

## CAPÍTULO III

---

### HOLANDA Y ALEMANIA

#### Derecho natural.—Grotius, Leibnitz y Espinosa.

Grotius: *de Jure pacis et belli*.—Teoría de la justicia. Derecho de soberanía.—Teoría de la propiedad.—Teoría de la esclavitud. Del derecho de guerra.—Puffendorf.—Determinación del derecho natural: su objeto, sus límites.—Teoría de la obligación.—Leibnitz: su opinión sobre los jurisconsultos filósofos de su tiempo.—Crítica de Puffendorf.—Teoría del derecho.—Espinosa.—Principio del derecho.—De la ley de la naturaleza y de la ley de razón.—Del derecho absoluto de la sociedad.—Límites del derecho.—Sistema político de Espinosa.—Semelanzas y diferencias de Espinosa y de Hobbes.

La doctrina de Hobbes jugó en el siglo xvii un papel igual al de las de Maquiavelo en el siglo xv y el xvi. Todo lo domina; por todas partes aparece; de todos lados se la combate, y á la par invade más ó menos el espíritu de sus impugnadores. ¿Es la justicia efecto de la convención, ó una ley absoluta? ¿Es una invención de los hombres, ó un orden de la razón eterna? ¿Existe por sí misma? ¿No es más que una relación arbitraria y variable que cambia con el tiempo y el derecho? ¿Hay «un derecho», y, por lo tanto, derechos? ¿Es «el único derecho» el derecho del más fuerte? Tal es el gran problema del cual surgió en el siglo xvii una ciencia nueva, que había estado hasta entonces confun-

dida con la teología moral y con el derecho positivo; pero en dicho siglo se separó de entrambos, se emancipó, se secularizó y ocupó plaza entre las ciencias morales y políticas, bajo el título que vino á ser clásico: el derecho natural y el derecho de gentes.

La determinación y cultivo de esta ciencia fué violenta. Grotius, que tuvo la gloria de ser un genio tan raro y profundo como Descartes, produjo también en su esfera propia una revolución casi igual á la producida por aquél. Renovó la jurisprudencia, procurando referirla á sus principios filosóficos. La tradición tiene aun bastante influencia en nosotros; su pensamiento resulta obscurecido bajo el peso de tanto texto y comentario y entre un laberinto de divisiones y clasificaciones, que recuerdan la casuística. No obstante sus defectos, el tratado de *Derecho de la paz y la guerra*, es el primer tratado del derecho natural y del de gentes que pueden citar la jurisprudencia y la filosofía modernas. Tal tratado implica la misma idea del *De Legibus*, de Cicerón, desenvuelta con menos elocuencia, pero con la superioridad de las ciencias modernas sobre las antiguas.

Grotius se aparta de los principios de Hobbes, admitiendo la existencia de un derecho natural anterior á toda convención. Á esto parece responder cuando dice de los principios de Carnéade, reproducidos por Lactancio: «Los hombres hacen las leyes, afirma este sofista, á medida de sus particulares conveniencias; de aquí que varíen notablemente, no sólo de pueblo á pueblo, sino en un mismo pueblo, de tiempo en tiempo. Todos los hombres y los animales se hallan impulsados por la naturaleza á buscar aquello que respectivamente les conviene; de aquí que no existe la justicia, y si hay alguna no puede ser sino una gran locura, pues que se niega á sí misma sirviendo á los demás» (1). Conviene señalar que tales consecuencias no son las de Hobbes, que

---

(1) Grotius, *De Jure pacis et belli*. Discurso preliminar, § 5.

lejos de pensar que la justicia sea una locura, la considera el mayor de los bienes, porque procura la paz; pero no reconoce mejor que Carnéade, que el derecho natural sea nada fuera del interés de cada uno. Grotius, por el contrario, admite, con Aristóteles, que el hombre tiene una invencible inclinación hacia la sociedad y hacia la sociedad regular y pacífica precisamente (1). Se observa entre los niños y entre los hombres una propensión natural á agradarse mutuamente, y asimismo á compartir sus penalidades. La razón se une al instinto para mantener la sociabilidad entre los hombres; nos muestra que hay acciones honestas y deshonestas, según su conformidad ó disconformidad con la naturaleza racional y sociable. De modo que la utilidad no es, como quieren los teosofistas, y Hobbes con ellos, la madre de la justicia y la equidad; la madre del derecho natural es la naturaleza misma, que nos conduce á buscar el trato con nuestros semejantes, aunque no tengamos ninguna necesidad de ellos (2). El derecho tiene su fuente en sí mismo, y es inmutable como la naturaleza y la razón (3). Dios mismo no puede cambiar el derecho: como no puede hacer que dos y dos no sean cuatro, no puede hacer que lo malo en sí no sea tal. Estos principios no pertenecen precisamente á Grotius, son las máximas del estoicismo y de Cicerón. Si Grotius, en esta discusión general se sobrepone á Hobbes por la verdad, hay que reconocer que resulta inferior á él por la sutileza del razonamiento y la novedad de las observaciones. Respecto á las cuestiones particulares que nacen del asunto general, Grotius las discute á lo jurisconsulto antes que á lo filósofo. Frecuentemente, contra sus mismos preceptos, trata los problemas de derecho natural por los principios del civil, y tal confu-

---

(1) Grotius. *De Jure pacis et belli*, § 7 y 8.

(2) *Idem*, § 17.

(3) *Libr. I*, c. I. § 5.

sión le asemeja insensiblemente á Hobbes, del cual parece alejarse al comienzo.

Reconoce desde el principio el problema capital de la política, el derecho de soberanía (1). Hobbes había explicado el origen de la soberanía por el renunciamiento de todos al derecho absoluto de la naturaleza, en favor de la persona pública: pueblo, senado ó monarca. Grotius se expresa menos claramente. Divide la soberanía en sus funciones y en sus especies, pero casi no trata de hallar su principio fundamental. Parece, sobre todo, que considera la soberanía como un hecho diferente según los tiempos y los países, pero no como un derecho que tenga su principio en la naturaleza humana y su regla en la razón. Pone gran empeño en establecer que la soberanía no pertenece siempre y sin excepción al pueblo; pero en vez de las razones morales y políticas que puedan apoyar esta opinión, Grotius invoca motivos que yo llamaría judiciales. Está permitido á un hombre, dice, hacerse esclavo de otro hombre; lo que está permitido á un individuo también lo está á un pueblo; luego un pueblo puede vender su libertad por su subsistencia, y así enajena toda su soberanía y él queda perteneciendo á la nación ó al monarca á que se haya dado, como un dominio al propietario que lo haya comprado. Véase aquí el derecho de soberanía equiparado en cierto modo al contrato de compraventa. La soberanía de un pueblo puede perecer también según este autor, por el derecho de la guerra. En ésta el vencedor obtiene un derecho de propiedad sobre el vencido, el cual se convierte en patrimonio de aquél. Los vencidos pierden su libertad por el hecho y por el derecho. De modo que los dos principios reconocidos por Grotius á la soberanía, son el consentimiento obligado ó la fuerza vencedora. Admite aún, con Aristóteles, que hay hombres naturalmente esclavos, y concluye afirmando que también hay pueblos esclavos por naturaleza. Sostiene también, con Tra-

---

(1) Libr. I c. III.

símaco en *La República* de Platón, que el poder no es siempre dado en favor de los gobernados, sino que con frecuencia se da en favor de los gobernantes. «Nada impide que haya gobiernos civiles instituidos para el bien del soberano, como los reinos adquiridos por éste por derecho de conquista, sino que á tales reinados se les pueda llamar tiranías, porque la tiranía presupone la injusticia. De igual modo que el establecimiento del gobierno en favor del súbdito no entraña que el pueblo sea superior al soberano. Aun allí donde se establece el gobierno en bien de los súbditos, éstos no son superiores á su soberano, *porque no se puede querer que el pupilo sea superior á su tutor*» (1).

Se puede afirmar, pues, que Grotius trata las cuestiones de derecho natural ó político por las máximas del derecho civil. ¿No es evidente que á sus ojos la soberanía solo es una aplicación del derecho sobre las cosas ó sobre las personas, reconocido por el derecho positivo? ¿Qué idea nos da de este doble derecho?

Según Grotius, las cosas originariamente eran comunes á todos los hombres (2); y duró tal estado tanto como la simplicidad de la inocencia del hombre primitivo; pero cuando habiéndose multiplicado la especie humana crecieron las necesidades del hombre, los bienes comunes no bastaron á la satisfacción de este aumento de necesidades y deseos y su goce en común no fué ya tampoco posible con la dispersión de las razas y la corrupción de los hombres, y de aquí provino que cada uno se apropiara de aquéllo de lo cual podía utilizarse; y fué, tácita ó expresamente, convenido que cada uno pudiera poseer con exclusión de los demás, todo aquéllo de lo cual fuera el primer ocupante (3). Según esto, Grotius no reconoce más principio de la propiedad que el del primer ocupante, y no parece que considere

(1) *De Jure pacis et belli*, § 15.

(2) L. II c. II, § 2.

(3) L. II c. II, § 10 y c. III, § 2.

que el trabajo pueda dar derecho á poseer las cosas, y equipara así el origen de la propiedad á un cierto derecho fortuito ó de violencia.

El derecho del primer ocupante no es legítimo sino aplicado á bienes no poseídos por nadie; pero necesita de otro principio para que aquello que antes era común venga á convertirse en la propiedad de uno solo. Es verdad que Grotius añade á la ocupación la partición; pero no añade por qué reglas se ha de hacer tal partición. ¿Ha de hacerse ésta según estricta igualdad, ó según la proporción de las necesidades, ó del trabajo de cada uno? Esta es la verdadera cuestión. Grotius pretende que en el estado actual de la sociedad no hay más modo de adquirir que el del primer ocupante. Pero el derecho del primer ocupante no puede aplicarse evidentemente sino á una materia no ocupada. ¿Y en dónde se halla una materia así en una sociedad civilizada? Parece desprenderse de esto que no hay medio alguno de que los hombres que nada poseen pueden adquirir cosa alguna, no siendo por la sucesión, la donación, la venta, que más bien son, á decir verdad, modos de transmisión que de adquisición. Queda el principio del trabajo, que casi no reconoció Grotius y que trata de una manera muy superficial. Respecto á este punto, dice: «El jurisconsulto Paulo admite una manera de adquirir que parece de todo punto natural, es cuando se es causa de que una cosa venga naturalmente. Pero como naturalmente nada se hace sino de una materia preexistente, si la materia es ya nuestra, no hacemos con producir en ella una forma nueva, sino continuar nuestro derecho de propiedad; si ella no pertenece á nadie, venimos á parar entonces á la adquisición por el derecho del primer ocupante; si la materia pertenece á otra persona, no será adquirida para nosotros solos, á causa de la forma que le imprimamos» (1). En otro punto vuelve este autor á tratar la misma cuestión en estos términos: «Si

---

(1) L. II, c. III, § 3.

uno sigue los verdaderos principios del derecho natural, se hallará que, como en una mezcla de materias pertenecientes á diversos amos, es el todo común en proporción de la parte que cada uno allí tiene, estando cada cosa compuesta de la materia y de la forma, como de otras tantas partes, la cosa vendrá, naturalmente, á ser común en proporción del valor y de la forma» (1). Cualquiera que sea la medida de lo de cada uno, hay que reconocer que aquél que ha rendido su trabajo tiene allí una participación, ora esté representada por un salario, ora por un derecho sobre la cosa. Hay en esto un principio de acción que conviene tener presente. Pero ¿no es tratar de una manera harto jurídica y poco filosófica esta grave cuestión de la adquisición de la propiedad por el trabajo, asimilarla á una cuestión de derecho romano y resolverla por la teoría de las acciones? En general, Grotius, más que buscar el derecho, lo que hace es constatar el hecho. No se fijó en el punto de vista del principio moral de la propiedad, y no la ha considerado apenas más que como un hecho debido al acaso, cuando no á la convención.

El mismo defecto muestra en la teoría de la esclavitud. Dejo á parte lo que dice del poder paternal y del marital (2), por tener bastante poca originalidad para decidirnos á tratar de ello. Sus principios sobre la esclavitud tienen más importancia. Recuérdese que este inicuo prejuicio fué muy combatido en el siglo xvi por Bodín. Parece que los progresos de las ciencias y de la filosofía debían dar bien pronto el último golpe á semejante resto de la sociedad pagana; pero en el siglo xvii se operó en esta rama del progreso alguna reacción. La esclavitud halló nuevos defensores; tenía representación adecuada en el sistema de Hobbes, que no era sino la teoría de la esclavitud universal; más tarde veremos que el mismo Bossuet dedica palabras en

---

(1) L. II, c. viii, § 19.

(2) L. II, c. v, § 1 al 10.

favor de la esclavitud universal, y fué de Grotius de quien tomó sus argumentos. No fué sino hasta el finalizar del siglo, cuando la escuela liberal y protestante pudo hacer oír sus justas reclamaciones en favor de la libertad natural.

«La perfecta servidumbre, dice Grotius (1), consiste en estar obligados á servir toda la vida á un amo, porque él atiende á las cosas necesarias á la vida (del siervo), y esta sujeción, así entendida, no es muy dura en sí misma, porque la obligación perpetua en que se halla el esclavo de servir á su dueño, está compensada por el beneficio de tener asegurado para siempre de qué vivir». Es cierto que por derecho natural ningún hombre nace esclavo de otro; pero esta sujeción puede, sin embargo, tener lugar por una de dos causas que se refieren, respectivamente, al derecho civil y al derecho de gentes (2). La primera es una convención libre entre el esclavo y el dueño; que no se puede negar que un hombre tenga el derecho de vender su libertad por su subsistencia. Es por esto mismo por lo que muchos pueblos se someten á otros, viniendo así á ser los súbditos, es decir, los siervos de otros pueblos más poderosos que ellos. El segundo motivo es el derecho de guerra. Teniendo el vencedor derecho de matar al vencido, aún le hace una gracia concediéndole la vida á cambio de la libertad. Esta segunda causa explica cómo los pueblos pueden ser justamente sometidos á servidumbre. El derecho de soberanía es el del señor sobre el esclavo, transportado á un pueblo ó á un monarca, respecto á una nación vencida y conquistada (3). El principio de la esclavitud es, pues, el derecho de la fuerza y de la necesidad, por encima del cual parece que Grotius no supone que exista ningún otro y que había sido negado por Aristóteles mismo, el cual no admi-

---

(1) *De Jure pacis et belli*, § 27.

(2) L. III c. VII, § 1 y siguientes.

(3) *Idem*, c. VIII, pág. 213.

tía que la violencia pueda ser jamás el origen de la servidumbre.

Se puede ver por el análisis que Grotius, el cual parte de principios tan diferentes á los de Hobbes, concuerda no obstante con él en la solución de cuestiones particulares. No hemos hecho más que recordar sus opiniones en todos los problemas de que hemos hecho historia. Si se le sigue en todo el curso de su obra se le verá esforzándose noblemente por introducir la idea del derecho en la guerra y en los tratados, donde aun no había ejercido influencia. «Yo veo, dice, en todo el mundo cristiano, un estado de hostilidad propio de los bárbaros; veo guerras surgidas de fútiles pretextos y hasta sin pretexto alguno, y realizadas sin consideración á ninguna ley ni divina, ni humana, como si bastara una simple declaración de guerra para autorizar toda clase de crímenes» (1). Demostró, contra Hobbes, que los pueblos, por el hecho de formar sociedades separadas, no son enemigos naturales entre sí, y que aun siendo algunos recíprocamente enemigos, deben conservar algo de humanidad que es lazo común á la sociedad toda. Grotius ha establecido con vigor que el derecho de guerra tenía su origen en un principio justo: el derecho de defensa, y sus límites en la sociabilidad natural y la fraternidad, que el estoicismo y el cristianismo están de acuerdo en reconocer en el hombre.

Pero, no obstante esta elevación de principios, se le ve descender á veces. Una fidelidad algo servil á la tradición, al derecho escrito, á la autoridad, á los hechos consagrados, le arrastra á obtener consecuencias que Hobbes había profesado por la necesidad de su sistema. La libertad para él, no es más que una *cosa* que puede ser objeto de un tráfico, de un contrato, de la conquista y de la prescripción. Aplica las máximas del derecho civil á principios absolutamente morales, que escapan al cálculo: la fuerza y la

---

(1) Disc. prel. § 29.

convención. Pero esto no tiene, como en Hobbes, el carácter de abuso, sino que es el defecto del espíritu filosófico, que lo ha descaminado.

Grotius, como todos los genios creadores, tenía bastante que hacer con reunir y clasificar las materias innumerables del derecho de gentes, para que también se esforzara en someterlas á formas didácticas y rigurosas, que sin añadir ni quitar nada á la fuerza de los principios, los hace más fáciles de comprender y conservar. Este es un trabajo reservado por lo común á espíritus de segundo orden, que vienen después del genio innovador, procurando coordinar y encadenar las ideas arrojadas por éste con cierto desorden. Esto precisamente fué lo que hizo Puffendorf respecto á Grotius, y lo que hizo Wolff respecto á Leibnitz.

Es el de Puffendorf un espíritu de mediano mérito, sin originalidad, y que cae en el error cuando quiere inventar (1); pero tenía grandes cualidades para exponer y disponer. Leibnitz lo juzga muy severamente llamándolo: *Vir parum jurisconsultus et minime philosophus*. Este juicio es, en verdad, duro. Sin embargo, Puffendorf no escasea de buen sentido y solidez, pero hay que convenir en que carece de penetración y de profundidad.

Puffendorf procura determinar la idea del derecho natural, cosa que Grotius no había hecho con precisión. Le distingue de la teología moral y de las leyes civiles. El derecho natural es lo ordenado por la recta razón; el derecho civil lo que se deriva del poder legislativo; la teología moral, lo que se nos manda en nombre de las Sagradas Escrituras.

El derecho natural es, pues, esencialmente distinto de la teología, y es en verdad un mérito de Puffendorf el haber

---

(1) Véase, por ejemplo, al comienzo de su tratado *Del Derecho de la Naturaleza y del Derecho de Gentes*, su teoría sutil y pretenciosa de los seres morales.

insistido sobre esta distinción. Todo lo que las Sagradas Escrituras ordenan ó prohíben, pero que la razón por sí ni nos inclina á evitar ni á ejecutar, está fuera de la esfera del derecho natural; uno reposa sobre un tratado de alianza celebrado entre Dios y el hombre bajo condiciones determinadas, el otro no reposa sino sobre la razón.

De estos principios se deducen dos importantes consecuencias: una, que el derecho natural no se extiende más allá de los límites de esta vida; otra, que se limita á regular los actos exteriores.

El fin de la teología moral es el de formar cristianos y preparar almas para el cielo. Para ella el creyente no es más que un viajero y un extranjero aquí abajo. Pero el derecho natural se circunscribe á hacer al hombre sociable, á asegurar su felicidad sobre la tierra, á ponerle en regla con el tribunal humano. En una palabra, Puffendorf excluye la cuestión de la inmortalidad, del conocimiento del derecho natural.

En segundo lugar, corresponde á la teología moral regular el corazón de manera que todos procedan en conformidad con la voluntad de Dios, y con frecuencia condena hasta las bellas acciones cuando proceden de malos principios. Pero el derecho natural no pasa de aquí. Con tal que las acciones exteriores sean conformes con el orden y no turben la paz, él está satisfecho y no se cuida de conocer los principios de que las acciones proceden. No trata de las acciones interiores, sino de sus manifestaciones externas. Sin embargo, aunque distinguiéndose completamente de la teología moral, el derecho natural necesita de ella como de una fuerza auxiliar, porque formando la teología moral las almas en las virtudes cristianas, les da una gran aptitud para llenar exactamente los deberes de la vida civil.

Puffendorf trata en seguida de averiguar si el derecho natural tendría existencia en el estado de inocencia del hombre y antes de incurrir éste en pecado. Según él, sí: pues que el principio del derecho natural responde á la na-

turalidad de las cosas y del hombre; pero ciertas máximas no hubieran tenido allí lugar: algunas que suponen la existencia de relaciones que no podían darse en el estado de inocencia del hombre, pues éste no tendría necesidad de las leyes de la compra y la venta, etc.; ni de las que suponen una naturaleza corrompida, como: no mentirás, no matarás y, en una palabra, todos los preceptos negativos.

Parece que en un tratado de derecho natural se debiera encontrar una definición del derecho, y sin embargo Puffendorf no da ninguna. Define el deber, que es, dice, «Una acción humana exactamente conforme á la ley que nos ha impuesto la obligación» (1). Esta definición es verdadera ó falsa, según el sentido que se dé á la palabra ley, la cual según Puffendorf es «la voluntad, ó una orden de un superior, por la cual impone á aquéllos que dependen de él una obligación, indispensable, de obrar de cierta manera» (2).

Pero ¿qué es la obligación y de dónde se deriva? «Es una relación de derecho por la cual se está sujeto á hacer, ó no hacer alguna cosa» (3). Dos cosas son necesarias para que un sér sea capaz de obligación: 1.<sup>a</sup>, una voluntad libre; 2.<sup>a</sup>, la dependencia respecto á un superior. La primera condición es evidente por sí misma, la segunda es fácil de demostrar: si no tengo superior no hay nadie que pueda prescribirme que proceda de una manera y no de otra; de modo que soy libre de proceder como me plazca no teniendo dueño, no estoy obligado á nada. Si tengo superior, entonces, aun no siendo libre no puedo hacer sino aquello que mi naturaleza exige. Es inútil aquí que se me dé una orden á la cual yo haya de obedecer necesariamente ó á la que no pueda obedecer; en ninguno de estos casos hay obligación.

El fundamento de la obligación es, pues, la voluntad de

---

(1) L. I. c. I, § 1.

(2) *Derecho de la nat. de y gentes*, l. I, c. VI y *Deberes del hombre y del ciud.*, l. I c. II, § 3.

(3) *Idem*, *íd.*, l. III c. IV é *idem*, *íd.* l. I c. II.

un superior bastante fuerte para castigar á quienes se le resistan; pero al mismo tiempo, bastante razonable y justo para no coartar sin motivo la libertad de los súbditos.

Tal es el fundamento de la obligación según Puffendorf; y hay que reconocer que su opinión es una especie de término medio entre la de Hobbes y la de Grotius. El primero hace reposar el derecho sobre la sola voluntad de un sér todo poderoso, el otro sobre la naturaleza misma de las cosas. Puffendorf muestra aquí su buen sentido y la solidez de su juicio, pero á la vez de una prueba de su poca perspicacia filosófica, porque afirmando que la obligación se funda en la voluntad de un superior á la par fuerte y justo, no ve que la cuestión está en saber si obliga por ser fuerte ó por ser justo. Sin embargo, Leibnitz, que le crítica duramente en este punto, exagera un poco su pensamiento, y sin tener en cuenta restricciones muy plausibles de Puffendorf, confunde bastante arbitrariamente la doctrina de éste con la de Hobbes.

Está suficientemente demostrado, por el análisis que hemos hecho, que Puffendorf no se distingue ni por la originalidad, ni por el espíritu filosófico. No se le puede juzgar simplemente atendiendo á estas condiciones de su mentalidad. Su mérito está en haber abrazado y reunido en un plan regular todas las materias dispersas en las sumas escolásticas, en las obras de los juriconsultos, y, por fin, en las de Grotius. Pero esta singularidad de su talento no se puede percibir sino repasando sus obras, pero de éstas sólo tienen interés para nosotros, y le corresponde un lugar en ésta nuestra, aquéllas que han dejado en pos de sí alguna idea nueva y transcendental, y que han cambiado los principios y los métodos de la ciencia.

Entre los escritores del siglo xvii que se ocuparon de derecho natural, merece especial mención el universal Leibnitz, que sin haber tratado exprofeso de esta ciencia importante, ha esparcido entre sus escritos de jurisprudencia algunas ideas preciosas y agudas que debemos recoger aquí.

Es muy curioso el juicio que Leibnitz formó de los autores de derecho natural de su tiempo. «Yo, dice, quisiera que existiese un tratado que partiendo de definiciones claras y fecundas dedujese, hilo á hilo, conclusiones y principios ciertos, que estableciendo con orden los fundamentos de todas nuestras acciones y las excepciones permitidas por la naturaleza, diesen á la par á los jóvenes un medio de resolver todas las dificultades por un método determinado». Esta ciencia exacta y regular estaba por formar, según Leibnitz (y acaso lo esté aún). «Se la ha debido esperar del juicio y de la ciencia del incomparable Grotius (*incomparabilis Grotii iudicio et doctrina*), ó del profundo Hobbes, si el uno no hubiera estado distraído entre muchas cosas, y el otro no hubiera establecido principios corrompidos, y no se hubiera encaprichado con ellos. Selden ha podido darnos cosas más hondas y mejores que las que ha producido, si hubiera querido consagrar toda su ciencia y su talento» (1). En muchas de sus cartas, Leibnitz habla con estimación de Thomasius, del cual ensalza los conocimientos jurídicos (2), pero hace poco caso de su filosofía: «Es una filosofía salvaje y en cierto modo podagra (*sylvestris et archipodialis*)» (3). De todos estos autores el que, como hemos visto, parece menos estimado por Leibnitz es Puffendorf, del cual dice: «No tiene, á mi juicio, gran autoridad, porque no da de sí más que principios vulgares y se limita á desflorarlos» (4). Sin embargo, como su libro es el único tratado completo que hay sobre estas materias y donde ha puesto muy excelentes cosas tomadas de diversos autores; Leibnitz aprueba que se ponga en manos

---

(1) *Monita quadam ad Samul. Puffend., principio*, Dutens, t. IV, part. III, pág. 275.

(2) *Non inepte jurisprudentiam et rationem status complectebatur. Idem, ep. VII.*

(3) Véase ep. VII.

(4) *Epist. XI. Véase también ep. VII, XII, XIV, etc.*

de los jóvenes estudiantes, siempre que se les advierta los errores que contienen.

Leibnitz critica á Puffendorf sobre tres puntos, á saber: 1.º, el fin; 2.º, el objeto; 3.º, la causa eficiente del derecho natural.

I. Sobre la primera cuestión Leibnitz censura á Puffendorf por encerrar el derecho natural dentro de los límites de la vida terrena (*tantum ambitu hujus vitæ includi*), y de excluir, por ejemplo, la inmortalidad del alma. Es, dice, mutilar esta ciencia y suprimir muchos deberes de la vida, conformarse con tal grado de derecho natural, que podría convenir incluso al ateo.

II. Un segundo error que se relaciona con el primero es el de limitar el derecho natural á los actos exteriores y excluir todos aquéllos que permanecen encerrados dentro de nosotros y no se manifiestan fuera. Esta doctrina, que era de Thomasius (1), había sido adoptada por Puffendorf, Leibnitz la critica vivamente. Según Cicerón, dice Leibnitz, no es el filósofo, sino el jurisconsulto el que debe atender á los actos exteriores. ¿La filosofía cristiana será menos estrecha que la de un pagano? ¿No sé cual será el valor de un juramento en una filosofía que se imposibilita de regular la vida interior! Y no obstante, el autor da una gran importancia al juramento. Suponiendo que la experiencia, la esperanza ó el temor de los bienes ó de los males exteriores respectivamente bastaran á impedir que se dañase á nadie, ¿bastarán á inspirar la voluntad de servir al prójimo? Aquél que no sea enteramente bueno pecará, al menos por omisión. Nada es menos fácil que hallar almas interiormente corrompidas é inofensivas en sus actos externos.

III. Puffendorf se equivoca también respecto á la causa eficiente del derecho. No busca tal causa en la naturaleza

---

(1) Epist. VII, pág. 261.

de las cosas ni en los principios eternos de la razón divina, sino en el decreto de un superior. Según él, es el deber la acción del hombre en conformidad con el precepto de la ley, en razón de la obligación que á ella lo sujeta. (t. I, l. 1, § 1), y define la ley (id. § 2), el decreto por el cual un superior obliga á aquél que le está sometido á que conforme sus acciones con su voluntad (del superior). Tal es la paradoja de Hobbes, y yo me asombro, dice Leibnitz, de que haya habido quien la renueve. ¡Qué! ¿No procederá contra la justicia quien armado de soberano poder se sirva del mismo para oprimir y despojar á sus súbditos? Es verdad que nuestro autor parece querer oponer algún remedio á aquella doctrina, cuando refiere toda justicia á Dios como soberano universal. Dios es, según él, la garantía de todos los pactos y el sostén de la justicia. Esta doctrina parece sin duda mejor, pero adolece en el fondo del mismo vicio que la precedente. Sin llegar á decir, con Grotius, que aun no procediendo de Dios siempre habría una obligación natural, se puede afirmar que el mismo Dios debe de ser alabado porque es justo y que hace siempre el bien por fuerza de su propia naturaleza. Y la regla de lo justo en sí misma no proviene de un decreto libre de Dios, sino que depende de las verdades eternas presentes á su divina inteligencia, que constituyen su esencia, en cierto modo; pues sería imposible que la justicia fuese un atributo esencial de Dios si dependiera de su libre arbitrio. La justicia tiene leyes de igualdad y proporción tan inmutables como las de la geometría, y no se puede sostener que sea la obra libre de Dios, á menos de no decir otro tanto de la verdad, lo cual ha sido la insostenible paradoja de Descartes. Los que han sostenido cosa semejante no han visto que confundían la justicia y la irresponsabilidad (*αυτοαυθυνα*). Dios es irresponsable á causa de su soberano poder; no puede ser ni forzado á hacer una cosa ni castigado; no ha de rendir á nadie cuentas; pero ha de obrar como obra, en virtud de su justicia y para satisfacer á todo sér sabio y, por encima de todo, á sí mis-

mo (1). He aquí las conclusiones de Leibnitz. «El fin del derecho natural, dice, es el bien de aquéllos que lo observan (de aquí la cuestión de la inmortalidad y de la vida futura); su objeto es todo lo que interesa al bien de los otros y que de nosotros depende (por consiguiente todas las acciones morales); en fin, su causa eficiente es la luz de la eterna razón divinamente reflejada en nuestra alma».

Se ve, por esta polémica, que Leibnitz se esfuerza contra las tentativas de Thomasius y Puffendorf de confundir en una sola ciencia, como lo hacían los antiguos, la moral y el derecho natural. Esta discusión es importante por abarcar en su seno la empresa seguida luego por Kant, aunque por otros caminos, de establecer de nuevo la separación de dichas dos materias.

Leibnitz nos ha mostrado muchas veces en sus escritos los puntos esenciales de su doctrina. Hallamos la primera manifestación de ellos en un tratado suyo publicado en su juventud (2). Allí procura conciliar todas las opiniones precedentemente admitidas, como hizo siempre en todas las cuestiones que trató. Según él, hay tres grados en el derecho natural: el derecho estricto, la equidad y la piedad, cuyos grados son consecutivamente más perfectos y siempre el posterior confirma al anterior, y en caso de conflicto le ampara (3).

Veamos la definición que del derecho estricto da Leibnitz: «porque entre una persona y otra, dice, el derecho natural es la paz, en tanto que la una no comienza á atacar á la otra. Pero entre una persona y una cosa, por no tener ésta inteligencia, tal derecho es la guerra. Está permitido al león devorar al hombre y á las montañas aplastarle con

(1) «Ut omni satisfaciat sapienti et quod summum est, sibi». (Idem, pág. 280).

(2) *Methodus nova descendæ descendæque jurisprudentiæ*. 1667. (Dut., t. IV, part. III, págs. 169, 199).

(3) *Idem*, part. II, pág. 213.

sus desprendimientos. De igual modo le es al hombre permitido cazar y dominar al león y quebrantar y desmontar la montaña. *La victoria de una persona sobre una cosa, y la cautividad de la cosa se llama posesión*. La posesión da, pues, en virtud de la guerra, un derecho sobre la cosa, siempre que no sea ésta de nadie (*res nullius*). Pero si algún hombre acomete á otro, sea en su persona, sea en sus bienes, le da sobre él mismo, sobre el acometedor, el derecho de guerra; es decir, el derecho que tenemos sobre las cosas. De aquí este principio, que es la fórmula de la justicia estricta: *neminem lædere*: tal es la justicia conmutativa, llamada por Grotius *facultas*.

La equidad ó igualdad consiste en la relación armónica de dos ó más. Ella es la que ordena que no se haga aquello que provoca una guerra á muerte, sino que nos contentermos con la retribución, servirnos de árbitros para dirimir nuestras cuestiones, y no hacer á los otros aquello que no queramos que nos hagan. La equidad aconseja sin duda que se obedezca á la justicia estricta. Más por sí misma ella no da sino un derecho amplio, al cual Grotius le apellida *aptitudo*. La fórmula es esta: *Suum cuique reddere*. Esta es la justicia distributiva.

En fin, el tercer principio de la justicia es la autoridad del superior. Pero un sér puede merecer el calificativo de superior ó por su misma naturaleza ó por obra de la convención. Dios es superior por naturaleza. A la autoridad de Dios corresponde en el hombre la piedad, que es el tercer grado de la justicia. La fórmula de esta especie de justicia es el tercer miembro de la máxima de Ulpiano: *honeste vivere*.

En esta primera manifestación de sus ideas, Leibnitz no parece que aún prevea la cuestión que le hemos visto discutir tan enérgicamente contra Puffendorf, la de saber si Dios es el autor del derecho por su voluntad ó por su naturaleza. Parece que aquí da la razón á las teorías de Hobbes, reestableciendo el principio de Thrasymaco en *La Re-*

*pública* de Platón: «El justo es el que sea útil al más fuerte».

No es hasta más tarde cuando lo odioso de esta doctrina se le aparece con toda claridad, y entonces la rechaza él con todas sus fuerzas, como se puede juzgar por su polémica contra Puffendorf. En otro tratado, que publicó en 1699 (1), reproduce Leibnitz todas las objeciones conocidas, y dice textualmente: «El principio del derecho no se halla en la voluntad de Dios, sino en su inteligencia, no en su poder, sino en su sabiduría». Da un paso más y define la justicia llamándola la benevolencia y caridad sabias (*benevolentia, caritas sapientis*) (2).

Aun en el prefacio de *Code diplomatique* (3), se halla una feliz definición del derecho natural que dice: «El derecho natural es un *poder moral*, y la obligación una necesidad moral... Yo llamo, dice allí Leibnitz, un poder moral á aquél que en el hombre de bien hace equilibrio á la ley natural». Pero ¿qué es un hombre de bien? «El que ama á todos los hombres cuanto permite la razón. La justicia, según esto, pasa á ser lo mismo que la filantropía, ó, cómo él dice siempre, la caridad del sabio.

El error de Leibnitz está en confundir con suma facilidad el derecho y la moral. Confusión que Puffendorf había procurado evitar; pero no logró explicarse sobre este punto con precisión suficiente. Leibnitz, por el contrario, arremete contra Puffendorf, contra Hobbes y contra los

(1) *Conciliabitur sententia eximii viri cum nostra si per jussum Dei intelligatur jussum supremæ rationis*, pág. 273... *Interim ubi atheus potest esse geometra, ita atheus jurisconsultus esse posset (id.)...* *Hinc sequitur perfectionem potius et pravitatem actuum intrinsecam, quam voluntatem Dei justiciæ fontem esse* (pág. 274). *Observationes de principio juris* (Dut. pág. 270).

(2) Esta bella definición no es de Leibnitz. Según él dice es de un jurisconsulto, que no sé cuál sea.

(3) *De Codice juris gentium diplomatico monitores*. *Disert. I. XI, XII, XIII*. (Dutens, pág. 285).

juriconsultos que establecieron que el derecho no proviene de ningún poder ni aun del de Dios, sino que se funda en la razón divina y en la naturaleza misma de las cosas. Esta es una importante doctrina, sin la cual no es posible dar razón de ninguna libertad, ni moral, ni política, ni civil.

Entre la doctrina de Hobbes que funda el derecho sobre la fuerza y la de Grotius y la de Leibnitz, que la fundan sobre la ley natural, hay una intermedia, que trata de conciliar estas dos, considerando al hombre sucesivamente bajo los dos aspectos y partiendo del derecho de la fuerza para elevarse luego al derecho de la razón. Tal es la política de Espinosa, trabajada, como su metafísica, por una contradicción interna; y no logra nunca conciliar estos dos principios, fuerza y razón, no obstante los esfuerzos de su genio sutilísimo.

Espinosa comienza su *Tractatus politicus*, estableciendo máximas que recuerdan las de Maquiavelo (1). «Los filósofos, dice, tienen el hábito de concebir á los hombres no tales como son, sino como deberían de ser. Toman la sátira por la moral, y cuando describen repúblicas se fingen quimeras y utopias, sin relación alguna con la realidad. Los políticos, por el contrario, aleccionados por la experiencia y conociendo la corrupción humana y enseñando las prácticas que el uso les ha hecho adoptar, levantan contra sí á los teólogos, que se figuran que los negocios públicos puedan ser tratados según los principios de la piedad privada. Y sin embargo, no se puede negar que aquéllos aventajan más que los filósofos, porque teniendo por guía la experiencia, no dicen nada que hable en contradicción con el uso y la realidad».

Cuanto á su intención respecto á la política, es la de que nose dé un paso en este terreno, que no se halle de acuerdo con la experiencia y el uso, y estudiar las cosas políticas

(1) *Opera posth.*, *Tract. politicus*, c. I. § 1 y 2.

con igual libertad de espíritu que las metafísicas. No se trata, pues, de rechazar, de deplorar, de injuriar las acciones humanas, sino de comprenderlas. Las pasiones no pueden ser consideradas como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana; le pertenecen como el frío, el calor, la tempestad y el trueno pertenecen á la naturaleza del aire. Son inconvenientes; pero inconvenientes que tienen sus causas necesarias y que debemos hacer por conocer sus causas (1).

El poder por el cual las causas son y continúan siendo, no es otro que el mismo poder de Dios; luego Dios posee un derecho soberano sobre todas las cosas, y este derecho es su poder mismo considerado como absolutamente libre de todo obstáculo. Se sigue de aquí, que cada cosa natural tiene tanto derecho cuanto sea su poder, porque su poder no es sino una porción del poder de Dios, y ésta participa del derecho soberano de Dios en proporción del poder que ella representa. Por derecho natural hemos de entender, pues, las leyes de la naturaleza en cada individuo, según las cuales él se halla determinado á existir y obrar de una particular manera. Así, los peces han sido hechos naturalmente para nadar, y los mayores para comerse á los pequeños; por consiguiente, en virtud del derecho natural nadan todos los peces y los grandes se comen á los chicos (2).

He aquí el primer principio del derecho natural, según Espinosa: el derecho se extiende hasta donde se extiende el poder. Apliquemos este principio al hombre. Si éste se halla determinado por la naturaleza á no obedecer sino á la razón, se medirá su derecho por el poder de la razón; puesto que la naturaleza lo ha determinado á obedecer á la pasión más que á la razón, su derecho, que no es más que una porción del poder de la naturaleza, debe medirse no por la razón, sino por el instinto que tiene de conservarse. En una

(1) *Opera posth.*, § 4, y *Etica*, III part., prefacio.

(2) *Tract. politic.*, II, § 3, et *Theol. politic.*, c. XVI.

palabra, el hombre no es sino una porción de la naturaleza y las pasiones que le impulsan á obrar no son sino efecto de la naturaleza misma. Y ya no hay que hacer distinción de hombres razonables é insensatos, de buenos y de malos. Todos, cuando obran, obedecen á su naturaleza, la cual no es sino una parte de la naturaleza universal. Ellos tienen todos el derecho de proceder como mejor les parezca y de ir á donde les convenga, porque no hacen nada sino en virtud de su poder natural y, por consecuencia, de su derecho (1).

Algunos se representan al hombre como una especie de imperio en un imperio (2), como habiendo sido creado por Dios con tanta independenciam que tenga un poder absoluto de determinarse y bien usar de su razón. Pero la experiencia nos enseña que no está en nuestro poder dirigir el espíritu sin que el corazón asienta, porque de no ser así todo el mundo usaría sanamente de la razón, lo cual no es lo que sucede, *Trahit sua quemque voluptas*. Y en efecto, si el hombre fuera verdaderamente libre, no se conduciría sino guiado por la razón. Esto lo reconocerá todo el que no confunda la libertad con la contingencia. La libertad es una perfección y la impotencia no es la libertad. No está siempre en el poder del hombre obedecer á la razón y resistir á los impulsos de su apetito, de donde se deduce que el hombre está en su derecho cuando obedece á los movimientos del apetito y la pasión. Es decir, que en el estado natural, el hombre no se halla más obligado á vivir según la ley de la razón que un gato según las leyes de la naturaleza del león (3).

«Se infiere de estos principios, dice Espinosa (citamos estas palabras porque son muy dignas de notarse), que el derecho natural no impide sino aquello que no desea na-

---

(1) *Tract. politic.*, c. II, § 5 y *Theol. politic.*, c. XVI.

(2) *Imperium imperium. Eth.*, part, III, pref., *Tract. politic.*, c. II, § 6.

(3) *Tract. Theol. politic.*, c. XVI; y *Tract. politic.*, c. II, § 7.

die ni nadie puede. No prohíbe, pues, ni la rivalidad, ni los celos, ni la cólera, ni la ira, ni nada de lo que inspira la pasión. Y esto no es de admirar, porque la naturaleza no está encerrada en las leyes de la razón humana, que no hacen relación sino á la utilidad y á la conservación del hombre. Dicho derecho se compone de una infinidad de leyes relativas al orden eterno de la naturaleza, de la cual el hombre sólo es una pequeña parte; y todo lo que nos parece ridículo, absurdo y malo en la naturaleza, nos lo parece porque no vemos las cosas sino de un lado, y porque nosotros queremos regularlo todo según los preceptos de nuestra propia razón, *aunque las acciones á que nuestra naturaleza llama más malas, no lo sean desde el punto de vista del orden y de la naturaleza universales* (1).

Estos principios conducen á establecer proposiciones idénticas á las de Hobbes. En el imperio de la naturaleza cada uno es libre de procurarse cuanto le sea conveniente, luego tiene derecho sobre todas las cosas; puede, pues, apoderarse de lo que necesite, por todos los medios, que él solo escogerá y podrá juzgar. Teniendo todos los hombres el mismo derecho y obedeciendo á las mismas pasiones, serán entre sí enemigos, y, por consiguiente, el estado de naturaleza será el de la guerra (2).

Pero el hombre no vive solamente bajo las leyes de la naturaleza, vive también bajo las leyes de la razón.

Por ley de la naturaleza, el hombre obedece á las leyes generales de las cosas; por la razón, obedece á las leyes de su propia naturaleza. Consultada la razón le enseña, lo que hay más útil al hombre, y es la sociedad con el hombre; que la paz es mejor que la guerra, el amor, que el odio. Esto dice la razón á todos los hombres, y si ella fuera bastante poderosa, no tendría que ser consultada para que ellos supieran lo que les conviene más, y renunciarían al derecho

(1) *Tract. Theol. polit.*, c. II, § 8.

(2) *Tract. polit.*, § 14, y *Theol. polit.*, c. XVI.

natural, para someterse al juicio saludable de la virtud. La naturaleza es siempre la que manda al hombre procurarse su propio bien á costa de sus semejantes, satisfacer todos sus deseos y no evitar un mal sino por miedo á atraerse un mal mayor. Tampoco tendrían seguridad alguna, si no opusieran á los que quisiesen violar la paz tales obstáculos, que prefieran observarla bien á alterarla. Esto es lo que consiguen los hombres cediendo á la sociedad entera su poder y, por lo mismo, su derecho. Este derecho, como hemos visto, es absoluto (1).

No obstante, aun reconociendo la soberanía absoluta del Estado, Espinosa procura al mismo tiempo determinar los derechos de los súbditos. Según él, no es la esclavitud el fin del Estado, sino la libertad. En efecto, el fin del Estado es hacer que los hombres vivan en la concordia y la paz; en la justicia y la caridad; inspirarles amor en vez de odio, en fin, ponerlos bajo el gobierno de la razón, principio de la libertad. El Estado, en principio, aunque armado de la soberanía absoluta, existe para asegurar la libertad de los ciudadanos. Es verdad que el soberano puede usar de su derecho absoluto de una manera extravagante y violenta; puede trabajar en su interés y no en el de sus súbditos; es decir, mantener el estado de naturaleza y no el de razón. Está siempre en su derecho el que tiene un poder absoluto. Pero procediendo así el soberano, disuelve el Estado. Quebrantado éste, y no teniendo razón de ser, el poder del soberano se halla en peligro y comprometido su derecho; una vez invertido el orden del Estado, el derecho de aquél pasa á quien le suceda. Se ve, pues, que lo que interesa al soberano es gobernar con sabiduría y justicia. De aquí que aunque especulativamente se pueda considerar al soberano como teniendo derecho á un poder absoluto, es evidente que tal poder ni por consiguiente el derecho absoluto, no existen de hecho. En efecto, no se puede suponer que cada

---

(1) *Theol. polit.*, c. XVI. y *Tract. polit.*, c. III y IV.

hombre ceda su poder por entero, porque á menos de aniquilarse totalmente, esto es de todo punto imposible. Cada uno se reserva, pues, una cierta cantidad de poder, y la reserva de todas estas partes de poder y, por lo mismo de derecho, es un límite y un obstáculo á los derechos del poder soberano (1).

No quiere decir esto que el súbdito se reserve el derecho de no obedecer en ningún caso las órdenes del soberano ó de proceder contra ellas, porque esto sería la disolución de la sociedad civil. Lo que cada uno si se reserva, porque no puede jamás desprenderse de ello, es el poder y el derecho de pensar según le plazca (2). Las opiniones son en verdad la propiedad inalienable de cada uno, porque no se puede hacer abandono de la facultad de juzgar libremente de las cosas, según ellas nos parezcan. Aunque se quisiera no se podría abandonar este derecho primitivo de la libertad del espíritu, que es la esencia misma del hombre, y como no se puede abandonar este derecho no se puede ser constreñidos en su uso. Con algunas habilidades que puedan emplear los gobiernos, conseguirán modificar hasta cierto punto las ideas de los ciudadanos; pero no llegaran á hacer que desaparezca el principio de la diversidad y de la libertad de opiniones. Solamente un gobierno violento é insensato puede rehusar á los ciudadanos la posesión de sus pensamientos. No; el fin del Estado no es transformar á los hombres en animales y autómatas, sino, por el contrario, hacer de ellos criaturas razonables y libres. Una ciudad ó un país no se acaparan si no favorece á ello la inercia de los ciudadanos; y donde se dejan éstos conducir como manada de borregos y no aprenden más que á servir, no es una ciudad sino más bien un desierto. La verdadera vida del hombre no consiste solamente en la circulación de la sangre, sino en la razón y en la vida del espíritu. Es, pues, en virtud de

---

(1) *Theol. polit.* c. xvii.

(2) *Idem*, c. xx.

un acto libre del espíritu como se asocian los hombres; en las deliberaciones que preceden á la determinación soberana mantiene cada uno para sí la libre apreciación de las cosas y habla, discute, vota con su libre juicio. Es solamente respecto á la acción como se halla el individuo obligado á someterse, pero no en lo que respecta á sus opiniones y á sus ideas. La criatura racional tiene el derecho de hablar, enseñar y escribir lo que la razón le muestre, siempre que lo haga sin pasión y sin cólera y que no propenda con sus palabras á alterar el orden del Estado. El derecho de pensar puede extenderse solamente hasta el límite cuyo traspaso pueda constituir un acto de rebeldía. Así, por ejemplo, si algún individuo no considera justa una ley, tiene el derecho de pensarlo y decirlo, pero obedeciendo á la ley misma que reprueba, y no puede impulsar á sus conciudadanos á desobedecerla; ni los ciudadanos pueden hacer por abrogar las leyes, lo cual solo al magistrado corresponde. Toda palabra que implique la negación de las obligaciones impuestas por el pacto social, es culpable y debe de ser prohibida. Pero aparte estos límites, que el soberano determina y que deben variar según la naturaleza de los pueblos y las circunstancias, un Estado bien constituido, un gobierno moderado, debe dejar una plena libertad de pensar sobre las cosas de especulación. Esta libertad tendrá sin duda sus inconvenientes; pero ¿qué no los tiene? Se hallan los Estados en la obligación de tolerar ciertos vicios, tales como el odio, la avaricia y mil peligrosas pasiones ¿y no va á tolerar la libertad, que es una virtud? (1).

Espinosa, interrogado por uno de sus amigos sobre la diferencia que había entre sus opiniones y las de Hobbes, respondió: «Lo que distingue mi política de la de Hobbes es que yo afirmo la persistencia del estado natural en el estado civil aun, y que no reconozco al soberano, derecho sobre los respectivos súbditos sino según la medida de su po-

---

(1) *Theol. polit.*, c. XX.

der» (1). Por esta grave rectificación puede este filósofo conceder á la libertad una participación mayor que el filósofo inglés; y en verdad que se vale de una manera muy hábil para defender la libertad de pensamiento. Pero si el derecho no es otra cosa que el poder; es decir, la fuerza, y subsiste en el estado civil lo mismo que era en el natural, no vemos cuál pueda ser la diferencia entre estos estados. Cada cual tendrá el derecho de hacer lo que le plazca contra el Estado siempre que pueda, y el Estado el de hacerlo todo contra cada cual, si puede. Pero habiendo tal derecho contra el Estado respecto á cada súbdito, cada uno de estos lo tendrá asimismo contra todos los demás; es decir, que el estado de guerra subsiste en derecho en el estado civil, tal como era en el estado natural. Espinosa dice que en el estado civil el derecho natural no cesa, que lo que cesa solamente es el derecho de hacerse cada uno justicia á sí mismo. Pero ¿esto no es una contradicción? Porque si bien es verdad que cada uno ha abandonado en manos de la sociedad el derecho de defender ¿no es también cada uno libre de volver á usar tal derecho con tal que pueda, supuesto que el derecho natural subsiste en el estado civil y que el derecho es idéntico?

Sea el que fuere el valor del principio por el cual Espinosa procura separarse de Hobbes, se aleja de más en más en las consecuencias de su doctrina. Hobbes no demanda del Estado sino la paz; Espinosa le demanda la libertad. A propósito dice: «Si se le da el nombre de paz á la esclavitud, la barbarie y la soledad, entonces no hay nada más miserable que la paz... La paz no consiste solamente en la ausencia de la guerra, sino en la unión de los espíritus y en la concordia» (2). Lo que le parece más fatal á esta paz verdadera es el poder de uno solo ó la monarquía (3). Aquí se

(1) Epist. xxiv.

(2) *Tract. polit.*, c. VI, § 4.

(3) *Idem, id.*, c. VI, § 5, 8.

halla en oposición directa con Hobbes. Se cree, dice Espinosa, que dando el poder á un solo hombre, será el poder más fuerte, lo cual es un error, porque un solo hombre no tiene fuerza bastante para soportar tan gran peso, y tendrán que gobernar por él algunos consejeros, y este gobierno que pasa por ser absolutamente monárquico, será en la práctica una verdadera aristocracia, pero una aristocracia latente y por lo mismo la peor de todas. Añádase que el rey niño, enfermo ó anciano, solo es rey de nombre y que, con frecuencia, para entregarse á sus pasiones deja el gobierno en manos de algunos de sus cortesanos ó de un favorito. En general, la ciudad tiene siempre más motivos de temer á los mismos ciudadanos que á los enemigos de fuera de ella. De donde se infiere que el monarca que representa al Estado, á la ciudad, temerá más á los ciudadanos cuanto más poder tenga, y para garantizarse pondrá continuamente asechanzas á sus súbditos, sobre todo á los más distinguidos. Por consiguiente, cuanto mayor es el poder del soberano más miserable es la situación de los súbditos. Así, pues, en interés de los súbditos y de los monarcas, es necesario poner límites á la monarquía y fundarla sobre leyes que el monarca no pueda traspasar.

Este sistema propuesto por Espinosa es una especie de monarquía representativa, igualitaria y comunista, de un carácter muy bizarro (1). En esta monarquía, el dueño de toda la tierra, y hasta si es posible de las casas, es el jefe del Estado, el cual las arrienda mediante el pago de un precio anual; y en virtud de este pago todos los ciudadanos están exentos de tributos, sobre todo en tiempo de paz. El monarca se halla asistido de un consejo y es muy singularmente este consejo el que da sello especial á este gobierno. Los ciudadanos están divididos en cierto número de familias, que proporcionan cada una tres, cuatro ó cinco miembros, los cuales reunidos constituyen el consejo del rey, consejo,

---

(1) *Tract. polit.*, c. VI y VII.

que se renueva anualmente por terceras, cuartas ó quintas partes. El derecho de elección pertenece al monarca, el cual de las listas que le presenta cada familia de aquéllos de sus miembros respectivos que han llegado á la edad de cincuenta años, elige á los que tiene á bien. El objeto de este consejo es defender los derechos fundamentales del imperio y dar su opinión sobre los asuntos del Estado. El rey no puede tomar decisión alguna sin haber escuchado la opinión del consejo. También al consejo corresponde promulgar los decretos reales y ocuparse de la administración del reino, como vicario del monarca. Los ciudadanos no pueden tener acceso hasta el rey sino por la intermediación del consejo. Él es quien transmite al monarca las súplicas y todas las demandas, y á él también le pertenece educar á los hijos del soberano. El consejo no puede decidir de los negocios del Estado si no se hallan para ello todos sus miembros presentes. Los miembros que estén ausentes deben hacerse reemplazar. El consejo ha de ser convocado cuatro veces al año por lo menos, para pedir cuentas á los ministros de la corona; lo demás del tiempo estará representado por cincuenta de sus miembros, que se reunirán todos los días en la cámara más cercana á la real, para ocuparse de todos los objetos mencionados más arriba, pero no de los asuntos nuevos, si no han sido deliberados en gran consejo.

A la justicia atiende otro consejo compuesto exclusivamente de jurisconsultos; pero todas las decisiones de este segundo consejo deben de ser llevadas al superior ó al menos á la parte de él que está permanentemente constituida, para que examine si los juicios están exentos de parcialidad. Se puede, pues, decir, que el dicho consejo supremo asume el poder judicial como todos los demás poderes. Respecto á la religión, el Estado no se cuidará de las creencias de nadie, sino, en su caso, de las sediciosas, para proscribirlas; ni de la edificación de los templos, que se dejará al cuidado de los fieles de cada culto.

El espíritu de esta constitución imaginaria, es el de im-

poner límites al poder absoluto. «Los reyes no son dioses, dice Espinosa, sino hombres que se dejan con frecuencia influir por el canto de las sirenas. Si depende todo de la voluntad, siempre inconstante, de un solo hombre, no habrá nada estable. Así es que el gobierno monárquico debe de ser templado, de tal manera que todo dependa de la voluntad del rey; pero que toda esta voluntad no sea el derecho». Además, como un solo hombre no puede hacerlo todo, es necesario un consejo, y consejo de hombres cuyo interés privado se halle de acuerdo con el interés de todos; y como de cada familia se ha tomado para su formación un número igual de miembros, está representada la mayoría de los ciudadanos en él. Es de hacerse constar bien, que el derecho de elegir los miembros del consejo pertenece al monarca; pues precisamente por esto, el gobierno permanece siendo monárquico. Si la tal elección perteneciese al pueblo, sería entonces democrático semejante gobierno. Pero no pudiendo hacer nada el rey contra las opiniones del consejo, la monarquía es templada y, como diría Montesquieu, el poder contiene al poder. Una característica muy singular de esta política de Espinosa, es que confía mucho para mantener la paz en que en el Estado que imagina no posea nadie bienes: «Todos, dice, tendrán el mismo peligro para temer la guerra; todos las mismas ventajas en procurar por la paz». En fin, el derecho de la religión es uno de aquellos derechos que no se pueden transmitir á otro, y esto es aún una barrera contra el despotismo.

Espinosa propone también un sistema de gobierno aristocrático, y nos expone sus ideas sobre la democracia, que es, según él afirma, el más perfecto de los gobiernos; pero su obra queda interrumpida en este punto.

La diferencia de ideas políticas entre Hobbes y Espinosa, partiendo uno y otro de los mismos principios, obedece, sobre todo, á la diferencia de la situación respectiva de cada uno de ellos. Aun los escritores que parezcan más especulativos, no pueden librarse del imperio de los hechos,

de un modo total; la lógica no es para ellos más que un instrumento. Hobbes, nacido en Inglaterra, testigo de la revolución, ligado á la casa de los Estuardos y desterrado por ellos, defiende su propia causa, en sus obras y la de su señor, defendiendo el poder absoluto de uno solo. Espinosa, nacido en Amsterdam, en una república, en un país libre, del cual la seguridad, la paz y la grandeza se concilian con la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, ha de buscar la aplicación y la justificación de estos hechos, mediante su sistema. De allí la monarquía preconizada por Hobbes; de aquí la sostenida por Espinosa. El primero no teme poner en manos del jefe del Estado el pensamiento, la conciencia, la religión, porque no ve peligro en ello para sus doctrinas propias, y hasta espera asegurarles el monopolio de la enseñanza. El segundo, librepensador en religión, defiende con pasión la causa de la libertad de pensamiento.

Pero con independencia de estas causas, puramente personales, que hacen diferenciarse entre ellos á Espinosa y Hobbes, no obstante la identidad de sus principios, hay una causa más elevada todavía, y es la diferencia de sus sendas filosofías. No se puede negar, en efecto, que hay en la metafísica de Espinosa cierto principio de grandeza y dignidad, que falta por completo en la metafísica de Hobbes. El hombre no es solamente una parte de la naturaleza, es también parte de la divinidad. Por la porción más elevada de su sér, la razón, se enlaza con la naturaleza de Dios. La razón, es decir, la inteligencia de las cosas, es la libertad, la virtud, la perfección del hombre. El fundamento de la razón es la idea de Dios; esta idea va necesariamente acompañada del amor de Dios. Comprender á Dios y amarle, he aquí el fin de la naturaleza humana y la esencia de la razón. Este gran aspecto del espinosismo salva á la política del filósofo de Amsterdam de los excesos en que incurre Hobbes. No teniendo el Estado por fin más que el de sustituir las leyes de la naturaleza por leyes de razón y, por lo mismo

teniendo por objeto y fin también la libertad y la paz verdadera, no es una servidumbre, sino una concordia. Así, el liberalismo de Espinosa, lo mismo que su absolutismo, tiene su principio en su metafísica. Pero, la contradicción radical inherente á su sistema, corrompe también su política. La ley de la naturaleza, es decir, la ley de la fuerza y la guerra, ley legítima, pues que resulta de la esencia misma de las cosas, es también ley del Estado. Éste, armado de un poder absoluto, debe la libertad á los súbditos, y al mismo tiempo tiene el derecho de arrebatársela á ellos. «Conven-go, dice Espinosa, en que el Estado tiene el derecho de gobernar con la mayor violencia, y de dar la muerte á los ciudadanos, por la más ligera causa; pero todo el mundo negará que los gobiernos que oyen la voz de la razón realizarán actos semejantes» (1). La tiranía es legítima, pues, pero no es razonable. ¡Reserva en verdad harto insuficiente es ésta, contra el despotismo, que con el menor escrúpulo halla razones para todas las opresiones y todos los abusos.

---

(1) *Théol. polit.*, c. xx.

---