

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Thomas Hobbes

Leviatán



Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Thomas Hobbes

Leviatán



Universidad
de Guadalajara





Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Sonia Reynaga Obregón
Coordinación General Académica

Patricia Rosas Chávez
Dirección de Letras para Volar

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria



Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

Primera edición electrónica, 2015

Autor

Thomas Hobbes

D.R. © 2015, Universidad de Guadalajara



Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657, Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

Octubre de 2015

ISBN 978-607-742-307-2

Jorge Orendáin Caldera
Cuidado editorial

Sol Ortega Ruelas
Diseño y diagramación

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Estimado universitario:

Los resultados poco satisfactorios que se han obtenido en las pruebas PISA y ENLACE ponen de manifiesto que los estudiantes de nivel medio y superior en todo el país tienen dificultades con la comprensión lectora. La Universidad de Guadalajara, no ajena a esta realidad, decidió crear desde 2010 el Programa Universitario de Fomento a la Lectura “Letras para volar”.

Este programa promueve el gusto por la lectura a la par que se propone el desarrollo de la competencia lectora en estudiantes de diversos niveles educativos. Esta labor se realiza desde la función sustantiva de extensión en la que prestadores de servicio social de nuestra casa de estudios acuden semanalmente a escuelas primarias y secundarias para fomentar el gusto por la lectura, gracias a lo cual un total de 123,598 niños y jóvenes se han visto beneficiados con el programa desde su creación.

Desde las funciones de investigación y docencia, la Universidad de Guadalajara trabaja en favor de los jóvenes de nivel medio y superior para consolidar la competencia lectora y poner al alcance de los estudiantes la lectura, por tanto, hemos invitado a tres universitarios distinguidos a integrarse a este proyecto y seleccionar títulos para las tres colecciones que llevan su nombre:

- Colección Caminante Fernando del Paso
- Colección Hugo Gutiérrez Vega
- Colección Fernando Carlos Vevia Romero

Desarrollar la competencia lectora está no sólo en la base de la educación, sino en el apoyo mismo de lo que somos como sociedad. Leer en la universidad no se debe limitar a los textos escolares; por ello, ponemos a disposición de nuestros jóvenes tirajes masivos para que desarrollen el entusiasmo por la lectura y la incorporen a su vida cotidiana.

¡Que ningún universitario se quede sin leer!

Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rector General
Universidad de Guadalajara

Índice

- 9 Presentación**
- 11 Parte primera. Del hombre**
- 13 Capítulo XIII**
13 De la condición natural del genero humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria
- 21 Capítulo XIV**
21 De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos
- 38 Capítulo XV**
38 De otras leyes de naturaleza
- 58 Capítulo XVI**
58 De las personas, autores y cosas personificadas
- 65 Parte segunda. De la república**
- 67 Capítulo XVII**
67 De las causas, generación y definición de una república
- 74 Capítulo XVIII**
74 De los derechos de soberanos por institución
- 88 Capítulo XIX**
88 De las diferentes clases de república por institución, y de la sucesión al poder soberano

Presentación

FERNANDO CARLOS VEVIA ROMERO

Thomas Hobbes (1588-1679) fue uno de los creadores de la nueva visión mecánico-matemática del mundo. Llegó a esa visión mezclando la reflexión sobre las ciencias y la reflexión filosófica. Los cuerpos son las únicas realidades existentes.

La más duradera aportación intelectual de Hobbes es su teoría política. La elaboró en la época en que se estaba incubando la revolución contra el rey de Inglaterra Carlos I. El resultado fue la composición de tres obras que encierran su teoría política: *The Elements of Law* (1640), *De cive* (1642) y *Leviatán* (1641). De esta última obra son los fragmentos que hemos seleccionado.

Hobbes se consideró a sí mismo como el padre de la ciencia política, comparándose con los grandes innovadores como Copérnico, Galileo y Harvey. Hobbes inicia su teoría política con un análisis de la naturaleza humana. Sostiene que la teoría política debe tomar a la naturaleza humana como es. La tarea que asigna a la razón humana no es vencer a las pasiones (tarea imposible), sino disciplinarlas.

Se enfrentó a problema propiamente político; es decir: cómo asegurar la paz y el orden en una multitud.

Pasa así del hombre en general, abstracto, a donde deben coexistir muchos hombres. El derecho natural era considerado por Hobbes como un antecedente del orden político; es un imperativo moral derivado del deseo de vivir. Es decir, para Hobbes la ley de la naturaleza apenas significa otra cosa que los medios o condiciones que el espíritu calculador demuestra que son necesarios para la conservación. El hombre debe buscar la paz.

En toda república, dice Hobbes, debe existir un poder soberano que sancione el pacto de paz.

“Los pactos sin la espada no son más que palabras y carecen de toda fuerza para dar seguridad al hombre”. Los atributos del soberano son los mismos en cualquier forma de gobierno: democracia, aristocracia o monarquía.

Junto al elemento absolutista, hay una acentuada tendencia liberal en el pensamiento de Hobbes. Esta se manifiesta no sólo en la enumeración de los derechos de los súbditos y de los deberes del soberano, sino también en su teoría progresista de las penas y los castigos y en su disgusto por la intolerancia religiosa y las pretensiones clericales.

Ninguna mística sagrada aureola al Leviatán (= Estado), ese “dios mortal” creado por la asociación humana. La comunidad política es obra de los hombres.

Parte primera



Del hombre

Capítulo XIII

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

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

Y en lo que toca a las facultades mentales (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamado ciencia, que muy pocos tienen, y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida [como la prudencia] cuando buscamos alguna otra cosa) en-

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

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación), se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un in-

vasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan tal vez preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos que, complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su com-

pañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

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

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

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

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

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

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que,

en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta qué leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Puede quizá pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera

un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

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

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

nio, ni distinción entre *mío* y *tuyo*, sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

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

Capítulo XIV

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

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

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

Una LEY DE NATURALEZA (*lex naturalis*) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebatase los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla, pues aunque los que hablan de este tema confunden a menudo *jus* y *lex*, *derecho* y

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

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

De esta ley fundamental de naturaleza, por la que se ordena a los hombres que se esfuercen por la paz,

se deriva esta segunda ley: *que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo.* Pues, en tanto todo hombre mantenga su derecho a hacer toda cosa que quiera, todos los hombres estarán en condición de guerra. Pero si otros hombres no renunciaran a su derecho como él, no hay entonces razón para que nadie se despoje del suyo, pues esto sería exponerse a ser una presa (a lo que no está obligado hombre alguno) antes que disponerse a la paz. Esto es aquella ley del Evangelio: *todo aquello que requerís otros os hagan, hacédselo a ellos,* y aquella ley de todo hombre, *quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris.*

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

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

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

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

medio de palabras u otros signos, pareciera privarse a sí mismo del fin para el que dichos signos se destinaban, no debe entenderse que fuera éste su propósito o su voluntad, sino que ignoraba cómo habrían de interpretarse dichas palabras y acciones.

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

Hay diferencia entre transferencia del derecho a la cosa y transferencia, o tradición, esto es, entrega de la cosa misma, pues la cosa puede ser entregada junto con la traslación del derecho, como cuando se compra o se vende al contado o se intercambian bienes o tierras, y puede ser entregada algún tiempo después.

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

Cuando la transferencia de un derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere con la esperanza de ganar por ello amistad o servicio de otro o de sus amigos, o con la esperanza de ganar reputación de caridad o magnanimidad, o para librar su mente del dolor de la

compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, esto no es contrato, sino OBSEQUIO, DONACIÓN, GRACIA, palabras que significan una y la misma cosa.

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

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

Las meras palabras, si se refieren a un tiempo por venir y contienen una simple promesa, con signo insuficiente de donación y, por tanto, no obligatorias, porque si son del tiempo por venir, como *mañana daré*, son señal de que todavía no he dado, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que permanece hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras se refieren al tiempo presente, o pasado, como *he dado, o doy para que sea entregado mañana*, entonces mi derecho de mañana ha sido entregado hoy, y ello por virtud de las palabras, aunque no hubiera otra manifestación de mi voluntad. Y hay una gran diferencia en la significación de estas palabras, *volo hoc tuum*

esse cras, y cras dabo, esto es, entre *quiero que esto sea tuyo mañana* y *lo daré mañana*, pues la palabra *quiero*, en la primera forma de hablar, significa un acto de voluntad presente, pero en la última significa una promesa de un acto de voluntad por venir, y, por tanto, las primeras palabras, refiriéndose al presente, transfieren un derecho futuro, y las últimas, refiriéndose al futuro, no transfieren nada. Pero si hubiera otros signos de voluntad de transferir un derecho aparte de las palabras, entonces, aunque el regalo sea gratuito, puede entenderse que el derecho se establece por palabras referentes al futuro, como el regalo es gratuito si un hombre ofrece un premio a aquel que llegue primero al final de una carrera, y aunque las palabras se refieran al futuro, se establece, sin embargo, el derecho, pues si no quisiera que sus palabras fueran así entendidas, no debiera haberles dejado correr.

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

les, una promesa equivale a un convenio y es, por tanto, obligatoria.

De aquel que cumple el primero en el caso de un contrato se dice que *MERECE* aquello que ha de recibir por el cumplimiento del otro, y lo tiene como *debido*. También, cuando se ofrece a muchos un premio que sólo ha de entregarse a aquel que venza, o cuando se lanza dinero a una multitud, para que sea gozado por aquellos que lo toman, aunque esto sea donación, sin embargo, vencer así, o así tomar, es *merecer*, y tenerlo como *DEBIDO*. Pues el derecho es transferido en el ofrecimiento del premio, y al lanzar el dinero, aunque no esté determinado a quién sino por el desarrollo del combate. Pero hay entre estas dos especies de merecer la diferencia de que en el contrato merezco en virtud de mi propio poder, y de la necesidad de los contratantes, pero en el caso de la donación sólo me es permitido merecer por la benevolencia del donante; en el contrato amerito ante el contratante que se despoje de su derecho, y en este caso de la donación no merezco que el donante se despoje de su derecho, sino que, una vez se haya desprendido de él, sea mío antes que de otros. Y creo que éste es el significado de aquella distinción escolástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*, pues habiendo Dios Todopoderoso prometido el paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden atravesar esta vida de acuerdo con los preceptos y límites por él prescritos, dicen que aquel que así la atraviere merecerá el paraíso *ex*

congruo. Pero dado que ningún hombre puede reivindicar un derecho a ello, por su propia rectitud, ni por cualquier otro poder interior, sino sólo por la libre gracia de Dios, dicen que ningún hombre puede merecer el paraíso *ex condigno*. Digo que creo que éste es el significado de aquella distinción, pero dado que los contendientes no llegan a un acuerdo sobre el significado de los términos de su arte más que cuando les es propicio, no afirmaré nada acerca de su significado. Sólo esto digo: cuando se da un regalo indeterminadamente, como premio por el que hay que luchar, el que venza merece, y puede reclamar el premio como debido.

Si se hace un pacto en el que ninguna de las partes cumple de momento, sino que confía en la otra, en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra de todo hombre contra todo hombre), es, ante la menor sospecha razonable, nulo. Pero habiendo un poder común a ambos superpuesto, con el suficiente derecho y fuerza para obligar al cumplimiento, no es nulo, pues aquel que cumpla en primer lugar no tiene seguridad alguna de que el otro cumpla después, porque los lazos de la palabra son demasiado débiles para frenar la ambición, avaricia, ira y otras pasiones del hombre, cuando falta el temor a algún poder coercitivo, que no hay posibilidad alguna de suponer en la condición de mera naturaleza, donde todos los hombres son iguales y jueces de la justicia de sus propios temores. Y, por tanto, aquel que cumple el primero no hace sino entregarse

a su enemigo, contrariando el derecho (que no puede nunca abandonar) a defender su vida y medios de vida.

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

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

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

Es imposible hacer un pacto con bestias animales, pues no entienden nuestro lenguaje y ni comprenden ni aceptan traslación alguna de derecho, ni pueden trasladar derecho alguno a un otro; y sin aceptación mutua no hay pacto.

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

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

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

Los pactos aceptados por miedo son, en la condición de mera naturaleza, obligatorios. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, quedo por ello obligado, pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro ha de recibir por ello dinero o servicios, y, por consiguiente, donde ninguna otra ley (como en la condición de mera naturaleza) prohíba el cumplimiento, el convenio es válido. Por tanto, si se confía a prisioneros de guerra el pago de su rescate, están obligados a pagarlo, y si un príncipe más débil hace una paz desventajosa con uno más fuerte, por miedo, está obligado a conservarla, salvo que (como antes se ha dicho) surja alguna nueva y justa causa de miedo que renueve la guerra. E incluso en las Repúblicas, si me veo forzado a redimirme de un ladrón prometiéndole dinero, estoy obligado a pagarle hasta que la ley civil me descargue, pues cualquier cosa que pueda hacer legalmente sin obligación, puedo legalmente pactar por miedo, y lo que legalmente pacto no puedo romperlo legalmente.

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

Un pacto de no defenderme a mí mismo de la fuerza, por la fuerza, es siempre inválido, porque (como antes he mostrado) nadie puede transferir ni renunciar su derecho a salvarse de la muerte, heridas y prisión

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

Un pacto de acusarse a sí mismo, sin seguridad de perdón, es igualmente inválido, porque en la condición de naturaleza, donde todo hombre es juez, no hay lugar para acusación, y en el estado civil, a la acusación sigue el castigo, al que, por ser forzado, ningún hombre está obligado a no resistir. Lo mismo es también verdad de la acusación de aquellos cuya condena es para un hombre dolorosa, como un padre, esposa, o benefactor, pues se presume que el testimonio de un tal acusador, si no es voluntariamente dado, está corrompido por la naturaleza, y, por tanto, no debe ser recibido, y allí donde no se dará crédito al testimonio de un hombre, no estará éste obligado a darlo. Así, no debe reputarse como testimonios a las acusaciones bajo tor-

tura, pues la tortura no debe usarse sino como medio de conjetura y luz, en el posterior examen y búsqueda de la verdad, y lo que en ese caso se confiesa tiende al bienestar del que es torturado, no a la información de los verdugos, y no debiera, por tanto, ser creído como testimonio suficiente, porque tanto si la acusación es verdadera como si es falsa, se hace en virtud de un derecho a preservar la propia vida.

Siendo la fuerza de las palabras (como he hecho notar previamente) demasiado débil para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, no hay en la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son, o un temor a la consecuencia de faltar a su palabra, o una gloria u orgullo en parecer no necesitar faltar a ella. Esta última es una generosidad que se encuentra demasiado raramente para ser supuesta, especialmente en los que persiguen prosperidad, mando o placer sensual, que forman la mayor parte de la humanidad. La pasión que debe reconocerse es el temor, que tiene como objetos dos muy generales: uno, el poder de espíritus invisibles; el otro, el poder de aquellos hombres a quienes así ofendería. De estos dos, aunque el primero sea el mayor poder, es comúnmente el temor al último el mayor temor. El temor primero es en todo hombre su propia religión, que tiene lugar en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil. El último no aparece así, al menos, no lo suficiente como para sujetar a los hombres a sus promesas, porque en

la condición de mera naturaleza, la desigualdad de poder no se discierne más que en el curso de la batalla. Por ello, antes del tiempo de la sociedad civil, o en la interrupción del mismo por la guerra, no hay nada que pueda fortalecer un convenio de paz acordado contra las tentaciones de avaricia, ambición, lujuria, u otro deseo fuerte, salvo el temor a aquel poder invisible que cada uno de ellos venera como Dios y teme como vengador de su perfidia. Y por tanto, lo que pueden hacer dos hombres no sometidos a poder civil es pedir del otro que jure por el Dios que teme.

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

Se demuestra con ello que, tomado un juramento de acuerdo con cualquier otra forma o rito, el del que jura es vano, y no es juramento, y que no hay que jurar por cosa alguna que el que jure no considere Dios, pues aunque los hombres han tenido a veces la costumbre de jurar por sus reyes, por miedo, o adulación, con ello querían dar a entender que les atribuían honor divino. Jurar innecesariamente por Dios no es sino profana-

ción de su nombre, y jurar por otras cosas, como los hombres hacen en el discurso común, no es jurar, sino una costumbre impía, adquirida por excesiva vehemencia en el hablar.

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

Capítulo XV

De otras leyes de naturaleza

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

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

Pero dado que los pactos de confianza mutua, en los que se teme el incumplimiento por cualquiera de las partes (como se ha dicho en el capítulo precedente) son inválidos, aunque el origen de la justicia sea la celebración de pactos, no puede, sin embargo, haber realmente

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

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

y contento de todo hombre a su propio cuidado, no podría haber razón alguna para que cada hombre no hiciera lo que considerara le condujera a ello, y que por tanto, hacer o no hacer, cumplir o no cumplir pactos no era contrario a razón cuando conducía al propio beneficio. No niega con ello que haya pactos, ni que a veces son rotos, a veces cumplidos, ni que tal ruptura de los mismos pueda ser llamada injusticia, y la observancia justicia. Pero pregunta si no puede a veces la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (pues el mismo necio ha dicho en su corazón que no hay Dios) acompañar a aquella razón que dicta a todo hombre su propio bien, particularmente cuando le conduce a un beneficio tal que coloque al hombre en condición de despreciar no sólo la censura y los insultos, sino también el poder de otros hombres. El reino de Dios es alcanzado por violencia, pero ¿y si pudiera ser alcanzado por violencia injusta?, ¿sería contrario a razón alcanzado así, siendo imposible recibir por ello daño? Y si no es contrario a razón, no es contrario a justicia, o entonces no debe ser la justicia aprobada como buena. De un razonar como éste ha obtenido la maldad triunfante el nombre de virtud, y algunos que han desaprobado en toda otra cosa la violación de confianza, la han, sin embargo, aprobado cuando tiene por objeto la obtención de un reino. Y los gentiles que creían que *Saturno* fue depuesto por su hijo *Júpiter* creían no obstante que el mismo *Júpiter* era el vengador de la injusticia, algo así como en un frag-

mento jurídico de los comentarios de *Cokes* sobre *Litleton*, donde dice que aunque el legítimo heredero de la corona sea culpable de traición, la corona, sin embargo, recaerá en él, y *eo instante* la interdicción será nula. De ello puede un hombre estar dispuesto a inferir que cuando el heredero aparente de un reino dé muerte a aquel que está en posesión, aunque sea su padre, esto puede ser llamado injusticia, o por cualquier otro nombre, pero no puede, sin embargo, ser contrario a razón, porque todas las acciones voluntarias de los hombres tienden hacia su propio beneficio y las acciones más razonables son aquellas que mejor conducen a sus fines. Este especioso razonamiento es, no obstante, falso.

Porque no se trata de promesas mutuas en las que no hay seguridad de cumplimiento por ninguna de las partes, como cuando no hay poder civil erigido sobre las partes que prometen, pues dichas promesas no son pactos. Pero allí donde una de las partes ya ha cumplido, o donde hay un poder que le haga cumplir, surge la cuestión de si es contrario a razón, esto es, contrario al beneficio del otro a cumplir o no. Y yo digo que no es contrario a razón, para la manifestación de lo cual debemos considerar, primero, que cuando un hombre hace una cosa que, a pesar de todo lo que pueda ser previsto y reconocido, tiende hacia su propia destrucción, puede, sin embargo, algún accidente que él no podía esperar volverla en beneficio suyo, pero dichos acontecimientos no la hacen razonable o bien hecha. En segun-

do lugar, que en una condición de guerra, en la que todo hombre es para todo hombre un enemigo, por falta de un poder común que a todos imponga respeto, ningún hombre puede esperar defenderse a sí mismo de la destrucción por su propia fuerza o ingenio, sin la ayuda de confederados, cuando cada cual espera la misma defensa por parte de la confederación. Y por tanto, el que declare que considera razonable engañar a aquellos que le ayudan, no puede razonablemente esperar otro medio de seguridad que el que pueda obtener de su propio poder. Por tanto, aquel que rompe su pacto y declara, por consiguiente, que cree que lo puede hacer con razón, no puede ser recibido en sociedad alguna que se erija para paz y defensa, salvo por error de aquellos que le reciben ni, cuando es recibido, permanecer en ella sin que se haga evidente el peligro de su error, error con el que un hombre no puede razonablemente contar como medio de seguridad. Y por tanto, si es abandonado o expulsado de la sociedad, perece, y si vive en sociedad, es por causa del error de otros hombres, que él no podía prever, ni suponer y, por consiguiente, es contrario a su preservación. Y ello porque todo hombre que no contribuya a su destrucción le soporta solamente por ignorancia de lo que es bueno para él mismo.

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

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

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

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

Los nombres de justo e injusto significan una cosa cuando se atribuyen a hombres y otra cuando se atribuyen a actos. Cuando se atribuyen a hombres significan conformidad o inconformidad de la conducta con la razón, pero cuando se atribuyen a actos significan conformidad o inconformidad a razón no de conducta o forma de vida sino de actos particulares. Hombre justo es, por tanto, el que pone todo el cuidado posible en que sus actos sean todos justos, y hombre injusto es el que lo olvida, y a tales hombres se les da a menudo en nuestra lengua el nombre de recto y no recto, como justo e injusto, aunque el significado sea el mismo. Por tanto, un hombre recto no pierde ese título por causa de una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasión súbita o confusión en las cosas o personas, ni pierde su carácter un hombre no recto por los actos que hace u omite por causa de miedo, porque su voluntad no está enmarcada por la justicia, sino por el beneficio aparente de lo que ha de hacer. Lo que da a los actos humanos el sabor de la justicia es una cierta nobleza o

galán coraje (que se encuentra raramente) por el que un hombre desprecia contemplar, para contento de su vida, el fraude o violación de promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando se llama a la justicia virtud y a la injusticia vicio.

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

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

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

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

dar y dar en arrendamiento, prestar y tomar a préstamo, cambiar, trocar y otros actos contractuales.

Y la justicia distributiva es la de un árbitro, es decir, el acto de definir lo que es justo, por lo que de quien recibe la confianza de aquellos que le hacen árbitro, si cumple con esta confianza, se dice que distribuye a cada uno lo suyo. Y esto es, en verdad, distribución justa, y puede ser llamada (aunque impropriamente) justicia distributiva, pero más propiamente equidad, que es también una ley de naturaleza, como se mostrará en su debido lugar.

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

gratitud, y tiene la misma relación con la gracia que la injusticia tiene con la obligación derivada de pacto.

Una quinta ley de naturaleza es la *deferencia*, es decir, *que todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres*. Para entenderlo podemos considerar que hay en la aptitud de los hombres para la sociedad una diversidad natural que surge de su diversidad de afectos, de forma semejante a lo que vemos en las piedras que se ponen juntas para construir un edificio, pues así como la piedra que por su aspereza e irregularidad de figura quita más espacio a las otras que el que ella misma llena, y que por su dureza no puede ser fácilmente pulida, obstaculizando así la construcción, es desechada por los constructores como no beneficiosa y perturbadora; así también un hombre que por aspereza natural se esfuerce en retener aquellas cosas que le son superfluas y que son para otros necesarias y que, a causa de lo testarudo de sus pasiones, no pueda ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. Pues dado que se supone que todo hombre, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se esforzará todo lo que pueda para obtener aquello que es necesario para su conservación, aquel que se oponga a esto por cosas superfluas es culpable de la guerra que de ello se seguirá, y hace, por tanto, aquello que es contrario a la ley fundamental de naturaleza, que ordena *buscar la paz*. Los observantes de esta ley pueden ser llamados SOCIABLES (los latinos

les llaman *commodi*), y los opuestos a ella *testarudos, insociables, perversos, intratables*.

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

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

Y dado que todo signo de odio o desprecio provoca a la lucha, en la medida en que la mayor parte de los hombres prefieren arriesgar su vida que renunciar a la venganza podemos en octavo lugar establecer como ley

de naturaleza este precepto: *que ningún hombre declare odio o desprecio de otro por obra, palabra, aspecto, o gesto.* La violación de tal ley es comúnmente llamada *insolencia*.

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

ser admitida. En consecuencia, como novena ley de naturaleza pongo ésta: *que todo hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza*. La violación de este precepto es orgullo.

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

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

consiguiente (contra la ley fundamental de naturaleza), es la causa de la guerra.

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

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

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

Hay dos clases de *suertes: arbitraria y natural*. La arbitraria es aquella acerca de la cual concuerdan los competidores. La natural es o *primogenitura* o *primera posesión*.

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

Es también una ley de naturaleza *que a todo hombre que medie por la paz se le otorgue salvoconducto*, pues la ley

que prescribe paz como *fin* prescribe la intercesión como *medio*, y el medio para la intercesión es el salvoconducto.

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

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

Por la misma razón, en ninguna causa debiera recibirse como árbitro a un hombre para el que pudiera aparentemente derivarse mayor beneficio, honor o placer, de la victoria de una parte que de la de otra, pues ha sido sobornado (aunque sea sin poderlo evitar, y

no se puede obligar a hombre alguno a confiar en él. Y así también subsisten la controversia y la condición de guerra, contra ley de naturaleza.

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

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

Y aunque esto pueda parecer una deducción de las leyes naturales demasiado sutil para que se aperciba todo hombre, porque la mayor parte está demasiado ocupada en conseguir alimento, y el resto es demasiado negligente para entender, sin embargo, para dejar a todo hombre sin excusa, han sido resumidas en una fácil suma, inteligible hasta para la capacidad más escasa, *no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti*, que le demuestra que para aprender las leyes de naturaleza no tiene que hacer otra cosa que, pesando las

acciones de otros hombres en relación con las suyas, cuando le parezcan demasiado pesadas, ponerlas en la otra parte de la balanza, y las suyas propias en su lugar, para que sus propias pasiones, y amor propio no añadan nada al peso; y entonces no habrá ninguna de estas leyes de naturaleza que no le parezca muy razonable.

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero *in foro externo*, esto es, a ponerlas en acto, no siempre, pues quien fuera modesto y tratable, y cumplierse todo cuanto prometiere, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, no haría sino hacerse presa de otros y procurar su propia y cierta ruina, contra la base de toda ley de naturaleza, que tiende a la preservación de la naturaleza. Y además, aquel que teniendo suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia.

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

Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgu-

llo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya.

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

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

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

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

Capítulo XVI

De las personas, autores y cosas personificadas

Persona es aquél *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción.*

Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se estima como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona artificial* o *simulada*.

La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen πρόσωπον, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz* o *apariencia externa* de un hombre, enmascarado en el estrado y a veces más particularmente aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o visera. Del estrado se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros, por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el estrado como en la conversación común, y *personificar* es *actuar* o *representarse* a sí mismo, o a un otro, y de aquel que actúa por un otro se dice que es portador de su persona o que

actúa en su nombre (en cuyo sentido lo utiliza Cicerón donde dice, *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et iudicis*, sustento a tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces), y es denominado de formas diferentes en diferentes ocasiones: como *mandatario*, o *representante*, *teniente*, *vicario*, *abogado*, *delegado*, *procurador*, *actor* y semejantes.

Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el propietario de sus palabras y acciones es el AUTOR, en cuyo caso el actor actúa por autoridad, pues aquel que cuando se habla de bienes y posesiones es llamado *propietario*, y en latín *dominus*, en griego κύριος, si se habla de acciones, es llamado autor.

Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado AUTORIDAD, por lo que por autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es lo hecho por comisión o licencia de aquél a quien el derecho pertenece.

De donde se sigue que cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiera hecho el mismo, y no le sujeta menos a todas las consecuencias de aquél. Y en consecuencia, todo lo que se ha dicho antes (cap. XIV) acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es también cierto cuando son

celebradas por sus actores, mandatarios o procuradores, que tienen de ellos autorización, en la medida en que en su comisión se establezca, pero no más allá.

Y por tanto, aquel que celebra un pacto con el actor o mandatario no conociendo la autorización que tiene, lo hace bajo su propio riesgo. Pues ningún hombre está obligado por un pacto del que no es autor, ni, por consiguiente, por un pacto hecho contra, o más allá de la autorización que concedió.

Cuando el actor realiza algo contra la ley de naturaleza por orden del autor, si está obligado por un anterior pacto a obedecerle, no es él, sino el autor, el que viola la ley de naturaleza, pues aunque la acción sea contraria a la ley de naturaleza, no es, sin embargo, suya. Por el contrario, negarse a hacerla es opuesto a la ley de naturaleza, que prohíbe la violación del pacto.

La autorización debe ser mostrada. Y aquel que celebra un pacto con el autor, por mediación del actor, no conociendo la autorización que tiene, sino tomando sólo su palabra, no sigue obligado si dicha autorización no le es exhibida a su instancia, pues el pacto celebrado con el autor no es válido sin su contraseguridad. Pero si aquel que así pacta supiera de antemano que no debía esperar más seguridad que la palabra del actor, entonces el pacto es válido, porque en este caso el actor se hace a sí mismo autor y, por tanto, el pacto obliga al autor, no al actor, tanto como cuando la autorización es evidente, por lo que, cuando la autorización es simula-

da, obliga únicamente al actor, por no haber otro autor que él mismo.

Hay pocas cosas que no puedan ser representadas por ficción. Las cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital, un puente, pueden ser personificadas por un rector, director o supervisor. Pero las cosas inanimadas no pueden ser autores, ni dar por tanto autorización a sus actores. Sin embargo, los actores pueden tener autorización para procurar su mantenimiento, dada por aquellos que son propietarios o gobernadores de aquellas cosas. Por tanto, dichas cosas no pueden ser personificadas antes de que exista algún estado de gobierno civil.

De forma semejante, los niños, los idiotas y los locos que no tienen uso de razón pueden ser personificados por guardianes o curadores, pero no pueden ser autores (durante ese tiempo) de cualquier acción hecha por ellos más que en la medida en que (cuando recobren el uso de razón) la juzguen razonable. Sin embargo, durante la locura, quien tenga derecho a gobernarles puede otorgar autorización al guardián. Pero esto, nuevamente, no tiene lugar sino en un estado civil, porque antes de un tal estado no hay dominio de personas.

Un ídolo, o mera ficción del cerebro, puede ser personificado como lo fueron los dioses de los gentiles, que eran personificados por los oficiales que el Estado designaba y mantenían posesiones y otros bienes y derechos que los hombres de tanto en tanto les dedicaban y consagraban. Pero los ídolos no pueden ser autores,

porque un ídolo no es nada. La autoridad procede del Estado. Y por tanto, los dioses de los gentiles no pudieron ser personificados, antes de la introducción de un gobierno civil.

El Dios verdadero puede ser personificado, como lo fue primero por *Moisés*, que gobernó a los israelitas (que no eran su gente sino la de Dios) no en su propio nombre, con *hoc dicit Moses*, sino en el nombre de Dios, con *hoc dicit Dominus*. En segundo lugar, por el Hijo del hombre, su propio Hijo nuestro Bendito Salvador *Jesucristo*, que vino a sojuzgar a los judíos y a llevar a todas las naciones al reino de su Padre, no como él mismo sino como enviado por su Padre. Y en tercer lugar, por el Espíritu Santo, o confortador, que habló y obró en los apóstoles, Espíritu Santo que no era un confortador que viniera por sí mismo, sino que fue enviado y procedía de aquellos dos.

Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los de aquella multitud, pues es la *unidad* del mandatario, no la *unidad* de los representados, lo que hace de la persona *una*, y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona. La *unidad* en multitud no puede entenderse de otra forma.

Y puesto que la multitud no es por naturaleza *uno*, sino *muchos*, no se les puede considerar como uno,

sino como muchos autores de cada cosa que su representante diga o haga en su nombre, entregando cada uno al mandatario común autorización de sí mismo en particular, y siendo dueño de todas las acciones que el representante haga en el caso de haberle dado autorización sin límite. En el caso contrario, cuando le limitan respecto a qué y respecto a cuánto deberá representarlos, ninguno de ellos es dueño de más de lo que le ha dado en comisión.

Y si el representante consiste en muchos hombres, la voz del mayor número de ellos debe ser considerada como la voz de todos, pues si el número menor se pronuncia (por ejemplo) por la afirmación, y el mayor por la negación, habrá más que suficientes negativas para destruir las afirmaciones, y con ello el exceso de negativas, si no es contradicho, constituye la única voz que el representante tiene.

Un representante constituido por un número par de personas, especialmente cuando el número no es grande, por lo que las voces contradictorias son a menudo iguales, es, por tanto, muchas veces mudo e incapaz de acción. Sin embargo, en algunos casos, la igualdad numérica de voces contradictorias puede determinar una cuestión, como cuando para la condena o la absolución la igualdad de votos absuelve porque no condena, pero, en el caso contrario, no condena por el hecho de no absolver, porque cuando se oye una causa, no condenar es absolver, pero en el caso contrario, no

es cierto decir que no absolver es condenar. Igual ocurre cuando se pondera si ejecutar actualmente, o diferir hasta otro tiempo, porque cuando las voces son iguales, el no decretarse ejecución es un decreto de dilación.

O, si el número es impar, como tres, o más (hombres o asambleas), de los que cada uno tiene por una voz negativa de autoridad para dejar sin efecto todas las voces afirmativas del resto, este número no es representativo, porque a causa de la diversidad de opiniones e intereses de los hombres, se convierte a menudo, y en casos de la mayor trascendencia, en una persona muda e inhábil, entre otras muchas cosas, también para el gobierno de una multitud, especialmente en caso de guerra.

Hay dos clases de autores. El primero, llamado así, que antes he definido como aquel que simplemente es dueño de la acción de un otro. El segundo es aquel que es dueño de una acción o pacto de otro condicionalmente, es decir, que se compromete a hacerlo si el otro no lo hace en un momento determinado o antes de un cierto tiempo. Y estos autores condicionales son llamados generalmente FIADORES, en latín *fidejussores*, y *sponsores*, y, para la deuda en particular, *praedes*, y para la comparecencia ante un juez o magistrado, *vades*.

Parte segunda



De la República

Capítulo XVII

De las causas, generación y definición de una República

La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha mostrado) a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o, por miedo al castigo, atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza expuestas en los capítulos XIV y XV.

Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y [en suma] *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros*) son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, al orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder. Sin la espada, los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre. En consecuencia, a pesar de las leyes de la naturaleza

(que cada uno observa cuando quiere y cuando puede hacerlo sin riesgo), si no hubiera un poder constituido o no fuera lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a todos los demás hombres. Y en todos los lugares donde los hombres han vivido en pequeñas familias, robar y despojar a los otros era un comercio; y, lejos de considerarse contrario a la ley de naturaleza, mientras mayores botines se obtenían mayor era su honor; y los hombres no observaban allí otras leyes, sino las del honor, esto es, abstenerse de la crueldad dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labranza. Y así como hicieron entonces las pequeñas familias, así las ciudades y reinos, que no son sino familias mayores (por su propia seguridad), amplían sus dominios ante todo con el pretexto de peligro y miedo de invasión, y basándose sobre la asistencia que puede prestarse a los invasores se esfuerzan todo lo posible por someter o debilitar a sus vecinos, mediante fuerza abierta o artes secretas, cosa justa a falta de otra precaución; en edades posteriores son recordados por ello con honor.

Tampoco les proporciona esta seguridad agruparse en un pequeño número, porque en números reducidos adiciones pequeñas a una parte u otra hacen tan grande la ventaja de fuerza que es suficiente para acarrear la victoria; y, por lo mismo, estimula una invasión. La multitud suficiente para confiar a ella nuestra seguri-

dad no está determinada por ningún número específico, sino por una comparación con el enemigo a quien tememos; por eso, es suficiente cuando la desigualdad con el enemigo no es tan visible y conspicua como para determinar el acontecimiento de la guerra, ni como para mover a intentarla.

Y nunca habrá una multitud tan grande. Con todo, si sus acciones se rigen por sus juicios y apetitos particulares, no pueden esperar de ella defensa ni protección contra un enemigo común, ni contra las injurias de unos a otros. Pues estando distraídos en opiniones sobre el mejor uso y aplicación de su fuerza, no se ayudan unos a otros, sino que se obstaculizan; y reducen a nada su fuerza mediante la oposición mutua. De lo cual se sigue que no sólo resultan sometidos fácilmente por unos pocos puestos de acuerdo, sino que cuando no existe un enemigo común se hacen también la guerra unos a otros por sus intereses particulares. Pues si pudiésemos suponer que una gran multitud de hombres se plegaría a la observancia de la justicia y otras leyes de la naturaleza sin un poder común capaz de mantener a todos sus miembros en el temor, podríamos del mismo modo suponer que toda la humanidad hiciera lo mismo, y entonces ni habría gobierno civil ni necesidad de él, ni de república en absoluto, porque habría paz sin sometimiento.

Ni es bastante para la seguridad perpetua deseada por los hombres que estén gobernados y dirigidos por

un juicio durante un tiempo limitado; como sucede en una batalla o en una guerra. Pues aunque obtengan una victoria por su esfuerzo unánime contra un enemigo extranjero, más tarde, cuando o bien no hay enemigo común o bien el que por una parte es considerado un enemigo, es por otra considerado un amigo, necesitan disolverse debido a la diferencia de sus intereses, y caer de nuevo en una guerra entre ellos.

Es cierto que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente entre sí (por lo cual Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) aunque no tengan dirección alguna fuera de sus juicios y apetitos particulares, ni palabra mediante la cual pudiera una significar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común. Y, en consecuencia, algún hombre puede quizá desear conocer por qué la humanidad no puede hacerlo. A lo cual contesto.

Primero, que los hombres están continuamente en competencia de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas; y, en consecuencia, entre los hombres surgen sobre ese fondo la envidia y el odio, y finalmente la guerra, pero entre esas criaturas no sucede así.

En segundo lugar, que entre esas criaturas el bien común no difiere del privado, y estando por naturaleza inclinadas a lo privado, se procuran con esto el beneficio común. Pero el hombre, cuyo goce consiste en compararse con otros, nada puede gustar salvo lo eminente.

En tercer lugar, que esas criaturas, careciendo del uso de la razón (como el hombre) no ven ni piensan ver ningún defecto en la administración de su negocio común. En cambio, entre los hombres hay muchos que se piensan más sabios y más capaces de gobernar lo público, y éstos se esfuerzan por reformar e innovar, uno de este modo y otro del otro, y con ello lo llevan a la distracción y a la guerra civil.

En cuarto lugar, que tales criaturas, aunque tienen algún uso de la voz para darse a conocer sus deseos y otras afecciones, carecen de ese arte de las palabras mediante el cual pueden unos hombres representar a otros lo bueno con el viso de la maldad, y la maldad con el viso de lo bueno, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de la bondad y la maldad, creando el descontento y turbando la paz de los hombres caprichosamente.

En quinto lugar, las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*; y, en consecuencia, mientras están a gusto no se ofenden con sus prójimos. El hombre, en cambio es sumamente tormentoso cuando está muy a gusto, pues es entonces cuando disfruta mostrando su sabiduría y controlando las acciones de quien gobierna la república.

Por último, el acuerdo de esas criaturas es natural, y el de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio. En consecuencia, no debe asombrar que (además del pacto) deba existir algo capaz de hacer constante y duradero su acuerdo, y esto es un poder co-

mún que los mantenga en el temor y dirija sus naciones al beneficio común.

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Ésta es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios mortal*

a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior. Y en él consiste la esencia de la república, que (por definirla) es *una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común.*

Y el que carga con esta persona se denomina SOBERANO y se dice que posee *poder soberano*; cualquier otro es su SÚBDITO.

Este poder soberano se alcanza por dos caminos. Uno es la fuerza natural. Así sucede cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de éstos se sometan a su gobierno como siendo capaz de destruirlos si rehúsan. O cuando mediante guerra somete a sus enemigos a su voluntad, dándoles la vida con esa condición. La atraes cuando los hombres acuerdan voluntariamente entre ellos mismos someterse a un hombre, o asamblea de hombres, confiando en ser protegidos por él o ella frente a todos los demás. Esta última puede llamarse una república política o república por *institución*; y la primera una república por *adquisición*. Hablaré primero de una república por institución.

Capítulo XVIII

De los derechos de soberanos por institución

Se dice que una *república* es *instituida* cuando una *multitud* de hombres se ponen efectivamente de acuerdo, y pactan *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le concederá por mayoría el *derecho a representar* la persona de todos ellos (es decir, el derecho de ser su *representante*). Todos ellos, tanto quienes *votaron a favor* como quienes *votaron en contra*, *autorizarán* en lo sucesivo todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres como si fueran los suyos propios hasta el final, a fin de vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hombres.

De esta institución de una república se derivan todos los *derechos* y facultades de aquél o aquellos a quienes resulta conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

Primero, puesto que pactan, deben entenderse no obligados por pacto anterior para con nada que repugne a esto. Y, en consecuencia, quienes ya han instituido una república, estando por lo mismo vinculados mediante pacto a atribuirse las acciones y juicios de

alguien, no pueden legalmente hacer un nuevo pacto entre ellos para obedecer a ningún otro, en ningún aspecto, sin su permiso. Y, por lo mismo, los que son súbditos de un monarca no pueden sin su consentimiento desprenderse de la monarquía y volver a la confusión de una multitud desunida; ni transferir su representación de quien la gobierna a otro hombre u otra asamblea de hombres. Porque están obligados, cada hombre con cada hombre, a asumir y ser reputados autores de todo cuando vaya a hacer quien ya es su soberano, juzgándolo de realización oportuna. Si cualquier hombre singular disintiera, todo el resto rompería su pacto con aquel hombre, lo cual es injusticia. Y también cada hombre ha dado la soberanía a quien ostenta su representación y, en consecuencia, si le depone toma de él aquello que es suyo, y de nuevo es injusticia. Además, si aquel que intenta deponer a su soberano fuese muerto o castigado por él debido al propio intento, él es autor de su propio castigo, pues por la institución es autor de todo cuanto su soberano pueda hacer. Y porque es injusticia para un hombre hacer cualquier cosa por la cual pueda ser castigado mediante su propia autoridad, es también a ese título injusto. Y aunque algunos hombres hayan pretendido para justificar su desobediencia al soberano un nuevo pacto, no hecho con los hombres sino con Dios, esto es también injusto, pues no hay pacto con Dios sino por mediación de algún cuerpo que representa la persona de Dios, y nadie lo hace sino el

lugarteniente de Dios, que tiene la soberanía bajo Dios. Pero esta pretensión de pacto con Dios es evidentemente una mentira, incluso en la propia conciencia de quienes la defienden, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino vil y no varonil.

En segundo lugar, puesto que el derecho de representar a todos se confiere al hecho soberano sólo por contrato de uno con otro y no de él con ninguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede ser liberado de su sujeción por ninguna pretensión de expolio. Es manifiesto que quien es hecho soberano no suscribe ningún pacto con sus súbditos de antemano; pues o bien debería hacerlo con toda la multitud, como si ella fuera parte del acuerdo, o bien debería hacer un convenio por separado con cada hombre. Es imposible hacerlo con el todo como si fuera una parte, porque todavía no es una persona. Y si hace tantos pactos particulares como hombres hay, éstos quedan anulados tras adquirir él la soberanía, pues sea cual fuere el acto que pueda pretenderse por cualquiera de ellos como ruptura, será el acto tanto de sí mismo como de todo el resto, por estar hecho en representación y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si alguno o más de uno entre ellos pretendiera una ruptura del pacto hecha por el soberano en su institución; y si cualquier otro de sus súbditos, o sólo él, pretendiese que no había tal ruptura,

no existe en este caso juez para decidir la controversia. Se vuelve por eso de nuevo a la espada, y cada hombre recobra el derecho de protegerse a sí mismo por su propia fuerza, opuesta al designio que todos tenían en la institución. Es por eso vano conceder soberanía por el camino de un pacto precedente. La opinión de que cualquier monarca recibe su poder por pacto, esto es, condicionalmente, procede de no comprender la sencilla verdad de que, siendo sólo palabras y alientos, los pactos no tienen fuerza para obligar, sostener, constreñir o proteger a ningún hombre sino partiendo de la espada pública; esto es, partiendo de las manos desatadas de ese hombre o asamblea de hombres que posea la soberanía, cuyas acciones son obedecidas por todos y ejecutadas por la fuerza de todos, unidos en él. Pero cuando una asamblea de hombres es hecha soberana, ningún hombre imagina que un pacto semejante tiene pasado en la institución; porque ningún hombre es tan estúpido como para decir, por ejemplo, que el pueblo de *Roma* hizo un pacto con los romanos para asumir la soberanía en tales o cuales condiciones, que de no cumplirse permitirían a los romanos deponer legítimamente al pueblo romano. Que los hombres no vean la semejanza de razón entre una monarquía y un gobierno popular procede de la ambición de algunos, más afectos al gobierno de una asamblea donde pueden esperar participar que al gobierno de la monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, puesto que la mayoría ha declarado un soberano por voces de consentimiento, quien haya disentido debe ahora asentir con el resto; esto es, debe estar satisfecho con reconocer todas las acciones que pudieran hacer, o bien ser legítimamente destruido por el resto. Pues si entró voluntariamente en la congregación de los reunidos, ya declaró con eso suficientemente su voluntad (y, por tanto, pactó tácitamente) en el sentido de plegarse a lo que pudiera ordenar la mayoría. Y, en consecuencia, si se niega a plegarse, o protesta contra cualquiera de sus decretos, obra de modo contrario a su pacto y, en esa medida, injustamente. Y sea o no de la congregación, y se le pida o no su consentimiento, debe o bien someterse a sus decretos o bien ser abandonado en la situación de guerra donde se encontraba antes, en la cual podía sin injusticia ser destruido por cualquier otro.

En cuarto lugar, puesto que todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, nada de lo hecho por él podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por nadie de injusticia. Pues quien tiene cualquier cosa por autoridad de otro no hace injuria con ello a aquél mediante cuya autoridad actúa. Pero, por esta institución de una república, todo hombre particular es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo; y, en esa

medida, no debiera acusar a nadie salvo a sí mismo; y tampoco a sí mismo, porque resulta imposible injuriarse. Es verdad que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad; pero no injusticia o injuria en sentido propio.

En quinto lugar, y por lo antes dicho, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser justamente llevado a la muerte o castigado de cualquier otro modo por ninguno de sus súbditos. Pues, siendo todo súbdito autor de las acciones de su soberano, castiga a otro por las acciones que él cometió.

Y puesto que el fin de esta institución es la paz y defensa de todos, y que quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios, pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto para los medios de paz como para los de defensa, y también en los obstáculos y perturbaciones de esto mismo, y hacer todo cuanto considere necesario hacer de antemano para la preservación de la paz y la seguridad, temiendo la discordia en casa y la hostilidad del exterior; o, una vez perdidas la paz y la seguridad, para la recuperación de esto mismo. En consecuencia, juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quienes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque las acciones de los hombres proceden de

sus opiniones, y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones humanas, a los efectos de su paz y concordia. Y aunque en asunto de doctrina nada deba considerarse sino la verdad, ello no es incompatible con una regulación de la misma mediante la paz. Porque una doctrina que repugna a la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la Naturaleza. Es cierto que en una república donde, por la negligencia o impericia de los gobernantes y maestros, se reciben generalmente con el tiempo falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Pero la más repentina y brusca irrupción de una nueva verdad nunca rompe la paz, sino que sencillamente aviva a veces la guerra. Pues los hombres que se encuentran tan descuidadamente gobernados (como para atreverse a alzarse en armas a fin de defender o introducir una opinión) están aún en guerra, y su estado no es la paz, sino sólo un cese de las armas por miedo recíproco; y viven como si estuviesen continuamente en el recinto de la batalla. En consecuencia, pertenece a quien posee el poder soberano ser juez o nombrar a todos los jueces sobre opiniones y doctrinas que parezcan necesarios para la paz, previniendo así la discordia y la guerra civil.

En séptimo lugar, corresponde a la soberanía todo el poder de prescribir las leyes por cuya mediación cualquier hombre puede saber de qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede hacer sin ser molestado

por ninguno de los demás súbditos. Y esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. Pues antes de constituirse en poder soberano (como ya se ha mostrado), todos los hombres tenían derecho a todas las cosas, lo cual causa necesariamente guerra. Y, en consecuencia, siendo esta propiedad necesaria para la paz, y dependiendo del poder soberano, es el acto de ese poder encaminado a la paz pública. Las reglas de propiedad (o *Meum* y *Tuum*) y de *bueno, malo, legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos son las leyes civiles; esto es, las leyes de cada república en particular; aunque el nombre de ley civil se restringe ahora a las antiguas leyes civiles de la ciudad de *Roma*; siendo cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes eran por entonces en esas partes la ley civil.

En octavo lugar, corresponde a la soberanía el derecho de enjuiciamiento, es decir, de escuchar y decidir todas las controversias que puedan brotar en torno de la ley, tanto civiles como naturales, o concernientes a cuestiones de hecho. Pues sin la decisión de controversias no hay protección de un súbdito frente a las injurias de otro; las leyes concernientes a *Meum* y *Tuum* son vanas, y en cada hombre permanece, por el apetito natural necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo mediante su fuerza privada, lo cual constituye la condición de guerra. Cosa contraria al fin para el cual se instituye toda república.

En noveno lugar, es anexo a la soberanía el derecho de hacer la guerra y la paz con otras naciones y repúblicas; esto es, de juzgar cuándo es por el bien público y qué grandes fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas a tal fin, y obtener dinero de los súbditos para pagar los costos de ello. Porque el poder mediante el cual las personas han de ser defendidas consiste en sus ejércitos, y la fuerza de un ejército en la unión de su fuerza bajo un mando, mando que el soberano instituido tiene por eso mismo; porque el mando de la *Militia*, sin otra institución, es lo que le hace soberano. Y, en consecuencia, sea quien fuere general en un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, corresponde a la soberanía la capacidad de elegir todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en paz como en guerra. Pues dado que el soberano tiene a su cargo el fin, que es la paz y la defensa común, se supone que tiene el poder para usar tales medios según piense más oportuno para su descargo.

En onceavo lugar, se encomienda al soberano el poder de recompensar con riquezas y honor, y el de castigar con pena corporal o pecuniaria, o con ignominia, a todo súbdito con arreglo a la ley previamente hecha por él; y, si no hay ley hecha, según considere más conveniente para estimular el servicio de los hombres a la república o para disuadirles de mal servir a la misma.

Por último, considerando qué valores tienden los hombres naturalmente a asignarse, qué respeto buscan de los demás, y cuán poco valoran otros hombres (de lo cual brotan continuamente la emulación, las querellas, las facciones y, por último, la guerra con la destrucción de unos y otros y la disminución de su fuerza frente a un enemigo común), es necesario que haya leyes de honor, y una escala pública de la valía de quienes han merecido o pueden merecer bien de la república, y que haya fuerza en las manos de uno u otro capaz de hacer ejecutivas esas leyes. Pero ya se ha mostrado que no sólo toda la *Militia* o fuerzas de la república, sino también el enjuiciamiento de todas las controversias, son cosas anexas a la soberanía. Pertenece, en consecuencia, al soberano, dar títulos de honor también, e indicar qué orden de puesto y dignidad habrá de tener cada hombre, y qué signos de respeto en reuniones públicas o privadas se darán unos a otros.

Éstos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son las marcas mediante las cuales puede un hombre discernir en qué hombre o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. El poder para acuñar moneda, para disponer del patrimonio y personas de los infantes herederos, para tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatales pueden transferirse por el soberano y ser retenido, con todo, el poder para proteger a sus súbditos. Pero si el soberano transfiere la *Militia* retiene

en vano la judicatura, por falta de ejecución de las leyes. Y si se desprende del poder de hacer dinero, la *Militia* es vana. Y si abandona el gobierno de las doctrinas, los hombres serán empujados a la rebelión por miedo a los espíritus. Y, así, si consideramos cualquiera de los llamados derechos, veremos que el mantenimiento de todos los demás no producirá efecto en la conservación de la paz y la justicia, a cuyo fin se instituyen todas las repúblicas. A esta división se alude diciendo que un *reino dividido en sí mismo no puede subsistir*. Pues de no prece-der esta división nunca podría producirse la división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión recibida por la mayor parte de *Inglaterra* de que esos poderes estaban divididos entre el rey, los lores y la Casa de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido y caído en esta guerra civil, primero entre quienes mostraban su desacuerdo en política y, después, entre quienes disentían sobre la libertad de religión, los cuales han instruido tanto a los hombres en este punto del derecho soberano que pocos habrá ahora (en *Inglaterra*) incapaces de ver que esos derechos son inseparables y que serán reconocidos así en general con el nuevo retorno de la paz. Y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas, y no más, salvo que el vulgo sea mejor instruido que hasta el presente.

Y puesto que son derechos esenciales e inseparables, se sigue necesariamente que aunque en cualesquiera palabras alguno de ellos parezca enajenado, la

concesión es nula si el poder soberano mismo no renuncia en términos directos y los concesionarios ya no dan el nombre de soberano a quien hizo la concesión. Pues cuando ha cedido todo cuanto puede, si vuelve a concedérsele la soberanía todo queda restaurado por estar inseparablemente unido a ella.

Siendo indivisible y estando inseparablemente vinculada a la soberanía esta gran autoridad, poco lugar queda para la opinión de quienes dicen de reyes soberanos que aún siendo *singulis majores*, con poder superior a cualquiera de sus súbditos, son los *universis minores*, con poder inferior al de todos ellos juntos. Pues si por *todos juntos* no indican el cuerpo colectivo como una persona, *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y el discurso es absurdo. Pero si por *todos juntos* los entienden como una persona (cuya representación es asumida por el soberano), el poder de todos ellos juntos es idéntico al poder del soberano, y una vez más, el discurso es absurdo. Lo cual ven ellos en medida suficiente cuando la soberanía radica en una asamblea del pueblo; pero en una monarquía no lo ven y, a pesar de todo, el poder de la soberanía es idéntico esté donde esté.

Y como sucede con el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o: todos los súbditos. Porque en la soberanía está la fuente del honor. Las dignidades de lor, marqués, duque y príncipe son sus criaturas. En presencia del señor,

los criados son iguales y sin honor alguno; así son los súbditos en presencia del soberano. Y aunque unos brillan más y otros menos, cuando están fuera de su vista, en su presencia no brillan más que las estrellas en presencia del sol.

Pero un hombre puede objetar aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, siendo presas ignorantes para la lujuria y otras pasiones irregulares de aquél o aquellos que tienen un poder tan ilimitado en sus manos. Y, comúnmente, quienes viven bajo una monarquía piensan que esto es defecto de la monarquía; y quienes viven bajo el gobierno de la democracia, o de otra asamblea soberana, atribuyen toda inconveniencia a esa forma de república, cuando el poder es el mismo en todas sus formas, si son lo bastante perfectas para protegerlos. Olvidan así que la condición del hombre nunca puede carecer de una incomodidad u otra; y que apenas es perceptible lo más grande que puede alguna vez suceder al pueblo en general, dentro de cualquier forma de gobierno, comparado con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o con esa disoluta situación de hombres sin señor, sin sujeción a leyes, y sin un poder coercitivo capaz de atar las manos apartándoles de rapiña y venganza. Olvidan así que la mayor presión de los gobernantes soberanos no procede de ningún deleite o beneficio que ellos puedan esperar lesionando o debilitando a sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia fuerza y gloria, sino de

su indolencia, que contribuye con desgana a su propia defensa y obliga a sus gobernadores a extraer de ellos lo posible en tiempo de paz para disponer de medios en cualquier ocasión emergente o necesidad súbita de resistir o aprovecharse de sus enemigos. Porque todos los hombres están dotados por la naturaleza con notables lentes de aumento (sus pasiones y su propia estima, desde las cuales todo pequeño pago parece una gran calamidad; pero carecen de lentes previsoires (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver bien de lejos las miserias que pesan sobre ellos y que no podrán ser evitadas sin tales pagos.

Capítulo XIX

De las diferentes clases de república por institución, y de la sucesión al poder soberano

La diferencia de repúblicas consiste en la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno de los miembros de la multitud. Y puesto que la soberanía reside en un hombre o en una asamblea de más de uno; y en esa asamblea o bien todo hombre tiene derecho a entrar, o bien no todos sino ciertos hombres distinguidos del resto, es manifiesto que sólo puede haber tres clases de república. Porque el representante debe necesariamente ser un hombre, o más. Y si son más, entonces es la asamblea de todos, o de una parte sólo. Cuando el representante es un hombre, la república es una MONARQUÍA. Cuando una asamblea de todos agrupados, es una DEMOCRACIA o república popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina ARISTOCRACIA. No puede haber otras clases de república. Pues o bien uno, o más de uno, o todos, deben tener íntegramente el poder soberano (que he mostrado ser indivisible).

En los libros de historia política hay otros nombres para el gobierno, como *tiranía* y *oligarquía*. Pero no son

los nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal queridas. Pues quienes están descontentos bajo la *monarquía* la llaman *tiranía*; y quienes están descontentos con la *aristocracia* la llaman *oligarquía*. Así también, quienes se encuentran apenados bajo una *democracia* la llaman *anarquía* (que significa falta de gobierno) y, con todo, pienso que ningún hombre cree que la falta de gobierno sea ninguna nueva clase de gobierno. Y por la misma razón tampoco debieran creer que el gobierno es de un tipo, cuando les gusta, y de otro cuando les disgusta o se ven oprimidos por los gobernantes.

Es manifiesto que quienes están en absoluta libertad pueden, si así lo desean, dar autoridad a un hombre para representar a cada uno, así como dar tal autoridad a cualquier asamblea de hombres y, en consecuencia, si lo consideran bueno pueden someterse a un monarca tan absolutamente como a cualquier otro representante. Por lo mismo, allí donde está ya erigido un poder soberano no puede haber ningún otro representante del mismo pueblo, sino sólo para ciertos fines particulares limitados por el soberano. Porque eso sería erigir dos soberanos, y todo hombre tendría su persona representada por dos actores que, oponiéndose uno a otro, dividirían por necesidad ese poder que es indivisible (si los hombres han de vivir en paz) reduciendo así la multitud al estado de guerra, contrario a la finalidad para la cual se instituye toda soberanía. Y siendo — como es — absurdo pensar que una asamblea soberana, invitando

al pueblo de su dominio a que envíe diputados con poder para explicitar su consejo o sus deseos, debiera por ello considerar a tales diputados, y no a sí misma, representantes absolutos del pueblo, así también es absurdo pensar en cosa semejante dentro de una monarquía. Y no sé cómo ha sido observada tan poco esta verdad tan manifiesta de que en una monarquía quien tuvo la soberanía por una descendencia de seiscientos años, fue el único llamado soberano, disfrutó el título de majestad proveniente de cada uno de sus súbditos y fue tomado indiscutiblemente por ellos como rey, nunca resultó considerado, a pesar de todo, su representante. Ese nombre pasó sin contradicción por título de quienes, obedeciéndole, fueron enviados por el pueblo para llevar sus peticiones y darle (si lo permitía) su consejo. Lo cual puede servir como una advertencia para quienes son los verdaderos y absolutos representantes de un pueblo, a fin de instruir a los hombres en la naturaleza de ese oficio y cuidarse de cómo admiten cualquier otra representación general en la ocasión que fuere, si quieren responder a la confianza puesta en ellos.

La diferencia entre estas tres clases de república no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia, de aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, para cuyo fin fueron instituidas. Y comparando la monarquía con las otras dos, podemos observar, primero, que fuere quien fuere quien asume la representación del pueblo, o forma

parte de la asamblea que la asume, asume también su propia persona natural. Y, aunque en su persona política se cuide de perseguir el interés común, es más o menos cuidadoso para procurarse su bien privado, el de su familia, estirpe y amigos, y en la mayor parte de los casos prefiere el interés privado al público cuando uno viene a interferirse con el otro. Porque las pasiones de los hombres son por lo general más potentes que su razón. De lo cual se sigue que allí donde estén máximamente unidos el interés público y el privado, allí tiene máximo desarrollo lo público. Ahora bien, en la monarquía el interés privado es idéntico al interés público. Las riquezas, poder y honor de un monarca brotan sólo de las riquezas, fuerza y reputación de sus súbditos. Pues ningún rey puede ser rico, ni glorioso, ni seguro si sus súbditos son pobres, o despreciables, o demasiado débiles por carencia o disensión para mantener una guerra contra sus enemigos. Mientras en una democracia o aristocracia la prosperidad pública no acrecienta tanto la fortuna privada de alguien corrompido o ambicioso como muchas veces lo hace un consejo pérfido, una acción traidora o una guerra civil.

En segundo lugar, que un monarca recibe consejo de quien, cuando y donde él guste; y, en consecuencia, puede oír la opinión de hombres versados en la materia sobre la cual delibera, de cualquier rango o cualidad, y con tanta antelación y secreto como desee. Pero cuando una asamblea soberana tiene necesidad de consejo

nadie es admitido sino quienes tienen derecho a ello desde el comienzo, y éstos son en su mayoría hombres más versados en la adquisición de opulencia que en la de sabiduría. Y han de dar su opinión en largos discursos que pueden excitar a los hombres a la acción y que frecuentemente lo consiguen, pero no gobernados allí. Pues por la llama de las pasiones el *entendimiento* nunca es iluminado, sino deslumbrado. Y tampoco hay ningún lugar, o momento, donde una asamblea pueda recibir consejo en secreto, debido a su propia multitud.

En tercer lugar, que las resoluciones de un monarca no están sujetas a ninguna inconstancia alguna fuera de la correspondiente a la naturaleza humana, pero en las asambleas junto a la inconstancia de la naturaleza brota la inconstancia proveniente del número. Porque la ausencia de unos pocos, que desearían conservar firme la resolución tomada en otro tiempo (lo cual puede acontecer por seguridad, negligencia o impedimentos privados), o la diligente aparición de unos pocos de la opinión contraria, deshace hoy todo cuanto se hizo ayer.

En cuarto lugar, que un monarca no puede estar en desacuerdo consigo mismo debido a envidia o interés, pero una asamblea sí puede, y en medida bastante para producir una guerra civil.

En quinto lugar, en la monarquía existe el inconveniente de que cualquier sujeto puede ser despojado de todo cuando posee, por el poder de un hombre, para

el enriquecimiento de un favorito o adulador, lo cual confieso que es un inconveniente grande e inevitable. Pero lo mismo puede suceder también cuando el poder soberano reside en una asamblea. Porque su poder es el mismo, y están tan sujetos al mal consejo y a ser seducidos por oradores como un monarca por aduladores; y haciéndose los unos aduladores de los otros, sirven por turnos la codicia y la ambición recíproca. Y mientras que los favoritos de los monarcas son pocos y sólo tienen que privilegiar a su propio linaje, los favoritos de una asamblea son muchos y sus estirpes mucho más numerosas que las de cualquier monarca. Además, no hay favorito de un monarca que no pueda socorrer a sus amigos tanto como herir a sus enemigos. Pero los oradores, es decir, los favoritos de las asambleas soberanas, aunque tienen gran poder para herir tienen poco para salvar. Porque acusar requiere menos elocuencia (tal es la naturaleza humana) que excusar, y la condena se asemeja más a la justicia que la absolución.

En sexto lugar es un inconveniente de la monarquía que la soberanía pueda recaer sobre un infante, o sobre alguien incapaz de discernir entre bien y mal. Y por eso el uso de su poder debe encontrarse en manos de otro hombre, o de alguna asamblea de hombres, que han de gobernar por su derecho y en su nombre, como curadores y protectores de su persona y autoridad. Pero decir que hay inconveniente en poner el uso del poder soberano en manos de un hombre, o de una asam-

blea de hombres, es decir, que todo gobierno es más inconveniente que la confusión y la guerra civil. Y, en consecuencia, todo el peligro que puede pretenderse debe brotar de la pugna de quienes pueden convertirse en competidores para un cargo de tan grande honor y beneficio. Para demostrar que este inconveniente no procede de la forma de gobierno llamada por nosotros monarquía, hemos de considerar que el monarca precedente ha indicado quién tendrá la tutoría de su infante sucesor, bien expresamente por testamento o tácitamente, no controlando la costumbre recibida en ese caso. Y entonces tal inconveniente (si llega a acontecer) no debe atribuirse a la monarquía, sino a la ambición e injusticia de los súbditos, que es idéntica en toda clase de gobiernos donde el pueblo no está bien instruido sobre su deber y los derechos de la soberanía. Y si el monarca precedente no había previsto nada en absoluto para tal tutela, la ley de natural ha suministrado como regla suficiente que la tutela recaiga sobre quien tenga por naturaleza más interés en la preservación de la autoridad del infante, y a quienes menos beneficio pueda representar su muerte o disminución. Pues viendo que todo hombre busca por naturaleza su propio beneficio y promoción, colocar a un niño bajo el poder de quienes pueden promoverse mediante su destrucción o daño no es tutela, sino traición. Por lo cual, habiendo previsto lo bastante frente a toda justa querrela sobre el gobierno bajo un niño, si brota cualquier disputa en

perturbación de la paz pública, no debe atribuirse a la forma monárquica, sino a la ambición de los súbditos y a la ignorancia de su deber. Por otra parte, no hay gran república cuya soberanía resida en una gran asamblea que no se encuentre en cuanto a consultas de paz y guerra, como para la creación de leyes, en una condición idéntica a la que tendría si el gobierno estuviera en un niño. Porque carece como un niño de juicio para disentir del consejo a él dado, y necesita por lo mismo oír la opinión de las personas o persona a quien está encomendado. Así, una asamblea carece de libertad para disentir del criterio de la mayoría, sea bueno o malo. Y tal como un niño tiene necesidad de un tutor, o protector, que preserve su persona y autoridad, así también (en grandes repúblicas) la asamblea soberana tiene necesidad en todos los grandes peligros y trastornos de *Custodes libertatis*; esto es, de dictadores o protectores de su autoridad, que son muy similares a monarcas temporales, a quienes la asamblea puede entregar durante un tiempo todo el ejercicio de su poder. Y (tras haber pasado ese tiempo) las asambleas han sido privadas más a menudo de ese ejercicio que los reyes infantes por sus protectores, regentes o cualesquiera otros tutores.

Aunque las clases de soberanía sólo sean tres, como he mostrado ahora (es decir, monarquía, donde un hombre la tiene; o democracia, donde la tiene la asamblea general de súbditos; o aristocracia, donde reside en una asamblea de ciertas personas nombradas

o distinguidas de algún otro modo respecto del resto), quien considere las repúblicas específicas que han existido y existen en el mundo, quizá no las reducirá fácilmente a tres, y puede sentirse por ello mismo inclinado a pensar que hay otras formas surgidas de su mezcla. Por ejemplo, reinos electivos, donde los reyes tienen el poder soberano en sus manos durante cierto tiempo; o reinos donde el rey posee un poder limitado, gobiernos que siguen siendo llamados monarquía por la mayoría de los escritores. De modo semejante, si una república popular o aristocrática somete a un país enemigo y lo gobierna mediante un presidente, procurador u otro magistrado, esto puede parecer al principio gobierno democrático o aristocrático. Pero no es así. Porque los reyes electivos no son soberanos, sino ministros del soberano; ni son soberanos los reyes limitados, sino ministros de quienes tienen el poder soberano. Ni las provincias sometidas a una democracia o aristocracia de otra república son gobernadas democrática o aristocráticamente, sino monárquicamente.

Un rey electivo, cuyo poder está limitado a su vida, según acontece en muchos lugares de la cristiandad actualmente, o a ciertos años o meses, como el poder de los dictadores entre los romanos, si tiene derecho a nombrar su sucesor ya no es electivo sino hereditario. Pero si no tiene poder para elegir sucesor hay algún otro hombre, o asamblea conocida, que tras su fallecimiento puede elegir a uno nuevo, pues en caso contra-

rio la república morirá y se disolverá con él, Y volverá al estado de guerra. Si se conoce quien tiene el poder para conferir la soberanía tras su muerte, también se conoce que la soberanía estaba en esta persona o personas antes. Porque nadie tiene derecho a dar lo que no tiene derecho a poseer y a guardar para sí si se considera bueno. Pero si no hay ninguno que pueda dar la soberanía tras el fallecimiento del elegido en primer lugar, él tiene poder y está obligado por la ley natural a proveer mediante el establecimiento de su sucesor lo necesario para evitar una recaída de quienes le habían confiado el gobierno en el miserable estado de guerra civil. Y, en consecuencia, era ya cuando fue elegido un soberano absoluto.

En segundo lugar, el rey cuyo poder es limitado no es superior a aquél o aquéllos que tienen poder para limitarlo; y quien no es superior no es supremo, esto es, no es soberano. En consecuencia, la soberanía estuvo siempre en esa asamblea que tenía el derecho de limitado y, por consiguiente, el gobierno no es monarquía, sino democracia o aristocracia, como sucedió en la antigüedad con *Esparta*, donde los reyes tenían el privilegio de dirigir sus ejércitos, pero donde la soberanía radicaba en los éforos.

En tercer lugar, cuando en otro tiempo el pueblo romano gobernó (por ejemplo) la tierra de *Judea* mediante un presidente, no por ello era *Judea* una democracia (porque no estaban gobernados por ninguna

asamblea en la cual tuviera derecho a entrar ninguno de ellos), ni una aristocracia (puesto que no estaban gobernados por ninguna asamblea en la cual pudiera entrar cualquier hombre mediante su elección). Al contrario, estaban gobernados por una persona que en cuanto al pueblo de Roma era una asamblea del pueblo o democracia; pero en cuanto al pueblo de Judea, que no tenía derecho alguno a participar en el gobierno, era un monarca. Pues aunque allí donde el pueblo está gobernado por una asamblea elegida por él mismo de su propio seno, el gobierno es llamado democracia o aristocracia; cuando está gobernado por una asamblea no elegida por él mismo se trata de una monarquía, no de un hombre sobre otro hombre, sino de un pueblo sobre otro pueblo.

En todas esas formas de gobierno, siendo mortal la materia y pereciendo no sólo marcas sino asambleas, es necesario para la conservación de la paz de los hombres que tal como se tomó el orden por un hombre artificial, se tome allí también el orden como una eternidad artificial de vida, sin la cual los hombres que son gobernados por una asamblea habrían de retornar al estado de guerra en cada edad; y los que están gobernados por un hombre, tan pronto como su gobernante muera. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman el *derecho de sucesión*.

No hay forma perfecta de gobierno donde quienes están disponiendo de la sucesión no sean al pre-

sente soberanos. Porque si esa facultad está en cualquier otro hombre particular, o asamblea privada, se encuentra en un súbdito, y puede ser asumido por el soberano a su capricho; y, en consecuencia, el derecho está en él mismo. Y si no se encuentra en ningún hombre particular, sino abandonado a una nueva elección, la república resulta disuelta, y el derecho está en quien pueda obtenerlo, de modo opuesto a la intención de quienes instituyeron la república para su seguridad perpetua y no temporal.

En una democracia toda la asamblea no puede faltar si no falta la multitud que ha de ser gobernada. Y, por tanto, las cuestiones sobre el derecho de sucesión no tienen lugar en absoluto dentro de esa forma de gobierno.

En una aristocracia, cuando cualquier miembro de la asamblea muere, la elección de otro para su puesto pertenece a la asamblea, como pertenece al soberano la elección de todos sus asesores y funcionarios. Pues aquello que el representante hace como actor, cada uno de los súbditos lo hace como autor. Y aunque la asamblea soberana pueda dar poder a otros para elegir a nuevos hombres a fin de rellenar las vacantes, no por ello deja de hacerse la elección mediante su autoridad, y por lo mismo puede (cuando lo público así lo requiera) ser revocada.

La mayor dificultad sobre el derecho de sucesión se encuentra en la monarquía. Y la dificultad proviene de que a primera vista no es manifiesto quién ha de

designar el sucesor; ni, muchas veces, quién será el designado. Porque en ambos casos se exige un raciocinio más exacto del que acostumbra hacer todo hombre. En cuanto a la cuestión de quién designará al sucesor de un monarca que posee la autoridad soberana, esto es, quién determinará sobre el derecho de herencia (pues los reyes y príncipes electivos no tienen en propiedad el poder soberano, sino sólo en uso), debemos considerar que quien está en posesión de la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien que el derecho se encuentra de nuevo en la multitud disuelta. Porque la muerte de quien tiene en propiedad el poder soberano deja a la multitud sin soberano en absoluto, esto es, sin ningún representante en quien debiera estar unida y ser capaz de realizar cualquier acción en absoluto. Y, por tanto, es incapaz de elegir ningún nuevo monarca, pues todo hombre tiene igual derecho a someterse a lo que considera más idóneo para protegerles o, si puede, protegerse a sí mismo por medio de su propia espada, que es un retorno a la confusión y al estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, contrario a la finalidad para la cual se instituyó por primera vez la monarquía. Por tanto, es manifiesto que mediante la institución de la monarquía la disposición del sucesor se abandona siempre al juicio y voluntad del poseedor presente.

Y para la cuestión (que puede surgir a veces) de quién es el designado por el monarca reinante para la

sucesión y herencia de su poder, está determinado por sus palabras expresas y testamento, o por otros signos tácitos suficientes.

Por palabras expresas, o testamento, cuando es declarada por él en el tiempo de su vida, *viva voce* o mediante la escritura, como declaraban los primeros emperadores de Roma quienes habrían de ser sus herederos. Porque la palabra heredero no implica en sí misma los hijos o los parientes más próximos de un hombre; pero sea quien fuere el declarado heredero, habrá de sucederle en su patrimonio. Por tanto, si un monarca declara expresamente que tal hombre será su heredero, por palabras o mediante escritura, ese hombre resulta inmediatamente investido tras el fallecimiento de su predecesor con el derecho de ser monarca.

Pero donde faltan testamento y palabras expresas deben seguirse otros signos naturales de la voluntad, de los cuales uno es la costumbre. Y, así, donde la costumbre es que suceda absolutamente el siguiente en parentesco, allí también el siguiente en parentesco tiene derecho a la sucesión; porque, de haber sido distinta su voluntad, quien estaba reinando podrá fácilmente haberla declarado durante el lapso de su vida. Y, de igual modo, donde la costumbre es que suceda el siguiente de la estirpe masculina, allí también el derecho de sucesión está en el siguiente de la estirpe masculina por la misma razón. Y así es si la costumbre adelantara a la hembra. Pues cualquier costumbre controlada median-

te una palabra por un hombre, y no alterada, es un signo natural de que apoya su permanencia.

Pero donde ni la costumbre ni el testamento han precedido, debe entenderse primero que la voluntad de un monarca es que el gobierno siga siendo monárquico, porque aprobó ese gobierno en sí mismo. En segundo lugar, que un hijo suyo, varón o hembra, será preferido ante cualquier otro; porque se supone que los hombres están más inclinados por naturaleza a adelantar a sus propios hijos que a los hijos de otros hombres y entre los suyos más bien a los varones que a las hembras, porque los hombres están mejor dotados naturalmente que las mujeres para acciones de trabajo y peligro. En tercer lugar, a falta de su propia estirpe, antes un hermano que un extraño y también así el más próximo en sangre antes que el más remoto, porque siempre se supone que el más cercano en estirpe es el más cercano en afecto. Es evidente que un hombre recibe siempre, por reflejo, el máximo honor por la grandeza de su parentesco más cercano.

Pero si es legítimo para un monarca disponer de la sucesión mediante palabras de contrato o testamento, los hombres quizá puedan objetar un gran inconveniente, porque él puede vender o dar su derecho de gobierno a un extraño. Puesto que los extraños (esto es, hombres no acostumbrados a vivir bajo el mismo gobierno, y que no hablan la misma lengua) se subestiman habitualmente unos a otros, dicho acto puede

resultar en la opresión de sus súbditos, y esto es realmente un gran inconveniente. Pero no procede necesariamente de la sujeción al gobierno de un extraño, sino de la falta de pericia de los gobernantes, que ignoran las verdaderas reglas de la política. Y por eso los romanos, tras someter a muchas naciones y para hacer digerible su gobierno, estaban propensos a borrar ese agravio, en la medida de lo necesario según ellos mismos, concediendo unas veces a naciones enteras y otras veces a hombres principales de toda nación conquistada no sólo los privilegios sino el nombre mismo de romanos, llevando a muchos al senado y a puestos de cargo, incluso en la ciudad de Roma. Y a esto tendía nuestro más sabio rey, el rey Jaime, intentando la unión de sus dos dominios de Inglaterra y Escocia. Asunto que, de conseguirse, hubiera evitado con toda seguridad las guerras civiles que hacen miserables a ambos reinos en este presente. No es, por tanto, ninguna injuria al pueblo que un monarca disponga de la sucesión a voluntad, aunque debido al defecto de muchos príncipes ha resultado ser algunas veces inconveniente. Sobre su legitimidad también es un argumento, sea cual fuere el inconveniente producido por la llegada al trono de un extranjero, que puede suceder también por nupcias con extranjeros, pues el derecho de sucesión puede descender sobre ellos. Sin embargo, esto es considerado legítimo por todos los hombres.

Leviatán
se terminó de editar en
octubre de 2015 en las oficinas de la
Editorial Universitaria, José Bonifacio
Andrada 2679, Lomas de Guevara,
44657 Guadalajara, Jalisco