Sección VI

ALGUNAS REFLEXIONES ULTERIORES REFERENTES
A LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

Hemos examinado ya las tres leyes fundamentales de la naturaleza: *la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas*. La paz y la seguridad de la sociedad humana dependen enteramente de la observancia estricta de estas tres leyes; allí donde no sean obedecidas será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres. La sociedad es algo absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad, y esas leyes son igual de necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres, son el resultado genuino de estas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas. Nada hay que sea más vigilante e inventivo que nuestras pasiones, y tampoco hay nada más obvio que la convención por la que se establece la observancia de estas reglas. Por eso la naturaleza ha confiado esta tarea enteramente a la conducta de los hombres, sin colocar en la mente ningún particular principio original por el que nos viéramos determinados a realizar un conjunto de acciones, siendo suficientes los demás principios de nuestra condición y disposición para llevarnos a ellas. Y para convencernos más plenamente de esta verdad, podemos detenernos ahora por un momento y, partiendo de la revisión de los razonamientos anteriores, inferir algunos nuevos argumentos, con el fin de probar que, aunque esas leyes sean necesarias, tienen un carácter completamente artificial y se deben a la invención humana, por lo que, en consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

I. El primer argumento de que haré uso aquí se deriva de la definición vulgar de justicia. Se define comúnmente la justicia como *constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido*⁴⁵. Esta definición implica la existencia independiente, y previa a la justicia, de cosas tales como el derecho y la propiedad y supone también que estas cosas existirían aun cuando los hombres no hubieran soñado jamás con practicar la virtud de la justicia. Ya he señalado antes, de un modo sumario, la falacia de esta opinión; en esta ocasión seguiré exponiendo, con algo más de precisión, lo que pienso a este respecto.

Comenzaré señalando que esa cualidad que denominamos *propiedad* se parece a muchas de las cualidades imaginarias de la filosofía peripatética, y que se desvanece ante un examen más cuidadoso del asunto cuando es considerada aparte de nuestros sentimientos morales. Es evidente que la propiedad no consiste en ninguna de las cualidades sensibles de un objeto, pues estas cualidades pueden seguir siendo invariabilmente idénticas a pesar de que la propiedad cambie. La propiedad deberá consistir, pues, en alguna relación de objetos. Sin embargo no cabe encontrarla en su relación con otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden seguir siendo invariabilmente idénticos a pesar de que la propiedad cambie. Esta cualidad consiste, por consiguiente, en las relaciones de los objetos con seres inteligentes y racionales. Pero no es la relación extrema y corporal la que constituye la esencia de la propiedad, pues esa relación puede existir igualmente entre objetos inanimados o con respecto a los animales y, sin embargo, no forma en estos casos propiedad alguna. Por tanto, la propiedad deberá consistir en alguna relación interna; esto es, en alguna influencia que las relaciones externas del objeto tienen

⁴⁵ Dig., I, tit. I, leg. 10: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens» (cf. *Instit.*, I, tit. I).

sobre la mente y las acciones⁴⁶. Así, no hay que creer que la relación externa que denominamos *ocupación* o primera posesión constituya de suyo una propiedad sobre el objeto, sino que es solamente causa de esta propiedad. Ahora bien, es evidente que esta relación externa no produce nada en los objetos externos, y que tiene tan sólo una influencia en la mente en razón del sentido del deber que nos infunde para hacer que nos abstengamos de ese objeto o lo restituamos a su poseedor primero. Es a estas acciones a lo que llamamos propiamente *justicia* y, en consecuencia, es de esta virtud de la que depende la naturaleza de la propiedad, y no al contrario.

Por tanto, si alguien afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de *propiedad*, *derecho* y *obligación*, una cierta conducta y concatenación de acciones tiene naturalmente en ciertas relaciones externas de objetos una belleza o fealdad moral y es causa de un placer o desagrado originario. Así, la restitución de bienes a su dueño sería considerada como algo virtuoso, no porque la naturaleza hubiera unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal a causa de estar relacionada con la propiedad de otras personas, sino que habría unido ese sentimiento a dicha conducta por estar relacionada con aquellos objetos externos de los que las demás personas habrían tenido la primera posesión, o una posesión ejercida durante largo tiempo,

⁴⁶ Quizá para hacer más claro su pensamiento en este punto, Hume podría haber añadido: «Y en cuanto estas relaciones son reconocidas por los demás y sirven de regulación de las acciones mutuas.» Ha sido DENEUZE quien quizá ha visto con mayor penetración el valor filosófico del principio de propiedad en Hume: «La convention de propriété est l'artifice par lequel les actions de chacun se rapportent à celles des autres. Elle est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout... La Raison se présente ici comme la conversation des propriétaires» (*Empirisme et subjectivité*, París, 1973, pág. 30).

o que han recibido por el consentimiento de quienes tenían la posesión primera, o una posesión prolongada, de esos objetos. Pero si este sentimiento no nos ha sido dado por la naturaleza, no existe naturalmente nada que pueda ser llamado propiedad, con anterioridad a las convenciones humanas. Ahora bien, parece que ya la escueta y precisa exposición de este punto pone suficientemente de relieve que la naturaleza no ha unido placer ni sentimiento alguno de aprobación a esa conducta; a pesar de ello, y para que no haya lugar a dudas, añadiré algunos argumentos que confirmen el asunto.

En primer lugar, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de esa clase, tal cosa habría sido tan evidente y discernible como lo es en toda otra ocasión, y no habríamos encontrado la menor dificultad en percibir que la consideración de determinadas acciones en una determinada situación originaba un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos habríamos visto obligados a utilizar la noción de propiedad para definir la justicia y a la vez utilizar la noción de justicia para definir la propiedad. Este falaz modo de razonar constituye una clara prueba de que este punto contiene algunas oscuridades y dificultades que somos incapaces de superar y de las que intentamos evadirnos mediante ese artificio.

En segundo lugar, las reglas que determinan la propiedad, el derecho y la obligación no muestran signo alguno de origen natural, presentando en cambio muchos otros debidos al artificio y desigmo de los hombres. Esas reglas son demasiado numerosas para haberse derivado de la naturaleza; son, además, susceptibles de modificación por las leyes humanas, y todas ellas muestran una evidente tendencia al servicio del bien común y al sostenimiento de la sociedad civil. Este último punto es digno de atención por dos razones. *Primera*: porque, aunque la causa de la institución de estas leyes ha sido el *respeto* por el bien común, dado que es este mismo bien común su tendencia

natural, esas leyes seguirán siendo artificiales, ya que han sido intencionadamente planeadas y dirigidas a un cierto fin. *Segunda:* porque si los hombres poseyeran ya ese fuerte respeto hacia el bien común, nunca se hubieran refrenado a sí mismos mediante esas reglas; así, pues, las leyes de justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía más indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención.

II. En segundo lugar, podemos observar que todos los tipos de vicio y virtud se transforman insensiblemente unos en otros y que pueden irse aproximando por grados tan imperceptibles que resulte difícil, si no absolutamente imposible, determinar dónde acaba uno y comienza otro. Partiendo de esta observación, podemos inferir un nuevo argumento en favor del principio anterior. Pues, con independencia de lo que suceda con respecto a todos los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna. Aunque las leyes civiles hablen de un *dominio* perfecto y de otro imperfecto, es fácil notar que esto se debe a una ficción sin fundamento racional y que nunca puede intervenir en nuestras nociones de la justicia y la equidad natural. El hombre que alquila un caballo, aunque sólo sea por un día, tiene tanto derecho a utilizarlo durante ese tiempo como el que la persona a quien llamamos propietario tiene a utilizarlo cuáquier otro día. Es evidente que, aunque la utilización se

encuentre limitada en tiempo o grado, el derecho mismo no es susceptible de una tal gradación, sino que es absoluto y pleno hasta donde lleguen sus límites. De acuerdo con esto, podemos observar que este derecho surge y se extingue instantáneamente, de modo que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o consentimiento del propietario, y la pierde por su propio consentimiento, sin que en ningún caso exista esa insensible gradación apreciable en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, y ya que esto es lo que sucede con respecto a la propiedad, los derechos y las obligaciones, preguntare ahora qué es lo que ocurrirá con respecto a la justicia y la injusticia. De cualquier modo que contestéis os veréis envueltos en inextricables dificultades. Si contestáis que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente una en otra, contradecís explícitamente la tesis anterior, según la cual ni la obligación ni la propiedad son susceptibles de tal gradación. Estas cosas dependen enteramente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Si la justicia es algo completo, la propiedad lo es también. Si la justicia es imperfecta, también la propiedad deberá serlo. Y *viceversa*, si la propiedad no admite esas variaciones no serán éstas compatibles con la justicia. Si, por consiguiente, convenís en esta última proposición y afirmáis que ni la justicia ni la injusticia son susceptibles de admitir grados, afirmáis de hecho que no son ni viciosas ni virtuosas por *naturalidad*, dado que el vicio y la virtud, el bien y el mal morales, y de hecho todas las cualidades *naturales*, se transforman insensiblemente unas en otras y resultan en muchas ocasiones indistinguibles entre sí.

Puede que merezca la pena señalar a este respecto que, aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establezcan que *ni la propiedad, ni el derecho, ni la obligación admiten grados*, en nuestra forma corriente y descuidada de pensar encontramos, sin embargo, gran dificultad para

531

guardar esa opinión e, incluso, admitimos *lícitamente* el principio contrario. Un objeto debe estar en posesión de una persona o de otra. Una acción debe o no debe ser realizada. La necesidad de elegir un extremo de estos dilemas y la frecuente imposibilidad de encontrar un justo medio nos obligan a reconocer, cuando reflexionamos sobre el asunto, que toda propiedad y obligación constituye un todo completo. Sin embargo, cuando atendemos al origen de la propiedad y la obligación y vemos que dependen de la utilidad pública, y a veces de las inclinaciones de la imaginación, que raramente son completas en cualquiera de los extremos, estamos naturalmente dispuestos a imaginarnos que estas relaciones morales admiten una gradación insensible. A esto se debe el que en los juicios de arbitraje, en donde el consentimiento de las partes permite que sea un mediador quien decida con entera libertad el asunto, descubre éste por lo común tal grado de equidad y justicia por ambas partes que se ve inducido a establecer un término medio dividiendo la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que no tienen esa libertad, sino que se ven obligados a fallar una sentencia en favor de una de las partes, no saben frecuentemente de qué lado pronunciarse, por lo que tienen que apoyarse en las más nimias razones. La mitad de los derechos y obligaciones que tan naturales parecen en la vida común son totalmente absurdos ante un tribunal, y por esta razón se ven a menudo los jueces obligados a tomar la mitad de los argumentos por el todo, a fin de concluir el caso de un modo u otro.

III. El tercer argumento de esta clase de que haré uso puede explicarse del modo siguiente. Si examinamos el curso ordinario de las acciones humanas, hallaremos que la mente no se refrena en base a reglas generales y universales, sino que su actuación está determinada en la mayoría de los casos por los motivos e inclinaciones del momento. Como cada acción es un suceso particular e individual, deberá seguirse de

532

principios particulares y de nuestra inmediata situación dentro de nosotros mismos, así como con el resto del universo. Si en algunas ocasiones llevamos nuestros motivos más allá de estas mismas circunstancias que los originan y nos formamos algo así como *reglas generales* de conducta, es fácil observar que estas reglas no son totalmente inflexibles, sino que admiten muchas excepciones. Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural. No hay acción que pueda ser moralmente buena o mala, a menos que exista alguna pasión o motivo natural que nos empuje a realizarla o nos disuada de ello, y es evidente que la moralidad deberá ser susceptible de las mismas variaciones que son naturales a la pasión. Uno es rico, estúpido y soltero; el otro, pobre, de buen sentido y de familia numerosa. El primero es enemigo mío. El segundo, amigo. Si en este asunto estuviera movido yo por una consideración hacia el interés público o privado o por amistad o enemistad, me vería inducido a hacer todo lo posible por asignar esos bienes a la segunda persona. No existiría respeto alguno para con el derecho y la propiedad de las personas, que pudiera poner límites a mi actuación, si yo estuviera movido únicamente por motivos naturales, sin combinación ni convención alguna con otros. Pues si toda propiedad depende de la moralidad, y toda moralidad depende del curso ordinario de nuestras pasiones y acciones, mientras que éstas están a su vez dirigidas únicamente por motivos particulares, es evidente que mi conducta, tan parcial, debería convenir con la más estricta moralidad, no pudiendo nunca constituir una violación del derecho de propiedad. Por consiguiente, si los hombres se tomaran la libertad de actuar con respecto a las leyes de la sociedad igual que lo hacen en toda otra cuestión, se conducirían en

la mayoría de las ocasiones por juicios particulares y rendirían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas, así como la naturaleza general del caso. Pero es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y partidismo de los hombres introducirían rápidamente el desorden en el mundo si no se vieran refrendados por algunos principios generales e inflexibles. Fue, por tanto, con el fin de evitar este inconveniente por lo que los hombres establecieron esos principios, acordando limitarse a sí mismos por medio de reglas generales, inamovibles tanto ante el odio como ante el favor, tanto ante las consideraciones particulares del interés privado como ante las del público. Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cierto propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable.

Tampoco veo que pueda resultarme fácil el estar engañado en este asunto. Me doy perfecta cuenta de que, cuando un hombre se impone a sí mismo reglas inflexibles y generales en su conducta con los demás, considera que ciertos objetos son de su propiedad, que supone sagrada e inviolable. Pero no hay proporción que pueda ser más evidente que la de que la propiedad es perfectamente ininteligible, a menos que previamente se suponga la existencia de la justicia o la injusticia, de la misma manera que estas virtudes y vicios son igual de ininteligibles, a menos que tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impulsen a realizar acciones justas y nos disuadan de las injustas. Por tanto, y sean estos motivos los que fueren, deberán acomodarse a las circunstancias y admitir todas las variaciones de que sean susceptibles los asuntos humanos en sus cambios inciertos. Estos motivos son, en consecuencia, una base bien poco adecuada para establecer sobre ellos reglas tan rígidas e inflexibles como lo son las leyes de (jus-

ticia)⁴⁷, de modo que es evidente que estas leyes sólo pueden derivarse de convenciones humanas, una vez que los hombres han advertido el desorden resultante de seguir sus principios naturales y variables.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tenderán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio*, ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena.

Sección VII

DEL ORIGEN DEL GOBIERNO

Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de

⁴⁷ La adición es de Selby-Bigge *ad loc.*, para completar el sentido.

si mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos. No menos cierto es que a los hombres les es imposible preservar su interés de una manera tan efectiva como la que resulta de una observación universal e inflexible de las reglas de justicia, únicas que pueden garantizar la marcha de la sociedad y que les evitan caer en esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como *estado de naturaleza*. Y como este interés que todo hombre tiene por el sostenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de justicia es tan grande y tan fuerte, le resulta palpable y evidente aun al más rudo e inculto de los miembros de la raza humana. Es casi imposible que quien haya tenido alguna experiencia de la sociedad pueda equivocarse en este punto. Dado, pues, que los hombres se adhieren con tanta sinceridad a su interés que éste depende en tan gran medida de la observancia de la justicia y que dicho interés es algo tan cierto y admitido, cabe preguntarse cómo es posible que puedan originarse desórdenes en la sociedad y qué principio existirá en la naturaleza humana que sea tan *poteroso* como para vencer una pasión tan intensa o tan *violento* como para oscurecer un conocimiento tan claro.

Al tratar de las pasiones se había señalado que los hombres se ven poderosamente guiados por la imaginación y que más se adaptan sus afecciones por el aspecto en que se les aparece un objeto que por el valor real e intrínseco de éste. Lo que incide sobre ellos con una idea fuerte y vivaz prevalece comúnmente sobre lo que está más oscuro, de modo que este último objeto deberá tener un valor muy superior para ser capaz de compensar esa desventaja⁴⁸. Ahora bien, como todo lo que nos es contiguo en espacio o tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasio-

nes, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro⁴⁹. Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo.

Esta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia. Las consecuencias de cada transgresión de la equidad parecen ser muy remotas e incapaces de contrarrestar cualquier ventaja inmediata que podamos obtener de esa violación. Sin embargo, esas consecuencias no son menos reales por ser remotas, y como todos los hombres están sometidos en algún grado a la misma debilidad, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deberán convertirse en algo muy frecuente en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se harán así muy peligrosas e inseguras. Tú tienes la misma inclinación que yo hacia lo que es contiguo en vez de hacia lo remoto. Por tanto, te ves llevado por la naturaleza, igual que yo, a cometer actos de injusticia. Tu ejemplo me empuja hacia ese camino, por imitación, y me proporciona una nueva razón para transgredir la equidad, al mostrarme que haría el tonto con mi integridad si fuera yo el único en imponerse una severa restricción en medio del libertinaje de los demás.

Por tanto, esta cualidad de la naturaleza humana no solamente es muy peligrosa para la sociedad, sino que, vista de un modo superficial, tampoco parece tener remedio. Este remedio puede venir solamente del sentimiento de los hombres. Y como los hombres son

⁴⁸ Cf. II, II, 2; espec. pág. 468.

⁴⁹ Cf. II, III, 7 *passim*.

536 naturalmente incapaces de preferir lo remoto a lo contiguo, no admitirán jamás nada que les obligue a la elección y contradiga de modo tan palmario sus principios e inclinaciones naturales. Quien escoge los medios escoge también el fin, y si nos resulta imposible preferir lo remoto, igual de imposible nos será someternos a una necesidad que nos obligue a seguir tal regla de conducta.

Sin embargo, cabe observar que en este caso la enfermedad de la naturaleza humana se convierte en remedio de sí misma, y que, si nos prevenimos contra nuestra negligencia con respecto a objetos remotos, hacemos esto precisamente a causa de nuestra natural inclinación a mostrar esa negligencia. Cuando contemplamos objetos a distancia, todas las pequeñas distinciones entre ellos se difuminan, por lo que en estos casos preferimos siempre aquello que de suyo es preferible, sin atender a su situación y circunstancias. De este modo se origina lo que impropriamente denominamos *razón*, y que es un principio frecuentemente opuesto a las inclinaciones que aparecen cuando el objeto está cerca. Al reflexionar sobre una acción que realizaré dentro de doce meses prefiero siempre el bien mayor, sin importarme si en ese momento estará más o menos próximo; ninguna diferencia en ese punto supondrá diferencia alguna en mi presente intención y resolución. La distancia que me separa de la determinación final hace que se desvanezcan todas las pequeñas diferencias, de modo que no me veo afectado sino por las cualidades generales y discernibles del bien o del mal. Pero cuando me voy acercando a la fecha, las circunstancias que en un principio había desatendido comienzan a cobrar importancia y a influir sobre mi conducta y afecciones. Surge ahora una nueva inclinación hacia el bien presente, y me resulta ya difícil adherirme inflexiblemente a mi intención y resolución primeras. Ahora bien, cabe que me resulte altamente desagradable esta debilidad natural y que intente librarne de ella por

todos los medios posibles. Así, puedo recurrir al estudio y la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y a repetirme muchas veces la resolución. Y cuando me dé cuenta de lo poco efectivo de todos estos medios, abrazaré con placer cualquier otro expediente por el que pueda restringirme a mí mismo y protegerme de esa flaqueza. 537

La única dificultad está, por consiguiente, en encontrar ese expediente por el que los hombres curan su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que nunca podrá ser efectivo tal remedio, a menos que corrija tal inclinación; y como es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto. Pero como esto es impracticable con respecto a toda la humanidad, sólo podrá tener lugar por lo que respecta a unos pocos, a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia. Estas son las personas a quienes llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas —o este interés es mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad. Los hombres son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad de alma que les lleva a preferir lo presente a lo remoto. Y como tampoco pueden cambiar su propia naturaleza, todo lo que pueden ha-

cer es cambiar su situación, haciendo de la observancia de la justicia el interés inmediato de algunas personas particulares, y de su violación, el más remoto. Estas personas no sólo se ven, pues, inducidas a seguir esas reglas en su propia conducta, sino que construyen también a los demás a una regularidad similar, e inculcan los dictados de la equidad en la sociedad toda. Y si es necesario pueden interesar también de un modo más inmediato a otras personas en la ejecución de la justicia, creando así un cuerpo de funcionarios civiles y militares que les ayude en la función de gobierno.

538 Pero, aunque esta ejecución de la justicia constituya la ventaja principal del gobierno, no es con todo la única. Así como una pasión violenta impide que los hombres vean claramente el interés que presenta para ellos un comportamiento equitativo hacia los demás, del mismo modo les impide ver esa equidad, infundíendoles, en cambio, una notable parcialidad en la busca de su propio beneficio. Este inconveniente se corrige de igual forma que el anteriormente mencionado. Las mismas personas ejecutoras de las leyes de justicia decidirán también todas las controversias en torno a esas leyes, y como son indiferentes para con la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo de lo que cada uno haría en su propio caso.

Por medio de estas dos ventajas: la *ejecución* y la *decisión* de justicia, es como los hombres se ven asegurados contra la debilidad y pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua. Pero el gobierno lleva más lejos su influencia benéfica y, no contento con proteger a los hombres mediante las convenciones que ellos mismos han establecido para su mutuo interés, les obliga a menudo a establecer tales convenciones, y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común. No hay cualidad de la naturaleza humana que

cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo presente a lo distante y remoto, haciéndonos desear los objetos más en virtud de su situación que de su valor intrínseco. Dos vecinos pueden estar de acuerdo en desecar una pradera que poseen en común, porque a cada uno de ellos le es fácil darse cuenta de los pensamientos del otro, así como advertir que la consecuencia inmediata del incumplimiento por su parte implica el abandono de todo el proyecto. Pero es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en una tal acción, pues les resulta difícil el convenir en un designio tan complicado, y aún más difícil el ejecutarlo. Y mientras tanto, cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás. La sociedad política remedia fácilmente ambos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus súbditos. No necesitan consultar sino consigo mismos, para formarse un plan que promueva ese interés. Y como el fallo de cualquier miembro en la ejecución está conectado, aunque no inmediatamente, con un fallo en el conjunto, los gobernantes evitan tal cosa, dado que ellos no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto. De este modo se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del gobierno, que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo completo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas.

Sección VIII

DEL ORIGEN DE LA OBEDIENCIA CIVIL

Aunque el gobierno sea una invención muy ventajosa e incluso, en algunas circunstancias, absolutamente necesaria para los hombres, no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias, y hasta es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención. Es verdad que estamos siempre dispuestos a preferir el interés presente, al distante y remoto, y que tan poco nos resulta fácil resistir la tentación de cualquier ventaja de que podamos disfrutar inmediatamente, en lugar de prevenir un mal lejano. Sin embargo esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres son pocos y de escaso valor, como ocurre siempre en los comienzos de la sociedad. Difícilmente siente un *indio* la tentación de quitar a otro su cabaña o de robarle el arco, ya que también él posee esas cosas, y en cuanto a la mayor fortuna que al cazar o pescar pueda tener uno en vez de otro, esto constituye algo meramente accidental y efímero, que no tendrá sino bien poca tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pensar lo que algunos filósofos⁵⁰, para quienes los hombres son incapaces de vivir en sociedad sin estar gobernados, que afirmo que los primeros rudimentos del gobierno surgieron de peleas no entre hombres de una misma sociedad, sino de sociedades distintas. Para que se produzca este último efecto bastará con un grado menor de riquezas que el necesario para el primero. Los hombres no temen de la guerra y la violencia públicas, sino la resistencia con que se encuentran: sin embargo, al afrontarla en común les parecerá menos terrible. Y como esa resistencia se debe a extraños, se tendrá por menos perniciosa en sus consecuencias que si cada uno se enfrentara con otra

⁵⁰ Cf. HOBBS: *Leviathan*, II, XVIII.

persona cuya relación le es provechosa y sin cuya compañía no puede subsistir. Ahora bien, la guerra contra los extraños en una sociedad sin gobierno degenerará necesariamente en guerra civil. Si se lanzan bienes de importancia entre los hombres, éstos entrarán inmediatamente en guerra unos con otros, ya que cada uno se esfuerza por conseguir la posesión de lo que desea, sin atender a las consecuencias. En una guerra contra extraños se ve en peligro el más importante de todos los bienes: la vida y los miembros de la sociedad; y como todo el mundo tenderá a evitar los puestos más peligrosos, quedará escoger las mejores armas y encontrará excusas para dejar de pelear a la menor herida; las leyes, que podían ser suficientemente observadas en tiempo de paz, no tienen ya aplicación cuando los hombres se encuentran envueltos en tales problemas.

Vemos confirmada tal cosa en las tribus de *América*, en donde los hombres viven en paz y armonía mutuas, sin que exista ningún gobierno establecido; nunca se someten a ninguno de sus compañeros, salvo en tiempo de guerra, en que el jefe goza de una apariencia de autoridad que termina con el regreso del campo de batalla, al hacerse la paz con las tribus vecinas. Sin embargo, este tipo de autoridad les muestra las ventajas de estar gobernados y les enseña a recurrir a la función de gobierno cuando sus riquezas y posesiones, obtenidas como botín de guerra, por medio del comercio o gracias a algún hallazgo fortuito, hallan llegado a ser tan considerables que cada vez que sucede, les hagan olvidar su interés por preservar la paz y la justicia. Partiendo de este punto cabe aducir una razón plausible—entre otras—para explicar que todos los gobiernos hayan sido primero monárquicos, sin mezcla ni modificación alguna; las repúblicas aparecen solamente a partir de los abusos de la monarquía y el poder despótico. Los campamentos construyen el verdadero origen de las ciudades. Y de la misma manera que, en razón de la rapidez con que se

producen los acontecimientos, la guerra no puede ser llevada sin conferir alguna autoridad a una sola persona, así este mismo tipo de autoridad aparece naturalmente en el gobierno civil que sigue al militar. Creo que esta razón es más natural que la explicación común, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad del padre, que se dice tiene lugar primero en la familia y acostumbra así a sus miembros a ser gobernados por una sola persona. El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado; y todas las sociedades son en su primera formación tan bárbaras e incultas que deberán pasar muchos años hasta que lleguen a aumentar al punto de dificultar a los hombres el disfrute de la paz y la armonía.

Pero, aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de promesas.

Estas leyes son, por consiguiente, previas a la función del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan siquiera pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles. Y aún diré más: sostengo que debería suponerse necesariamente que el gobierno, *con ocasión de su primera instauración*, deriva su autoridad de esas leyes naturales y, particularmente, de la relativa al cumplimiento de promesas. Una vez que los hombres han advertido lo necesario que resulta el gobierno para mantener la paz y hacer cumplir la justicia, es natural que deseen agruparse, escoger magistrados, determinar su poder y *prometerles* obediencia. Como se supone que una promesa

es un vínculo o factor de seguridad ya en uso, acompañado por una obligación moral, deberá tenerse por la sanción originaria de la función de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que se ha convertido en el fundamento de nuestro actual sistema político y constituye en cierto modo el credo de uno de nuestros partidos, cuyos miembros se enorgullecen con razón de lo correcto de su filosofía y de su libertad de pensamiento. *Todos los hombres —dicen— han nacido libres e iguales. Sólo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la supertoridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a éstos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubieran dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral*⁵¹. Esta conclusión, sin embargo, será totalmente errónea si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones; lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea matenido durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo llega a echar rápidamente raíces por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato. Este es un principio importante que deberemos examinar con cuidado y atención, antes de seguir adelante.

Es razonable que los filósofos defensores de la justicia como virtud natural y previa a las convenciones reduzcan toda obediencia civil al carácter obligatorio

542

⁵¹ Cf. LOCKE: *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, cap. VIII (en *Two Treatises on Civil Government*). Cf. también, *infra*, págs. 729 y ss.

de una promesa, y afirman que solamente nuestro consentimiento nos obliga a someternos a la magistratura. Pues como todo gobierno es claramente una invención humana y el origen de la mayoría de los gobiernos es conocido por la historia, resultará necesario subir más si queremos encontrar nuestros deberes políticos, en caso de que afirmemos que estos deberes tienen una obligación moral *por naturaleza*. Estos filósofos observan en seguida que la sociedad es algo tan antiguo como la misma especie humana y que las tres leyes naturales fundamentales son tan antiguas como la sociedad, de modo que, aprovechándose de la antigüedad y oscuro origen de esas leyes, niegan en primer lugar que sean invenciones humanas artificiales y voluntarias y luego intentan insertar en ellas los otros deberes, que son más palmariamente artificiales. Pero como nosotros nos hemos desengañado ya en este particular y hemos encontrado que tanto la justicia *natural* como la *civil* tienen su origen en las convenciones humanas, nos damos cuenta en seguida de lo intructuoso que resulta intentar reducir la una a la otra y buscar en las leyes naturales un fundamento de nuestros deberes políticos más poderoso que el interés y la convenciones humanas, ya que esas mismas leyes están edificadas exactamente sobre la misma base. Por muchas vueltas que demos al asunto, encontraremos en todo momento que estos dos tipos de deber están justamente al mismo nivel y que tienen el mismo origen, tanto en su *invención primera* como en su *obligatoriedad moral*. Ambos han sido creados para remediar inconvenientes similares y adquirieren su sanción moral de la misma manera; esto es, porque poner remedio a esos inconvenientes. Intentaremos probar esos dos puntos del modo más preciso posible.

Ya hemos mostrado que los hombres *inventaron* las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apetitos

los naturales⁵². Por tanto, fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenaba a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituyó el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una elección más estricte de la justicia. Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales. A este respecto, sin embargo, la ley natural del cumplimiento de las promesas está meramente a igual nivel que las demás, y su exacta observancia debe ser considerada como efecto de la instauración del gobierno, y no la obediencia al gobierno como efecto de la obligatoriedad de una promesa. Aunque el objeto de nuestros deberes *civiles* sea la consolidación de los deberes naturales, el motivo *primero* * de la invención y del cumplimiento de ambos no está sino en el interés por uno mismo. Y dado que en la obediencia al gobierno existe un interés separado y distinto del encontrado en el cumplimiento de promesas, deberemos admitir también que obligan de modo independiente. Para mantener el orden y la armonía en sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completa-

544

⁵² Cf. III, II, 6: *supra*, pág. 704.

* Primero en el tiempo, no en dignidad o fuerza.

mente distintos; por consiguiente, tampoco está un deber subordinado al otro.

Para que esto resulte más evidente, imaginemos que los hombres quisieran vincularse, por medio de promesas, a realizar aquello que habrían estado interesados en realizar con independencia de esas promesas, como ocurre cuando dan a los demás una seguridad más plena mediante la adición de una nueva obligación de interés, además de aquella a que ya se habían sometido. El interés existente en el cumplimiento de promesas es, dejando aparte su obligatoriedad moral, algo general, admitido por todos, y de la mayor importancia para la vida. Hay otros tipos de interés que pueden ser más particulares y dudosos, por lo que nos inclinamos a abrigar una más fuerte duda de que los hombres puedan satisfacer su humor o su pasión actuando en contra de ellos. Es entonces cuando entran naturalmente en juego las promesas, que son a menudo exigidas para obtener mayor satisfacción y seguridad. Ahora bien, si suponemos que esos otros intereses son tan generales y admitidos como el que se tiene en el cumplimiento de promesas, serán entonces considerados al mismo nivel y los hombres comenzarán a tener igual confianza en ellos. Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen, por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio. En efecto, si hicéramos tal cosa podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la

obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia a la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, si el cumplimiento de promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra.

Pero no solamente son cosas distintas el carácter obligatorio *natural* del interés en el caso de las promesas y en el de la obediencia civil, sino que también lo es en su obligatoriedad *moral* de honor y conciencia, de modo que el mérito o demérito de un caso no depende en lo más mínimo del del otro. De hecho, si atendemos a la estrecha conexión existente entre las obligaciones naturales y morales encontramos que tal conclusión era absolutamente inevitable. Nuestro interés se halla siempre de parte de la obediencia al magistrado; solamente la presencia de una gran ventaja puede llevarnos a la rebelión, al hacernos perder de vista el interés remoto que tenemos por la preservación de la paz y el orden en sociedad. Pero, aunque un interés presente pueda cegarnos de tal forma en nuestras propias acciones, no se da, en cambio, por lo que respecta a las acciones ajenas, ni evita que éstas aparezcan, en sus verdaderos colores, como altamente perjudiciales para el interés público y para nuestro propio interés en particular. Esto provoca, naturalmente, desagrado en nosotros, al considerar tales acciones sediciosas y desleales, y nos lleva a unir a ellas la idea de vicio y fealdad moral. Este mismo principio es la causa de que desaprobemos toda suerte de injus-

ticia privada y, en particular, el incumplimiento de promesas. Condenamos toda deslealtad y abuso de confianza, porque consideramos que la libertad y la realización de las relaciones humanas es algo que depende enteramente de la fidelidad a las promesas. Condenamos toda deslealtad hacia los magistrados porque nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia: para garantizar la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento, y el cumplimiento de promesas, es imposible sin estar sometidos al gobierno. Como éstos son dos intereses completamente distintos entre sí, deberán originar igualmente dos obligaciones separadas e independientes. Aun cuando no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo algo necesario en toda sociedad numerosa y civilizada. Y si las promesas tuvieran solamente el carácter obligatorio que les corresponde, pero no recibirían por separado la sanción del gobierno, no tendrían sino bien poca eficacia en tales sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados, y muestra que los segundos dependen más de los primeros que al contrario. *La educación y el arte de los políticos* coinciden en conferir una moralidad ulterior a la lealtad, y estigmatizan toda rebelión, presentándola como algo aún más criminal e infame. No es tampoco extraño que los políticos se afanen tanto por inculcar esas nociones, ya que ello concierne particularmente a su interés.⁵³

Por si estos argumentos no parecieran totalmente decisivos (como pienso que lo son), me apoyaré ahora en la autoridad popular y, partiendo del consentimiento universal de la humanidad, probaré que la obligación de sumisión al gobierno no se deriva de ninguna promesa de los súbditos. Nadie tiene por qué extrañarse de que, aunque hasta ahora haya intentado establecer mi sistema sobre la pura razón, sin citar más

⁵³ En lo referente al influjo de la educación y el artificio de los políticos, Hume sigue claramente los argumentos de *The Fable of Bees*, de MANDEVILLE.

que en alguna ocasión el juicio de filósofos e historiadores, desee apelar en este momento a la autoridad popular y oponer las opiniones del vulgo a cualquier razonamiento filosófico. En efecto, es necesario observar que, en este caso, las opiniones de los hombres tienen una peculiar autoridad y son casi totalmente infalibles. La distinción entre el bien y el mal morales está basada en el placer o dolor resultante de la contemplación de un sentimiento o de un carácter. Y como ese placer o dolor no puede serle desapercibido a la persona que lo siente, se sigue* que hay exactamente tanta virtud o vicio en un carácter como cada uno coloca en él, siendo imposible equivocarse en este punto. Y aun cuando nuestros juicios relativos al origen de un vicio o virtud no sean tan seguros como los relativos a su grado, como en este caso el problema no concierne al origen filosófico de una obligación, sino a una mera cuestión de hecho, no es fácil que podamos equivocarnos. Quien se reconoce vinculado a otro por una cierta suma de dinero, debe saber con certeza si esa obligación ha sido contraída por él mismo o por su padre, si es debida simplemente a su benevolencia o a que el otro le había prestado dinero y también bajo qué condiciones, y con qué intención se encuentra obligado para con el otro. De igual modo, como ciertamente existe la obligación moral de someterse al gobierno porque todo el mundo lo piensa así, deberá ser igual de cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie a quien no se le haya extraviado el juicio por adherirse demasia-

* En lo que respecta a toda cualidad determinada meramente por el sentimiento, esta proposición debe tenerse por rigurosamente verdadera. Estudiaremos más adelante en qué sentido puede hablarse de un gusto *acertado* o *erróneo* en moral, retórica o estética.⁵⁴ Cabe señalar, en tanto, que existe tal uniformidad en los sentimientos *generales* de la humanidad que estos problemas no lleguen a tener sino escasa importancia.

⁵⁴ Cf. III, III, 1, espec. *infra*, págs. 766-7.

do estrictamente a un sistema de filosofía ha soñado jamás con atribuir la obediencia civil a ese origen. Ni los magistrados ni los súbditos se hacen esa idea de nuestros deberes civiles.

Vemos que los magistrados están tan lejos de derivar su autoridad, y la obligación de obediencia por parte de sus súbditos, de la base de una promesa o contrato original, que ocultan en lo posible a su pueblo, y especialmente al vulgo, que su derecho se deriva de tal origen. Si ésta fuera la sanción de la función de un gobierno, nunca la habrían recibido nuestros gobernantes de un modo tácito —que es lo más que cabe pretender—, dado que lo otorgado de forma tácita e insensible no puede haber tenido en ningún caso tanta influencia sobre la humanidad como lo que se hace de forma expresa y abierta. Una promesa tácita es aquella en que la voluntad está simbolizada por signos más difusos que los del lenguaje, pero en todo caso tiene que haber allí una voluntad, y ésta no puede pasarle desapercibida a la persona que hizo la promesa, por silenciosa o tácita que ésta fuera. Sin embargo, si preguntárais a la inmensa mayoría de la nación si ellos dieron alguna vez su consentimiento para que se ejerciera la voluntad de sus gobernantes sobre ellos, o si prometieron obedecerles, seguramente se inclinarían a pensar cosas muy raras de vosotros; lo que dirían es que la cosa no dependió en absoluto de su consentimiento, sino que han nacido ya bajo tal obediencia. Como consecuencia de esta opinión, vemos frecuentemente que la gente piensa que sus gobernantes naturales son personas que al nacer estaban privadas de todo poder y autoridad; nadie que no fuera un estúpido las habría elegido voluntariamente. Y piensa también que si ahora gobiernan es porque esas personas siguen la línea de quienes lo hacían antes y según la jerarquía en que se acostumbró a realizar la sucesión, pero que todo esto comenzó positivamente en un tiempo tan lejano que apenas si vive alguien que haya dado una promesa de obediencia.

¿No tendrá entonces un gobierno autoridad sobre estas personas dado que no han consentido nunca en esa autoridad? Por el contrario, ¿no considerará el gobierno el mero intento de una tal elección libre como ejemplo de arrogancia e impiedad? Vemos por experiencia que el gobierno castiga impunemente a quienes han cometido lo que él denomina traición y rebelión; pero, tal práctica, según este sistema, parece reducirse a mera injusticia. Y si decís que, ya por el hecho de habitar en sus dominios, consienten los súbditos en el gobierno establecido, replicaré que esto puede ocurrir únicamente cuando esas personas piensen que la cosa depende de su elección; y creo que esto no lo ha imaginado nadie, o bien pocos, con excepción de estos filósofos. Nunca se ha alegado en defensa de un rebelde, cuyo primer acto al llegar al uso de razón fuera el de levantarse en armas contra el soberano de su país, la excusa de que mientras era niño no podía comprometerse por consentimiento propio, pero que, al hacerse hombre, mostró claramente con el primer acto que realizó que no tenía la menor intención de imponerse a sí mismo la obligación de obedecer. Por el contrario, vemos que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que cualquier otro acto de suyo criminal, aun sin nuestro consentimiento; esto es, cuando la persona ha llegado al pleno uso de razón. Según la hipótesis, sin embargo, las leyes debían conceder algún tiempo intermedio hasta penar ese crimen, con el fin de poder al menos suponer un consentimiento tácito. Y a esto podemos añadir que el hombre que vive bajo un régimen absolutista no le debería prestar obediencia, dado que por su misma naturaleza no depende ese gobierno de consentimiento alguno. Ahora bien, en cuanto que tan *natural* y *común* es un gobierno como otro, ciertamente deberá producir alguna obligación; y la experiencia muestra claramente que los hombres sometidos a un gobierno han pensado siempre de ese modo. Esto constituye una clara prueba de que comúnmente no creemos que nuestra obediencia se derive de nuestro

consentimiento o de haber hecho una promesa; y es una prueba ulterior el hecho de que, cuando por alguna razón hemos dado explícitamente nuestra palabra, distinguimos siempre con exactitud entre ambos tipos de compromiso, y creemos que el uno añade más fuerza al otro que si se tratara de una repetición de la misma promesa. Cuando en un asunto privado no se da una promesa, nadie considera que su confianza haya sido quebrantada por motivos de rebelión, sino que distingue y separa perfectamente entre estos dos deberes del honor y la obediencia civil. El que la unión de ambos deberes fuera tomada por los filósofos mencionados como una muy sutil invención constituye ya una prueba convincente de su falsedad, pues no existe nadie que pueda hacer inconscientemente una promesa, ni verse vinculado por su sanción y obligatoriedad.

Sección IX

DE LAS MEDIDAS DE OBEDIENCIA CIVIL

Los tratadistas políticos que han recurrido a una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno deseaban establecer un principio perfectamente justo y razonable, pero el razonamiento sobre el que intentaban establecerlo era falaz y sofístico. Querían probar, en efecto, que nuestra sumisión al gobierno admite excepciones, y que una tiranía desmesurada por parte de los gobernantes bastaba para librar a los súbditos de todo vínculo de obediencia. Dado que los hombres entran en sociedad, decían, y se someten al gobierno por libre y voluntario consentimiento, deberán tener en perspectiva ciertas ventajas que se proponen alcanzar y por las cuales pierden con gusto la libertad con que nacieron. Hay, pues, algo a lo que el magistrado se compromete por

550

su parte, a saber: a dar protección y seguridad, y es sólo por la esperanza de alcanzar por su medio tales beneficios por lo que puede convencer a los hombres de que se sometan a él. Mas cuando estos se encuentran con tiranía y opresión en lugar de protección y seguridad, se ven libres de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven a ese estado de libertad anterior a la instauración del gobierno. Los hombres no serían tan estúpidos que aceptaran compromisos tales que las ventajas fueran todas para la otra parte, sin perspectiva alguna de mejora de la propia condición. Quien se proponga sacar algún provecho de nuestra sumisión deberá también comprometerse, expresa o tácitamente, a que obtengamos alguna ventaja de su autoridad, y no deberá esperar que si ganamos obedeciendo si no cumple con su parte.

Repito: esta conclusión es justa, pero los principios son erróneos; por mi parte, me jacto de haber logrado establecer la misma conclusión sobre principios más razonables. Cuando establezco en qué consisten nuestros deberes políticos, no tengo con ello la intención de afirmar que los hombres perciben las ventajas del gobierno, que instauran esa función con vistas a alcanzar tales ventajas, que dicha instauración requiere una promesa de obediencia, y que ésta impone hasta cierto punto una obligación moral, pero que, al ser condicional, deja de ser vinculante cuando la otra parte contratante no cumple con su compromiso. Soy consciente de que la promesa misma surge enteramente de convenciones humanas y de que se ha inventado con vistas a un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante que esté conectado de modo más inmediato con el gobierno, y que pueda ser además el motivo originario de su instauración, y fuente de nuestra obediencia hacia él. Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes. Como el

551