia. Abogado de profesión y destacado economista; como filósofo evolucionó del idealismo hegeliano hasta llegar a la creación de su propio sistema filosófico. En 1844 se conoce en París con Federico Engels, dando inicio a su fructífera amistad. Con éste funda en 1847 el primer partido y la primera internacional. Agobiado por la pobreza muere en Londres en 1883, heredando una nueva concepción filosófica del mundo, y una nueva alternativa política a través de una voluminosa obra teórica.

Reseña del Manifiesto del Partido Comunista

Escrito por Marx y Engel en 1848. El *Manifiesto* pasó a convertirse de documento programático de un partido político, en la obra que sintetiza toda una concepción filosófica del mundo, en torno a la cual gira toda la profusa obra posterior de estos pensadores.

En el *Manifiesto*, Marx y Engels dan continuidad a la conceptualización de su teoría materialista del Estado. Introducen un nuevo aspecto en la caracterización del Estado "burgués" planteando que la centralización económica permite la centralización política de aquí que "cualquier lucha de clases es una lucha política", la lucha por el poder estatal de donde parte la idea quizá más importante del *Manifiesto:* la idea de la dictadura del proletariado (aunque el término en sí no aparece) la cual se convierte en exigencia programática del comunismo científico. Los autores remarcan la conquista del poder político, el poder estatal es el primer paso de la revolución proletaria que facilitará su ulterior desarrollo donde debe reinar la democracia.

El *Manifiesto* menciona las principales tareas del Estado de la dictadura del proletariado, en primer lugar las de carácter económico, tales como el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas inconcebibles sin el involucramiento del propio Estado en el desarrollo económico.

Marx y Engels abordan, aunque aún de manera general, el problema de la forma del Estado proletario. Ellos señalan que la forma del poder estatal proletario debe tomar cuerpo en la democracia, la República, diferenciada radicalmente de su homóloga "burguesa".

El profundo estudio de la esencia clasista del Estado y su carácter históricamente transitorio permitió a los autores del Manifiesto determinar en líneas generales su destino final.

Es importante subrayar que el marxismo, al contrario que otras doctrinas filosóficas, considera al Estado histórico y transitorio y por otro lado la abolición de ese Estado no significa la supresión de las ta-

reas administrativas necesarias para el funcionamiento del organismo social. El análisis de la teoría marxista del Estado nos lleva a otras conclusiones: Al no haber clases, el Estado es innecesario, y la otra, muy polémica, por cierto, de que el Estado burgués debe ser liquidado por medio de una revolución.

A la par de la conformación de la doctrina marxista del Estado, en el *Manifiesto* hayan lugar otros temas de impotancia medular para el marxismo en general tales como el papel de "vanguardia" del Partido Comunista, su estrategia y táctica sobre la relación con otros partidos.

De esta manera, El *Manifiesto del Partido Comunista* vino no sólo a desarrollar los primeros planteamientos marxistas sobre el Estado plasmados en la Ideología Alemana, sino también en darles un carácter de teoría coherente y como diría Leszek Kolakowski con la aparición del *Manifiesto* "la teoría marxiana de la sociedad y sus normas de acción habían alcanzado su culminación en la forma de un esbozo bien definido y permanente. Las obras posteriores no modificaron sustancialmente lo escrito con anterioridad, pero lo enriquecieron con análisis específicos y transformaron lo que en ocaciones no eran más que aforismo, *slogan* o principios de argumentación en una estructura teórica masiva".

Manifiesto del Partido Comunista

I

Burgueses y proletarios*

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días** es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros*** y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros oficiales y siervos, y,

* Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888).

** Es decir, la historia escrita. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida. Posteriormente, Haxthausen[1] ha descubierto en rusia la propiedad comunal de la tierra; Maure[2] ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribusgermanas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan[3] de la verdadera naturaleza de la gens y de su lugar en la tribu. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas. He intentado analizar este proceso en la obra Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado), 2a. ed., Stuttgart, 1886. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.) Véase C. Marx y F. En gels. Obras escogidas en dos tomos, ed. en español, t. II, Moscú, 1966. (N. de la Edit.)

*** Zunftbürger, esto es, miembro de un gremio con todos los derechos, maestro del mismo, y no su dirigente. (Nota de F. Engels a la edición de 1888.)

además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios —jefes de verdaderos ejércitos industriales—, los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la bur-

guesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político. Estamento bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna*; en unos sitios, República urbana independiente; en otros, tercer estado tributario de la monarquía**; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales, absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel "pago al contado". Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lu-

---

*Comunas se llamaban en Francia las ciudades nacientes todavía antes de arrancar a sus amos y señores feudales la autonomía local y los derechos políticos como "tercer estado". En términos generales, se ha tomado aquí a Inglaterra como país típico del desarrollo económico de la burguesía, y a Francia como país típico de su desarrollo político. **(Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.)**
Así denominaban los habitantes de las ciudades de Italia y Francia a sus comunidades urbanas, una vez comprados o arrancados a sus señores feudales los primeros derechos de autonomía. **(Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890.)**

** En la edición inglesa de 1888, redactada por Engels, a las palabras "República urbana independiente" se ha añadido "como en Italia y en Alemania", y a las palabras "tercer estado tributario de la monarquía", las palabras "como en Francia". **(N. de la Edit.)**

gar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería. Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las Cruzadas.[4]

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, y con ello por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean ma-

terias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burgesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgés de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionaminto de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en *una* sola nación, bajo *un* solo gobierno, *una* sola ley, *un* solo interés nacional de clase y una *sola* línea aduanera.

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condicones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron.

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. La sociedad se en-

cuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen de la propiedad burguesa; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también a los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensables para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo,[5] como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el

trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración movimiento de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proleteriado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve despreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que

les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe —y por ahora aún puede— poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que les concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precraria; las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones* contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha na-

* En la edición inglesa de 1888, después de la palabra "coaliciones" ha sido añadido "sindicatos" (N. de la Edit.)

cional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarles a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después contra aquellas fracciones de la misma burguesía, cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación*, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o, al menos, las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en que la lucha de clases, se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es un producto más peculiar.

*En la edición inglesa de 1888, en lugar de "elementos de su propia educación" se dice "elementos de su propia educación política y general" (N. de la Edit.)

Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpenproletariado,[6] ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión, son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente.

Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la supraestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural

que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocado por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

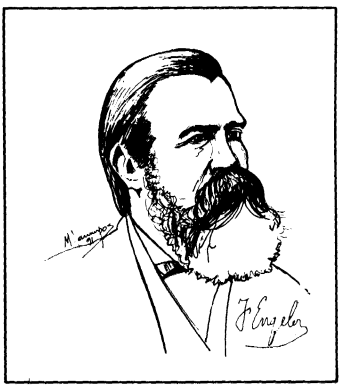
Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros, entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

NOTAS

- **1.** Augusto Haxthausen (1792-1868): barón prusiano, que recibió de Nicolás I permiso para venir a Rusia con el objeto de estudiar su régimen agrario y la vida de los campesinos rusos (1843-1844). Autor de una obra que describe los restos del régimen comunal en las relaciones agrarias de Rusia.
- **2.** Jorge Luis Maurer (1790-1872): historiador alemán, investigador del régimen social de la Alemania antigua y medieval; hizo una gran aportación al estudio de la historia de la comunidad medieval.
- **3.** Luis Enrique Morgan (1818-1881): etnógrafo, arquéologo e historiador norteamericano. Basándose en abundantes datos etnográficos, recogidos durante el estudio del régimen social y de la vida de los indios americanos, argumentó la doctrina sobre el desarrollo de la *gens* como forma principal del régimen de la comunidad primitiva. Intentó, además, crear la periodización de la historia de la sociedad preclasista. Marx y Engels valoraron en alto los trabajos de Morgan. Marx hizo un resumen detallado de su libro *La sociedad antigua*, mientras que Engels, en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, cita el material concreto reunido por Morgan.
- **4.** *Cruzadas*: expediciones militares de colonización al Oriente emprendidas del siglo XI al XIII por los señores feudales y caballeros de Europa Occidental bajo el lema religioso de quitar a los musulmanes la posesión de los "Lugares Santos" (Jerusalén y otros).
- **5.** Más tarde Marx y Engels empleaban en sus obras, en lugar de conceptos de "valor del trabajo" y "precio del trabajo", conceptos más exactos introducidos por Marx: "valor de la fuerza de trabajo", "precio de la fuerza de trabajo".
- **6.** *Lumpenproletariado* (término tomado del alemán; *Lumpen* quiere decir "andrajos"): elementos desclasados (vagabundos, indigentes, ladrones, etc.). El lumpenproletariado es incapaz de llevar a cabo una lucha política organizada, es inestable en el aspecto moral y propenso al aventurerismo. Todo ello permite a la burguesía aprovechar a lumpenproletariado en calidad de esquiroles, componentes de bandas pogromistas, etc.

12.
FEDERICO ENGELS



Barmen, Alemania (1820-1895)

Biografía

Federico Engels nació en Barmen, Alemania, en 1820. Su padre fue un próspero industrial textil.

De formación, en lo fundamental, autodidacta, formó parte inicialmente del grupo de jóvenes hegelianos, hasta su partida a Manchester, donde se relaciona con el mundo obrero y los cartistas.

Escribe, en colaboración con Marx o individualmente, numerosas obras filosóficas, económicas y políticas, aunque también dedicó gran parte de su vida a la organización y la dirección del movimiento obrero internacional. A la muerte de Marx dedica su vida a concluir la obra inconclusa de éste, tanto teórica como práctica.

Muere el 5 de agosto de 1895.

Bibliografía

- *La sagrada familia, 1844*
- *La ideología alemana, 1845-1846*
- *Miseria de la filosofía, 1847*
- *Contribución a la crítica de la economía política, 1859*
- *El Capital, 1867-1894*
- *Crítica al programa de Gotta, 1875*
- *Anti-Düring, 1877*
- *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, 1894*
- *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, 1888*

Reseña de El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, obra hija del pensamiento marxista maduro, enriquecida por las lecciones de la Comuna y los avances en las Ciencias Naturales, se enmarca en propósitos más científicos que propagandísticos.

En 1877 el etnógrafo e historiador Lewis Morgan publicó su obra *La sociedad antigua.* Marx encuentra en esta obra datos suficientes para escribir un libro que dé asidero científico a su materialismo histórico. La muerte de Marx hace que sea Engels el que escriba en 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* en concordancia con los planes de su genial amigo.

El estudio de la comunidad primitiva, basada en la propiedad colectiva, siguiendo la lógica marxista, demuestra que aquí el Estado era inexistente. Según Engels aunque esta sociedad estaba regida por el poder público y sus órganos respectivos (consejo de ancianos, asamblea popular, etc.) aún ese sistema de órganos de dirección no conformaban una corporación política cerrada.

La autoridad de este poder público no emanaba de la fuerza coercitiva sino del profundo respeto. Las normas de comportamiento social eran cumplidas de manera voluntaria.

El desarrollo de esta sociedad primitiva conlleva a la división del trabajo y de ésta surge inevitablemente la propiedad privada.

La sociedad evoluciona entonces a la diferenciación clasista que necesita para su buen funcionamiento de instituciones tales como el Estado, es decir la organización política del poder que estará al servicio de la clase poseedora del poder económico.

Engels señala que el Estado se convierte en un organismo sustraído de la sociedad y elevado a "superestructura" de ésta, y por otro la-

do conforma un tipo específico de estructura, de organización de la sociedad clasista.

Desde la óptica marxista, el desarrollo de la sociedad investigada por Morgan debe de conducir, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, en el capitalismo, a la desaparición de la propiedad privada y con ésta, de las clases que condicionan la existencia del Estado.

Todo el proceso de génesis del Estado está ejemplificado en el desarrollo de los pueblos griegos, romanos y germanos que con alguna diferencia formal calzan con el planteamiento general de Engels.

Es innegable el gran aporte de este libro al desarrollo de la teoría marxista en su conjunto pero hay que señalar que en él es obvio un tratamiento un tanto determinista al problema del desarrollo social y el surgimiento del Estado, igual que las conclusiones acerca de la desaparición de éste en una etapa superior de la historia. Engels repite, y con ello falta al método marxista mismo, el esquema de Morgan sobre el desarrollo de la sociedad. Con esta obra la teoría marxista del Estado queda conformada en lo fundamental, haciéndose más comprensible no sólo desde el punto de vista propagandístico, sino también científico. Aunque las teorías de Morgan sean hoy anticuallas académicas rebasadas por el avance de las ciencias, las conclusiones principales de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, siguen teniendo vigencia.

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado

IX
Barbarie y Civilización

Ya hemos seguido el curso de la disolución de la gens en los tres grandes ejemplos particulares de los griegos, los romanos y los germanos. Para concluir, investiguemos las condiciones económicas generales que en el estadio superior de la barbarie minaban ya la organización gentil de la sociedad y la hicieron desaparecer con la entrada en escena de la civilización. *El Capital* de Marx nos será tan necesario aquí como el libro de Morgan.

Nacida la gens en el estadio medio y desarrollada en el estadio superior del salvajismo, según nos lo permiten juzgar los documentos de que disponemos, alcanzó su época más floreciente en el estadio inferior de la barbarie. Por tanto, este grado de evolución es el que tomaremos como punto de partida.

Aquí, donde los pieles rojas de América deben servirnos de ejemplo, encontramos completamente desarrollada la constitución gentilicia. Una tribu se divide en varias gens; por lo común en dos;* al aumentar la población, cada una de estas gens primitivas se segmenta en varias gens hijas, para las cuales la gens madre aparece como fratria; la tribu misma se subdivide en varias tribus, donde encontramos, en la mayoría de los casos, las antiguas gens; una confederación, por lo menos en ciertas ocasiones, enlaza a las tribus emparentadas. Esta sencilla organización responde por completo a las condiciones sociales que la han engendrado. No es más que un agrupamiento espontáneo; es apta para allanar todos los conflictos que pueden nacer en el seno de una sociedad así organizada. Los conflictos exteriores los resuelve la

*Las palabras "por lo común en dos" fueron añadidas por Engels en la edición del año 1891. (N de la Edit.)

guerra, que puede aniquilar a la tribu, pero no avasallarla. La grandeza del régimen de la gens, pero también su limitación, es que en ella no tienen cabida la dominación ni la servidumbre. En el interior, no existe aún diferencia entre derechos y deberes; para el indio no existe el problema de saber si es un derecho o un deber tomar parte en los negocios sociales, sumarse a una venganza de sangre o aceptar una compensación; el planteárselo le parecería tan absurdo como preguntarse si comer, dormir o cazar es un deber o un derecho. Tampoco puede haber allí división de la tribu o de la gens en clases distintas. Y esto nos conduce al examen de la base económica de este orden de cosas.

La población está en extremo espaciada, y sólo es densa en el lugar de residencia de la tribu, alrededor del cual se extiende en vasto círculo el territorio para la caza; luego viene la zona neutral del bosque protector que la separa de otras tribus. La división del trabajo es en absoluto espontánea: sólo existe entre los dos sexos. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada hombre de sus armas, de sus pertrechos de caza y pesca; la mujer, de sus trabajos caseros. La economía doméstica es comunista, común para varias y a menudo para muchas familias*. Lo que se hace y se utiliza en común es de propiedad común: la casa, los huertos, las canoas. Aquí, y sólo aquí, es donde existe realmente "la propiedad fruto del trabajo personal", que los jurisconsultos y los economistas atribuyen a la sociedad civilizada y que es el último subterfugio jurídico en el cual se apoya hoy la propiedad capitalista.

Pero no en todas partes se detuvieron los hombres en esta etapa. En Asia encontraron animales que se dejaron primero domesticar y después criar. Antes había que ir de caza para apoderarse de la hembra del búfalo salvaje; ahora, domesticada, esta hembra suministraba cada año una cría y, por añadidura, leche. Ciertas tribus de las más adelantadas -los arios, los semitas y quizás los turanios-, hicieron de la domesticación y después de la cría y cuidado del ganado su principal ocupación. Las tribus de pastores se destacaron del resto de la masa

*Sobre todo en las costas noroccidentales de América (véase Bancroft). Entre los haidhas, en la isla de la Reina Carlota, pueden encontrarse economías domésticas que abarcan hasta setecientas personas. Entre los nutkas, tribus enteras vivían bajo el mismo techo.

de los bárbaros. Esta fue la *primera gran división social del trabajo*. Las tribus pastoriles, no sólo produjeron mucho más, sino también otros víveres que el resto de los bárbaros. Tenían sobre ellos la ventaja de poseer más leche, productos lácteos y carne; además, disponían de pieles, lanas, pelo de cabra, así como de hilos y tejidos, cuya cantidad aumentaba con la masa de las materias primas. Así fue posible, por primera vez, establecer un intercambio regular de productos. En los estadios anteriores no puede haber sino cambios accidentales. Verdad es que una particular habilidad en la fabricación de las armas y de los instrumentos puede producir una división transitoria del trabajo. Así, se han encontrado en muchos sitios restos de talleres, para fabricar instrumentos de sílice, procedentes de los últimos tiempos de la Edad de Piedra. Los artífices que ejercitaban en ellos su habilidad debieron de trabajar por cuenta de la colectividad, como todavía lo hacen los artesanos en las comunidades gentilicias de la India. En todo caso, en esta fase del desarrollo sólo podía haber cambio en el seno mismo de la tribu, y aun eso con carácter excepcional. Pero en cuanto las tribus pastoriles se separaron del resto de los salvajes, encontramos enteramente formadas las condiciones necesarias para el cambio entre los miembros de tribus diferentes y para el desarrollo y consolidación del cambio como una institución regular. Al principio, el cambio se hizo de tribu a tribu por mediación de los jefes de las gens; pero cuando los rebaños empezaron poco a poco a ser propiedad particular* el cambio entre individuos fue predominando más y más y acabó por ser la forma única. El principal artículo que las tribus de pastores ofrecían en cambio a sus vecinos era el ganado; éste llegó a ser la mercancía que valoraba a todas las demás y se aceptaba con mucho gusto en todas partes a cambio de ellas; en una palabra, el ganado desempeñó las funciones de dinero y sirvió como tal ya en aquella época. Con esa rapidez y precisión se desarrolló desde el comienzo mismo del cambio de mercancías la necesidad de una mercancía que sirviese de dinero.

El cultivo de los huertos, probablemente desconocido para los bárbaros asiáticos del estadio inferior, apareció entre ellos mucho más tarde, en el estadio medio, como precursor de la agricultura. El clima, de las mesetas turánicas no permite la vida pastoril sin provisiones de forraje para una larga y rigurosa invernada. Así, pues, era una condición allí necesaria el cultivo pratense y de cereales. Lo mismo puede decirse de las estepas situadas al norte del Mar Negro. Pero si al prin-

*En la edición del año 1884, en lugar de las palabras "propiedad particular" (**Sondereigenthum**) se decía "propiedad privada" (**Privateigenthum**). (N. de la Edit.)

cipio se recolectó el grano para el ganado, no tardó en llegar a ser también un alimento para el hombre. La tierra cultivada continuó siendo propiedad de la tribu y se entregaba en usufructo primero a las gens, después a las comunidades de familias y, por último*, a los individuos. Estos debieron de tener ciertos derechos de posesión, pero nada más.

Entre los descubrimientos industriales de ese estadio, hay dos importantísimos. El primero es el telar y el segundo, la fundición de minerales y el labrado de los metales. El cobre, el estaño y el bronce, combinación de los dos primeros, eran con mucho los más importantes; el bronce suministraba instrumentos y armas, pero éstos no podían sustituir a los de piedra. Esto sólo le era posible al hierro, pero aún no se sabía cómo obtenerlo. El oro y la plata comenzaron a emplearse en alhajas y adornos, y probablemente alcanzaron un valor muy elevado con relación al cobre y al bronce.

A consecuencia del desarrollo de todos los ramos de la producción —ganadería, agricultura, oficios manuales domésticos-, la fuerza de trabajo del hombre iba haciéndose capaz de crear más productos que los necesarios para su sostenimiento. También aumentó la suma de trabajo que correspondía a cada miembro de la gens, de la comunidad doméstica o de la familia aislada. Era ya conveniente conseguir más fuerza de trabajo, y la guerra la suministró: los prisioneros fueron transformados en esclavos. Dadas todas las condiciones históricas de aquel entonces, la primera gran división social del trabajo, al aumentar la productividad del trabajo, y por consiguiente la riqueza, y al extender el campo de la actividad productora, tenía que traer consigo necesariamente la esclavitud. De la primera gran división social del trabajo nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados.

Nada sabemos hasta ahora acerca de cuándo y cómo pasaron los rebaños de propiedad común de la tribu o de la gens a ser patrimonio de los distintos cabezas de familia; pero, en lo esencial, ello debió de acontecer en ese estadio. Y con la aparición de los rebaños y las demás riquezas nuevas, se produjo una revolución en la familia. La industria había sido siempre asunto del hombre; los medios necesarios para ella eran producidos por él y propiedad suya. Los rebaños constituían la nueva industria; su domesticación al principio y su cuidado después, eran obra del hombre. Por eso el ganado le pertenecía, así

* Las palabras "las comunidades de familias y, por último" fueron añadidas por Engels en la edición del año 1891. (N. de la Edit.)

como las mercancías y los esclavos que obtenía a cambio de él. Todo el excedente que dejaba ahora la producción pertenecía al hombre; la mujer participaba en su consumo, pero no tenía ninguna participación en su propiedad. El "salvaje", guerrero y cazador, se había conformado con ocupar en la casa el segundo lugar, después de la mujer; el pastor, "más dulce", engreído de su riqueza, se puso en el primer lugar y relegó al segundo a la mujer. Y ella no podía quejarse. La división del trabajo en la familia había sido la base para distribuir la propiedad entre el hombre y la mujer. Esta división del trabajo continuaba siendo la misma, pero ahora trastornaba por completo las relaciones domésticas existentes por la mera razón de que la división del trabajo fuera de la familia había cambiado. La misma causa que había asegurado a la mujer su anterior supremacía en la casa —su ocupación exclusiva en las labores domésticas—, aseguraba ahora la preponderancia del hombre en el hogar: el trabajo doméstico de la mujer perdía ahora su importancia comparado con el trabajo productivo del hombre; este trabajo lo era todo; aquél, un accesorio insignificante. Esto demuestra ya que la emancipación de la mujer y su igualdad con el hombre son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo doméstico, que es un trabajo privado. La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción, y el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante. Esta condición sólo puede realizarse con la gran industria moderna, que no solamente permite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige y tiende más y más a transformar el trabajo doméstico privado en una industria pública.

La supremacía efectiva del hombre en la casa había hecho caer los postreros obstáculos que se oponían a su poder absoluto. Este poder absoluto lo consolidaron y eternizaron la caída del derecho materno, la introducción del derecho paterno y el paso gradual del matrimonio sindiásmico a la monogamia. Pero esto abrió también una brecha en el orden antiguo de la gens: la familia particular llegó a ser potencia y se alzó amenazadora frente a la gens.

El progreso más inmediato nos conduce al estadio superior de la barbarie, período en que todos los pueblos civilizados pasan su época heroica: la edad de la espada de hierro, pero también del arado y del hacha de hierro. Al poner este metal a su servicio, el hombre se hizo dueño de la última y más importante de las materias primas que representaron en la historia un papel revolucionario; la última sin contar la patata. El hierro hizo posible la agricultura en grandes áreas, el des-

monte de las más extensas comarcas selváticas; dio al artesano un instrumento de una dureza y un filo que ninguna piedra y ningún otro metal de los conocidos entonces podía tener. Todo esto acaeció poco a poco; el primer hierro era aún a menudo más blando que el bronce. Por eso el arma de piedra fue desapareciendo con lentitud; no sólo en el canto de Hildebrando, sino también en la batalla de Hastings, en 1066, aparecen en el combate las hachas de piedra.[1] Pero el progreso era ya incontenible, menos intermitente y más rápido. La ciudad, encerrando dentro de su recinto de murallas torres y almenas de piedra, casas también de piedra o de ladrillo, se hizo la residencia central de la tribu o de la confederación de tribus. Fue esto un progreso considerable en la arquitectura, pero también una señal de peligro creciente y de necesidad de defensa. La riqueza aumentaba con rapidez, pero bajo la forma de riqueza individual; el arte de tejer, el labrado de los metales y los otros oficios, cada vez más especializados, dieron una variedad y una perfección crecientes a la producción; la agricultura empezó a suministrar, además de grano, legumbres y frutas, aceite y vino, cuya preparación habíase aprendido. Un trabajo tan variado no podía ser ya cumplido por un solo individuo y se produjo *la segunda gran división del trabajo:* los oficios se separaron de la agricultura. El constante crecimiento de la producción, y con ella de la productividad del trabajo, aumentó el valor de la fuerza de trabajo del hombre; la esclavitud, aún en estado naciente y esporádico en el anterior estadio, se convirtió en un elemento esencial del sistema social. Los esclavos dejaron de ser simples auxiliares y los llevaban por docenas a trabajar en los campos o en los talleres. Al escindirse la producción en las dos ramas principales —la agricultura y los oficios manuales—, nació la producción directa para el cambio, la producción mercantil, y con ella el comercio, no sólo en el interior y en las fronteras de la tribu, sino también por mar. Todo esto tenía aún muy poco desarrollo. Los metales preciosos empezaban a convertirse en la mercancía moneda, dominante y universal; sin embargo, no se acuñaban aún y sólo se cambiaban al peso.

La diferencia entre ricos y pobres se sumó a la existente entre libres y esclavos; de la nueva división del trabajo resultó una nueva escisión de la sociedad en clases. La desproporción de bienes de los distintos cabezas de familia destruyó las antiguas comunidades comunistas domésticas en todas partes donde se habían mantenido hasta entonces; con ello se puso fin al trabajo en común de la tierra por cuenta de dichas comunidades. El suelo cultivable se distribuyó entre las familias particulares; al principio de un modo temporal, y más tarde pa

ra siempre, el paso a la propiedad privada completa se realizó poco a poco, paralelamente al tránsito del matrimonio sindiásmico a la monogamia. La familia individual empezó a convertirse en la unidad económica de la sociedad.

La creciente densidad de la población requirió lazos más estrechos en el interior y frente al exterior; la confederación de tribus consanguíneas llegó a ser en todas partes una necesidad, como lo fue muy pronto su fusión y la reunión de los territorios de las distintas tribus en el territorio común del pueblo. El jefe militar del pueblo —*rex, basileus, thiudans*— llegó a ser un funcionario indispensable y permanente. La asamblea del pueblo se creó allí donde aún no existía. El jefe militar, el consejo y la asamblea del pueblo constituían los órganos de la democracia militar salida de la sociedad gentilicia. Y esta democracia era militar porque la guerra y la organización para la guerra constituían ya funciones regulares de la vida del pueblo. Los bienes de los vecinos excitaban la codicia de los pueblos, para quienes la adquisición de riquezas era ya uno de los primeros fines de la vida. Eran bárbaros: el saqueo les parecía más fácil y hasta más honroso que el trabajo productivo. La guerra, hecha anteriormente sólo para vengar la agresión o con el fin de extender un territorio que había llegado a ser insuficiente, se libraba ahora sin más próposito que el saqueo y se convirtió en una industria permanente. Por algo se alzaban amenazadoras las murallas alrededor de las nuevas ciudades fortificadas: sus fosos eran la tumba de la gens y sus torres alcanzaban ya la civilización. En el interior ocurrió lo mismo. Las guerras de rapiña aumentaban el poder del jefe militar superior, como el de los jefes inferiores; la elección habitual de sus sucesores en las mismas familias, sobre todo desde que se hubo introducido el derecho paterno, pasó poco a poco a ser sucesión hereditaria, tolerada al principio, reclamada después y usurpada por último; con ello se echaron los cimientos de la monarquía y de la nobleza hereditaria. Así los organismos de la constitución gentilicia fueron rompiendo con las raíces que tenían en el pueblo, en la gens, en la fratria y en la tribu, con lo que todo el régimen genticilio se transformó en su contrario: de una organización de tribus para la libre regulación de sus propios asuntos, se trocó en una organización de tribus para saquear y oprimir a los vecinos; con arreglo a esto, sus organismos dejaron de ser instrumento de la voluntad del pueblo y se convirtieron en organismos independientes para dominar y oprimir al propio pueblo. Esto nunca hubiera sido posible si el sórdido afán de riquezas no hubiese dividido a los miembros de la gens en ricos y pobres, "si la diferencia de bienes en el seno de una misma gens no hu-

biese transformado la comunidad de intereses en antagonismo entre los miembros de la gens" (Marx)[2] y si la extensión de la esclavitud no hubiese comenzado a hacer considerar el hecho de ganarse la vida por medio del trabajo como un acto digno tan sólo de un esclavo y más deshonroso que la rapiña.

Henos ya en los umbrales de la civilización, que se inicia con un nuevo progreso de la división del trabajo. En el estadio más inferior, los hombres no producían sino directamente para satisfacer sus propias necesidades; los pocos actos de cambio que se efectuaban eran aislados y sólo tenían por objeto excedentes obtenidos por casualidad. En el estadio medio de la barbarie, encontramos ya en los pueblos pastores una propiedad en forma de ganado, que, si los rebaños son suficientemente grandes, suministra con regularidad un excedente sobre el consumo propio; al mismo tiempo encontramos una división del trabajo entre los pueblos pastores y las tribus atrasadas, sin rebaños; y de ahí dos grados de producción diferentes uno junto a otro y, por tanto, las condiciones para un cambio regular. El estadio superior de la barbarie introduce una división más grande aún del trabajo: entre la agricultura y los oficios manuales; y de ahí la producción cada vez mayor de objetos fabricados directamente para el cambio y la elevación del cambio entre productores individuales a la categoría de necesidad vital de la sociedad. La civilización consolida y aumenta todas estas divisiones del trabajo ya existentes, sobre todo acentuando el contraste entre la ciudad y el campo (lo cual permite a la ciudad dominar económicamente al campo, como en la antigüedad, o al campo dominar económicamente a la ciudad, como en la Edad Media), y añade una tercera división del trabajo, propia de ella y de capital importancia, creando una clase que no se ocupa de la producción, sino únicamente del cambio de los productos: los *mercaderes*. Hasta aquí sólo la producción había determinado los procesos de formación de clases nuevas; las personas que tomaban parte en ella se dividían en directores y ejecutores o en productores en grande y en pequeña escala. Ahora aparece por primera vez una clase que, sin tomar la menor parte en la producción, sabe conquistar su dirección general y avasallar económicamente a los productores; una clase que se convierte en el intermediario indispensable entre cada dos productores y los explota a ambos. So pretexto de desembarazar a los productores de las fatigas y los riesgos del cambio, de extender la salida de sus productos hasta los mercados lejanos y llegar a ser así la clase más útil de la producción, se forma una clase de parásitos, una clase de verdaderos gorrones de la

sociedad, que como compensación por servicios en realidad muy mezquinos se lleva la nata de la producción patria y extranjera, amasa rápidamente riquezas enormes y adquiere una influencia social proporcionada a éstas y, por eso mismo, durante el período de la civilización, va ocupando una posición más y más honorífica y logra un dominio cada vez mayor sobre la producción, hasta que acaba por dar a luz un producto propio: las crisis comerciales periódicas.

Verdad es que en el grado de desarrollo que estamos analizando, la naciente clase de los mercaderes no sospechaba aún las grandes cosas a que estaba destinada. Pero se formó y se hizo indispensable, y esto fue suficiente. Con ella apareció el *dinero metálico*, la moneda acuñada, nuevo medio para que el no productor dominara al productor y a su producción. Se había hallado la mercancía por excelencia, que encierra en estado latente todas las demás, el medio mágico que puede transformarse a voluntad en todas las cosas deseables y deseadas. Quien la poseía era dueño del mundo de la producción. ¿Y quién la poseyó antes que todos? El mercader. En sus manos, el culto del dinero estaba bien seguro. El mercader se cuidó de esclarecer que todas las mercancías, y con ellas todos sus productores, debían posternarse ante el dinero. Probó de una manera práctica que todas las demás formas de la riqueza no eran sino una quimera frente a esta encarnación de riqueza como tal. De entonces acá, nunca se ha manifestado el poder del dinero con tal brutalidad, con semejante violencia primitiva como en aquel período de su juventud. Después de la compra de mercancías por dinero, vinieron los préstamos y con ellos el interés y la usura. Ninguna legislación posterior arroja tan cruel e irremisiblemente al deudor a los pies del acreedor usurero, como lo hacían las leyes de la antigua Atenas y de la antigua Roma; y en ambos casos esas leyes nacieron espontáneamente, bajo la forma de derecho consuetudinario, sin más compulsión que la económica.

Junto a la riqueza en mercancías y en esclavos, junto a la fortuna en dinero, apareció también la riqueza territorial. El derecho de posesión sobre las parcelas del suelo, concedido primitivamente a los individuos por la gens o por la tribu, se había consolidado hasta el punto de que esas parcelas les pertenecían como bienes hereditarios. Lo que en los últimos tiempos habían reclamado ante todo era quedar libres de los derechos que tenía sobre esas parcelas la comunidad gentilicia, derechos que se habían convertido para ellos en una traba. Esa traba desapareció, pero al poco tiempo desaparecía también la nueva propiedad territorial. La propiedad plena y libre del suelo no significaba tan sólo facultad de poseerlo íntegramente, sin restricción alguna, sino

que también quería decir facultad de enajenarlo. Esta facultad no existió mientras el suelo fue propiedad de la gens. Pero cuando el nuevo propietario suprimió de una manera definitiva las trabas impuestas por la propiedad suprema de la gens y la tribu, rompió también el vínculo que hasta entonces lo unía indisolublemente con el suelo. Lo que esto significaba se lo enseñó el dinero descubierto al mismo tiempo que advenía la propiedad privada de la tierra. El suelo podía ahora convertirse en una mercancía susceptible de ser vendida o pignorada. Apenas se introdujo la propiedad privada de la tierra, se inventó la hipoteca (véase Atenas). Así como el heterismo y la prostitución pisan los talones a la monogamia, de igual modo, a partir de este momento, la hipoteca se aferra a los faldones de la propiedad inmueble. ¿No quisisteis tener la propiedad del suelo completa, libre, enajenable? Pues bien, ¡ya la tenéis!: *tu l'as voulu, George Dandin!**

Así, junto a la extensión del comercio, junto al dinero y la usura, junto a la propiedad territorial y la hipoteca progresaron rápidamente la concentración y la centralización de la fortuna en manos de una clase poco numerosa, lo que fue acompañado del empobrecimiento de las masas y del aumento numérico de los pobres. La nueva aristocracia de la riqueza, en todas partes donde no coincidió con la antigua nobleza tribal, acabó por arrinconar a ésta (en Atenas, en Roma y entre los germanos). Y junto con esa división de los hombres libres en clases con arreglo a sus bienes, se produjo, sobre todo en Grecia, un enorme acrecentamiento del número de esclavos,** cuyo trabajo forzado formaba la base de todo el edificio social.

Veamos ahora cuál fue la suerte de la gens en el curso de esta revolución social. Era impotente ante los nuevos elementos que habían crecido sin su concurso. Su primera condición de existencia era que los miembros de una gens o de una tribu estuviesen reunidos en el mismo territorio y habitasen en él exclusivamente. Ese estado de cosas había concluido hacía ya mucho. En todas partes estaban mezcladas gens y tribus; en todas partes esclavos, clientes y extranjeros vivían entre los ciudadanos. La vida sedentaria, alcanzada sólo hacia el fin del estadio medio de la barbarie, veíase alterada con frecuencia por la movilidad y los cambios de residencia debidos al comercio, los cambios de ocupación y a las enajenaciones de la tierra. Los miembros de

* ¡tú lo has querido, George Dandin! (Molière, **George Dandin**, primer acto, novena escena). **(N. de la Edit.)**

****Véase el total de esclavos en Atenas en la pag. 118.** En Corinto, en los tiempos florecientes de la ciudad, era de 460.000; en Egina, de 470.000; en los dos casos, el número de esclavos era diez veces al de los ciudadanos libres.

las uniones gentilicias no podían reunirse ya para resolver sus propios asuntos comunes; la gens sólo se ocupaba de cosas de menor importancia, como las fiestas religiosas, y eso a medias. Junto a las necesidades y los intereses para cuya defensa eran aptas y se habían formado las uniones gentilicias, la revolución en las relaciones económicas y la diferenciación social resultante de ésta habían dado origen a nuevas necesidades y nuevos intereses, que no sólo eran extraños, sino opuestos en todos los sentidos al antiguo orden genticilio. Los intereses de los grupos de artesanos nacidos de la división del trabajo, las necesidades particulares de la ciudad, opuestas a las del campo, exigían organismos nuevos; pero cada uno de esos grupos se componía de personas pertenecientes a las gens, fratrias y tribus más diversas, y hasta de extranjeros. Esos organismos tenían, pues, que formarse necesariamente fuera del régimen gentilicio, aparte de él y, por tanto, contra él. Y en cada corporación de gentiles a su vez se dejaba sentir este conflicto de intereses, que alcanzaba su punto culminante en la reunión de pobres y ricos, de usureros y deudores dentro de la misma gens y de la misma tribu. A esto añadíase la masa de la nueva población extraña a las asociaciones gentilicias, que podía llegar a ser una fuerza en el país como sucedió en Roma, y que, al mismo tiempo, era harto numerosa para poder ser admitida gradualmente en las estirpes y tribus consanguíneas. Las uniones gentilicias figuraban frente a esa masa como corporaciones cerradas, privilegiadas; la democracia primitiva, espontánea, se había transformado en una detestable aristocracia. En una palabra, el régimen de la gens, fruto de una sociedad que no conocía antagonismos interiores, no era adecuado sino para una sociedad de esta clase. No tenía más medios coercitivos que la opinión pública. Pero acababa de surgir una sociedad que, en virtud de las condicioanes económicas generales de sus existencia, había tenido que dividirse en hombres libres y en esclavos, en explotadores ricos y en explotados pobres; una sociedad que no sólo no podía conciliar estos antagonismos, sino que, por el contrario, se veía obligada a llevarlos a sus límites extremos. Una sociedad de este género no podía existir sino en medio de una lucha abierta e incesante de estas clases entre sí o bajo el dominio de un tercer poder que, puesto aparentemente por encima de las clases en lucha, suprimiera sus conflictos abiertos y no permitiera la lucha de clases más que en el terreno económico, bajo la forma llamada legal. El régimen gentilicio era algo caduco. Fue destruido por la división del trabajo, que dividió la sociedad en clases, y reemplazado por el *Estado*.

Hemos estudiado ya una por una las tres formas principales en que el Estado se alza sobre las ruinas de la gens. Atenas presenta la forma más pura, más clásica: allí el Estado nació directa y preponderantemente de los antagonismos de clase que se desarrollaban en el seno mismo de la sociedad gentilicia. En Roma la sociedad gentilicia se convirtió en una aristocracia cerrada en medio de una plebe numerosa y mantenida aparte, sin derechos, pero con deberes; la victoria de la plebe destruyó la antigua constitución de la gens e instituyó sobre sus ruinas el Estado, donde no tardaron en confundirse la aristocracia gentilicia y la plebe. Por último, entre los germanos vencedores del imperio romano el Estado surgió directamente de la conquista de vastos territorios extranjeros que el régimen gentilicio era impotente para dominar. Pero como a esa conquista no iba unida una lucha seria con la antigua población, ni una división más progresiva del trabajo; como el grado de desarrollo económico de los vencidos y de los vencedores era casi el mismo, y, por consiguiente, subsistía la antigua base económica de la sociedad, la gens pudo sostenerse a través de largos siglos, bajo una forma modificada, territorial, en la constitución de la marca, y hasta rejuvenecerse durante cierto tiempo, bajo una forma atenuada, en gens nobles y patricias posteriores y hasta en gens campesinas como en Dithmarschen*.

Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es "la realidad de la idea moral", "ni la imagen y la realidad de la razón", como afirma Hegel.[4] Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del "orden". Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.

Frente a la antigua organización gentilicia, el Estado se caracteriza en primer lugar por la agrupación de sus súbditos *según divisiones*

*El primer historiador que se ha formado una idea, por lo menos aproximada acerca de la naturaleza de la gens, es Niebuhr. La debe (así como también los errores aceptados al mismo tiempo por él) al conocimiento que tenía de la gens dithmársicas.[3]

territoriales. Las antiguas asociaciones gentilicias, constituidas y sostenidas por vínculos de sangre, habían llegado a ser, según lo hemos visto, insuficientes en gran parte, porque suponían la unión de los asociados con un territorio determinado, lo cual había dejado de suçeder desde largo tiempo atrás. El territorio no se había movido, pero los hombres sí. Se tomó como punto de partida la división territorial, y se dejó a los ciudadanos ejercer sus derechos y sus deberes sociales donde se hubiesen establecido, independientemente de la gens y de la tribu. Esta organización de los súbditos del Estado conforme al territorio es común a todos los Estados. Por eso nos parece natural; pero en anteriores capítulos hemos visto cuán porfiadas y largas luchas fueron menester antes de que en Atenas y Roma pudiera sustituir a la antigua organización gentilicia.

El segundo rasgo característico es la institución de una *fuerza pública*, que ya no es el pueblo armado. Esta fuerza pública especial hácese necesaria porque desde la división de la sociedad en clases es ya imposible una organización armada espontánea de la población. Los esclavos también formaban parte de la población; los 90,000 ciudadanos de Atenas sólo constituían una clase privilegiada, frente a los 365.000 esclavos. El ejército popular de la democracia ateniense era una fuerza pública aristocrática contra los esclavos, a quienes mantenía sumisos; mas, para tener a raya a los ciudadanos, se hizo necesaria también una policía, como hemos dicho anteriormente. Esta fuerza pública existe en todo Estado; y no está formada sólo por hombres armados, sino también por aditamentos materiales, las cárceles y las instituciones coercitivas de todo género, que la sociedad gentilicia no conocía. Puede ser muy importante, o hasta casi nula, en las sociedades donde aún no se han desarrollado los antagonismos de clase y en territorios lejanos, como sucedió en ciertos lugares y épocas en los Estados Unidos de América. Pero se fortalece a medida que los antagonismos de clase se exacerban dentro del Estado y a medida que se hacen más grandes y más poblados los Estados colindantes. Y si no, examínese nuestra Europa actual, donde la lucha de las clases y la rivalidad en las conquistas han hecho crecer tanto la fuerza pública, que amenaza con devorar a la sociedad entera y aun al Estado mismo.

Para sostener en pie esa fuerza pública se necesitan contribuciones por parte de los ciudadanos del Estado: *los impuestos*. La sociedad gentilicia nunca tuvo idea de ellos, pero nosotros los conocemos bastante bien. Con los progresos de la civilización, incluso los impuestoss llegan a ser poco; el Estado libra letras sobre el futuro, contrata

empréstitos, contrae *deudas de Estado*. También de esto puede hablarnos, por propia experiencia, la vieja Europa.

Dueños de la fuerza pública y del derecho de recaudar los impuestos, los funcionarios, como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados *por encima* de ésta. El respeto que se tributaba libre y voluntariamente a los órganos de la constitución gentilicia ya no les basta, incluso si pudieran ganarlo; vehículos de un Poder que se ha hecho extraño a la sociedad, necesitan hacerse respetar por medio de las leyes de excepción, merced a las cuales gozan de una aureola y de una inviolabilidad particulares. El más despreciable polizonte del Estado civilizado tiene más "autoridad" que todos los órganos del Poder de la sociedad gentilicia reunidos; pero el príncipe más poderoso, el más grande hombre público o guerrero de la civilización, puede envidiar al más modesto jefe gentil el respeto espontáneo y universal que se le profesaba. El uno se movía dentro de la sociedad; el otro se ve forzado a pretender representar algo que está fuera y por encima de ella.

Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida. Así, el Estado antiguo era, ante todo, el Estado de los esclavistas para tener sometidos a los esclavos; el Estado feudal era el órgano de que se valía la nobleza para tener sujetos a los campesinos siervos, y el moderno Estado representativo es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado. Sin embargo, por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el Poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y otra. En este caso se halla la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, que mantenía a nivel la balanza entre la nobleza y el estado llano; y en este caso estuvieron el bonapartismo del primer imperio francés, y sobre todo el del segundo, valiéndose de los proletarios contra la clase media, y de ésta contra aquéllos. La más reciente producción de esta especie, donde opresores y oprimidos aparecen igualmente ridículos, es el nuevo imperio alemán de la nación bismarckiana: aquí se contrapesa a capitalistas y trabajadores unos con otros, y se les extrae el jugo sin distinción en provecho de los junkers prusianos de provincias, venidos a menos.

Además, en la mayor parte de los Estados históricos los derechos concedidos a los ciudadanos se gradúan con arreglo a su fortuna, y con ello se declara expresamente que el Estado es un organismo para proteger a la clase que posee contra la desposeída. Así sucedía ya en Atenas y en Roma, donde la clasificación era por la cuantía de los bienes de fortuna. Lo mismo sucede en el Estado feudal de la Edad Media, donde el Poder político se distribuyó según la propiedad territorial. Y así lo observamos en el ceso electoral de los Estados representativos modernos. Sin embargo, este reconocimiento político de la diferencia de fortunas no es nada esencial. Por el contrario, denota un grado inferior en el desarrollo del Estado. La forma más elevada del Estado, la república democrática, que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo una necesidad cada vez más includible, y que es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla última y definitiva entre el proletariado y la burguesía, no reconoce oficialmente diferencias de fortuna. En ella la riqueza ejerce su poder indirectamente, pero de un modo más seguro. De una parte, bajo la forma de corrupción directa de los funcionarios, de lo cual es América un modelo clásico, y, de otra parte, bajo la forma de alianza entre el Gobierno y la Bolsa. Esta alianza se realiza con tanta mayor facilidad, cuanto más crecen las deudas del Estado y más van concentrando en sus manos las sociedades por acciones, no sólo el transporte, sino también la producción misma, haciendo de la Bolsa su centro. Fuera de América, la nueva república francesa es un patente ejemplo de ello, y la buena vieja Suiza también ha hecho su aportación en este terreno. Pero que la república democrática no es imprescindible para esa unión fraternal entre la Bolsa y el Gobierno, lo prueba además de Inglaterra, el nuevo imperio alemán, donde no puede decirse a quién ha elevado más arriba el sufragio universal, si a Bismarck o a Bleichröder. Y, por último, la clase poseedora impera de un modo directo por medio del sufragio universal. Mientras la clase oprimida —en nuestro caso el proletariado— no está madura para libertarse ella misma, su mayoría reconoce el orden social de hoy como el único posible, y políticamente forma la cola de la clse capitalista, su extrema izquierda. Pero a medida que va madurando para emanciparse ella misma, se constituye como un partido independiente, elige sus propios representantes y no los de los capitalistas. El sufragio universal es, de esta suerte, el índice de la madurez de la clase obrera. No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual, pero esto es bastante. El día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabaja-

dores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer.

Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su Poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.

Por todo lo que hemos dicho, la civilización es, pues, el estadio de desarrollo de la sociedad en que la división del trabajo, el cambio entre individuos que de ella deriva y la producción mercantil, que abarca a una y otra, alcanzan su pleno desarrollo y ocasionan una revolución en toda la sociedad anterior.

En todos los estadios anteriores de la sociedad, la producción era esencialmente colectiva y el consumo se efectuaba también bajo un régimen de reparto directo de los productos, en el seno de pequeñas o grandes colectividades comunistas. Esa producción colectiva se realizaba dentro de los más estrechos límites, pero llevaba aparejado el dominio de los productores sobre el proceso de la producción y sobre su producto. Sabían qué era del producto: lo consumían, no salía de sus manos. Y mientras la producción se efectuó sobre esta base, no pudo sobreponerse a los productores, ni hacer surgir frente a ellos el espectro de poderes extraños, cual sucede regular e inevitablemente en la civilización.

Pero en este modo de producir se introdujo lentamente la división del trabajo. Minó la comunidad de producción y de apropiación, erigió en regla predominante la apropiación individual, y de ese modo creó el cambio entre individuos (ya examinamos cómo, anteriormente). Poco a poco, la producción mercantil se hizo la forma dominante.

Con la producción mercantil, producción no ya para el consumo personal, sino para el cambio, los productos pasan necesariamente de unas manos a otras. El productor se separa de su producto en el cambio, y ya no sabe qué se hace de él. Tan pronto como el dinero, y con él el mercader, interviene como intermediario entre los productores, se complica más el sistema de cambio y se vuelve todavía más incierto el destino final de los productos. Los mercaderes son muchos y ninguno de ellos sabe lo que hacen los demás. Ahora las mercancías no sólo van de mano en mano, sino de mercado en mercado; los productores han dejado ya de ser dueños de la producción total de las condiciones de su propia vida, y los comerciantes tampoco han llegado a serlo. Los productos y la producción están entregados al azar.

Pero el azar no es más que uno de los polos de una interdependencia, el otro polo de la cual se llama necesidad. En la naturaleza, donde también parece dominar el azar, hace mucho tiempo que hemos demostrado en cada dominio particular la necesidad inmanente y las leyes internas que se afirman en aquel azar. Y lo que es cierto para la naturaleza, también lo es para la sociedad. Cuanto más escapa del control consciente del hombre y se sobrepone a él una actividad social, una serie de procesos sociales, cuanto más abandonada parece esa actividad al puro azar, tanto más las leyes propias, inmanentes, de dicho azar se manifiestan como una necesidad natural. Leyes análogas rigen las eventualidades de la producción mercantil y del cambio de las mercancías; frente al productor y al comerciante aislados, surgen como factores extraños y desconocidos, cuya naturaleza es preciso desentrañar y estudiar con suma meticulosidad. Estas leyes económicas de la producción mercantil se modifican según los diversos grados de desarrollo de esta forma de producir; pero, en general, todo el período de la civilización está regido por ellas. Hoy, el producto domina aún al productor, hoy, toda la producción social está aún regulada, no conforme a un plan elaborado en común, sino por leyes ciegas que se imponen con la violencia de los elementos, en último término, en las tempestades de las crisis comerciales periódicas.

Hemos visto cómo en un estadio bastante temprano del desarrollo de la producción, la fuerza de trabajo del hombre llega a ser apta para suministrar un producto mucho más cuantioso de lo que exige el sustento de los productores, y cómo este estadio de desarrollo es, en lo esencial, el mismo donde nacen la división del trabajo y el cambio entre individuos. No tardó mucho en ser descubierta la gran "verdad" de que el hombre podía servir de mercancía, de que la fuerza del hom-

bre* podía llegar a ser un objeto de cambio y de consumo si se hacía del hombre un esclavo. Apenas comenzaron los hombres a practicar el cambio, cuando ellos mismos se vieron cambiados. La voz activa se convirtió en voz pasiva, independientemente de la voluntad de los hombres.

Con la esclavitud, que alcanzó su desarrollo máximo bajo la civilización, realizóse la primera gran escisión de la sociedad en una clase explotadora y una explotada. Esta escisión se ha sostenido durante todo el período civilizado. La esclavitud es la primera forma de la explotación, la forma propia del mundo antiguo; le suceden la servidumbre, en la Edad Media, y el trabajo asalariado en los tiempos modernos. Estas son las tres grandes formas del avasallamiento, que caracterizan las tres grandes épocas de la civilización; ésta va siempre acompañada de la esclavitud, franca al principio, más o menos disfrazada después.

El estadio de la producción de mercancías, con el que comienza la civilización, se distingue desde el punto de vista económico por la introducción: 1) de la moneda metálica, y con ella del capital en dinero, del interés y de la usura; 2) de los mercaderes, como clase intermediaria entre los productores; 3) de la propiedad privada de la tierra y de la hipoteca, y 4) del trabajo de los esclavos como forma dominante de la producción. La forma de familia que corresponde a la civilización y vence definitivamente con ella es la monagamia, la supremacía del hombre sobre la mujer, y la familia individual como unidad económica de la sociedad. La fuerza cohesiva de la sociedad civilizada la constituye el Estado, que, en todos los períodos típicos, es exclusivamente el Estado de la clase dominante y, en todos los casos, una máquina esencialmente destinada a reprimir a la clase oprimida y explotada. También es característico de la civilización, por una parte, fijar la oposición entre la ciudad y el campo como base de toda la división del trabajo social; y por otra parte, introducir los testamentos, por medio de los cuales el propietario puede disponer de sus bienes aún después de su muerte. Esta institución, que es un golpe directo a la antigua constitución de la gens, era desconocida en Atenas aun en los tiempos de Solón; se introdujo muy pronto en Roma, pero ignoramos en qué época.** En Alemania la implantaron los clérigos para que los cándidos alemanes pudiesen instituir con toda libertad legados a favor de la Iglesia.

*En la edición del año 1884, en lugar de "fuerza del hombre" se decía "fuerza de trabajo del hombre". (N. de la Edit.)

**El System der erworbenen Rechte (sistema de los derechos adquiridos) de Lassalle[5] en su segunda parte gira principalmente sobre la tesis de que el testamento

Con este régimen como base, la civilización ha realizado cosas de las que distaba muchísimo de ser capaz la antigua sociedad gentilicia. Pero las ha llevado a cabo poniendo en movimiento los impulsos y pasiones más viles de los hombres y a costa de sus mejores disposiciones. La codicia más vulgar ha sido la fuerza motriz de la civilización desde sus primeros días hasta hoy; su único objetivo, su objetivo determinante es la riqueza, otra vez la riqueza y siempre la riqueza, pero no la de la sociedad, sino la de tal o cual miserable individuo. Si a pesar de eso han correspondido a la civilización el desarrollo creciente de la ciencia y reiterados períodos del más opulento esplendor del arte, sólo ha acontecido así porque sin ello hubieran sido imposibles, en toda su plenitud, las actuales realizaciones en la acumulación de riquezas.

Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. Cada progreso es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra. La prueba más elocuente de esto nos la da la introducción del maquinismo, cuyos efectos conoce hoy el mundo entero. Y si, como hemos visto, entre los bárbaros apenas puede establecerse la diferencia entre los derechos y los deberes, la civilización señala entre ellos una diferencia y un contraste que saltan a la vista del hombre menos inteligente, en el sentido de que da casi todos los derechos a una clase y casi todos los deberes a la otra.

Pero eso no debe ser. Lo que es bueno para la clase dominante, debe ser bueno para la sociedad con la cual se identifica aquélla. Por ello, cuanto más progresa la civilización, más obligada se cree a cubrir con el manto de la caridad los males que ha engendrado fatalmente, a pintarlos de color de rosa o a negarlos. En una palabra, introduce una hipocresía convencional que no conocían las primitivas formas de la sociedad ni aun los primeros grados de la civilización, y que llega a su cima en la declaración: la explotación de la clase oprimida es ejercida por la clase explotadora exclusiva y únicamente en beneficio de la cla-

o Roma misma, que "nunca hubo una época sin testamento" en la historia romana, y que el testamento nació del culto a los difuntos, mucho antes de la época romana. Lassalle, en su calidad de buen hegeliano de la vieja escuela, no deriva las disposiciones del Derecho romano de las relaciones sociales de los romanos, sino del "concepto especulativo" de la voluntad, y de este modo llega a la conclusión de que en la herencia de Lassalle no se limita a creer en las ilusiones de los jurisconsultos romanos, especialmente de los de la primera época, sino que va aún más lejos que ellos.

se explotada; y si esta última no lo reconoce así y hasta se muestra rebelde, esto constituye por su parte la más negra ingratitud hacia sus bienhechores, los miembros de la clase explotadora*.

Y, para concluir, véase el juicio que acerca de la civilización emite Morgan:

"Desde el advenimiento de la civilización ha llegado a ser tan enorme el acrecentamiento de la riqueza, tan diversas las formas de este acrecentamiento, tan extensa su aplicación y tan hábil su administración en beneficio de los propietarios, que *esa riqueza se ha constituido en una fuerza irreductible opuesta al pueblo. La inteligencia humana se ve impotente y desconcertada ante su propia creación.* Pero, sin embargo, llegará un tiempo en que la razón humana es suficientemente fuerte para dominar a la riqueza, en que fije las relaciones del Estado con la propiedad que éste protege y los límites de los derechos de los propietarios. Los intereses de la sociedad son absolutamente superiores a los intereses individuales, y unos y otros deben concertarse en una relación justa y armónica. La simple caza de la riqueza no es el destino final de la humanidad, a lo menos si el progreso ha de ser la ley del porvenir, como lo ha sido la del pasado. El tiempo transcurrido desde el advenimiento de la civilización no es más que una fracción ínfima de la existencia pasada de la humanidad, una fracción ínfima de la época por venir. La disolución de la sociedad se yergue amenazadora ante nosotros, como el término de una carrera histórica cuya única meta es la riqueza, porque semejante carrera encierra los elementos de su propia ruina. La democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y la instrucción general, harán vislumbrar la próxima etapa superior de la sociedad, a la cual tienden constantemente la experiencia, la ciencia y el entendimiento. *Será una reviviscencia de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gens, pero bajo una forma superior" (Morgan. La sociedad Antigua, pág. 552).*[6]

Escrito por Engels en alemán, en marzo-junio de 1884.
Vio la luz en Zurich, en publicación aparte, en 1884.

*Tuve intenciones de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Carlos Fourier, para exponerla paralelamente a la de Morgan y a la mía propia. Por desgracia, no he tenido tiempo para eso. Haré notar sencillamente que Fourier consideraba ya la monogamia y la propiedad sobre la tierra como las instituciones más características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él la profunda comprensión de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos, las familias individuales (**les familles incohérentes**) son las unidades económicas.

NOTAS

- 1. *Canto de Hildebrando* —véase la nota 137. En 1066 tuvo lugar *la batalla de Hastings* entre las tropas del duque de Normandía Guillermo, que invadieron Inglaterra, y los anglosajones. Las tropas anglosajonas mal armadas, que conservaban aún en su estructura militar los vestigios del régimen gentilicio, fueron derrotadas; el rey de los aglosajones Harold resultó muerto y, en consecuencia, Guillermo fue proclamado monarca de Inglaterra con el nombre de Guillermo el Conquistador.
- 2. C. Marx, *El guión de la obra de Lewis H. Morgan, "La sociedad antigua."*
- 3. *Dithmarschen* —territorio en la parte sudoeste de la actual Shleswig-Holstein. En la antigüedad estuvo poblado por sajones, en el siglo VIII fue conquistado por Carlomagno y más tarde formaba parte de las posesiones de diversos feudales de la Iglesia y seglares. A partir de mediados del siglo XII, la población de Dithmarschen, en la que predominaban los campesinos libres, consiguió gradualmente conquistar la autonomía. Desde principios del siglo XIII hasta mediados del XVI, Dithmarschen fue de hecho independiente y rechazó con éxito reiterados intentos de los reyes dinamarqueses y de los duques de Holstein de conquistar este territorio. El desarrollo social de Dithmarschen transcurría de un modo muy particular. La vieja nobleza local desapareció a principios del siglo XIII. Durante su independencia Dithmarschen estaba constituido por un conjunto de comunidades campesinas regidas por la autogestión, basadas en muchos casos en las viejas gens campesinas. Hasta el siglo XIV, el Poder supremo de Dithmarschen pertenecía a la asamblea de todos los popietarios libres, pasando luego a tres colegios electivos. En 1559, las tropas del rey Federico II de Dinamarca y de los duques de Holstein Juan y Adolfo vencieron la resistencia de la población de Dithmarschen, siendo repartido el territorio entre los vencedores.o obastante mantuvieron la estructura de comunidad y la autogestión parcial en Dithmarschen hasta la segunda mitad del siglo XIX.
- 4. G. W. F. Hegel, *Grundlinen der Philosophie des Rechts (Fundamentos de la filosofía del Derecho)*, Capts. 257 y 360; la primera edición del libro fue publicada en Berlín en 1812.

- **5.** F. Lassalle, *Das System del erworbenen Rechte*. Th. II. *Das Wesen des Römischen und Germanischen Erbrechts in historischphylosophischer Entwicklung. (Sistema de los derechos adquiridos*. P. II. *Esencia del derecho de herencia romano y germano desde el punto de vista de su fomento histórico y filosófico*); la primera edición de este trabajo fue publicada en Leipzig en 1861.
- **6.** El lugar citado es expuesto en parte por Marx en su trabajo *El guión de la obra de Lewis H. Morgan "La sociedad antigua"*.



KARLOS NAVARRO MEDAL Doctor en Derecho por la Universidad de Salamanca, España. Master en Administración Pública, por la Universidad de Castilla la Mancha, Master en Contrataciones del Estado, por la Universidad de Castilla la Mancha, España. Master en Historia y Ciencias Políticas, y licenciado en Derecho por la Universidad Centroamericana. Managua, Nicaragua. Licenciado en Historia por la Universidad de San Petersburgo. Ha realizado una estancia post doctoral en la Universidad de Castilla-La Mancha, España; igualmente pasantías de investigación en la Universidad de Berkeley, San Francisco, California, y, en la Universidad de Heidelberg, Alemania.

Ha sido asesor externo de la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional, Corte Suprema de Justicia, PNUD y OIT.

Miembro de la Asociación Internacional de Derecho Administrativo. Fundador y miembro Asociación Iberoamericana de Derecho Administrativo. Miembro del Foro Iberoamericano de Derecho Administrativo. Miembro de la Red Iberoamericana de Contratación Pública. Miembro de Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional. Miembro de Honor de las Asociaciones Mexicana, costarricense y ecuatoriana de Derecho Administrativo. Académico correspondiente Academias de Legislación y Jurisprudencia de Galicia, Córdoba (Argentina), Granada y de Academia de Legislación y Jurisprudencia de Madrid, España. Autor de libros de historia, ciencias políticas y derecho administrativo. Profesor invitado de diversas Universidades españolas e Iberoamericanas.

Ha sido decano de la facultad de derecho de la Universidad hispanoamericana, y director del Instituto Iberoamericano de Estudios Superiores.

INSTITUTO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS SUPERIORES IIES

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE ORIENTE Y MEDIODÍA GRANADA-NICARAGUA
"Universitas Granadensis"

EDITORIAL HISPANOAMERICANA