

# LIBRO CUARTO

---

LOS TIEMPOS MODERNOS

## CAPÍTULO PRIMERO

---

### INGLATERRA

#### **Hobbes.**

Hobbes.—Su psicología.—Su teoría del derecho.—Principio de la guerra de todos contra todos.—De la ley natural.—Diferencia de la ley y del derecho.—Primer principio de la ley natural: procurar la paz. Segundo principio: renunciar al derecho absoluto sobre todas las cosas.—Tercer principio de la ley natural: observar las convenciones.—De la invalidación de los pactos.—Teoría de la justicia.—De la obligación de las leyes.—Del poder civil y su institución.—Del poder absoluto.—De los derechos del soberano.—De los derechos de los súbditos.—De la libertad.—Del derecho de examinar las doctrinas y de la enseñanza.—Del poder paternal y la esclavitud.—Del poder eclesiástico.—Crítica de la política de Hobbes.

Todas las discusiones políticas del siglo xvi tenían por punto de partida la Reforma: todas las del siglo xvii se refieren, directa ó indirectamente á la revolución de Inglaterra. Hobbes la combate y Locke la defiende; y sobre la misma cuestión combaten Filmer y Sidney, Bossuet y Jurieu. Sin embargo, en este siglo se dan los pensadores más que en el precedente, á la pura especulación; la política se esfuerza por olvidar las pasiones del momento, elevarse hasta los principios puramente filosóficos, descubrir me-

diante el análisis el origen de la sociedad y del derecho, y medir por este medio el poder del gobierno.

La constitución de Inglaterra causó con justicia la admiración de los publicistas ingleses, por haber establecido un equilibrio sabio y beneficioso entre el poder de los príncipes, el del pueblo y el de los grandes. El sabio Fortescue, cuyo libro *de Laudibus legum Angliæ* (1), es todavía una autoridad en Inglaterra, siendo allá con frecuencia citado como el primero en haber señalado con precisión las ventajas de la monarquía templada sobre el poder absoluto. Pero poco á poco, en Inglaterra, como en el resto de Europa, el poder absoluto fué haciendo progresos amenazadores; y la desdichada estirpe de los Estuardos se jugó su fortuna asociándola al funesto principio del derecho divino. Jacobo I defendió pesadamente y de modo pedantesco esta doctrina en sus escritos políticos (2), mientras que su hijo Carlos, desdeñando la teoría pura y procurando realizar en la práctica las máximas del poder absoluto, dió motivo para que le despojaran del trono y la vida.

Esta causa, perdida ya, encontró un buen abogado para su defensa en el filósofo Hobbes, una de las mentalidades más originales de Inglaterra. Tiene la particularidad de ser

(1) Fortescue *de Laudibus legum Angliæ*. (Siglo xv). Impreso bajo Enrique VIII, Trad. inglesa (1737).

(2) Jacobo I de Inglaterra, *Obras inglesas* (Laced., 1616, traducción latina per Jacobo de Montaigu (1619). *Basilicon doron. Jus liberæ monarchiæ*.

He aquí algunos pasajes de esta última obra:

«Reges Deorum titulo ornantur a Rege vate, quia Dei solio in terris insident.—Rex jure naturæ fit subditorum pater.—Antequam nulla foret respublica... reges erant.—Unde efficitur leges nostras esse a regibus, non a legibus reges.—... Satis constat regem esse dominum omnium bonorum—omnes subditos esse ejus vasallos.—Ut si fas esset jus violare (quanquam mæa opinione injuria ubi est, injuria est) rex subditos, quidquid possident speciosiore pretextu adimere posset, quam populus regem abdicare».

al mismo tiempo escritor de partido y filósofo abstracto, una especie de matemático cuya única aspiración parece ser la de encadenar sus ideas de una manera rigurosa y definir y demostrar bien. Está en él tan bien disimulado el apasionamiento político, bajo las apariencias de la pura especulación, que sus escritos, á diferencia de los tratados polémicos del siglo XVI, conservan aún todo su valor filosófico, si se hace abstracción de las circunstancias bajo las cuales se produjeron.

Por demás es decir que defendiendo la causa del poder absoluto, Hobbes se guarda muy bien de invocar el principio amado por los Estuardos: el místico y teológico del derecho divino; se conforma con invocar el principio, mucho más profundo, de la conservación del interés. Ateniéndose siempre al absolutismo, él fué el primero que penetró hasta los principios del Estado de modo más decidido. Da la razón al despotismo, y en vez de aceptarlo porque es, se esfuerza en demostrar que debe de ser. El verdadero despotismo es aquel que no se explica, que no se demuestra, que existe por la fuerza ó por la tradición. Llamar la razón á apoyar al despotismo es darle la tentación y el derecho de impugnarlo. Hobbes, sin quererlo y sin suponerlo, ha contribuído más que ningún otro publicista á emancipar la razón política. Se la puede aplicar este bello pensamiento del cardenal Retz: «Ha entrado en el santuario y ha levantado el velo que debía cubrir siempre todo lo que se pueda decir del derecho de los pueblos y del derecho de los reyes, *que no están nunca tan de acuerdo como en el silencio*».

Resumamos rápidamente los bien conocidos principios de la metafísica y de la psicología de Hobbes, principios de los cuales deduce su moral y su política.

El solo objeto de la filosofía es el cuerpo. El espíritu no es sino un cuerpo más sutil; es una figura sin color. No puede ser otra cosa: pues no hay nada evidente é inteligible para el hombre, sino aquello que se puede percibir por los

sentidos. Todo conocimiento se deriva, pues, de la sensación, que no es sino cierto movimiento de los órganos. La sensación, cuando pasa del cerebro al corazón, se convierte en placer ó dolor y respecto al objeto de ella en amor ú odio. El ser atraídos ó solicitados por el objeto amado constituye el deseo y sentirnos impulsados á alejarnos de aquél objeto, constituye el temor. Cuando muchos deseos y muchos temores se combaten y contrapesan es la deliberación, y el último de estos deseos, aquél que se impone, es la voluntad. Todo deseo es provocado necesariamente por una causa y produce indefectiblemente sus efectos. El hombre es llamado libre cuando sus deseos y sus acciones no hallan obstáculos. La libertad no es sino la ausencia de impedimentos. Se puede afirmar lo mismo de las cosas naturales y de los seres irracionales que de los racionales. El agua que corre sin obstáculos, corre libremente, asimismo el hombre es libre cuando no encuentra obstáculos. Pero la libertad se puede conciliar con la necesidad, pues todos los actos y todos los fenómenos tienen sus causas determinantes, que á su vez dependen de la causa primera y divina.

He aquí la moral que se sigue necesariamente de tal psicología: el objeto natural de los deseos del hombre es lo que le sea agradable, lo que le complazca. Lo que repugnamos es nuestro mal; lo que deseamos, nuestro bien. El bien y el mal no son otra cosa que el placer y el dolor. El amor y el deseo del bien, el odio y la aversión al mal son hechos tan necesarios como la gravitación de la piedra hacia el centro de la tierra. Pues nada de lo que es necesario puede ser contrario á la razón, y todo lo que no es contrario á la razón, es justo y legítimo: es un *derecho*; el derecho no es sino la libertad que posee cada uno de usar de sus facultades según la recta razón. Tenemos, pues, el derecho de procurarnos el bien y de huir del mal; y el mayor bien para nosotros es nuestra conservación, y el mayor mal, nuestra muerte. Por consiguiente, el fundamento del derecho natural es el derecho de defender la propia persona y la propia vida has-

ta allí donde sea posible (1), y como no se puede atender al cumplimiento de los fines sin los medios necesarios, el derecho de conservarse trae, como consecuencia legítima, el de emplear todos los medios posibles á la conservación (2).

Una segunda consecuencia es que cada uno juzga de los medios que crea necesarios para conservarse. Suponed que yo no sea tal juzgador; otro lo será por mí. Pero puesto que nosotros somos iguales por naturaleza, yo juzgaría de lo que á él le interesara, con el mismo derecho que juzgaría él de lo interesante para mí. Yo juzgaría, pues, el juicio que formara él sobre mis intereses y, por consiguiente, vendría á juzgar así sobre estos intereses mismos (3).

Si tengo el derecho de defenderme ó de conservarme por todos los medios posibles, y si soy juez de estos medios, se sigue de aquí que yo puedo emplear todas las cosas para mi conservación; tengo, pues, un derecho natural sobre todas las cosas, y la medida del derecho en el estado natural es la utilidad (4).

He dicho que todos los hombres son iguales y en efecto, aunque haya entre ellos diferencias, no hay ventaja que se pueda uno prometer que no puedan también esperar los otros para sí. No hay hombre, por débil que sea, que no pueda matar á su enemigo por fuerza ó por astucia; son iguales aquéllos que tienen poderes iguales; aquéllos que pueden lo más, por ejemplo, matar, tienen poderes iguales: pues todos los hombres son naturalmente iguales (5).

Luego todos los hombres tienen derecho absoluto sobre todas las cosas; pero teniendo todos igual poder, este derecho de todos sobre todas las cosas resulta completamente vano, porque cuando el derecho es uno mismo para todo el

---

(1) De Cive. *Libertas*, c. I, VII.

(2) *Idem, id.*, VII.

(3) *Idem, id.*, IX.

(4) *Idem, id.*, X.

(5) *Idem, id.*, III *Leviathan, de Homin*, c. XIII.

mundo, no hay derecho. ¿Qué me importa poder decir tal cosa es mía, si todos pueden afirmar lo mismo? (1).

De esta igualdad de naturaleza y de esta igualdad de derecho entre todos los hombres, nace la guerra. Porque, cuando dos hombres desean una misma cosa, se hacen naturalmente enemigos; y teniendo todos los hombres un derecho igual sobre todo, deben desear á la vez muchas y unas mismas cosas; son, pues, todos enemigos; y el estado de naturaleza es, según esto, un *estado de guerra de todos contra todos* (2).

Tal es el principio original y esencial de la moral y de la política de Hobbes. Entre los principios, bastante poco nuevos, de su metafísica y las consecuencias asimismo poco originales de su política, sólo el estado de guerra universal se puede considerar como suyo propio. Es el nudo de su filosofía; y si se olvida el valor intrínseco de los principios y no se atiende sino á la forma de las deducciones, hay que admirar la bella lógica y el sabio encadenamiento de este sistema.

Como el estado de guerra es la base de su doctrina, se esfuerza por apoyarlo en todo género de razones. Su primer cuidado es impugnar el principio contrario introducido por Aristóteles y enseñado luego en las escuelas sin que se le pusiera nunca en duda. «El hombre es un animal nacido para vivir en sociedad», dice Aristóteles, y Hobbes sostiene que este principio es falso; no se debe afirmar que el hombre haya nacido para vivir en sociedad, porque la desee. La soledad le es insoportable; niños y adultos necesitan del concurso de otros; pero no basta desear una cosa para decir que esté uno destinado á ella por naturaleza. Además, el deseo del hombre por la sociedad podrá servir para explicar ciertas reuniones fortuitas, pero no la sociedad civil que es fruto de convenciones y de contratos.

---

(1) De Cive. *Libertas*, XII, Lev. de Hom., c. XIII.

(2) *Idem, id.*, XII, Lev. de Hom., c. XIII.

Si se mira á la cuestión atentamente se verá que el hombre no es sociable por naturaleza, sino por accidente. Si el hombre ama al hombre en cuanto hombre, ¿por qué no los ama á todos por igual? Nosotros no buscamos en la sociedad compañeros, sino la satisfacción de nuestro particular interés. ¿De qué se ocupan todas las sociedades y qué es en efecto el placer? Es la detracción y la ostentación. Cada hombre quiere hacerse valer y desprecia á los otros; todos disputan del alma y la ciencia, y tantos hombres como forman un auditorio son otros tantos doctores. En una palabra, los hombres no buscan en la sociedad más que su propio bien, ya sea del cuerpo, ya del espíritu; es decir, la buena opinión de sí mismos y la superioridad sobre los demás. Todos son, pues, naturalmente, dirigidos, no á la sociedad, sino á la dominación, y por consiguiente á la guerra (1).

Se niega que el estado natural del hombre sea la guerra, ¿entonces por qué para viajar se lleva compañía y armas? ¿Por qué cerramos las casas, si no es por miedo de los ladrones? ¿Es acusar á la naturaleza humana pretender que el estado primitivo de los hombres es la guerra? No, porque las pasiones de los hombres no son pecado, y no se puede violar la ley mientras no exista. ¿Por qué desconocen una verdad, que hasta los perros saben, aquéllos que se pasan el día ladrando contra lo desconocido, y la noche, contra todo el mundo? Si la guerra del hombre contra el hombre no lo es por naturaleza, ¿por qué Caín mató á su hermano Abel? ¿No es esta la ley de los pueblos salvajes? ¿Y esta ley no reaparece con todo su vigor en las guerras civiles? ¿No es, en fin, el estado de guerra ley de los príncipes y los Estados entre sí? ¿No son, naturalmente, enemigos? (2).

Consecuencia de esta guerra universal es que luego las sociedades civiles carecen del sentimiento de lo justo y lo injusto, de lo mío y lo tuyo, de propiedad y de derecho. La

(1) De Civ., *prefat. Libert.*, c. I, II y nota.

(2) Leviath. *De Homin.*, c. XIII.

fuerza y la astucia son sus virtudes cardinales: porque la justicia y la injusticia no son virtudes del cuerpo ni del espíritu; no pertenecen al hombre en cuanto hombre, sino en cuanto es ciudadano (1).

De una parte, si es el bien mayor para el hombre la conservación, y el mayor mal es la muerte, y si de otra parte el estado de naturaleza es el estado de guerra, se deduce necesariamente que el estado de naturaleza es el más desgraciado: es un estado de temor perpetuo, y no es nadie lo bastante fuerte para estar de continuo sobrepuesto á los demás. Se impone, pues, salir de tal estado y buscar medios para establecer la paz; es decir, la seguridad. Esto lo prescribe *la ley natural* (2).

Es necesario hacer distinción entre el derecho natural y la ley natural. *El derecho natural* es la libertad que tiene cada uno de usar de su poder como él entienda mejor, para conservarse. *La ley natural* es la regla por la cual cada uno se opone á todo aquéllo que cree que puede perjudicarle. De modo que el límite del derecho es la ley; se diferencian el uno de la otra, como la libertad difiere de la obligación (3).

Hemos visto cómo la ley natural difiere del derecho natural; pero, ¿qué es la ley en sí misma? Ordinariamente se la define diciendo que es *el consentimiento del género humano*. Pero, ¿cómo fundar la definición de esta ley en el consentimiento de los mismos que con frecuencia la violan? ¿Se restringirá tal definición, como suele hacerse, diciendo ser dicha ley el consentimiento de las naciones más sabias? ¿Pero dónde está la medida de la sabiduría de los pueblos? Se deben substituir estas definiciones incompletas con esta otra: la ley natural es el orden de la recta razón sobre las

---

(1) Leviath. *De Homin.*, c. XIII.

(2) *De Civ. libert.*, l. I, c. I.

(3) Leviath. *De Homin.*, c. XIV;—y *De Civ. imperium*, c. XIV, III. *Lex vinculum, jus libertas.*

cosas que nos es necesario conseguir ó evitar para nuestra conservación. Pero ¿qué es la recta razón? Es el razonamiento particular de cada uno; y la violación de las leyes de la naturaleza no es, pues, otra cosa que un razonamiento falso (1).

No se debe creer que para Hobbes no haya existido la ley natural antes del establecimiento de la ley civil, porque ésta no es sino la garantía de aquélla. Pero la ley natural es la regla por la cual, razonando justamente, se comprende la necesidad de limitar y restringir el derecho natural, es decir, el derecho de todos sobre todas las cosas, del cual resulta el estado de guerra de todos contra todos, que es el mayor de los males.

El primer principio de la ley natural es éste: *es necesario buscar la paz* (2). De manera que mientras la pasión empuja al hombre á obtener cuanto desea y le dispone á tomarlo frente á frente con los demás hombres, la razón le aconseja que renuncie á la guerra y asegure su conservación, por la unión y la concordia. No hay, pues, contradicción alguna entre la razón y la pasión. Una y otra quieren lo mismo: la conservación; pero la primera va contra su propio fin, y la segunda se dirige á él. La pasión, no es ilegítima en sí, y si el individuo fuera bastante fuerte para realizar todos sus deseos, no necesitaría más regla. Si obtuviera siempre la victoria, no tendría que buscar la paz; si estuviera seguro de ser siempre el Señor, la ley natural se confundiría para él con el derecho natural. Pero siendo la igualdad de los hombres causa de que semejante seguridad sea imposible, resulta que la guerra es para todos ellos por igual el mayor de los males y la paz el mejor de los bienes.

De este primer principio de la ley natural, se deriva la siguiente consecuencia: *para obtener la paz es necesario re-*

(1) *De Civ. libert.*, c. II.

(2) *Idem, id.*, c. II, 11.

*conocer el derecho absoluto que el hombre tiene sobre todas las cosas* (1), porque de este derecho, como hemos visto, se origina la guerra. Tal es la segunda ley de la naturaleza; mas para que uno sólo se sujete á tal sacrificio, es necesario que los otros se sujeten igualmente. De otra manera sería entregarse el uno á los demás, lo cual no puede la ley natural exigir. Este sacrificio recíproco que han de hacer los hombres todos, y los unos por los otros, se halla expresado en esta máxima del Evangelio: «Haz á los otros lo que quieras que á ti se te haga», y por esta otra máxima de todos los pueblos «no hagas á otro lo que no quieras que te hagan á ti» (2).

Uno puede renunciar á sus derechos de dos maneras: ó por *simple renunciación* ó por *traslación*. Aquél que renuncia simplemente declara por signos auténticos que él no usará de cierto derecho; pero sin referirlo á persona alguna, y el que transfiere un derecho á otro, declara simplemente que él no resistirá á aquél que hará esto ó aquello. La traslación de un derecho consiste solamente en la no resistencia, porque no se puede conceder un derecho nuevo á aquél que ya tiene un derecho absoluto sobre todas las cosas, solo puede el que transfiere el derecho, declarar que no resistirá á una cosa que puede hacer el que recibió la transferencia. Así es que adquirir un derecho no es otra cosa que quedar asegurados de no ser turbados en el ejercicio de tal derecho (3).

La traslación natural de un derecho entre dos ó más personas de llama *contrato*, y la promesa de aquéllos que contraen es el *pacto* del contrato (4).

La tercera ley de la naturaleza es que *hay que observar las convenciones*. En efecto, si para obtener la paz es nece-

---

(1) *De Civ. lib.*, III.

(2) *Leviath. De Hom.*, c. XV; y *De Civ. libert.*, c. III, XXVI.

(3) *De Civ. libert.*, c. II, IX. *Leviath. De Hom.*, c. XIV.

(4) *Idem, id.*, c. II, IX.

sario que los hombres, según la ley precedente renuncien recíprocamente á su derecho sobre todas las cosas, sería vana esta renuncia si las convenciones no fueran, por naturaleza también, inviolables. Prometer que no se hará una cosa y suponer que se le puede hacer, es sostener una contradicción. La injusticia es, pues, lo que se llama un absurdo en geometría (1).

Si los pactos que resultan del consentimiento mutuo son obligatorios ¿lo son también los impuestos por la fuerza? Por ejemplo, la promesa hecha á un ladrón bajo amenaza de morir á sus manos ¿es obligatoria? Hobbes responde sin vacilar que lo es (2). «De otro modo, dice Hobbes, ni las leyes civiles serían obligatorias; porque es por el temor como se imponen, y es el temor de matarse unos á otros lo que ha llevado á los hombres á vivir en sociedad». Luego añade que tales pactos pueden ser convertidos en vanos por la ley civil.

Hay, por tanto, según Hobbes, dos causas por las cuales todo pacto pueda ser invalidado (3), y este punto es sobradamente importante porque constituye el fundamento de lo que Hobbes llamará más adelante, en la sociedad civil, la libertad de los ciudadanos.

Desde luego el pacto supone siempre una confianza recíproca. El que es por la fuerza sujeto á darle cumplimiento, no está obligado, pues es evidente, por lo mismo, que se le supone capaz de violar el pacto, y se emplean contra él las violencias de la guerra; y una vez puesto en estado de guerra él no queda sujeto al pacto. De modo que un prisionero de guerra, á quien se ha encadenado no se halla obligado á no escapar, pero si se le da la libertad bajo su palabra de honor de no escapar, sí está obligado.

Es causa segunda de la invalidez de un pacto, la promesa

(1) *De Civ. libert.*, c. III, 1, 3. *Leviath. De Homin*, c. xv.

(2) *Idem. id.*, c. II, xvi. *Idem. id.* c. xiv.

(3) *Idem, id.* c. XI, xviii, XIX. *Leviath De Homin*, c. xlv.

de no resistir á quien quiera matarnos, porque esto es un acto contra naturaleza y no nos es permitido abandonar el derecho á la vida. Podemos obligarnos en esta forma: «Si yo no hiciese tal cosa el día convenido, mátame; pero no podemos decir si yo no hiciese tal cosa no resistiré á quien quiera matarme». Esto es porque no estamos obligados á escoger de dos males el que sabemos que es mayor; y pues que la muerte es un mal más cierto que la lucha, no podemos escogerla voluntariamente; y reconociendo á otro el derecho de matarnos en circunstancias dadas, no podemos abandonar á su favor el derecho de resistencia.

Por la misma razón nadie está obligado á acusarse á sí mismo ni á ninguna persona cuya muerte nos hubiere de hacer cruel la existencia. Así, por ejemplo, un padre no está obligado á deponer contra su hijo, ni un marido contra su mujer.

La teoría de los pactos nos da también la teoría de la justicia. La justicia, precisamente no es otra cosa que la observación de las convenciones. Antes de toda convención todos tenían derecho á todo, no había nada de nadie en particular, ni nada había justo ni injusto. La justicia, se dice, consiste en dar á cada uno lo *suyo*; pues allí donde no hay tuyo ni mío no hay justicia; pero como la distinción de tuyo y mío comienza con la sociedad civil, es con esta sociedad con quien comienza también la diferencia de lo justo y lo injusto. Se ve aquí la diferencia que hay entre daño é injusticia. Daño es el perjuicio hecho á una persona con la cual no se ha contratado, é injusticia es el perjuicio hecho á una persona con la cual se está ligado por una convención (1). «Si aquél que ha recibido un daño, dice Hobbes, se queja de una injusticia, el otro podrá responderle: ¿por qué os quejais? ¿Estoy obligado á proceder según vuestra fantasía antes que según la mía, y más cuando

---

(1) Es evidente que el perjuicio ha de ser en el libre ejercicio del derecho *trasladado* por el pacto.—(N. de los T.)

yo no impido que hagais vuestra voluntad ni trato de que la mía os sirva de regla? Lo cual es una manera de discutir que no tiene respuesta, si no es proveniente de convenciones anteriores» (1).

Buscar la paz, renunciar al derecho sobre todas las cosas, observar las convenciones, tales son los tres principales artículos de la ley natural. El primero es la ley fundamental, los otros dos son los primeros de todas las leyes derivadas. Hobbes añade un gran número de ellas, que recomiendan la benevolencia, la misericordia, la equidad; que proscriben el orgullo, el desdén, la arrogancia, la crueldad y la intemperancia (2).

Hay, pues, una moral natural (3): puesto que no es la ley civil la que fija los artículos de la ley natural, sino la razón. Esta sola, quien dice al hombre que necesita buscar la paz, y la que del principio general deduce todos los preceptos contenidos ya en el Decálogo (4), ya en el sentido común de los pueblos. La moral natural se opone al derecho natural. El derecho nos autoriza á hacerlo todo, la moral se nos opone á cuanto sea contrario á la paz. Uno y otra descansan sobre un principio común: el deseo de conservarnos. El derecho natural en nosotros, permitiendo hacer todo lo que tienda á nuestra conservación, pone en peligro nuestra conservación misma. La moral determina el solo y seguro medio de conservarnos, es, á saber: la paz, y nos prescribe renunciar á todos los demás para asegurar éste. Así, la moral restringe los medios para garantir el fin; tiene el mismo principio que el derecho, pero produce otras consecuencias.

La moral ¿abroga el derecho natural? ¿Estamos obliga-

---

(1) *De Civ. libert.*, c. III, IV, V, *Leviath. De Hom.*, c. XV.

(2) *Idem, id.*, c. III, todo él. *Leviath. De Hom.*, c. XV.

(3) *Idem, id.*, c. III, XXXI. *Lex naturalis eadem cum moralis*, XXIX. *Leges natura sunt immutabiles*, XXVII, *obligant in foro interiori*.

(4) *Idem, id.*, c. IV.

dos, en seguida que concebimos los artículos de la ley natural, á sacrificar la libertad absoluta que el derecho nos aseguraría? En una palabra, ¿la ley natural es obligatoria por sí misma?

Si así fuera, á esta moral de Hobbes podría reconocérsele un buen sentido, porque, á decir verdad, en tanto que la ley moral no es concebida y comprendida por la razón, no hay quizá más regla que el derecho de todos sobre todas las cosas. Tal es el estado de los animales, y sería el del hombre si éste se viese privado de la idea de un bien moral. El término derecho estaría entonces mal aplicado, porque no hay derecho donde no hay deber. Admitamos, de acuerdo con Hobbes, que antes de la concepción de una ley moral los hombres no tienen otra ley que sus apetitos y que cada cual juzga á su arbitrio de lo que es bueno ó malo, y, en fin, que la utilidad es la medida del derecho; pero las cosas dejan de ser así después de la concepción de la ley moral; entonces reconocemos que nuestro propio derecho se halla limitado por el derecho de otros, que hay cosas permitidas y otras que no lo están, y esta obligación nos parece evidente por sí misma.

Pero Hobbes no puede admitir esta obligación inmediata de la ley moral, porque esta ley no es, según él, más que un medio y no un fin: un medio de asegurar nuestra conservación y no una regla que se impone á nosotros por la naturaleza de las cosas. Pues si la observancia de esta ley, lejos de garantir nuestra conservación la compromete más que el estado de naturaleza, no puede ser obligatoria. De otro modo nos hallaríamos obligados á consentir nuestra propia perdición. Esto es lo que sucederá si unos se obligan á cumplir la ley y otros no, ó si unos la ejecutan sin tener la seguridad de que los demás la ejecutarán también. En este caso aquéllos se privarán de su derecho de defensa, sin compensación alguna y se sacrificarán en provecho de sus enemigos. Nos es á los unos necesaria una garantía contra la infidelidad de los otros, y hasta el estableci-

miento de garantía y sanción semejantes nadie se halla obligado para con otro. En resumen, la ley natural obliga en el fuero interno; pero no en el externo (1); es decir, que estamos sujetos á querer la paz y todas sus consecuencias, pero no estamos obligados á concedérsela á quienes no nos la conceden. En fin, las leyes naturales no son leyes, propiamente hablando, sino *teoremas*. La verdadera ley es la palabra de un jefe, á quien todos se hallan obligados á obedecer.

De modo que para que la ley natural pueda ser obligatoria es necesario que haya un poder irresistible que asegure su ejecución (2). Ese poder, es el poder civil. No es tal poder origen de la ley natural, pero es la condición indispensable que hace que se la ejecute.

Véamos, pues, lo que es el poder civil y cómo se ha instituído.

El solo medio de establecer un poder irresistible que garantice á todos contra todos y asegure la ejecución de la ley natural, es que cada uno se desposea de su fuerza ó de su poder en favor de un hombre ó de una asamblea; que las voluntades de todos se subordinen á esta voluntad única; que aquel hombre ó la asamblea, sea la representación de cada uno, y que cada uno declare que la autoriza en todas sus acciones y la somete su propia voluntad. Este acto, por el cual todos se reunirán en una sola persona, es un verdadero contrato, cuya fórmula puede ser así expresada: «Transmito á este hombre, ó á esta asamblea, el derecho y el poder que tengo de gobernarme, con la condición de que tú trasmitas el mismo derecho y el mismo poder al mismo hombre ó á la misma asamblea» (3). Mediante este pacto, la multitud se convierte en una sola persona colectiva. Esta

---

(1) *De Civ. libert.*, c. III, XXVII. *Imper.*, c. V, I y III. *Leviath. De Hom.*, c. XV.

(2) *De Civ. imp.*, III *Leviath De Civ.* c. XVII.

(3) *Leviath. De Civit.*, c. XVII.

persona es el Estado ó la República; es lo que llama Hobbes *Léviathan* ó un *Dios mortal*. El Estado puede ser definido: «Una persona autorizada en todas sus acciones por cierto número de hombres, en virtud de un pacto recíproco, á fin de que use á su parecer del poder de todos, para asegurar la paz y la defensa comunes» (1). Pero hemos visto que transmitir un derecho á alguno es simplemente no oponerle resistencia. Si todos transmiten á la vez sus derechos, todos prometen á la vez no resistir al poder público, y por consiguiente, sólo éste permanece revestido del derecho primitivo; es decir, de un derecho absoluto sobre todas las cosas. De modo que el poder civil es esencialmente el poder absoluto.

Bien se ve que Hobbes no considera fundado al Estado ni sobre la doctrina divina, ni sobre la patriarcal, ni sobre el derecho de la fuerza, y que parece hallarse de acuerdo con las escuelas democráticas, atribuyendo á la multitud el origen de las instituciones del Estado. Pero no se le puede suponer un partidario de la soberanía del pueblo, tal como ésta es entendida por las escuelas populares. La multitud no es soberana como tal multitud, porque hay en ella siempre pluralidad de voluntades. Si cada uno, dice Hobbes, conserva lo tuyo y lo mío, la multitud no podrá, corporativamente, llamar á nada *suyo*: *Quot homines, tot actiones*. Cuando se dice que el pueblo ha tomado las armas, no se habla con exactitud, porque la ciudad no puede tomar contra sí misma las armas. Hasta el establecimiento del orden civil, la multitud se mantuvo en el estado de naturaleza: carecía de justicia y de propiedad, porque no tenía seguridad.

La soberanía no reside, pues, en la multitud como tal, sino solamente en el Estado. La soberanía no comienza á existir sino en el momento en que el Estado viene á ser una

---

(1) *De Civ. imper.*, c., V, IX. *Leviath.*, *Des Civit.*, c. XVII.

sola y misma persona «cuya voluntad sea equivalente á todas las voluntades individuales».

No solamente admite Hobbes que la multitud sea soberana, sino que, contra los principios de las escuelas democráticas, niega expresamente que el acto primitivo que constituye el poder civil sea un *contrato* celebrado entre la multitud y el poder soberano. El contrato solo tiene lugar entre los miembros de la multitud, obligándose los unos con los otros á no resistir á la acción de los individuos ó de los cuerpos encargados de las funciones soberanas. El contrato recíproco de no resistencia deja libre á la soberanía de ser intervenida jamás. Por este contrato aceptamos la voluntad del poder soberano como si fuera la nuestra propia; queremos, por adelantado, lo que ella pueda querer: La institución del poder civil es, pues, una enajenación y no una delegación.

Para que haya un pacto entre dos contratantes es necesario que las dos partes presidan el contrato, y eso no sucede aquí. Antes de la institución del Estado existía la multitud solamente, y no hay nadie frente á ella con quien pueda contratar. Después de la institución del Estado, la multitud queda disuelta *ipso facto* y deja de existir. De modo que no existen nunca sino una ú otra de las dos partes y, por consiguiente, es imposible el contrato. Hobbes sostiene asimismo que al pasar el Estado democrático á ser monárquico, tampoco hay contrato entre el Estado y la monarquía, como no lo había primitivamente entre la multitud y el Estado.

Aunque Hobbes, como ya veremos, prefiere por mucho la forma monárquica, no cree necesario que sea el poder monárquico para que sea absoluto; según él, lo que es absoluto es el Estado, bajo cualquiera forma que sea gobernado: monárquica, aristocrática ó democrática; ni que el poder público sea confiado á uno solo; ni que lo sea á muchos ó á todos, no será sino absoluto. En los Estados mismos donde la soberanía parece estar dividida, la reunión de los diversos

poderes constituye siempre un poder absoluto al cual no puede nada resistir. En una guerra civil el poder cesa de ser absoluto, porque el Estado se divide en dos partes; pero en cada una de éstas hay una autoridad absoluta, y toda autoridad pública debe de ser absoluta ó no es nada (1).

Algunos, en su odio al poder absoluto, destestan hasta el nombre, pero no pueden destruir la cosa en sí misma. Para evitar los abusos de tal poder imaginan asambleas que hacen leyes y fijan penas que aseguren su ejecución; pero no ven que estas mismas asambleas tienen un poder absoluto. Es sobre todo el poder absoluto encarnado en un solo hombre, el que subleva á los adversarios de tal poder. ¡Qué! dicen, ¿un hombre solo podrá matar, desterrar y saquear á su antojo? Pero no examinan, al hablar así, despacio la cuestión, porque de que un hombre pueda hacer todas las cosas, no hemos de seguir que las haga. ¿Por qué las ha de hacer? No se trata de que pueda, sino de que quiera. Hay que reconocer que teniendo el derecho, habrá de proceder justamente, porque de lo contrario faltaría al juramento que para con Dios tiene prestado. Tenemos aquí ya una primera garantía. Además ¿qué bien le vendría de lo contrario? En fin, de cualquier modo que sea limitado, el poder debe de ser siempre bastante fuerte para proteger á los ciudadanos; y un poder bastante fuerte para protegerlos, también lo es para oprimirlos. Este es un inconveniente anejo á las cosas humanas, y no precisamente al poder absoluto. La falta es de los hombres y no del Estado. Si fueran capaces los hombres de librarse de todas las pasiones no tendrían necesidad del Estado (2).

Cuando el poder político pertenece, no á un individuo, sino á una asamblea, ésta es la que en conjunto asume el poder absoluto, y si la asamblea no está unánime, la mayoría lo asume. Hobbes no tiene inconveniente alguno en demostrar el derecho absoluto de las mayorías. Una de dos: ó

(1) *De Civ imp.*, c. VI, XIII, c. VII, IV.

(2) *Idem, id.* c. VI, XIII, la nota.

el pueblo entero ha convenido someterse á la mayoría en toda ocasión, y en este caso el derecho de la mayoría resulta expresamente de esta convención, ó no lo ha convenido y entonces la minoría se halla respecto á la mayoría en el Estado de naturaleza y por consiguiente en el de guerra. La mayoría debe, pues, usar de toda la fuerza que ella posee, para someter á la minoría á la obediencia. Así queda demostrado bajo todas las hipótesis el derecho de las mayorías (1).

Hobbes remite al poder público, cualquiera que sea, todos los atributos del poder soberano: la espada de la justicia y de la guerra, el derecho de nombrar á los empleados, el de juzgar, etc. (2). Pero entre todos los derechos señalaré tres principios que indican bien hasta donde llega esta teoría del absolutismo; 1.º, el derecho de fijar mediante la ley lo que es justo y lo que es injusto; 2.º, el derecho de autorizar ó de prohibir las doctrinas y las opiniones; 3.º, el derecho de propiedad.

1.º En el estado de naturaleza, el individuo es quien decide acerca de lo que debe hacer ó evitar; todo le está permitido, por consiguiente, y no existe para él lo justo ni lo injusto. En la sociedad civil el individuo, habiéndose despojado de su derecho sobre todas las cosas, ha renunciado, por lo mismo, á elegir lo que deba evitar ó lo que haya de procurar. El Estado, que ha heredado los derechos de todos los individuos, queda por único árbitro de lo que debe permitir y lo que debe prohibir. Pues bien, los individuos están obligados por el contrato social á obedecer al Estado, y no siendo la justicia otra cosa que el respeto á las convenciones, ser justo es obedecer al Estado, ser injusto es desobedecerle. Por consiguiente todo lo que ordena el Estado es justo y todo lo que prohíbe es injusto. Le corresponde á él determinar lo que es el robo, el adulterio, el homicidio. El ciudadano de Lacedemonia que se ejercitaba en apode-

---

(1) *De civ. imp.*, II.

(2) *Idem, id.*, c. VI. *Leviath. De Civit.* c. XIV.

rarse de los bienes de otro, no cometía un robo: recuperaba lo suyo. La poligamia no es un adulterio en los países donde está permitida; el soldado que mata á un enemigo no comete un homicidio. La justicia y la injusticia de las acciones depende, pues, exclusivamente del Estado (1).

2.º Todas las acciones voluntarias emanan de las diversas opiniones que tenemos del bien y del mal. El Estado, que se halla encargado de vigilar las acciones, tiene al mismo tiempo el derecho de vigilar las opiniones: encargado, como está, de la defensa común, debe impedir que nadie propague doctrinas que enseñen la desobediencia á las leyes del Estado, porque nadie puede servir á dos dueños á la vez. Así, pues, el derecho de juzgar las doctrinas sostenidas por los ciudadanos y de permitir ó impedir su publicación (2).

3.º Y último, antes de la existencia del Estado, no había propiedad particular: todos y cada uno tenían derecho absoluto sobre todas las cosas, y nadie tiene un derecho exclusivo sobre ninguna. Pero como todos tienen renunciado su derecho primitivo en favor del soberano, en la sociedad civil el derecho de propiedad particular de cada súbdito es una concesión del Estado. «¿De dónde habéis recobrado vuestra propiedad, dice Hobbes, sino del Estado? ¿Y cómo es que la tenía éste si no es porque cada particular le hizo cesión de su derecho? Vos le habéis transferido el vuestro, de modo que vuestra propiedad no es tal y no perdura sino en tanto que conviene á la república» (3).

De estos exorbitantes derechos del poder, ¿cuáles son los que en definitiva reconoce Hobbes á los súbditos? Ningunos; ni aquéllos que la democracia extrema y violenta del siglo xvi había proclamado, ni aquéllos que el liberalismo más templado hubiese admitido.

No admite que los ciudadanos puedan traspasar su obe-

(1) *De Civ. imp.*, c. VI, XVI, c. XIV, X.

(2) *Idem, id.*, c. VI, VI. *Leviath. De Civit.*, c. XVIII.

(3) *Idem, id.*, c. VI, XV, c. XII, VII. *Leviath.* c. XVIII.

diencia de una á otra soberanía, porque obligados por el pacto primitivo, no pueden hacer otro nuevo sino contando con la voluntad del príncipe; es decir, del poder, cualquiera que sea.

Por la misma razón, los súbditos no pueden derrocar á un soberano bajo pretexto de que administra mal, porque el soberano es el representante de la ciudad y todo lo que hace cuenta con el asentimiento de la ciudad. Si se supone que pueda violar el pacto hecho con la república ¿quién podrá juzgar en este litigio? Si nadie, será esto la anarquía y el retorno al estado de naturaleza; si la república, entonces juzgará el soberano, pues que el soberano es representante de la república y el acto mismo que originó la república ó el Estado, dió asimismo al soberano, existencia; pero es un error deducir de aquí que la república pueda destruirle, porque el pueblo se disolvió en seguida que instituyó un gobierno. Desde entonces no hay más que un poder: el civil, y toda acción que no se deriva de él es ilegítima. Habiendo renunciando todos sus fuerzas particulares en manos de un príncipe ó de una asamblea, no han reservado poder alguno que utilizar contra la soberanía que han instituído. Transmitiendo á ésta todo su poder, han tomado para sí la responsabilidad de sus acciones, y como el soberano viene á ser ellos mismos, no podrán realizar contra él injusticia alguna, porque nadie puede ser injusto consigo. En fin, Hobbes concluye de tales principios que al soberano ni se puede juzgar, ni matar, ni castigar, de ningún modo (1).

¿Luego el poder del soberano carece de límites en absoluto, y el súbdito se halla entre sus manos como el vaso en manos del alfarero que le fabrica? Hobbes no pasa de aquí en sus afirmaciones y aun procura llevar algunas restricciones á sus principios, las cuales son curiosas y dignas de ser examinadas (2).

(1) *Leviath. De Civit.*, c. XVIII. *De Civ. imper.*, c. VI, XX.

(2) *Idem, id.*, c. XXI todo él.

¿Qué es la libertad? La ausencia de obstáculos que impidan nuestros movimientos exteriores. Tales obstáculos pueden proceder de la naturaleza de las cosas ó de la ley. Cuando provienen de la naturaleza misma, no se dice que el hombre carece de libertad, sino de poder. Cuando proviene de la ley, el hombre deja de ser libre en proporción del número de acciones que le son prohibidas. Pero la ley no puede impedir todas las acciones posibles. Queda siempre un número incalculable de acciones que la ley ni puede prever, y en el círculo de estas acciones es donde el ciudadano goza de libertad. La libertad de las democracias es una falsa libertad, porque en tales formas de gobierno la entidad libre es la ciudad y no los ciudadanos. No hay, pues, nada más falso que sostener que sólo son libres en las democracias. Bien puede haber una monarquía que permita muchas más acciones que las democracias, y son las acciones las que constituyen ó dan la medida de la libertad.

Además de los derechos concedidos por el legislador y de aquéllos que resultan del silencio de la ley, hay otros que nacen de la naturaleza del pacto social. Recordemos que todo pacto no es obligatorio, sino que los hay que contienen en sí mismos condiciones de invalidez. Hay, pues, derechos que no se han podido ceder por virtud del pacto social, y se conserva, por lo tanto, la libertad en el límite de estos derechos.

Por ejemplo; yo no he podido renunciar al derecho de defenderme, y si el soberano me manda matarme ó que me deje morir, tengo el derecho de no obedecerle; si quiere hacerme morir, tengo el derecho de resistirme, porque aun habiéndole cedido el derecho de matarme, no me he obligado á matarme yo mismo ni á dejarme matar. Está claro que habiendo constituido el súbdito la soberanía para conservarse sano y salvo, ha exceptuado de todo aquello que ha cedido al soberano, su propia vida. No está, pues, obligado á darla ni por tanto á quitársela á sí mismo si el soberano lo manda, ni á hacer nada que le parezca más duro

que la misma muerte. Lo cual no impide, á nuestro ver, que la autoridad del soberano sea absoluta: porque hallará éste muchos hombres que ejecuten lo que quiera respecto al que se resiste, el cual, no es que se opone á su voluntad, sino que nada le obliga á ejecutarla él mismo.

Pero he aquí otras restricciones muy singulares que opone obbes al poder del soberano. Dice, si el soberano le ordena á alguno combatir al enemigo público, puede aquél rehusar el hacerlo poniendo á otro en su lugar, si bien siempre conserva el soberano el derecho de castigar al que así haya procedido, el cual con ello no ha cometido falta contra el Estado. La razón que de este derecho da el autor de que venimos hablando, es bien extraña, pues dice: «Es necesario restringir alguna cosa el derecho absoluto, en favor de la timidez natural de ciertos hombres, que tienen, por decirlo así, alma de mujer».

Lo mismo hay que decir en verdad, que nadie tiene derecho para defender contra el Estado á un tercero, sea ó no culpable. Pero si algunos han cometido un crimen capital contra el Estado y son amenazados de muerte, y morirán si no se defienden, ¿tienen el derecho de reunirse y tomar las armas para defenderse? Sin duda, porque no harían sino defender su vida, lo cual es permitido á culpables é inocentes. La injusticia de ellos está en haber violado la ley; pero el que tomen las armas para defenderse no es un crimen más que cometen y diferente del primero.

¡Siingular doctrina, que abandona en manos del soberano los derechos más sagrados y reserva el privilegio de la resistencia á la cobardía y al bandidaje!

He aquí un principio que podría conducir á nuestro autor mucho más lejos de lo que pudiera él figurarse: «La obediencia de los súbditos, dice, no dura sino en tanto que dura el poder de protegerlos», porque no hay pacto que obligue á uno á no protegerse cuando no hay quien por uno mismo lo haga. Por esto admite Hobbes que cualquiera se pueda someter á un vencedor, si es hecho prisionero en

la guerra y no puede salvarse sino bajo tal condición. El poder civil, aunque imperecedero por su naturaleza, lleva en sí mismo, por las pasiones de los hombres, causas de disolución. Si un monarca renuncia por sí y por sus sucesores al poder, el pueblo retorna á la libertad natural. Si algún monarca vencido se declara súbdito del vencedor, los ciudadanos, á su vez, quedan libres de obedecerle, pero deben obedecer al vencedor; principio muy dudoso y harto mal deducido de los precedentes.

Sea como quiera, es un punto muy saliente, y sin embargo poco notado de las doctrinas de Hobbes, el de los límites puestos á la obediencia absoluta, en lo cual se ve hasta dónde el absolutismo es contrario á la razón y á la naturaleza humana, pues que el filósofo inglés, que es su más intrépido defensor, no ha tenido el valor de llevar el principio del absolutismo hasta sus últimas consecuencias. Además, es importante la concesión de aquellos límites, porque proporciona un lado vulnerable por donde atacar la doctrina de Hobbes y por donde llegar al corazón de las mismas.

Cualquiera que sea el valor de las restricciones bizarras, insignificantes ó contradictorias que Hobbes pusiera al poder absoluto, se puede afirmar que ha desconocido toda libertad verdadera. Ha comprendido sobre todo que el principio de la libertad está en el pensamiento, y por eso reconoce sin vacilar, al Estado, el derecho absoluto de autorizar ó prohibir las doctrinas.

Mas, para penetrar bien esta idea, veremos cuáles son, según este autor, las verdaderas y las falsas doctrinas. Veamos primeramente las falsas (1).

1.<sup>a</sup> Es una doctrina falsa y sediciosa de sostener que *cada ciudadano es árbitro de las buenas y las malas acciones*, porque la ley es la única medida del bien y del mal.

2.<sup>a</sup> Es una doctrina sediciosa decir que *todo lo que el*

---

(1) *De Civit., imper., c. XII y Leviath. De Civit., c. XXIX.*

*ciudadano hace contra su conciencia es pecado*, porque sería esto reconocer á cada uno el derecho de convertirse en juez de lo que es bien y de lo que es mal.

3.<sup>a</sup> Es también un error funesto al Estado, decir que la fe y la santidad no se pueden obtener por el estudio y la razón, sino solamente por las revelaciones sobrenaturales; porque si se reconoce tal principio no se comprende que todos los hombres no sean profetas, lo cual es hacer á cada uno también juzgador del bien y del mal. La fe y la santidad no son milagros: nacen de la educación, de la disciplina, de las correcciones y, en fin, de las leyes civiles.

4.<sup>a</sup> Otro error: *la soberanía está sometida á las leyes civiles*. Es cierto que lo está á las naturales, pero no á las civiles, porque si cayera en falta, es necesario un poder para juzgarle y castigarle y otro poder para castigar á éste y así hasta lo infinito.

5.<sup>a</sup> No hay doctrina más sediciosa que la de sostener que *cada cual tiene la propiedad de sus bienes con exclusión del soberano*.

6.<sup>a</sup> En fin, el último error contrario á la conservación del Estado, es que *el soberano poder se pueda dividir*.

Cuanto á las tres doctrinas que se deben enseñar, he aquí las principales: 1.<sup>a</sup> No amar las formas del gobierno de ninguna otra nación más que las del gobierno del propio país; 2.<sup>a</sup> No dejarse influir por la admiración hacia una asamblea hasta el punto de rendirle la obediencia y la admiración debidas al soberano; 3.<sup>a</sup> Es un grave pecado maldecir del soberano (monarca ó asamblea), disputar sobre su poder y nombrarle de otro modo que con respeto y honor (1).

Pero ¿no es mejor que enseñar tales doctrinas, dejar al pueblo en la ignorancia, que fomenta la obediencia? Tal es la opinión favorable al despotismo; pero no es esta la de Hobbes, y se ve aparecer aquí al filósofo y al teorizante que quiere defender el despotismo, pero que asimismo quiere

---

(1) *Leviath. De Civit., c. xxx.*

que se explique el por qué. El poder no debe permitir que el pueblo ignore las causas, los fundamentos y los derechos esenciales de la soberanía, porque la ignorancia en estas materias es beneficiosa á las sediciones. Algunos pretenden que los principios del Estado no pueden ser demostrados filosóficamente, porque si pudieran serlo, estos principios serían ya conocidos. Pero esto no prueba nada, porque los hombres comenzaron por no saber batirse y aprendieron; la industria y el comercio han ido progresando día por día. El pueblo, se dice, es incapaz para comprender tales cosas. Pero ¡no hay nada imposible de comprender y plugo á Dios que los ricos, los poderosos y los sabios, fuesen tan aptos para comprender la doctrina civil como los plebeyos! ¿Y cómo enseñar estas cosas? Todo depende de las universidades. Y por ellas es por donde hay que comenzar. ¡Qué! se dirá ¿es necesario enseñar á las universidades mismas? ¿Y seréis vos mismo quienes las instruireis?

Es esta una cuestión embarazosa, según Hobbes. En el fondo, lo que para sus doctrinas demanda, es que sean enseñadas en las escuelas. Rehusa la libertad á todas las doctrinas, pero quiere el monopolio para las suyas. «Los principios que he establecido, dice, ¿son los verdaderos principios de la sociedad? No lo sé». Pero es evidente que él los cree tales y no se debe dudar que preferirá en mucho más sus ideas que el poder mismo que defiende.

Se deduce de todos los principios precedentes, que no hay gobiernos esencialmente malos, sino accidentalmente. Hobbes rechaza la teoría de los seis gobiernos: tres buenos y tres malos. Según él, no hay más que tres, porque lo que se llama tiranía, oligarquía y demagogia, son lo mismo que monarquía, aristocracia y democracia. Aquellos nombres odiosos son aplicados á los gobiernos por las personas á quienes no agradan. No significan sino la diversidad de gustos y de opiniones de los hombres. Algunos proponen limitar la autoridad soberana, combinando las tres formas de gobierno en uno sólo. Pero estos temperamentos tienen

el inconveniente de dividir el poder soberano (que de suyo es indivisible), y no garantizan la libertad de los súbditos, pues que al tiempo mismo en que se concuerdan los poderes, los ciudadanos quedan desligados; y luego, cuando se dividen éstos entre sí, amenazan caer en la guerra civil; es decir, la vuelta al estado de naturaleza.

No obstante que los principios de la política de Hobbes se aplican al Estado en general, y no á tal ó cual forma de gobierno, es necesario hacer notar, sin embargo, que el Estado monárquico es el que cuenta con sus preferencias. Él da en favor de la monarquía todas las razones comunes, entre las cuales sienta una que merece señalarse: «En todo gobierno, dice, la persona pública es al mismo tiempo una persona natural, ó está compuesta de personas naturales». Puede suceder, y sucede con frecuencia, que la persona natural se sobrepone á la persona pública, y prefiere su propio bien al bien público, porque las pasiones son comúnmente más fuertes que la razón. El mejor gobierno será aquél bajo el cual el bien público y el bien privado estén unidos lo más estrechamente posible. Pues en la monarquía son idénticos, porque un rey no puede ser rico si son sus súbditos pobres, ni tiene seguridad su persona y su poder si son aquéllos débiles y cobardes. Pero en una democracia, cada ciudadano puede carecer de todo interés en cualquiera acción contraria al bien público» (1).

El poder del monarca no es menos absoluto que el de un cuerpo de nobles ó el de una asamblea popular. La monarquía no tiene ninguna obligación respecto al pueblo, porque éste, al cederle su poder, cesó de ser á título de persona y con la personalidad pereció la obligación. Pero el pueblo se halla obligado á la obediencia respecto á la monarquía en virtud del acto de la institución de ella.

Para acabar la exposición de esta teoría absolutista, nos

---

(1) *De Civ. imp.*, c. X, y *Leviath. De Civ.*, c. XIX

queda el exponer las ideas de Hobbes respecto al poder paterno, al dueño ó señor y al poder eclesiástico.

¿Cuál es el principio del poder paterno? (1). Se le funda en general sobre la generación. Pero este principio es insuficiente; porque como el padre y la madre concurren igualmente en la generación, habrá dos jefes, lo cual es imposible. Se atribuye este poder al padre sobre el fundamento de la superioridad del sexo. Pero esta es aún una mala razón, porque el hombre no es superior talmente á la mujer más que porque puede imponer su imperio sobre ella sin lucha ni guerra. En el estado civil este poder se halla determinado por la ley. Veamos lo que es en el estado natural. En tal estado, el matrimonio no se halla sometido á ninguna ley, si no es la del mutuo amor entre los sexos y el cuidado natural de los padres por su progenitura. En este caso, ó el derecho sobre el niño es regulado por un pacto, ó no lo es. Si hay pacto, el niño pertenece al pariente que el pacto determine; si no hay pacto, pertenece á la madre, porque no habiendo matrimonio, el padre solo es conocido por indicación de la madre. Es á ella, pues, á quien corresponde el derecho de conceder el poder del cual ella es la única dueña. El niño nace bajo su poder y ella puede nutrirlo y criarlo ó abandonarlo. Si lo nutre, el niño le debe la vida y por consiguiente la obediencia, si lo abandona, quien se lo halle y lo crie vendrá á ser la madre del niño. Si la madre es dominada por la conquista guerrera, el niño pasa á ser del vencedor. Si aquélla pertenece á un Estado cualquiera, quien tenga el poder soberano en el Estado, lo tiene sobre el niño. De modo que el niño pertenece al Estado, como la propiedad de los bienes, y así el absolutismo de Hobbes conduce á iguales consecuencias que el comunismo de Platón.

Pero, en el estado civil, hallándose la madre como se halla bajo la autoridad del marido, es á éste á quien perte-

---

(1) Sobre el poder paternal véase de *Civ. Imp.* c. IX y *Leviath.* c. XX.

necen los niños. Aquí se ve cómo el poder paternal no es sino un poder derivado, y cualquiera que sea es absoluto, y el niño se halla sometido á su padre como el súbdito á su soberano y el esclavo á su dueño, de donde resulta que el padre no puede cometer injusticia respecto á su hijo.

Bien se adivina que Hobbes, cuya doctrina establece una esclavitud universal, no ha de ser enemigo de la esclavitud propiamente dicha (1). Es cierto que no la hace descansar, como Aristóteles, sobre la desigualdad de los hombres, porque no admite tal desigualdad. Según él, todos los hombres son iguales en el estado de naturaleza; pero deriva la justicia de la esclavitud de un pacto particular, teoría que el mismo Aristóteles había combatido y de la cual había puesto de manifiesto la profunda injusticia, puesto que no hay convención que pueda hacer que un hombre venga á ser de otro hombre. Pero Hobbes no tiene inconveniente alguno en admitir la existencia de una convención de índole semejante. Tiene lugar, según él, cuando un vencedor en la guerra concede al vencido por él la vida que le puede quitar y el vencido, en cambio, le promete una obediencia absoluta; pues aquél que así se libra queda obligado á todo sin restricción, puesto que para en adelante se obliga á hacer cuanto le plazca á su señor. Es verdad que si el señor le retiene en cautividad y no le deja la libertad corporal, no hay pacto entre el dueño y el esclavo, y éste puede huir y matar á su señor, con toda justicia; restricción demasiado poco justificable en mi opinión, dentro del sistema de este autor. Pero cuando el esclavo goza de la libertad corporal está obligado á todo, respecto á su dueño, y éste tiene un dominio absoluto sobre aquél, pudiendo decir de su esclavo, como de todos sus bienes: «*Esto me pertenece*». Puede venderlo y legarlo en testamento. No tiene ninguna obligación respecto á él, porque se le ha sometido completamente su voluntad, y todo lo que el dueño hace

---

(1) *Leviath, idem Civ. imp. c. XIX.*

con relación á su esclavo se supone que lo hace con el consentimiento de éste; y nadie hace una injuria si el que la recibe es gustoso en ello.

Pero sería vano este sistema si al lado del poder público, que debe poderlo todo para dar á todo su protección, hay otro que le fije á cada paso sus límites y se reserve en una multitud de casos el derecho de no obedecerlo y hasta el de mandar. Por otra parte, concediendo una autoridad sin límites al Estado ¿no se falta á la sumisión debida á un poder más augusto, que es el de Dios? y por respetar las leyes humanas ¿no se falta así á las divinas? ¿Cuáles son los fundamentos, las relaciones y los límites de las dos autoridades? La Edad Media resolvió esta cuestión en favor del poder espiritual. Más tarde se separaron entrambos poderes, atribuyéndose á cada uno un imperio casi igual. Hobbes los vuelve á considerar indivisos y solo posibles de vivir reunidos en una sola persona; pero es al poder secular á quien concede la dictadura universal y la soberanía religiosa.

Hobbes reconoce un reino de Dios (1) fundado, como el Estado, sobre la omnipotencia del señor y el temor de los súbditos. Como á todo rey, á Dios se le debe honrar y este honor rendido á Dios ó es profético ó natural, según que se funde sobre la revelación expresa de Dios ó sobre la sola razón. El culto se forma de las opiniones que se tienen sobre la naturaleza de Dios y de ceremonias, mediante las cuales se expresan los sentimientos que respecto á Dios se tienen. Es evidente que hace falta un poder que fije las opiniones y las ceremonias. En el estado de naturaleza le es dado á cada individuo fijarse á sí mismo sus opiniones respecto á Dios y escoger los medios de honrarle; pero habiendo el individuo concedido al Estado el derecho absoluto de regular sus acciones y sus opiniones, ha venido á ser esta institución política el árbitro del culto natural, y por esto el po-

---

(1) *De Civ. relig.*, c. xv.

der secular es soberano en lo espiritual como en lo temporal. ¿Y es lo mismo para el culto profético; es decir, el que deriva de la palabra de Dios? ¿No hace falta una autoridad particular instituída por Dios para decidir en lo referente á las cosas sagradas? Tal autoridad es la Iglesia. Pero la Iglesia no es solamente una reunión de fieles que tienen una fe común: es una reunión en un lugar determinado, en un determinado tiempo y establecida por una voluntad determinada.

Ninguna asamblea de personas, aunque sean cristianas, forma la Iglesia cristiana. Si la convocatoria no es legítima, tal reunión no es sino un conjunto confuso, pero sin derecho á decidir de un modo legítimo. No hay convocatoria legítima si no emana del soberano; solo él puede hacer de una multitud una asamblea legítima, una Iglesia. Ni siquiera la comunidad de sentimientos sirve para constituir una Iglesia de muchas naciones. Cada nación es por sí misma una Iglesia, y la Iglesia cristiana no es otra cosa que la república cristiana. De donde fácil es deducir que el soberano de la república lo es también de la Iglesia. El soberano de ésta decide sobre todo asunto espiritual, luego el príncipe decide también de todos estos asuntos, y así quedan reunidos en una sola personalidad todos los poderes, materiales y morales, de los cuales necesita la sociedad, y así se cumple el establecimiento de la unidad absoluta del poder y la consagración de todas las fuerzas por la mayor de las fuerzas; es decir, la religiosa.

Pero de tal magnitud de poder se puede sospechar que prepara la ruina del absoluto, porque tanta autoridad excede á las fuerzas humanas, que no son capaces para los excesos de sumisión ó se condena á la sociedad. Poniendo en manos de un poder el arma de la opresión religiosa, se pone á la vez el arma, no menos potente, de la rebelión de la fe oprimida, en manos de la masa. Nada es tan peligroso para la fuerza extrema como la extrema debilidad, que ésta nada tiene que perder y si puede ganar.

Una refutación en regla de las doctrinas de Hobbes traspasaría los límites propios de esta obra; y además tal refutación ha sido hecha ya varias veces en Inglaterra, aun en vida del autor mismo, por excelentes filósofos y, en nuestros días, en Francia, por filósofos ilustres que recomendamos á nuestros lectores (1). Nosotros nos conformaremos con indicar los puntos más débiles y los principios más destructores.

El error fundamental del sistema de Hobbes es el de suponer desde el principio el poder absoluto en el individuo. No es por eso de admirar que por medio de ciertas transformaciones, tal poder se encarne en el Estado. En efecto, el principio según el cual cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, es el verdadero principio del poder absoluto; yo puedo hacer todo lo que tenga poder para hacer, ó puedo todo lo que puedo. Esto sería verdad, si no hubiera distinción natural entre lo justo y lo injusto, y si esta distinción no resultara sino de la ley civil, posterior á la ley política. Si nada es naturalmente justo no hay derecho natural, y no habiéndolo, es el Estado quien establece el derecho, y siendo esto así, es el señor absoluto, porque podría á su antojo no establecerlo y negarlo; luego es un favor del Estado, el cual puede concederlo, suspenderlo, retirarlo, negarlo; todo lo puede, puesto que él tiene la fuerza. La negación de la moral conduce necesariamente al despotismo, sea de uno solo ó de todos.

---

(1) He aquí las refutaciones escritas en Inglaterra en el siglo XVII. Cudworth, *a Treatise concerning eternal and immutable morality*. Londón, 1730, traducción latina de Mosheim, Leyde 1773. Cumberland, *de Legibus naturæ disquisitio*, Londres, 1672, trad. francesa de Barbeyrac, Amsterdam, 1774; y sobretodo. *Discurso sobre los deberes inmutables de la religión natural*, de Clark, traducción franc. de Ricottier, Amsterdam, 1746.—En Francia, en el siglo XIX, M. V. Cousin en *Philosophie sensualiste*, y M. Jouffroy en *Curs de droit naturel* (lecciones XI y XII) han hecho una completa y profunda refutación, no solo de las doctrinas morales de Hobbes, sino aun de las políticas.

No es verdad, pues, que en el estado de naturaleza nadie tenga derecho sobre todas las cosas, porque nadie tiene derecho sobre las cosas que en cualquier actualidad posea otra persona; como los frutos, por ejemplo, que haya podido coger, aunque de un campo sin dueño; el lugar que ocupe en el espacio, etc. Nadie tiene derecho sobre la vida de otro, si no ataca á la de nadie; no lo tiene sobre su persona, y no puede forzarlo á servirle si él rehusa el hacerlo, aunque aquél poseyere la mayor fuerza. Si tiene alguna idea de Dios, aun rudimentaria y vaga, no puede nadie impelerlo á honrar á Dios como otro entienda que debe hacerse, ni aun como lo entienda él. No está nadie autorizado á impedirle que use de su industria según le plazca, para obtener su sustento. Por supuesto que lo que no pueda el uno hacer contra el otro, éste no lo podrá tampoco hacer contra aquél. El hombre, en el estado de naturaleza, no podrá arrebatar á otro su mujer, si ella no consiente, ni á ninguna mujer sus hijos, para hacerse servir de ellos. ¡Cuántos límites puestos al derecho de cada uno!

Aunque se admitiera lo que es falso: que el hombre tiene derecho á todo lo que necesita para conservarse, sin tener para nada en cuenta el derecho de otro, habría que distinguir lo que es para conservarse y lo que es para gozar. El hombre desearía muchas cosas que no son necesarias á su conservación, y que sólo sirven á la satisfacción de sus pasiones; pues no solamente los goces reclamados por nuestros apetitos no son necesarios á la conservación, sino que ni á nuestro bienestar, que más allá de cierto límite son dañosos y de gran peligro. Y sea como quiera el derecho de conservación, no se puede llegar hasta la satisfacción de las pasiones. Yo no tendré, pues, derecho, aun desde el punto de vista de Hobbes, á tomar lo necesario á otras personas, para aumentar mi propio superfluo; luego mi derecho natural sobre todas las cosas, encuentra por esta parte ciertos límites, no es absoluto.

Si no hay poder absoluto en el individuo, no lo habrá,

más adelante en el Estado; que nadie puede transmitir lo que no tiene; luego el poder absoluto, tal como Hobbes lo atribuye al Estado, implica una contradicción en los términos. Lo que da origen al poder del Estado, es la necesidad de la protección. La protección es, pues, el fin del Estado. Mas para que el Estado proteja (sea la vida, los bienes ó el honor de los individuos), necesita tener algo á lo cual proteger. He aquí, pues, un límite puesto al derecho del Estado y á su poder, porque está en oposición con la naturaleza de las cosas que el Estado pueda destruir aquéllo que se halla en la obligación de proteger, por efecto de su institución misma. Se dice que el Estado, aun siendo absoluto, ni querrá hacerlo todo, ni todo le está permitido. ¿Qué interés podría tener el Estado en despojar, desterrar y matar á sus súbditos? Por aquí no se trata de saber si querrá ó no hacerlo, sino si tiene derecho á ello. Que quiera ó no, es otra cuestión; pero en el supuesto de que quiera, ¿querrá legítimamente? Yo afirmo que solo puede querer legítimamente aquello que no se halle contra la ley ó contra la naturaleza de su institución; por consiguiente, no es absoluto. Hay otra cosa: existe un contrato tácito entre el individuo y el Estado; y si el individuo somete al Estado su voluntad, no será, evidentemente, para que el Estado pueda tomarle sus bienes, su vida, su pensamiento, á su antojo. Además, como dice J. J. Rousseau, el individuo lo habría dado todo sin reservarse nada, lo cual es un contrato nulo por su naturaleza misma.

Hobbes niega, como hemos visto, que haya un contrato entre los miembros del Estado y el Estado en sí mismo. Los súbditos, según este modo de ver, estarían obligados á todo y el Estado á nada. Pero estas consecuencias enormes, tan repugnantes al derecho natural, no se hallan contenidas en sus principios, porque el individuo no está obligado á renunciar al estado de naturaleza, sino á condición de que el Estado civil le ofrezca más garantías y más seguridad, y si así no lo hiciere, el contrato será nulo respecto al individuo.

defraudado. Con esto, el derecho del Estado tendría un límite: el punto en que la seguridad del individuo resultara amenazada, tanto ó más que pudiera estarlo en el estado de naturaleza, por los ataques de otros hombres. El derecho, por ilimitado que se le suponga, no es absoluto. Se puede vacilar y andar á ciegas para llegar á la fijación de sus límites; pero siempre resultará de la naturaleza de las cosas, que no es ilimitado.

Hobbes sienta el principio de que la conservación es el mayor de los bienes, y concluye por afirmar que es necesario renunciar á todo para lograr esta conservación. Pero si por conservación no entiende más que la vida y el bienestar, no es verdad que sea entonces el mayor de todos los bienes, puesto que se ve á un gran número de hombres renunciar á la vida voluntariamente. Si, por el contrario, se entiende la palabra conservación en su sentido verdadero, hay que comprender en ella al sér moral lo mismo que al sér físico y, por consiguiente, la conciencia, el pensamiento, la religión, la familia; es decir, la persona moral toda entera y no sólo la física, es lo que el hombre quiere ó debe querer conservar al pasar del estado de naturaleza al civil. El poder soberano solo se extiende hasta donde sea necesario para proteger la persona humana, lo mismo en su sér moral que en su sér físico; no tiene, pues, el derecho de destruirla, no es absoluto.

Hobbes dice que tratar de fijar los límites al derecho soberano es perseguir un imposible, porque todo poder demasiado fuerte para proteger, lo será también para oprimir, y es necesario que el poder sea siempre demasiado fuerte para proteger, de otro modo no llenaría el objeto de su institución. Pero no es de saber si un soberano podrá oprimir siempre que quiera de lo que ahora se trata, sino de si tendrá derecho á ello. Que sea difícil en la práctica encontrar las garantías suficientes para conseguir que el Estado sea protector sin ser opresor, no se puede negar; pero que su deber de protector le da el derecho de ser opre-

sor, es lo que no se puede sostener sin escandalizar á la gente, y nada hay más fuera del concepto de Estado. Por difícil que sean de fijar los respectivos derechos del soberano y de los ciudadanos, es evidente, en principio, que el derecho del Estado termina precisamente allí donde se convierte de protector en opresor. Por esta parte tampoco es absoluto tal derecho.

Es necesario aún contestar al principio de Hobbes, de que el hombre es el enemigo del hombre, porque según la juiciosa observación de Rousseau, la piedad es un sentimiento instintivo que aun en el estado de naturaleza aproximaría unos á otros á los hombres y acaso, como dice Montesquieu, los hombres procurarían más bien huir que combatir. Pero lo que resulta invencible contra la tesis de Hobbes, son los argumentos de Aristóteles en favor de la sociabilidad natural del hombre. El hombre necesita de su prójimo; ha recibido el uso de la palabra, ésta supone comunicación de unos hombres con otros, y sería un don inútil si no hubieran sido aquéllos creados sociables. El hombre tiene idea de lo justo y lo injusto. Hobbes reconoce tales hechos, pero afirma, por error, que la sociedad solo existe accidentalmente; no siendo así: pues que dichos principios son esenciales á la naturaleza humana, y aquella es, por tanto, necesaria. Sin duda que una sociedad sin el recurso de las leyes, se hallaría entregada á continuas turbaciones, hijas de los apasionamientos propios de la humanidad, pero no dejaría por eso de subsistir el principio de la sociabilidad.

Si la sociedad es natural no resulta la paz entre sus miembros de las creencias, sino de las naturales y recíprocas simpatías de entre ellos. Por consiguiente, no hay necesidad para conseguir la paz de armar al soberano con un poder absoluto é irresistible ni de que gobierne por el miedo; basta que mediante éste se obtenga lo que por la simpatía no se logre, y véase como también por este lado tiene límites el poder. Éste no es el que funda la beneficen-

cia, la amistad, la caridad, etc., y así como nada puede hacer en pro de la aparición de tales virtudes, nada puede contra ellas tampoco, sin proceder con tiranía.

Estas objeciones son poderosas contra todo sistema que sacrifique lo justo y aun lo injusto, al poder del Estado; pero Hobbes exalta su principio y sostiene, no solamente ya el poder absoluto en general, sino especialmente la monarquía absoluta. Es verdad que admite que todo poder es procedente del pueblo, pero asienta que una vez que aquél ha sido instituido, el pueblo ha perdido todos sus derechos en favor del poder á que ha dado vida, y queda sometido á éste, convertido en su esclavo. Un contrato así es imposible: pues prometerlo todo, es no prometer nada. No es verdad que el acto de instituir un gobierno sea el de disolver un pueblo. La fuerza que ha instituido á aquél no cesa después de la institución; es inmanente é inalienable, y no es otra cosa para cualquiera sociedad que el derecho á existir, de la misma. Reconoce Hobbes que el deber de obedecer no va más allá del término del poder de proteger que tenga el Estado. Se debiera decir el poder y la voluntad, porque si el que tiene lo primero carece de lo segundo no protege, oprime, y es entonces necesario ser protegidos contra él. Todo pueblo tiene el derecho de protegerse á sí mismo cuando no halla en su gobierno voluntad de protegerle. Decir que el monarca no está obligado á nada respecto á los súbditos contra los cuales no puede cometer injusticia, porque confiándole éstos la soberanía han consentido en aguantar toda lo que venga de él, es una tesis que ni merece los honores de la refutación, porque es una falta contra el buen sentido y la dignidad de los hombres.

No basta sentar que todos los poderes tienen un límite natural, y que ningún gobierno tiene el derecho de hacerlo todo, no; es necesario determinar cuál forma de gobierno ofrece más garantías al individuo y mayor protección á los ciudadanos ¿Puede serlo el gobierno arbitrario de un hombre solo, disponiendo á su antojo y sin tasa de los bienes,

los derechos y la libertad de los súbditos? ¿Es, por el contrario, el gobierno en que intervenga el pueblo en la dirección de los asuntos públicos, elija sus mandatarios y les vigile, es decir, nombre al poder legislativo (1) y, en último término, juzgue la conducta del ejecutivo? La primera de estas dos formas de gobierno puede convenir á un pueblo en la niñez (ya por estar en los comienzos de su vida, ya por haber caído de nuevo en la infancia). La segunda forma de gobierno es la que conviene á los hombres y les garantiza la seguridad y la dignidad personales. El verdadero gobierno, es el consentido.

El sofisma de Hobbes se halla en sostener que las garantías constitucionales no ayudan á la libertad de los ciudadanos. «La ciudad es libre, dice, pero el individuo no lo es». ¿Y no es nada que la ciudad sea libre? ¿No es la libertad pública una garantía de la individual? Si yo no soy limitado sino por mí mismo ó por mis mandatarios ¿no es evidente que con ello garantizo mi libertad de trabajo? Si las leyes restrictivas de la libertad corporal son votadas por mí ó por mis representantes ¿no estoy con esto garantizado contra las limitaciones arbitrarias?

Falta que Hobbes pruebe que en los Estados democráticos hay menos libertad privada que en las monarquías, lo cual no confirman los hechos, porque de que haya monarquías donde el individuo goce de más libertad que en determinadas democracias, no se infiere nada en favor de las doctrinas de Hobbes, pues una monarquía liberal es precisamente lo que llama el Estado popular, y las repúblicas déspotas son, sin duda, los gobiernos que él mejor aprobaría, por hallarse más conformes con sus principios.

Hay en verdad un último extremo en el que serían impotentes las garantías políticas, y es el caso en el cuál la

---

(1) Creemos que el autor ha debido decir *á los representantes del poder legislativo y del ejecutivo respectivamente.*—(N. de los T.)

mayoría oprime al menor número; y aun en este caso no se podrán invocar garantías legales; pero aún resta la garantía moral de la opinión, representada por la prensa. Tal es el papel considerable de la libertad de la prensa, tan discutida y reducida por los más esclarecidos conservadores, y es sin embargo la única protección de las minorías en los Estados libres.