

## LIBERTAD

### CAPÍTULO I

#### *Estado de los hombres fuera de toda sociedad*

1. Introducción. 2. En el comienzo de la sociedad civil está el miedo recíproco. 3. Los hombres, por naturaleza, son iguales entre sí. 4. De dónde nace la voluntad de agredirse mutuamente. 5. La discordia que surge de la comparación de ingenios. 6. Del deseo de la misma cosa por muchos. 7. Definición del derecho. 8. El derecho al fin da derecho a los medios necesarios. 9. Por derecho natural todo hombre es juez de los medios para su conservación. 10. Por derecho natural todo es de todos. 11. El derecho de todos a todo es inútil. 12. El estado de los hombres fuera de la sociedad es la guerra. Definiciones de guerra y paz. 13. La guerra se opone a la conservación de los hombres. 14. Por derecho natural cualquiera puede obligar a otro que tenga en su poder a comprometerse a obedecer en lo sucesivo. 15. La naturaleza aconseja la búsqueda de la paz.

1. Las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro géneros: la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión. Tomando esto como el principio de la doctrina siguiente, diremos en primer lugar qué actitud tienen, unos respecto a otros, los hombres dotados de dichas facultades; y si han nacido aptos para vivir en sociedad y para conservarse frente a la violencia mutua, y esto en virtud de qué facultad; pasaremos después a mostrar qué acuerdo es necesario tomar en este terreno y cuáles son las condiciones de la sociedad o de la paz humana; dicho de otra forma, exponeremos cuáles son las leyes fundamentales de la naturaleza.

2. La mayor parte de los que han escrito sobre política suponen, pretenden o exigen que el hombre es un animal que ha nacido apto<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Como de hecho vemos que los hombres viven en una sociedad ya constituida, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos buscan la asociación y el trato mutuo, puede parecer en cierto modo estúpido dejar sentado en el comienzo mismo de esta doctrina de la sociedad civil que *el hombre no ha nacido apto para la sociedad*. Por eso necesita ulterior explicación. Es cierto que al hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento, le molesta la soledad prolongada. Porque los niños necesitan de los demás para vivir, y los adultos para vivir bien. Por eso no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos

#### EL CIUDADANO

para la sociedad. Los griegos le llaman Ζῶον πολιτικόν; y sobre ese fundamento construyen la doctrina de la sociedad civil como si para la conservación de la paz y el gobierno de la humanidad bastara que los hombres consintiesen en ciertos pactos y condiciones que ya entonces llamaban leyes. Axioma que, aunque aceptado por muchos, es sin embargo falso; y el error procede de una consideración excesivamente ligera de la naturaleza humana. Ya que si consideramos más profundamente las causas por las que los hombres se agrupan y disfrutan de la mutua compañía, se verá fácilmente que si eso sucede así no es porque no pueda suceder de otro modo, sino que sucede accidentalmente. Porque si el hombre amase al hombre naturalmente, esto es: en cuanto hombre, no podría aducirse razón alguna de por qué no iba a amar de igual forma a todos los demás, al ser igualmente hombres; o de por qué iba a juntarse más bien con aquellos de cuya compañía iba a obtener, más que de la de otros, honor y utilidad. No buscamos pues por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás honor o comodidad; esto es lo que buscamos en primer lugar, y a los demás secundariamente. Con qué objeto se agrupan los hombres se deduce de lo que hacen una vez agrupados. Ya que si se reúnen por razones comerciales, cada uno busca su propio provecho, no el del socio, y si es por razón de algún cargo, nace entonces una cierta amistad pública que tiene más de miedo mutuo que de amor; por consiguiente, a veces surge una facción pero nunca la benevolencia. Si se reúnen para divertirse, cada uno se complace más en aquellas cosas que provocan la risa, de las que puede, dada la naturaleza del ridículo, salir mejorado en su opinión al compararse con la deformidad o con la debilidad ajena. Y aunque a veces esto sucede de forma inocente y sin daño para nadie, es sin embargo manifiesto que los hombres se deleitan más con su vanagloria que con la

con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguirlas son necesarios la lealtad y los pactos. Los niños y los ignorantes desconocen la fuerza de éstos, y los que nunca han experimentado los daños de la falta de sociedad, su utilidad. De donde se deduce que aquéllos no pueden formar parte de la sociedad porque no comprenden lo que es, y éstos porque, al no saber su provecho, no se preocupan de ella. Está claro, por lo tanto, que todos los hombres, al haber nacido niños, han nacido ineptos para la sociedad, y que muchos, tal vez la mayor parte, permanecen ineptos toda su vida, bien por enfermedad del alma, o bien por falta de educación. Y sin embargo, tanto los niños como los adultos tienen naturaleza humana. Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación. Más aún, aunque el hombre hubiera nacido con tal condición que deseara la sociedad, no se sigue de ahí que habría nacido apto para formar parte de ella. Ya que una cosa es desear y otra ser capaz. Pues la desean aquellos que sin embargo, por soberbia, no se dignan aceptar las condiciones justas sin las que la sociedad no puede darse.

compañía de otros. Además, en semejantes reuniones, con frecuencia se ofende a los ausentes, se examinan, se juzgan, se condenan y se ridiculizan toda su vida, sus dichos y sus hechos. Y no se ahorra ni a los mismos contertulios el que les suceda lo mismo en cuanto se vayan de la reunión; de tal forma que no era absurda la decisión de aquel que solía salir el último del lugar de la tertulia. Y éstas son las verdaderas delicias de la sociedad a las que nos vemos llevados por naturaleza, esto es: por la inclinación innata en todo viviente; hasta que suceda, por escarmiento o por buenos consejos (cosa que en muchos nunca sucede), que el deseo de lo presente se reprima por el recuerdo de lo pasado, sin lo cual el discurso de muchos hombres charlatanes en esta materia es ocioso y vacío. Y si acontece que los presentes se ponen a contar anécdotas, y uno cuenta una acerca de sí mismo, todos los demás se apresuran a hablar también de sí; si uno refiere algo maravilloso, los demás cuentan milagros, si los tienen, y si no, los inventan. Finalmente, por hablar de aquellos que presumen saber más que los demás, si el motivo de la reunión es la filosofía, habrá tantos que enseñen a los demás cuantos sean los presentes, es decir: todos querrán ser tenidos por maestros; y al no ser así, los colegas no se amarán mutuamente sino que se perseguirán con odio. Por eso la experiencia enseña, a todo el que considere con más atención las cosas humanas, que toda reunión espontánea se produce, bien por mutua necesidad, bien para conseguir gloria; por eso los participantes tratan de conseguir algún beneficio, o aquel *ἐὐδοκίμειν*, estimación y honor de sus compañeros de reunión. Eso mismo se deduce racionalmente de la propia definición de *voluntad, bien, honor y utilidad*. Y dado que la sociedad se forma voluntariamente, en toda sociedad se requiere un objeto de esa voluntad, esto es: aquello que parece a todos los miembros bueno para ellos. Todo lo que parece bueno es agradable, y se refiere a los sentidos o a la mente. Y todo placet de la mente, o es la gloria (es decir, la buena opinión de sí mismo), o se refiere en último término a la gloria; lo demás es sensual o lleva a lo sensual, y puede quedar comprendido bajo el nombre de conveniencia. Así pues, toda sociedad se forma por conveniencia o por vanagloria, esto es: por amor propio, no de los demás. Ahora bien, por amor a la gloria no se puede concertar una alianza ni de muchos hombres ni por mucho tiempo; porque esta vanagloria, al igual que el honor, si la tienen todos no la tiene nadie, ya que consiste en la comparación y en la excelencia; y para que alguien tenga en sí motivo de gloriarse, la sociedad de los demás no aporta ninguna ayuda, puesto que alguien es tanto como puede ser sin apoyo de los demás. Y aunque las comodidades de esta vida pueden aumentarse con la ayuda mutua, sin embargo, como eso se puede conseguir domi-

nando a los demás mejor que asociándose con ellos, nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo<sup>2</sup>.

3. La causa del miedo mutuo consiste en parte en la igualdad natural de los hombres, y en parte en su voluntad de agredirse mutuamente. Por lo cual no somos capaces ni de esperar de los otros la seguridad ni de proporcionárnosla nosotros mismos. Y si reparamos en los hombres maduros y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano (que al destruirse destruye también toda su fuerza, vigor y sabiduría); y lo fácil que es incluso para el más débil matar al más fuerte, no hay razón para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Igales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto los hombres son por naturaleza iguales entre sí. La desigualdad que ahora existe ha sido introducida por la ley civil.

4. En el estado de naturaleza se da en todos una voluntad agresiva, pero no se da por la misma causa, ni es igualmente condenable. Ya que algunos, según la igualdad natural, permiten a los demás lo mismo que se permiten ellos (lo cual es propio de hombres modestos y que valoran recamamente sus fuerzas). Otros en cambio, creyéndose superiores a los demás, se permiten todo únicamente a sí mismos y se arrojan honor ante los demás (lo cual es propio de una condición feroz). Para éstos, la voluntad agresiva nace de una vana gloria y de una falsa estimación de sus fuerzas; para aquéllos, de la necesidad de defender sus cosas y su libertad contra estos últimos.

5. Además, al ser muy grande la rivalidad de ingenios, necesaria-  
<sup>2</sup> Se ha objetado que es tan improbable que los hombres se unieran en sociedad civil por el miedo que, si realmente se temieran, no habrían podido soportar el verse unos a otros. Suponen, en mi opinión, que temerse es lo mismo que sentirse aterrizados. Yo sin embargo entiendo por temor cualquier previsión de un mal futuro. Y creo que es propio del miedo no sólo la huida sino también la desconfianza. La sospecha, la precaución y las medidas para no temer. Los que se van a dormir cierran sus puertas y el que se va de viaje lleva su arma, porque temen a los ladrones. Los Estados suelen proteger su territorio con tropas y sus ciudades con murallas por miedo a los Estados vecinos; e incluso los ejércitos más fuertes y mejor preparados para la batalla, de vez en cuando celebran conversaciones de paz porque se temen mutuamente y para no ser vencidos. Los hombres se protegen por miedo, huyendo o escondiéndose si piensan que no pueden defenderse de otro modo; y muy frecuentemente lo hacen con armas y otros instrumentos de defensa, con lo cual, al arriesgarse a avanzar pueden conocer cada uno las posibilidades del otro. Así es como suele hacer un Estado: por la victoria si ha habido lucha, o por acuerdos si es el caso.

mente de ella se originan las mayores discordias. Pues resulta odioso tanto el luchar contra algo como el no llegar a un acuerdo. Ya que el no estar de acuerdo con alguien en alguna cosa, significa acusarle tácitamente de error en esa cuestión, igual que en otras muchas ocasiones el disentir es lo mismo que tenerlo por tonto; lo cual se deja ver por el hecho de que no hay guerras más enconadas que las que se dan entre sectas de la misma religión y entre facciones del mismo Estado, donde el desacuerdo se refiere a la doctrina o a la prudencia política. Y dado que todo placer del ánimo y todo entusiasmo consiste en tener alguien con quien, al relacionarse, pueda uno sentirse satisfecho de sí mismo, es imposible que no se muestre alguna vez odio o desprecio por medio de la risa, de la palabra, del gesto o de otro signo, que son la cosa más molesta para el ánimo y de la que suele surgir el mayor deseo de ofender.

6. Pero la causa más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros tiene su origen en que muchos aperecen a la vez la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir; de donde se sigue que hay que dársela al más fuerte. Ahora bien, quién sea el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha.

7. Así pues, entre tantos peligros, el precaverse de las amenazas que a diario acechan a todos por la codicia natural de los hombres no es en absoluto censurable, porque no podemos obrar de otro modo. Todos se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo, sobre todo del mayor de los males naturales que es la muerte; y ello por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo. Por consiguiente nada tiene de absurdo ni de reprehensible ni de contrario a la recta razón, el que alguien dedique todo su esfuerzo a defender su propio cuerpo y sus miembros de la muerte y del dolor, y a conservarlo. Y lo que no va contra la recta razón, todos dicen que está hecho justamente y *con derecho*. Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón. Y de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que el *hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros*.

8. Como si se niega el derecho a los medios necesarios, el derecho al fin resulta vano, de ahí se sigue que al tener todos derecho a conservarse, todos tengan también el derecho a *usar de todas los medios y a realizar cualquier acción sin la que no podrían conservarse*.

9. En la cuestión de si los medios que alguien va a usar y la acción que va a emprender para la conservación de su vida o de sus miembros son necesarios o no, *el mismo es el juez, por derecho natural*.

Y para saber si va contra la recta razón el que yo mismo juzgue de mi propio peligro, que lo juzgue otro. Y ya que el otro juzga cosas que me atañen a mí, por la misma razón, dado que somos iguales por naturaleza, yo juzgaré las cosas que a él le atañen. En consecuencia, es conforme a la recta razón, esto es, de derecho natural, el que yo juzgue la sentencia de aquel juez, a saber, si es útil o no para mi conservación.

10. La naturaleza dio a *todas derecho a toda*: esto es, en el estado<sup>3</sup> meramente natural o antes de que los hombres se vinculasen mutuamente con pacto alguno, a todos les era lícito hacer lo que quisieran, así como poseer, usar y disfrutar de todo lo que quisieran y pudieran. Porque todo lo que alguien quisiera le parecería bueno para él por el hecho de quererlo, y podría o bien conducir a su conservación o al menos parecer que conducía. Ahora bien, según el artículo precedente, hemos constituido juez de si conduce o no, al mismo que juzga que tales cosas deben tenerse por necesarias y (por el artículo 7) son y se tienen por *derechos naturales* las cosas que conducen necesariamente a la protección de la propia vida y de los miembros; de donde se sigue que en estado de naturaleza a todos les es lícito tener y hacer cualquier cosa. Esto es lo que suele significarse cuando se dice: *la naturaleza dio todo a todos*. De ahí se comprende que en el estado de naturaleza la medida del *derecho* es la utilidad.

11. Pero no les fue útil en absoluto a los hombres el que tuvieran de este modo *un derecho común a toda*. Pues el efecto de tal derecho viene a ser como si no existiera derecho alguno. Y aunque cualquiera

<sup>3</sup> Esto hay que entenderlo en el sentido de que lo que alguien hiciese en el estado puramente natural no ofendería a nadie. No porque sea imposible en tal estado pecar contra Dios o violar las leyes naturales, sino porque la injusticia entre los hombres supone leyes humanas, las cuales no existen en el estado de naturaleza. La verdad de la proposición así entendida queda suficientemente demostrada por los artículos inmediatamente precedentes para el lector que los recuerde. Pero dado que en algunos casos la dureza de la conclusión hace olvidar las premisas, quiero resumir el argumento y presentarlo de un solo golpe de vista: todos tienen derecho a conservarse, por el artículo 7. Todos en consecuencia tienen derecho a usar los medios necesarios para tal fin, por el artículo 8. Los medios necesarios son los que cada uno juzgue como tales, por el artículo 9. Existe pues el derecho a hacer y poseer todo lo que cada uno juzgue necesario para su conservación. Por lo tanto, todo lo que hace es justo o injusto según su propio juicio y, en último término, es siempre justo. Esto es verdad en el estado de pura naturaleza, etc. Y si alguien pretende que atañe a su conservación algo que ni él mismo considera que pertenece, puede pecar contra las leyes naturales, como queda ampliamente explicado en el capítulo III. Algunos objetan: si un hijo mata a su padre, ¿le haría injusticia o no? Yo he respondido que no se puede comprender a un hijo en estado de naturaleza como si después de su nacimiento quedara bajo la potestad y la autoridad de aquel a quien debe su conservación, a saber, de su padre o de su madre o de quien le alimenta; como queda demostrado en el capítulo IX.

podía decir de cualquier cosa: *esto es mía*, no podía disfrutarla porque el vecino, con el mismo *derecho* y con la misma fuerza, pretendía que era suya.

12. Si a la inclinación natural de los hombres a dañarse unos a otros, que procede de sus pasiones y en particular de su vana estimación, se añade el derecho de todos a todo, por el cual uno invade *con todo derecho*, y el otro *con todo derecho* resiste, de lo cual se originan perpetuas sospechas y celos de todos contra todos, y se añade además la dificultad de detener a los enemigos, aunque tengan pocos hombres y pocos medios, si nos invaden con ánimo de destruirnos y oprimirnos, no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de la formación de la sociedad fuera la fuerza: y no cualquier fuerza sino la de todos contra todos. ¿Y qué es la GUERRA sino el tiempo en que la voluntad de enfrentarse por la fuerza se declara con palabras o con hechos? Al tiempo restante se le llama PAZ.

13. Fácilmente se deduce lo poco idónea que es la guerra perpetua para la conservación tanto del género humano como de cada hombre. Ahora bien, es perpetuo por su misma naturaleza lo que, por la igualdad de los combatientes, no puede terminar con ninguna victoria; ya que a los vencedores les acecha siempre el peligro, de tal forma que habría que tener por milagro el que alguno, por muy fuerte que fuera, muriera en avanzada vejez. En el presente siglo tenemos un ejemplo de lo que digo en los americanos: en tiempos antiguos, gentes de otras naciones, que ahora son civilizadas y florecientes, fueron escasas, feroces, de vida corta, pobres, mal parecidas, privadas de todo aquello que fuera solaz y ornato de la vida y que suele ser el fruto de la paz y de la sociedad. Y todo el que pensase que habría que permanecer en aquel estado en el que todo es ilícito para todos, se contradice a sí mismo. Ya que todo hombre, por necesidad natural, tiende a lo que es bueno para él, y no hay nadie que considere que esta guerra de todos contra todos, que es inherente por naturaleza a aquel estado, sea bueno para sí. Por eso sucede, por el miedo recíproco, que consideremos que hay que salir de semejante estado y conseguir aliados para que, si es que ha de haber guerra, que no sea de todos contra todos ni sin ayuda.

14. Los aliados se consiguen por fuerza o mediante acuerdos: por fuerza, cuando el vencedor obliga al vencido a servirle por miedo a la muerte o por la fuerza de las cadenas; y por acuerdos, cuando se crea la sociedad para ayudarse mutuamente con el consentimiento de ambas partes y sin violencia. Puede sin embargo el vencedor obligar *por derecho* al vencido o el más débil (como el sano al enfermo o el adulto al niño), a comprometerse a una futura obediencia si no quiere perder la vida. Y dado que el *derecho* a protegernos a noso-

tros mismos a nuestro arbitrio procede de nuestro peligro, y el peligro de nuestra igualdad, parece más conforme a razón y más seguro para nuestra conservación, haciendo uso de la ventaja del momento, conseguir para nosotros la seguridad buscada aceptando el compromiso, que, cuando ellos crezcan o se curen y salgan de nuestra potestad, y esforzarnos en repetir después ese compromiso en una dudosa lucha. Y al contrario, nada más absurdo que dejar libre al débil que tenemos en las manos, con lo cual lo hacemos a la vez fuerte y enemigo. De lo cual se sigue también como corolario que en el estado natural de los hombres *el derecho concede* un poder cierto e irresistible para regir y gobernar a aquellos que no pueden resistir; de tal forma que a la omnipotencia que de ahí se deriva le acompaña inmediata y esencialmente un derecho sobre todo lo que haya de hacerse.

15. Pero a causa de aquella igualdad de fuerzas y de las demás facultades humanas, no cabe esperar una conservación duradera de sí mismos a los hombres que se encuentran en estado de naturaleza, esto es, en estado de guerra. *Por lo cual el buscar la paz allí donde aparece alguna esperanza de conseguirla y donde no existiera esa esperanza, el buscar ayudas para la guerra, es un dictamen de la recta razón, esto es, una ley de la naturaleza, como se mostrará enseguida.*

## CAPÍTULO II

*La ley natural acerca de los contratos*

1. La ley natural no es un acuerdo de los hombres sino un dictamen de la razón. 2. Existe una ley fundamental que dice: hay que buscar la paz si puede darse; si no, hay que buscar la defensa. 3. La primera ley natural especial es que no se debe mantener el derecho a todo. 4. Qué es renunciar a un derecho y qué es transferirlo. 5. Para transferir un derecho es necesaria la voluntad del que lo acepta. 6. La palabra no transfiere un derecho, si no es de presente. 7. La palabra de futuro, si a la vez hay otros signos de voluntad, vale para transferir el derecho. 8. En una donación libre, la palabra de futuro no transfiere el derecho. 9. Definiciones de contrato y de pacto. 10. En los pactos, el derecho se transfiere por palabra de futuro. 11. Los pactos de confianza mutua son inválidos e inútiles en estado de naturaleza; no así en el de sociedad civil. 12. Nadie puede pactar con los animales; ni con Dios sin una revelación. 13. Tampoco se puede hacer un voto a Dios. 14. Los pactos no obligan más allá de lo posible. 15. Cómo podemos liberarnos de los pactos. 16. Las promesas obtenidas por miedo a la muerte son válidas en estado de naturaleza. 17. Es inválido un pacto posterior que contradiga a uno anterior. 18. Es inválido un pacto de no resistencia al que infiera daño corporal. 19. Es inválido un pacto de acurarse a sí mismo. 20. Definición de juramento. 21. Hay que concebir el juramento bajo la fórmula que use el que lo hace. 22. El juramento no añade nada a la obligación que surge de un pacto. 23. No hay que exigir juramento a no ser cuando la violación de los pactos pueda permanecer oculta o no ser castigada sino por Dios.

1. No están de acuerdo los autores en la definición de ley natural, a pesar de que utilizan este término con mucha frecuencia en sus escritos. En efecto, el método por el que se parte de definiciones y de la exclusión de los equívocos es propio de aquellos que no dejan lugar para la discusión en su contra. Si alguien dice que se ha hecho algo contra la ley natural, uno probará que es así diciendo que se ha hecho contra el parecer de las naciones más sabias y eruditas, pero no dice quién ha de juzgar la sabiduría, la erudición y las costumbres de todas las naciones; otro lo probará diciendo que se ha actuado contra el consenso de todo el género humano; definición inadmisibles porque entones nadie, excepto los niños y los locos, podría pecar contra tal ley. Ya que bajo esa expresión: género humano, incluye a todos los hombres que de hecho tienen uso de razón. Pero los niños, o no obran contra la razón o lo hacen sin consentir en ello; por lo cual deben ser excusados.

Y es bastante injusto extraer las leyes de la naturaleza del consenso de los que más frecuentemente las violan que las cumplen. Además, los hombres condenan en los demás las mismas cosas que en ellos excusan, y por otra parte alaban en público lo que en secreto desprecian, emiten su opinión más por rumores que por reflexión propia, y consistentes más por odio, esperanza, amor o cualquier otra perturbación del ánimo, que por la razón. Por eso no es raro que pueblos enteros, con toda unanimidad y empeño, hagan lo que aquellos escritores de buen grado confiesan ser contra la *ley natural*. Ahora bien, al conceder que se hace *con derecho* lo que no va contra la recta razón, debemos reconocer que lo que repugna a esa recta razón se hace *contra derecho* (esto es, contra dice alguna verdad obtenida de principios verdaderos mediante un raciocinio correcto). Y lo que se ha hecho contra derecho, decimos que se ha hecho contra alguna *ley*. Pues es la *ley* una cierta *recta razón* que (al formar parte de la naturaleza humana, no menos que cualquier otra facultad o afectión del ánimo), se llama también natural. Es pues la *ley natural*, por definición ya, un dictamen de la recta razón<sup>1</sup> acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera, de la vida y de los miembros.

2. La primera y fundamental *ley de la naturaleza* es que *hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra*. En el último artículo del capítulo precedente pusimos de manifiesto que esto era un dictamen de la recta razón. Que los dictámenes de la recta razón sean leyes naturales, lo hablamos definido poco antes. Y es la primera porque las demás se derivan de ella y preparan el camino para la paz o la defensa.

3. Una de las leyes naturales derivadas de aquella fundamental, es: *no debe mantenerse el derecho de todos a todo, sino que algunos derechos deben transferirse o se debe renunciar a ellos*. Pues si todos man-

<sup>1</sup> Entiendo por recta razón, en el estado natural de los hombres, no una facultad infalible, como hacen muchos, sino el acto de razonar, esto es, el raciocinio propio de cada uno y verdadero en lo que se refiere a las propias acciones, que pueden redundar en beneficio o en daño de los demás hombres. Digo propio porque aunque en la sociedad civil la razón de la misma sociedad, esto es, la ley civil, haya de ser tenida como justa por todos y cada uno de los ciudadanos, sin embargo, fuera de esa sociedad, donde nadie puede discernir la recta de la falsa razón a no ser comparándola con la suya, se ha de juzgar la propia razón como medida de la ajena, no sólo respecto a las propias acciones, que se realizan por cuenta y riesgo de cada uno, sino también en las que se realizan por cuenta de los demás. Digo verdadero, esto es, que se deduce de principios verdaderos y reclaman ser constructos. Ya que toda violación de la ley natural consiste en el raciocinio falso o en la necesidad de los hombres que no ven que sus obligaciones para con los demás son necesarias para la propia conservación. Los principios del recto raciocinio acerca de tales obligaciones son los que se han explicado en los artículos 2, 3, 4, 5, 6 y 7 del capítulo I.

vieran su *derecho* a todo, necesariamente se seguiría que, *con derecho* unos invadirían y otros se defenderían (pues todos intentan defender, por necesidad natural, su cuerpo y lo necesario para protegerlo). En consecuencia, se seguiría *la guerra*. Así pues, obra contra las razones de la paz, esto es, contra la *ley de la naturaleza* el que *no cede su derecho a todo*.

4. *Cede su derecho* el que, o bien simplemente renuncia, o lo transfiera a otro. *Renuncia simplemente* el que declara, con signos o por medios idóneos, no querer que le sea lícito por más tiempo hacer determinadas cosas que antes, *con derecho*, podía hacer. Lo *transfiere* a otro el que declara al que quiere recibir ese *derecho*, con signos o por medios idóneos, que ya no le será lícito en lo sucesivo resistirle cuando intente determinadas acciones, como podía hacerlo antes *con derecho*. Se entiende que la *transferencia de derecho* consiste sólo en la no resistencia, porque antes de la transferencia del derecho, aquél a quien se transfiera ya tenía derecho a todo; por lo cual no se ha podido darle un *derecho* nuevo, sino la extinción de la justa resistencia del transferente, por la que el otro no había podido disfrutar de su *derecho*. Así pues, todo el que adquiere un *derecho* en el estado natural de los hombres, lo hace únicamente para poder disfrutar sin justa molestia de su *derecho primitiva*. Por ejemplo, si alguien cede su finca a otro en donación o en venta, priva del *derecho* a esa finca sólo a sí mismo, no a los demás.

5. Para la *transferencia del derecho* se requiere no sólo la voluntad del transferente sino también la del aceptante. Si falta alguna de ellas, el *derecho* se mantiene. Pues si quiero dar algo mío a quien lo rechaza, no por ello he renunciado simplemente a mi derecho ni lo he transferido a nadie. Pues la causa por la que yo quería dárselo a uno, está en ese uno, no en los demás por igual.

6. Si no existe ningún otro signo para renunciar o transferir un derecho aparte de las palabras, conviene que éstas sean de *presente* o de *pasado*. Pues si son de *futuro* no transfieren nada. Por ejemplo, quien hablando en futuro dice: *daré mañana*, claramente significa que no ha dado. Y así el derecho permanece hoy inalterado, y así permanecerá mañana, si entretanto no lo diera de hecho; ya que lo que es mío sigue siendo mío a no ser que lo dé después. Pero si hablo en presente, como sería:  *doy, o he dado para que lo tenga mañana*, con esas palabras se significa que *he dado*, y que *hoy* he transferido el *derecho* de poseerlo *mañana*.

7. Sin embargo, aunque las meras palabras no son signos suficientes para declarar la voluntad, las palabras de futuro pueden valer, si a la vez existieran otros signos, como si estuvieran dichas de presente. Así pues, si constase por otros signos que el que habla en futuro quisie-

ra que sus palabras valiesen para la perfecta *transferencia de su derecho*, entonces deben valer. Ya que la *transferencia del derecho* depende no de las palabras sino, como queda dicho en el art. 4 de este capítulo, de la declaración de la voluntad.

8. Si alguien transfiera algún derecho suyo a otro y no lo hace por algún bien recibido a cambio ni en virtud de un pacto, esa transferencia recibe el nombre de DON, o de *donación libre*. Ahora bien, en la donación libre obligan sólo las palabras *de presente o de pasado*. Porque si son de *futuro* no obligan *en cuanto palabras*, por la razón aducida en el artículo precedente. Conviene pues que la obligación nazca de otros signos de la voluntad. Y dado que cuando algo se hace *voluntariamente*, se hace por algún bien del que *lo quiere*, no puede señalarse más signo de la voluntad de darlo que el *bien* adquirido o por adquirir en la donación. Y se supone que el bien en cuestión no ha sido adquirido ni existe pacto alguno; porque entonces no habría *donación libre*. Sólo queda, pues, que el *bien recibida* se suponga sin pacto. Pues no puede haber ningún signo por el cual el que ha usado esa palabra de futuro en relación con aquel que no se veía obligado a un beneficio mutuo, quisiera que sus palabras fueran entendidas de tal forma que le obligaran a él mismo. Ni es razonable que quienes son proclives a hacer el bien a los demás se vean obligados en cada promesa a testificar su buena disposición presente. Por lo cual debe entenderse que el que de esa forma promete, puede deliberar y cambiar su actitud, de la misma forma que el receptor de la promesa puede cambiar de actitud respecto al favor. Ahora bien, el que delibera es, por ello mismo, libre, y no puede decirse que haya dado nada. Pero si promete con frecuencia y da pocas veces, habrá que condenarle por ligereza y no llamarle donante sino *Doson*<sup>2</sup>.

9. A la acción de dos o más que se *transferen* mutuamente sus *derechos* se la llama CONTRATO. En todo contrato, o ambos cumplen en el acto lo que se ha contratado, de manera que nadie fía nada a nadie, o uno lo cumple y fía al otro, o ninguno lo cumple. Cuando ambos cumplen en el acto, en ese mismo momento el *contrato*, a la vez que se realiza, se termina. Pero cuando a uno o a ambos se fía, y aquel a quien se fía promete que cumplirá más adelante, entonces a esa clase de promesa se la llama PACTO.

10. El pacto que hace aquel a quien se fía, con aquel que ya cumplió, aunque la promesa haya sido hecha con palabras de futuro, no transfiera menos el *derecho* del tiempo futuro que si hubiese sido hecha con palabras de presente o de pasado. Porque el hecho de cumplir es

<sup>2</sup> Promitedor, en griego. (N. del T.)

un signo muy manifiesto de que el que ya ha cumplido comprendió las palabras de aquel a quien fiaba en el sentido de que quería cumplir en el tiempo acordado; y por ese signo, el fiado comprendió que se le entendía de ese modo; porque al no rectificar, quiso que así se hiciera. Las *promesas*, pues, que se hacen por algún *bien* recibido y que son pactos, son signos de la voluntad; esto es, del último acto de deliberación por el cual se elimina la libertad de no cumplir y, en consecuencia, son obligatorios (como queda expuesto en la sección precedente). Pues donde termina la libertad, comienza la obligación.

11. Pero los pactos que se originan en un contrato en el que existe la fe mutua sin que ninguno de los dos dé algo en ese momento, en el estado de naturaleza son inválidos cuando surge en alguna de las partes un miedo justo<sup>3</sup>. Pues el primero en cumplir, por la perversa condición de la mayor parte de los hombres, que buscan su propio provecho con razón o sin ella, se pone en manos de la avaricia de aquel con quien contrata. Ya que no es razonable que alguien cumpla el primero si no es verosímil que el otro ha de cumplir después. El que sea verosímil o no, lo juzgará aquel que teme, según se mostró en el art. 9 del capítulo precedente. Así son las cosas en el estado de naturaleza. Pero en el estado civil, donde existe alguien que puede obligar a ambos, debe cumplir primero el que según el contrato haya de hacerlo; porque al estar el otro sujeto a obligación, cesa la causa del miedo a que no cumpla.

12. Del hecho de que en toda *donación* y en todo *pacto* se requiere la aceptación del *derecho* que se transfiere, se deduce que nadie puede pactar con alguien que no ofrezca signos de dicha aceptación; como tampoco se puede pactar con los animales, ni podemos atribuirles ningún derecho, ni quitárselo, por falta de raciocinio y de inteligencia. Tampoco puede nadie *pactar* con la divina majestad ni obligarse con ella por medio de un voto, a no ser en cuanto estime que, según las Sagradas Escrituras, haya delegado en ciertos hombres que estén autorizados para dar y aceptar tales votos y pactos en su nombre.

13. Así pues, votan en vano los que se encuentran en estado de naturaleza, en el que no están obligados por ninguna ley civil, a no ser que les conste, por una revelación certísima, la voluntad de Dios de aceptar su voto o su *pacto*. Y si lo que *votan* va contra la ley natural, no quedan obligados por ese *voto*, porque nadie está obligado a realizar algo ilícito; pero si lo que votan está mandado por alguna ley natural,

quedan obligados *no por el voto* sino por la propia *ley*. Ahora bien, si lo que se vota era, antes del *voto*, libre de ser hecho o no, sigue estándolo después; porque para quedar obligados por algún *voto*, se requiere una voluntad de obligar claramente significada; voluntad que en el caso propuesto se supone que no se da. Llamo *obligante* a aquel a quien alguien se ve sujeto u obligado, y *obligado* al que se sujeta.

14. Los pactos se realizan únicamente sobre acciones que sean susceptibles de deliberación. Porque no se da pacto sin la voluntad del pactante; y la voluntad es el último acto de la deliberación. Se refieren pues *sólo a cosas posibles y futuras*. Ya que nadie se obliga por pacto a algo imposible. Y aunque la mayor parte de las veces pactemos cosas que nos parecen posibles en el momento de prometerlas, si después se revelan imposibles, no por ello nos vemos libres de toda obligación. La razón es que quien promete un futuro incierto recibe un beneficio presente a condición de que devuelva algo equivalente. Pues la voluntad del que otorga un beneficio presente pretende simplemente un *bien para sí* en consonancia con lo prometido; aunque no de forma absoluta sino en la medida de lo posible. Pero si sucede que no es posible, hay que cumplir hasta donde se pueda. Los *pactos*, pues, obligan no a conseguir la cosa misma pactada sino a intentarlo al máximo; pues sólo eso está en nuestra mano, no las cosas mismas.

15. De los pactos nos vemos libres de dos maneras: si ya se han cumplido o si se condonan. Si ya se han cumplido, porque no nos hemos obligado a más. Si se han condonado, porque se entiende que aquel a quien nos obligamos, por el hecho de la donación, nos devuelve el *derecho* que le habíamos transferido: la donación es pues *donación*, esto es, por el art. 4 de este capítulo, transferencia del derecho a quien se ha hecho la donación.

16. Suele preguntarse si los pactos conseguidos por miedo obligan o no. Por ejemplo: si para salvar mi vida de un ladrón *pacto* con él que le voy a entregar mil monedas de oro al día siguiente y que no le voy a denunciar al juez, ese pacto ¿me obliga o no? Porque aunque a veces semejante *pacto* deba tenerse por inválido, lo será, pero no por el hecho de proceder del miedo, ya que de ahí se seguiría que serían inválidos los *pactos* por los que los hombres se agrupan en la vida civil (puesto que el hecho de someterse al dominio de otro procede del miedo al mutuo exterminio). Y no obraría con razón el que se fiara de un cautivo al *pactar* el precio de su redención. Pues en general es verdad que los pactos obligan cuando se ha recibido algún bien y cuando el acto de prometer y lo prometido son lícitos; ahora bien, es lícito prometer algo para salvar la vida y dar de mis cosas a alguien lo que yo quiera, incluso a un ladrón. En consecuencia nos obligan los pactos

<sup>3</sup> La razón es que si existe una nueva causa de miedo, ya provenga de un hecho o de algún signo de la voluntad de la otra parte de no cumplir, no puede estimarse un miedo justo. Pues la causa que no pudo impedir la realización del pacto, tampoco debe impedir el cumplimiento del mismo.

realizados por miedo, a no ser que los prohíba alguna ley civil por la cual resulte ilícito aquello que se promete.

17. Todo el que antes hubiera pactado con alguno hacer u omitir algo, y después pactase con otro lo contrario, hace ilícito no el primer pacto sino el último. Pues el que en virtud de los primeros pactos había transferido su *derecho* a otro, ya no le queda *derecho* de hacer o no hacer. Por lo cual, en ulteriores pactos no transfere ya derecho alguno: y lo que promete lo hace sin derecho. Se está pues obligado sólo a los primeros pactos, y violarlos es ilícito.

18. Nadie está obligado a no resistir al que le infiera la muerte, heridas o cualquier daño corporal, en virtud de ningún pacto. Porque existe en cada hombre un grado supremo de temor, por el cual percibe como máximo el mal que se le infiere, del cual huye por necesidad natural, y se comprende que no pueda obrar de otro modo. Así pues, cuando llega a tal grado de miedo, no cabe esperar más que mire por sí huyendo o luchando. Y dado que nadie está obligado a lo imposible, no lo está a soportar la *muerte* (que es el mayor mal natural), ni las heridas ni otros daños naturales que se le infieran y que no sea capaz de tolerar. Además, hay que creer al que está obligado por un pacto, (pues únicamente la fe es el vínculo de los pactos). Pero a quienes se lleva al cumplimiento de alguna pena, sea capital o inferior a ella, se los sujeta con cadenas o van custodiados por guardias; señal de que no parece que estén lo bastante obligados a no resistir en virtud de pactos. Pues una cosa es si yo pacto de esta forma: si no lo hiciere en la fecha establecida, máteme. Y otra si lo hago así: si no lo hiciere, no resistiré al que me mate. De la primera forma todos pactan si es necesario, y alguna vez lo es; pero nadie lo hace de la segunda forma ni hace falta nunca. Ya que en el estado puramente natural, si desear matar tienes derecho por ese mismo estado; de tal forma que no sea necesario crear primero para matar después al que no ha cumplido. Pero en el estado civil, en el que el derecho sobre la vida y la muerte y sobre todo castigo corporal reside en el Estado, no puede concederse ese derecho a ninguna persona privada. Ni necesita el Estado, para castigar a alguien, pactar con él que lo lleve con paciencia, sino únicamente que nadie defienda a otros. Y si en el estado de naturaleza, o bien entre dos Estados, se hiciera un pacto con la condición de que habría que matar si no se cumpliera, habría que suponer un pacto previo de no matar antes de un día determinado. Por eso, si llegado ese día no se hubiera cumplido, se restablece el derecho a la guerra, esto es, el estado de hostilidad en el que todo está permitido y por lo tanto también el resistir. Finalmente, por el pacto de no resistencia nos obligamos a elegir, de entre dos males presentes, el que parece mayor. Pues una muerte cierta es un mal

mayor que la lucha. Ahora bien, es imposible no elegir el menor de dos males. En consecuencia, por tal pacto nos obligamos a lo imposible, lo cual repugna a la naturaleza de los pactos.

19. De igual forma, nadie está obligado por ningún pacto a acusarse a sí mismo ni a otro con cuya condena su vida se volvería muy amarga. Por eso ni el padre está obligado a testimoniar contra su hijo ni un cónyuge contra otro ni el hijo contra su padre ni nadie contra aquel de quien depende su subsistencia: pues es vano un testimonio que se supone corrompido por la naturaleza. Pero aunque nadie esté obligado a acusarse a sí mismo por pacto alguno, en un asunto público se puede obligar a ello mediante tortura: Las respuestas sin embargo no constituyen un testimonio del hecho sino meras ayudas para investigar la verdad. De tal forma que el torturado tiene derecho a responder con verdad o con falsedad, o a no responder en absoluto.

20. El *juramento* es una expresión añadida a la promesa, que significa que el que promete renuncia a la misericordia divina en el caso de que no la cumpla. Definición que se deduce de las propias palabras en que se contiene la esencia del juramento, a saber, *así me ayude Dios* u otras equivalentes, como eran entre los romanos: *y th, Júpiter, antiqulla al que sea infiel, así como yo sacrifico esta cerda*. Además no obsta el hecho de que el juramento pueda ser no sólo promisorio sino a veces afirmativo, puesto que quien confirma su afirmación con un juramento, promete responder la verdad. Y aunque en algunos lugares existía la costumbre de que los súbditos jurasen por sus reyes, esto se debía a que aquellos reyes reclamaban para sí honores divinos; porque el *juramento* se introdujo para inculcar un miedo a violar la buena fe por la consideración del poder divino y por la religión, mayor que el que nos inspiran los hombres a quienes nuestros actos pueden permanecer ocultos.

21. De donde se sigue que el *juramento* ha de concebirse con la fórmula que use el que lo hace. Pues en vano se obliga a alguien a *jurar* por Dios si no cree en él ni, en consecuencia, le teme. Porque aunque por la luz natural se pueda saber que Dios existe, sin embargo nadie considera que pueda jurar por él con otra fórmula ni bajo otro nombre que el que se contiene en los preceptos de su religión, esto es (según cree el que jura) de la verdadera.

22. Por esta definición de *juramento* se puede comprender que el mero pacto no obliga menos que aquel en el que juramos. Pues por lo que nos obligamos es por el pacto; el *juramento* atañe al castigo divino, que sería insensato provocar si la violación del pacto no fuera ya ilícita de por sí; y no sería ilícita si el pacto no fuera obligatorio. Además, quien renuncia a la misericordia divina no se obliga a ningún castigo, ya que siempre es lícito conjurarlo, de cualquier modo que fuera pro-

*De las demás leyes naturales*

vocado, y gozar del perdón divino si se le concede. En consecuencia, el efecto del juramento consiste únicamente en que los hombres, propensos por naturaleza a violar la fe dada, tengan un motivo mayor para temer por el hecho de haber jurado.

23. El hecho de exigir *juramento* cuando no puede ocultarse la violación de los pactos, si ésta llega a producirse, ni al que recibe la promesa le falta poder para exigir el castigo, es hacer más de lo necesario para la propia defensa, y significa una actitud de desear no tanto lo que es bueno para sí como lo que es malo para otros. Pues el *juramento*, como se deduce de la fórmula de jurar, se dirige a provocar la ira de Dios, esto es, del *omnipotente*, hacia los que violan la fe dada al verse capaces de escapar del castigo humano por el poder que tienen, y del *omnisciente* hacia los que suelen violar sus promesas porque esperan poder ocultarse a los ojos de los hombres.

1. Segunda ley natural, sobre el cumplimiento de los pactos. 2. Hay que guardar la fe dada, con todos sin excepción. 3. Qué es la injuria. 4. Sólo se puede injuriar a aquel con quien pactamos. 5. Distinción entre justicia de los hombres y de las acciones. 6. Distinción entre justicia conmutativa y distributiva. 7. A nadie se puede injuriar con su consentimiento. 8. Tercera ley natural, sobre la ingratitud. 9. Cuarta ley natural: que todos deben hacerse útiles. 10. Quinta ley natural, sobre la misericordia. 11. Sexta ley natural: que los castigos sólo se refieren al futuro. 12. Séptima ley natural, contra las ofensas. 13. Octava ley natural, contra el orgullo. 14. Novena ley natural, sobre la moderación. 15. Décima ley natural, sobre la equidad o contra la acepción de personas. 16. Undécima ley natural, de las cosas que han de ser comunes. 17. Duodécima ley natural, de las cosas que han de sortearse. 18. Decimotercera ley natural, sobre la primogenitura y la primera ocupación. 19. Decimocuarta ley natural, sobre la inmunidad de los mediadores de la paz. 20. Decimoquinta ley natural, sobre el establecimiento de árbitros. 21. Decimosexta ley natural: que nadie es árbitro de su causa. 22. Decimoséptima ley natural: que los árbitros no deben esperar premio alguno de aquellos cuya causa juzgan. 23. Decimooctava ley natural, de los resurgos. 24. Decimonona ley natural: que no se pacte con un árbitro. 25. Vigésima ley natural, contra la crápula y lo que impide el uso de la razón. 26. Regla por la que podemos conocer inmediatamente si lo que vamos a hacer es o no contra la ley natural. 27. La ley natural obliga sólo en el fuero interno. 28. A veces las leyes naturales se violan por un hecho que es conforme a la ley. 29. Las leyes naturales son inmutables. 30. Es justo el que se esfuerza en cumplir las leyes de la naturaleza. 31. La ley natural se identifica con la ley moral. 32. Por qué razón lo que se ha dicho de la ley natural no coincide con lo que los filósofos enseñan sobre las virtudes. 33. Propiamente hablando, la ley natural no es ley sino en cuanto se contiene en la Sagrada Escritura.

1. La segunda de las leyes naturales derivadas es que *hay que cumplir los pactos*, o que hay que mantener la fe dada. En el capítulo anterior se ha expuesto que la ley natural ordena, como algo necesario para conseguir la paz, que todos se transfieran mutuamente ciertos derechos, y que a esto se llama pacto siempre que se dé esa transferencia. Esto puede conducir a la paz en cuanto hagamos u omitamos aquello que acordamos hacer u omitir; ya que los pactos serían vanos si no se cumplieran. Por lo tanto, dado que *cumplir los pactos o mantener la fe*

*dada* es necesario para el establecimiento de la paz, según el artículo 2 del capítulo II, ése es un precepto de la ley natural.

2. En esto no puede haber ninguna excepción para las personas con las que pactamos, como por ejemplo si ellas no mantienen la fe dada a otros ni consideran que haya que mantenerla, o tengán cualquier otro vicio. Porque el que pacta, por el hecho de pactar, niega que esa acción sea vana. Ahora bien, va contra la razón hacer algo en vano conscientemente. Y si no cree que el pacto hay que cumplirlo, por el hecho de creerlo así está afirmando que ese pacto es vano. Por lo tanto, quien pacta con alguien con quien no se siente obligado a mantener la fe dada, está afirmando a la vez que ese pacto es vano y que no lo es, lo cual es absurdo. En consecuencia, hay que mantener la fe dada a cualquiera o no pactar, es decir: o se declara la guerra o se mantiene una paz segura y fable.

3. A la violación de un pacto, así como a la reclamación de lo dado (que consiste siempre en una acción u omisión), se la llama INJUSTA. A esa acción u omisión se la llama *injusta*, de tal forma que *injuria* y acción u omisión *injustas* significan lo mismo; y ambas equivalen a la *violación de la fe dada* o del pacto. Y parece que el nombre de *injuria* se atribuye a una acción u omisión por ser *sin derecho*, ya que quien hace u omite esa acción ya lo había transferido a otro. Hay cierta semejanza entre lo que en el lenguaje vulgar se llama *injuria* y lo que en el lenguaje académico se suele llamar *absurdo*. Porque así como se dice de alguien cuando se ve obligado con argumentos a negar lo que antes había afirmado, que se ve reducido al *absurdo*, de igual modo el que por debilidad de espíritu hace u omite algo que antes había prometido no hacer o no omitir *mediante pacto*, comete *injuria*; y cae en contradicción no menos que el que se ve reducido al absurdo en la academia. Ya que al pactar quiere que se realice una acción futura, y al no hacerlo quiere que no se realice; lo cual es querer y no querer la misma cosa al mismo tiempo, lo cual es una contradicción. Por lo tanto la *injuria* es un cierto *absurdo* en el trato, como el *absurdo* es una cierta *injuria* en la discusión.

4. De donde se sigue que a nadie se le puede hacer *injuria* <sup>1</sup> a no

<sup>1</sup> El nombre de *injuria* se dice respecto a la ley, y el de *injuria* tanto respecto a la ley como a una persona determinada. Porque lo *injusto* lo es para todos, pero la *injuria* puede no serlo para mí o para aquel, aunque sí para otro, y a veces para ningún particular sino sólo para el Estado, e incluso para ningún particular ni para el Estado sino únicamente para Dios. Ya que es en virtud de un pacto o de una transferencia de derecho por lo que se puede decir que se ha hecho *injuria* a éste o aquél. Por lo cual (como vemos en todo Estado), lo que han pactado particulares entre sí de palabra o por escrito, se exige o no a juicio del obligante. En cambio los daños que se infieren a las leyes del Estado tales como el hurto, el homicidio u otros semejantes, se castigan

ser a aquél con quien se pacta o al que se le ha hecho donación de algo o a quien se ha prometido algo mediante *pacto*. Por eso, con mucha frecuencia se separa el *daño* de la *injuria*. Porque si un señor ordena a un sirviente suyo que ha pactado obediencia con él que entregue dinero o que lleve un regalo a un tercero, y no lo hace, a ese tercero le ocasiona un daño, pero *injuria* sólo al señor. De igual manera en el Estado: si alguien perjudica a alguien con quien no ha pactado nada, infiere un daño a aquél a quien ha hecho el mal, pero *injuria* sólo a quien tiene el poder supremo en el Estado. Porque si el perjudicado presentase reclamación contra una *injuria*, el que lo había hecho podría responder: ¿y por qué contra mí? ¿por qué habría yo de actuar más a tu gusto que al mío si no te impido que tú actúes a tu gusto y no al mío? Razonamiento al que no veo qué se le podría reprochar si no habían mediado *pactos*.

5. Estos términos de *justo* e *injusto*, así como los de *justicia* e *injusticia*, son equívocos: significan una cosa referidos a personas y otra referidos a acciones. Cuando se refieren a acciones, *justo* significa lo mismo que conforme a derecho, e *injusto* lo mismo que *injuria*. Pero al que ha hecho algo justo se le llama inocente, no justo, y al que ha hecho algo injusto se le llama culpable, no injusto. En cambio cuando se refieren a personas ser justo significa lo mismo que complacerse en obrar con justicia, procurar la justicia o esforzarse en todo lo que es justo. Y *ser injusto* consiste en descuidar la justicia o considerar que ésta ha de medirse no por el pacto sino por las ventajas del momento. De tal forma que una cosa es la *justicia* o la *injusticia* del espíritu, de la intención o del hombre, y otra la de la acción u omisión de un acto; y así muchas acciones de un hombre *justo* pueden ser *injustas*, y *justas* las de uno *injusto*. Pero hay que llamar *justo* al hombre que hace las cosas justas en virtud del mandato de la ley y sólo por debilidad las injustas; e injusto al que hace las obras justas por temor al castigo que señala la ley, y las injustas por la maldad de su espíritu.

6. Se suele dividir de ordinario la justicia de las acciones en dos clases: la *commutativa* y la *distributiva*; de las cuales se dice que la primera consiste en una proporción aritmética, y en una geométrica la segunda; y que aquélla se da en los trueques, ventas, compras, cambios, devolución de préstamos, arrendamientos, alquileres y otros actos de los contratantes entre sí, si los hubiere; en cuyo caso si se da y se toma en igual medida, se dice que surge la *justicia commutativa*. La otra se

<sup>1</sup> no según la voluntad de aquel a quien se ha perjudicado sino según el juicio del Estado, es decir, según las leyes establecidas. En consecuencia, sólo puede *injuriarse* a alguien después de haberle transferido un derecho.

refiere a la dignidad y al mérito de los hombres, de tal forma que si se da a cada uno *κατὰ τὴν ἀξίαν*, más al que es más digno, y menos al menos digno, y todo ello en la debida proporción, surge la *justicia distributiva*. Reconozco aquí una cierta distinción de la igualdad, a saber, que una es la igualdad sin más, como cuando se comparan entre sí dos cosas de igual precio, v. gr. una libra de plata con doce onzas de esa misma plata, y otra la igualdad relativa, como cuando hay que repartir mil libras entre cien hombres, y a sesenta se les dan seiscientas y a cuarenta cuatrocientas, donde no hay igualdad entre 600 y 400; pero como resulta que el número de hombres entre quienes se reparte es también desigual, cada uno recibe la misma cantidad, por lo cual el reparto se considera igual. Y esta igualdad coincide con la proporción geométrica. Pero ¿qué tiene que ver esto con la justicia? Porque aunque vendamos algo nuestro en el mayor precio posible, no se le hace ninguna injuria al comprador que lo pidió y lo quiso así; como tampoco se hace injuria a nadie si de lo que es mío distribuyo más al que merece menos, con tal que respete lo pactado. Y esto lo atestigua el mismo Cristo Dios nuestro Salvador en el Evangelio. No se trata pues de una distinción de la justicia sino de la igualdad. Tal vez no se pueda negar que la justicia sea una especie de igualdad, a saber, que consista precisamente en el hecho de que, al ser todos iguales por naturaleza, nadie se arrogue más derechos de los que concede a los demás, salvo en el caso de que tales derechos los haya adquirido mediante pactos. Y contra aquella distinción de *justicia*, aunque esté admitida casi universalmente, digo: que nadie crea que la *injusticia* consiste en otra cosa más que en la violación de la fe dada o de los pactos, como queda dicho más arriba.

7. Según un antiguo dicho, *nadie hace injuria a alguien que la consienta*. Perfrásemos derivar la verdad de tal dicho de nuestros principios. Supongámos que se hace a alguien, con su consentimiento, algo que considera injurioso para sí; luego se ha hecho con su consentimiento algo que no era lícito hacer en virtud de un pacto. Ahora bien, el hacer con su consentimiento lo que no se podía mediante pacto, anula el pacto mismo (por el artículo 15 del capítulo precedente); luego devuelve el derecho a hacerlo; luego se hace con derecho, en consecuencia, no hay injuria.

8. El tercer precepto de la ley natural dice: *no consientas que aquel que te ha hecho un favor fándose de ti, se encuentre por ello en una situación peor*, o bien: *nadie acepte un favor si no es con la intención de esforzarse en que el donante no se arrepienta de haberlo hecho*. Porque de lo contrario obraría contra la recta razón el que concediera un beneficio que viera que se iba a perder; y por ello desaparecería de entre los hom-

bres toda beneficencia, toda confianza y a la vez toda benevolencia; y no quedaría entre ellos nada de mutua ayuda ni asomo de conseguir favores. De donde se seguiría necesariamente el estado de guerra, que va contra la *ley natural fundamental*. Porque la violación de esta ley no es meramente violación de la fe dada o de los pactos (pues se supone que entre ellos no hubo pacto alguno); por ello no se la suele llamar ni siquiera *injuria*, sino que por estar mutuamente relacionados el *beneficio y el agradecimiento*, se la llama INGRATITUD.

9. El cuarto principio de la naturaleza es que *todos se hagan útiles para los demás*. Y conviene advertir, para que se entienda rectamente, que en orden a establecer una sociedad, existe entre los hombres una gran diversidad de caracteres que surge de la variedad de sus pasiones, no distinta de la que se da entre las piedras traídas para levantar un edificio, por la diversidad de su materia y de su forma. Y de la misma manera que una piedra, que por su forma desigual y angulosa quita más sitio para las demás del que ella misma ocupa, y que no puede cortarse ni modelarse fácilmente por la dureza de su material, ni permite que el edificio se vaya conformando, se tira por ser *inconveniente*, así del hombre que por la aspereza de su carácter se apropia de lo que es necesario para los demás quedándose él con cosas superfluas, y que es incapaz de corregirse por la contumacia de sus pasiones, se suele decir que es *inconveniente* y molesto para los demás. Se supone que todo el mundo se empeña con todas sus fuerzas, no sólo con derecho sino además por necesidad natural, en conseguir lo necesario para su conservación, pero si alguien quisiera pelear además por lo superfluo estallar la guerra por su culpa porque en su caso no había ninguna necesidad de luchar; por lo tanto, infringe una *ley natural fundamental*. De donde se deduce que es un precepto natural el que todos se apoyen mutuamente (que es lo que se trataba de demostrar). Y al que viole esta ley se le podrá llamar *insoportable* y molesto. Aunque Cicerón al término sociable opone el de *inhumano* refiriéndose a esta misma ley.

10. El quinto precepto de la ley natural dice que *conviene que se conceda el perdón de lo pasado al que lo pida y se arrepienta, después de habérselo exigido garantías para el futuro*. El perdón (de lo pasado) o remisión de una ofensa no es más que la paz que se concede al que, después de haber provocado una guerra y una vez arrepentido de lo hecho, pide la paz. Pero la paz que se concede al que no está arrepentido o no ofrece garantías para el futuro, esto es: al que no busca la paz sino una oportunidad, no es paz sino miedo; y no está ordenada por la naturaleza. Por el contrario, si alguien no quiere perdonar al que se arrepiente y ofrece garantías para el futuro, a ese tal no le gusta la paz, y eso es contrario a la *ley natural*.

11. El sexto precepto de la ley natural dice que *en la venganza o en los castigos no se ha de mirar al mal pasado sino al bien futuro*. Es decir, que no es lícito inferir un castigo con otro fin que no sea la corrección del que pecó o la mejora de aquellos que se sientan amonestados en cabeza ajena. Esto se confirma en primer lugar por el hecho de que todos están obligados por la ley natural a perdonar a los demás, tomando siempre precauciones para el futuro como queda dicho en el artículo precedente. Además porque la venganza, por el hecho de mirar sólo al pasado, no es más que un triunfo y una gloria del espíritu, que no se dirige a ningún fin (porque mira sólo al pasado y el fin es algo futuro); y lo que no se orienta a ningún fin es algo vano: por eso la venganza, por cuanto no mira al futuro, procede de la vanagloria y en consecuencia es irracional. Ahora bien, hacer daño a otro de forma irracional trae la guerra y va contra una ley natural fundamental. Luego existe un precepto de la ley natural de que en la venganza no hay que mirar hacia atrás sino hacia adelante. Y a la violación de esta ley se la llama CRUELDAD.

12. Dado que en general los signos de odio y de desprecio son lo que más provoca las peleas y las luchas, de tal forma que casi todos preferían perder la vida, y con más razón la paz, antes que padecer afrentas, de aquí se sigue, en séptimo lugar, que existe un precepto de la ley natural que dice que *nadie, ni con hechos ni con palabras ni con el gesto ni con la risa, demuestre a otro que le odia o le desprecia*. A la violación de esta ley se le llama CONTUMELIA. Y aunque los sarcasmos y los ultrajes de los poderosos para con los débiles, especialmente de los jueces para con los reos aun cuando no tengan nada que ver con la acusación ni pertenezcan al oficio del juez, sean las cosas más frecuentes, no obstante, tales hombres obran contra la ley natural y han de ser tenidos por *injuriosos*.

13. La cuestión de quién sea el más digno de dos hombres no pertenece al estado de naturaleza sino al estado civil. Pues ha quedado de manifiesto más arriba (cap. I, art. 3) que todos los hombres son iguales por naturaleza. Y por lo tanto la actual desigualdad, ya sea en la riqueza, en el poder o en la nobleza, proviene de la *ley civil*. Sé que Aristóteles en el libro primero de la *Política* establece como fundamento de toda la ciencia política que la naturaleza ha hecho a unos hombres dignos de mandar y a otros aptos para obedecer, como si el amo y el esclavo no se distinguieran por acuerdo de los hombres sino por su aptitud, es decir por una sabiduría o ignorancia naturales. Fundamento que no sólo va contra la razón (como queda expuesto), sino además contra la experiencia. Pues apenas habrá nadie tan estúpido que no considere mejor regirse por sí mismo que serlo por otros. Y cuando luchan entre

si los sabios y los fuertes, siempre o casi siempre ganan éstos. Por lo tanto, si los hombres son iguales por naturaleza, hay que reconocer esta igualdad; y si son desiguales, *hay que tenerlos por iguales por bien de paz*, ya que han de luchar por el poder. En consecuencia, el octavo precepto de la ley natural dice que todos *sean tenidos como iguales por naturaleza*, ley a la que se opone la SOBERBIA.

14. Así como era necesario para la conservación de cada uno que cediera algunos de sus *derechos*, no lo es menos para esa misma conservación que retenga algunos, a saber: el *derecho* a proteger su cuerpo, el derecho a disfrutar del aire libre, del agua y de todo lo necesario para la vida. Por lo tanto, como los que negocian la paz retienen muchos *derechos* comunes y también adquieren muchos como propios, de aquí surge el noveno mandato de la ley natural: que *todos deben conceder a los demás los mismos derechos que reclaman para sí*. De lo contrario, la igualdad reconocida en el artículo precedente resultaría vana. Porque ¿qué otra cosa es reconocer la igualdad de las personas que van a formar una sociedad sino conceder lo mismo a todos a quienes, por otra parte, ninguna razón les exige formar sociedad? Ahora bien, conceder *cosas iguales a los iguales*, equivale a dar cosas *proporcionales* según la proporción de cada uno. Y a la observancia de esta ley se la llama *modestia*; a su violación *πλεονεξία* en griego; en latín a los que la infringen se les llama *immodicis e immodestis*.

15. En décimo lugar, la ley natural manda que *todos se muestren equitativos al distribuir derechos a los demás*. Por la ley precedente queda prohibido que nos arroguemos a nosotros por naturaleza más derechos de los que concedemos a los demás. Si queremos, podemos concederlos menos a nosotros porque a veces esto es *modestia*. Pero si en alguna ocasión tenemos que distribuir derechos entre los demás, esta ley nos prohíbe que concedamos más a uno que a otro. Porque quien, al conceder más a uno que a otro, no observa la igualdad, a aquel que ha recibido menos le infiere *contumelia*. Y más arriba se ha expuesto que la *contumelia* va contra la *ley natural*. A la observancia de este precepto se la llama EQUIDAD, y a su violación *ακρίβεια* en griego, que en latín es una sola palabra: *iniquitas*.

16. De la ley precedente se deduce la undécima, según la cual *las cosas que no pueden dividirse han de usarse en común, si es posible, y tanto como cada uno quiera si la cantidad lo permite; pero si son escasas, que sea de forma limitada y proporcional al número de los usuarios*. De lo contrario, no puede mantenerse aquella igualdad que ordena la ley natural, como demostramos en el artículo precedente.

17. De la misma forma, si algo no puede dividirse ni tenerse en común, la ley natural establece el precepto duodécimo: que *el uso de*

*tales cosas sea alternativo o que, mediante sorteo, se adjudique a uno solo; y que, en el caso del uso alternativo, se establezca también por sorteo quién ha de ser el primero en disputarlo.* Pues también en este caso se ha de respetar la igualdad; y no hay otra forma de hacerlo que mediante sorteo.

18. El sorteo puede ser de dos formas: *arbitrario y natural.* Arbitrario es el que los mismos contendientes determinan, y consiste en el azar y, tal vez, en eso que llaman fortuna. Es natural la *primogenitura*, (en griego *πρωγονικία*): asignada por suerte; y también la *primera ocupación*. Así, lo que ni puede dividirse ni usarse en común, se asigna al primero que lo ocupa; igualmente, lo que perteneció al padre se asigna al primogénito a no ser que el propio padre transfiera ese derecho con anterioridad a otro. Ésta será la decimocera ley natural.

19. El decimocuarto precepto de la ley natural es: *se debe conceder inmunidad a los que median para negociar la paz.* Porque la razón que ordena el fin, ordena también los medios necesarios. Y el primer dictamen de la razón es la *paz*; lo demás son medios para conseguirlo, sin los que no puede darse. Ahora bien, sin mediación no hay paz, y sin inmunidad no hay mediación. Ordena pues la razón, esto es, la ley natural, que hay que conceder inmunidad a los mediadores de la paz.

20. Pero hay más: porque aunque todos los hombres estuviesen de acuerdo en aceptar todas estas leyes naturales, y otras que hubieren, y trataran de observarlas, no obstante surgirían a diario dudas y discusiones sobre la aplicación de estas leyes a los hechos, a saber: sobre si el hecho va o no contra la ley (a lo cual se llama cuestión de derecho); de donde surgirá la lucha entre las partes al considerarse cada una de ellas lesionada: por eso se hace necesario para conservar la paz (ya que en este caso no se puede arbitrar otro remedio justo), que ambos contendientes acepten un tercero y se obliguen con pactos mutuos a acatar su sentencia sobre la cuestión debatida. A éste, a quien se acepta por mutuo acuerdo, se le llama *árbitro*. En consecuencia, el precepto decimoquinto de la ley natural dice: *conviene que los que estén en desacuerdo sobre una cuestión de derecho se sometan al arbitrio de un tercero.*

21. Del hecho de que un *árbitro* o juez haya sido elegido por los contendientes para resolver una controversia se deriva la conveniencia de que el *árbitro* no sea uno de ellos. Pues se presume que todos buscan lo que es *bueno* para sí de forma natural, pero lo que es *justo*, sólo por bien de *paz* y accidentalmente; por lo cual no pueden observar aquella equidad prescrita por la ley natural tan estrictamente como lo haría un tercero. La ley natural incluye pues, en decimosexto lugar, que *nadie debe ser juez o árbitro de su propia causa.*

22. De donde se deduce, en decimoséptimo lugar, que *conviene*

*que nadie sea árbitro si se espera que vaya a reportarle mayor ventaja o gloria la victoria de una parte que la de otra.* Aquí concurre la misma razón que en la ley precedente.

23. Pero cuando lo que se discute es el hecho mismo, esto es, si ha sucedido lo que se afirma, es de ley natural (por el artículo 15) que el *árbitro* crea por igual a ambas partes, es decir, a ninguna, porque afirman cosas contradictorias. Conviene pues dar crédito a un tercero, o a un tercero y un cuarto, o a más, para que dicte sentencia acerca del hecho cuando se puede conocer por otros indicios. Así pues, la ley natural decimoctava ordena a los *árbitros y jueces* de una cuestión de hecho que *cuando no se den signos ciertos del hecho, dicten sentencia según fastigos que parezcan imparciales a ambas partes litigantes.*

24. De la definición de *árbitro* aducida más arriba se puede deducir que *no existe pacto o promesa alguna entre él y las partes de las que se ha constituido árbitro, que le obligue a pronunciarse en favor de una de las partes ni en favor de lo que sea justo o lo considere tal.* Pues el *árbitro* queda obligado a dictar la sentencia que considere justa por la ley natural que se considera en el artículo 15. Y a la obligación de esa ley nada puede añadirse mediante pacto, pues sería vano. Por otra parte, si dicrase una sentencia injusta considerándola justa, a menos que el pacto que consideramos fuera inválido, se prolongaría la controversia después de dictada la sentencia, lo cual va contra la institución del *árbitro*, a quien las partes eligen para obligarse a dar por buena la sentencia que pronuncie. Por lo tanto la ley natural ordena que el arbitraje sea libre; y en esto consiste el precepto decimonono.

25. Más aún, ya que las leyes naturales no son más que dictámenes de la recta razón, de tal forma que nadie puede observarlas a menos que se esfuerce en conservar la facultad de razonar, es manifiesto que todo el que conciente y voluntariamente hiciese algo por lo cual se destruyera o debilitara la facultad racional, violaría conciente y voluntariamente la ley natural. Da lo mismo que lo haga incumpliendo su deber, o de propio intento para no poder cumplirlo. En efecto, destruyen o debilitan su facultad de razonar los que hacen algo que despoja a la mente de su estado natural, que es lo que sucede de modo manifiesto a los *borrachos* y a los *glotonas*. Por lo tanto, en vigésimo lugar, se peca contra la ley natural con la *embriaguez*.

26. Tal vez diga alguno, al ver que los anteriores preceptos naturales se derivan con un cierto artificio de un único dictamen de la razón: el que nos exhorta a nuestra conservación e incolumidad, que la deducción de estas leyes es tan difícil que no cabe esperar que el vulgo las vaya a conocer ni que, en consecuencia, le obliguen. Pues las leyes no obligan si no se las conoce; es más, ni son leyes. A lo cual respondo

que es verdad que la esperanza, el miedo, la ira, la ambición, la avaricia, la vanagloria y demás perturbaciones del espíritu impiden que se puedan conocer las leyes naturales mientras estas pasiones prevalecen. Pero todos, alguna vez, se encuentran con el ánimo tranquilo. Y en esos momentos nada es más fácil de conocer, incluso para el rudo y sin letras, que la ley natural; mediante esta sola regla: que cuando dude de si lo que va a hacer a otro está de acuerdo con el derecho natural o no, se ponga en su lugar. En ese mismo instante aquellas perturbaciones que le instigaban a hacerlo, como si se hubieran pasado al otro platillo de la balanza, le disuadirán de lo mismo. Y esta regla no sólo es fácil sino que ya desde antiguo se viene celebrando con estas palabras: *no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti*.

27. Pero la mayor parte de los hombres, por ese nefasto apetito de las ventajías del momento, no están dispuestos a cumplir las anteriores leyes, aun conociéndolas; por eso si algunos, más modestos que los demás, ejercitaran esa equidad y utilidad que dicta la razón aun en el caso de que los demás no hicieran lo mismo, no seguirían la recta razón. Pues no conseguirían la paz; antes bien una segura y rápida ruina, y ofrecerían a los observantes como presa de los no observantes. No hay que pensar, pues, que los hombres estén obligados por la naturaleza, esto es, por la razón, al ejercicio de todas esas leyes<sup>2</sup>, en el caso de que los demás no las cumplieran. No obstante, estamos obligados mientras tanto a mantener la intención de observarlas siempre que su observancia conduzca al fin para el que están ordenadas. Por todo ello se debe concluir que la ley natural obliga siempre y en todas las partes en el *fuero interno o conciencia*, pero no siempre en el *fuero externo*, sino únicamente cuando puede cumplirse con seguridad.

28. Las leyes que obligan en conciencia se pueden violar no sólo por un hecho que sea contrario a ellas: sino incluso por uno que esté de acuerdo con ellas, siempre que el que lo hace crea lo contrario. Pues aunque la acción sea conforme a las leyes, sin embargo la conciencia no.

<sup>2</sup> Más aún, entre esas leyes hay algunas cosas cuya omisión (con tal que se haga por bien de paz o de la propia conservación) parece más bien un cumplimiento de la ley natural que su violación. Pues el que se permite todo contra quienes también se lo permiten, y roba al ladrón, hace bien. Al contrario, en la guerra, portarse como correspondiente a un hombre modesto en la paz es cobardía y traición a sí mismo. Pero hay algunas leyes naturales cuyo ejercicio no cesa ni en la guerra. Ya que no alcanza a entender de qué puedan servir para la paz o para la conservación de cualquiera la embriaguez o la crueldad (esto es, la venganza que no mira a un bien futuro). En suma, en el estado de naturaleza no hay que estimar lo justo o lo injusto por las acciones sino por el propósito y la intención de los agentes. Lo que se hace por necesidad o por deseo de paz o por la propia conservación, está bien hecho. Si no es así, todo daño inferido a un hombre es una violación de la ley natural y una ofensa a Dios.

29. Las leyes naturales son *inmutables y eternas*: lo que prohíben nunca puede ser lícito ni lo que mandan ilícito. Pues nunca serán lícitas la *soberbia*, la *ingratitude*, la *violación de los pactos* (o injuria), la *inhumanidad*, la *contumelia*, ni serán ilícitas las virtudes contrarias, en cuanto se consideraran como disposiciones del ánimo, esto es, en cuanto respectan al *fuero interno* y a la *conciencia*, único ámbito en el que obligan y son leyes. Pero las circunstancias y la ley civil pueden diversificar las acciones de tal modo que lo que en un tiempo es justo, en otro no lo sea; y lo que en un tiempo es conforme a razón, en otro sea contrario. La razón sin embargo es siempre la misma y no cambia su fin, que es la *paz* y la *defensa*, así como tampoco los medios, a saber, las virtudes de las que hablamos hace un momento y que ninguna costumbre ni ley civil puede abrogar.

30. Queda claro por lo dicho hasta ahora lo fácil que es la observancia de las leyes naturales, ya que sólo exigen intentarla (pero de veras y con constancia); y al que lo hiciera, bien podemos llamarle JUSTO. Pues el que trata con todo empeño de que todas sus acciones se acomoden a los preceptos naturales, muestra claramente su disposición a cumplir todas, que es a lo que nos obliga la naturaleza racional. Y el que cumple todas sus obligaciones, es *justo*.

31. Todos los autores coinciden en afirmar que la ley natural es lo mismo que la *ley moral*. Veamos ahora por qué eso es así. Conviene saber que *bueno* y *malo* son nombres impuestos a las cosas para significar la inclinación o la aversión de quienes así las llaman. Y las inclinaciones de los hombres son diversas como diversos son sus temperamentos, costumbres y opiniones, y así se ve en lo que percibimos por los sentidos, y, por el gusto, el tacto o el olfato; pero mucho más en aquellas cosas que pertenecen a las acciones de la vida cotidiana, en las que lo que uno alaba, esto es, lo que llama *bueno*, otro lo vitupera como *malo*; más aún, con mucha frecuencia la misma persona en diversos momentos *alaba y vitupera* la misma cosa. En esta situación necesariamente han de surgir discordias y luchas. Porque mientras lo *bueno* y lo *malo* se midan con diversas medidas según la diversidad de las pasiones en juego, se está en estado de guerra. A este estado, mientras están en él, todos lo reconocen fácilmente como malo y, en consecuencia, a la paz como buena. Así, los que no eran capaces de ponerse de acuerdo respecto al bien *presente*, sí lo son respecto al *futuro*; lo cual es obra de la razón porque *lo presente* se percibe por los sentidos, pero *lo futuro* solamente por la razón, y percibiéndolo por la razón que la paz es buena, se concluye, por la misma razón, que son buenos todos los medios necesarios para la paz y, en consecuencia, que la *modestia*, la *equidad*, la *fe*, la *humanidad*, la *misericordia*, todo lo cual hemos demostrado ser necesario para la paz, son buenas

*costumbres* o hábitos, esto es, *virtudes*. Luego la ley, por el hecho de prescribir los medios para la paz, prescribe *las buenas costumbres o virtudes*. En consecuencia, se llama *moral*.

32. Pero como los hombres no han podido desnudarse de aquel apetito irracional por el que prefieren los bienes presentes (a los que van necesariamente aparejados muchos males imprevistos) a los bienes futuros, resulta que, aunque todos estén de acuerdo en alabar las mencionadas virtudes, disienten sin embargo sobre su naturaleza, es decir, en qué consiste cada una de ellas. Porque siempre que a alguien le desagrada una buena acción de otro, a esa acción se le impone el nombre de un vicio próximo; y de igual modo las maldades que agradan se relacionan con alguna virtud. De donde sucede que una misma acción se ve alabada y llamada virtud por unos, y culpada y tenida por vicio por otros. Y hasta ahora los filósofos no han encontrado la forma de remediarlo, porque al no observar que la bondad de las acciones reside en estar ordenadas a la paz, y su malicia en estar ordenadas a la discordia, han establecido una *filosofía moral* ajena a la *ley moral* y poco coherentemente consigo misma. Ya que han pretendido que la *naturaleza* de las *virtudes* se hallaba en cierto *termino medio* entre dos *extremos*, y los vicios en esos extremos; cosa manifestamente falsa. Porque se alaba la audacia y se tiene por virtud bajo el nombre de *fortaleza*, aunque sea extrema, si se aprueba su causa. De igual forma, no es la cantidad de lo que se da como regalo, sea grande, pequeña o mediana, lo que hace a la *liberalidad*, sino la causa de hacerlo. Como tampoco hay *injusticia* si doy a alguien de lo mío más de lo que le debo. Son pues las leyes naturales la suma de la *filosofía moral*, de cuyos preceptos sólo me he ocupado aquí en lo que se refiere a nuestra conservación, contra los peligros que surgen de la discordia. Hay otros preceptos de la naturaleza racional de los que nacen otras virtudes. Pues la *templanza* es un precepto de la razón porque la intemperancia lleva a enfermedades y a la muerte. Igualmente la *fortaleza*, esto es, la facultad de resistir con fuerza a los peligros presentes y a todo lo que más fácilmente se evita que se supera, porque es un medio para la conservación del que resiste.

33. Las *leyes* que llamamos naturales, al no ser más que ciertas conclusiones obtenidas racionalmente acerca de lo que se ha de hacer u omitir, y dado que la ley, propia y estrictamente hablando, consiste en la palabra de aquel que con derecho ordena a otros hacer u omitir algo, no son en sentido estricto leyes, porque proceden de la naturaleza. Pero al estar establecidas por Dios en las Sagradas Escrituras, como veremos en el capítulo siguiente, reciben el nombre de leyes con toda propiedad; pues la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, que manda sobre todas las cosas con el máximo derecho.

## CAPÍTULO IV

*La ley natural es la ley divina*

1. La ley natural y moral es la ley divina. 2. Esto se confirma generalmente por la Escritura. 3. En especial, respecto de la ley natural fundamental de buscar la paz. 4. Igualmente, de la primera ley natural, de abolir la posesión en común de todo. 5. Igualmente, de la segunda ley natural, de respetar la fe dada. 6. Igualmente, de la tercera ley natural, de mostrarse útil. 8. Igualmente, de la cuarta ley natural, de mostrarse útil. 9. Igualmente, de la quinta ley natural, de la misericordia. 10. Igualmente, de la sexta ley natural, de que el castigo mire únicamente al futuro. 11. Igualmente, de la séptima ley natural, contra la contumelia. 12. Igualmente, de la octava ley natural, contra la soberbia. 13. Igualmente, de la novena ley natural, sobre la modestia. 14. Igualmente, de la décima ley natural, contra la acepción de personas. 15. Igualmente, de la undécima ley natural, de tener en común lo que no es divisible. 16. Igualmente, de la duodécima ley natural, sobre las cosas que se han de sortear. 17. Igualmente, de la decimotercera ley natural, de que los ámbitos no deben recibir premio por la sentencia dada. 18. Igualmente, de la decimocuarta ley natural, sobre los testigos. 19. Igualmente, de la decimoquinta ley natural, sobre la eternidad de la ley natural. 20. Igualmente, respecto a lo dicho sobre la eternidad de la ley natural. 21. Igualmente, que las leyes naturales pertenecen a la conciencia. 22. Igualmente, que la observancia de las leyes naturales es fácil. 23. Por último, respecto a la regla según la cual se puede saber inmediatamente si algo va contra la ley natural o no. 24. La ley de Cristo es ley natural.

1. A la ley natural y a la moral se las suele llamar también *ley divina*. Y con toda justicia, tanto porque la razón, que es la misma ley natural, la ha dado Dios a cada uno de forma inmediata por regla de sus acciones, como porque las normas de vida que de ella se derivan son las mismas que fueron promulgadas por su divina Majestad como leyes del reino celestial, por medio de nuestro Señor Jesucristo y de los santos profetas y apóstoles. En este capítulo intentaremos confirmar con la Sagrada Escritura lo que hemos razonado más arriba acerca de la ley natural.

2. Señalaremos primeramente los lugares en los que se declara que la ley divina reside en la recta razón. Salm., XXXVI, 30, 31: *La boca del justo meditará la sabiduría y su lengua hablará cosas justas. La ley de Dios está en su corazón.* Jer., XXXI, 33: *Pondré mi ley en sus entrañas y la*