

CAPÍTULO II

INGLATERRA

Locke.

Filmer. Teoría del patriarcado.—Milton. Sus escritos políticos, sus opiniones sobre la libertad de la prensa y la religiosa.—Algeron Sydney, predecesor de Locke.—Sus *Discursos sobre el gobierno*. Refutación de Filmer.—Locke. Su teoría del estado de naturaleza. Ley natural. Derecho de defensa y derecho de castigar.—Teoría de la propiedad.—De la esclavitud.—Del poder paternal.—Establecimiento de la sociedad civil.—Teoría del consentimiento expreso y del consentimiento tácito.—Discusión contra la monarquía absoluta.—Del poder legislativo. Su soberanía. Sus límites.—Relaciones entre el poder ejecutivo y el legislativo.—De la prerrogativa regia.—Teoría del derecho de insurrección. Apreciación de la política de Locke.

Hobbes es el más célebre de los defensores que ha tenido en Inglaterra el poder absoluto, en el siglo XVII; ha sido el único en proceder así de entre los filósofos ingleses, pero no el único en la historia de aquel país. Otros tomaron parte en los debates de aquellas polémicas de su tiempo; pero de sus escritos no resta nada para la historia de la ciencia. Debemos designar sin embargo á cierto escritor, hoy en olvido y que tiene el mérito de haber presentado bajo una forma muy suya y original el sistema del poder absoluto. Me refiero al caballero Filmer, autor de *Patriarca* (1), obra

(1) Publicóse en 1680.

que obtuvo en su tiempo una gran resonancia. El ilustre Algernon Sydney, refugiado á la sazón en Holanda, la refutó ampliamente en sus *Discursos sobre el gobierno*. Locke, en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, parece preocuparse más de Filmer que de Hobbes (1). En fin, J. J. Rousseau, un siglo más tarde, hace una alusión irónica á las doctrinas del caballero Filmer en un pasaje curioso del *Contrato social* (2).

La doctrina del Caballero Filmer es aquella de la cual hemos visto la refutación anticipada al tratar del jesuíta Suárez (3). Tal doctrina es: que el poder político tiene su origen en Adam. El primer hombre fué también el soberano primero. El poder se transmitió hereditariamente de generación en generación, y se ha repartido entre los diferentes reyes de la tierra, los cuales deben de ser considerados como los descendientes de Adam y de Noé. Tal es la bizarra ficción de Filmer, ficción que, por ridícula que parezca, es la idea que constituye el fondo de toda doctrina monárquica que repugne el principio de que el poder se deriva del consentimiento del pueblo; porque si hay un derecho divino del monarca sobre sus súbditos, es necesario que reciba su poder por herencia; y si hay momentos en los cuales se ve comenzar el poder real, es necesario reconocer, en todo caso que, ya se deba á la fuerza su origen, ya á la elección, ninguno de los príncipes así constituídos puede tener un poder absoluto é inviolable. Viniendo su poder de la fuerza, la fuerza puede destruirlo; viniendo del pueblo, éste que le ha instituído puede asimismo derrocarlo totalmente, ó

(1) Había compuesto también un tratado expresamente contra Filmer. Véase más adelante.

(2) «Yo nada tengo, dice, del rey Adam, ni del emperador Noé.....; espero que se me reconocerá mi modestia, porque descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y acaso de la rama primera ¿no es posible que de la revisión de mis títulos resultase que me hallara ser legítimo rey del género humano?» (*Contr. social*, l. I, c. II).

(3) Véase más atrás, en este mismo tomo.

corregirlo, ó imponerle condiciones. Es necesario, pues, asemejar el poder real al paternal; mas para que tal asimilación no sea otra cosa que una simple metáfora, hay que remontarse á los tiempos en que la monarquía se hallaba confundida efectivamente con la paternidad, es decir, al tiempo de los patriarcas y al de Adam. En efecto, no basta la teoría del derecho divino, para establecer la superioridad del gobierno monárquico exclusivamente, sobre los demás, porque hemos visto que el derecho divino autoriza todos los gobiernos, cuando éstos han quedado constituidos. Pero asimilando el derecho real al del padre de familia, se funda la soberanía sobre la naturaleza misma y se excluye del beneficio de la divina sanción todo gobierno que no se apoye en la herencia.

Frente á los partidarios del poder absoluto, enemigos de la revolución, citaremos algunos de los escritores del partido contrario, el de los defensores del derecho de los pueblos contra el derecho de los reyes. En éstos hallamos la huella de las doctrinas democráticas del siglo xvi. Es de Junius Brutus, de Knox y de Buchanan de quienes se derivan los escritores republicanos y liberales que en 1640 y 1688 tomaron el partido del pueblo contra los Estuardos; los unos, como Milton, Harrigton y Sydney, desde el punto de vista republicano, los otros, como Locke, abogando por la monarquía templada. Locke es el filósofo del liberalismo, como lo es Hobbes de la escuela opuesta.

Milton (1) es un republicano y un republicano cristiano, para él el reino de la igualdad y el de la libertad se confunden con el reino de Cristo: «¿Qué forma de gobierno, dice, se parece tanto á los preceptos de Cristo, como una república? Los gobiernos son los continuos servidores del pueblo... Un rey, por el contrario, quiere que se le adore como á un se-

(1) Sobre los *Escritos políticos de Milton*, véase la excelente é instructiva monografía de M. A. Geoffroy (París, 1848), de la cual tomamos todas las citas que respecto á aquél hacemos en esta obra.

midios». Pero los republicanos del siglo xvii no eran partidarios, como lo son los de nuestro tiempo, de un derecho de sufragio ilimitado. Milton combatía el sufragio universal, como lo hace hoy el partido conservador. A este propósito dice: «Si se le da á todos el derecho de nombrar á todo el mundo, no serán la sabiduría ni la autoridad, sino la turbulencia y la glotonería, los elevados á senadores por los habituales concurrentes á las tabernas de la ciudad» (1). El sistema político de Milton, por republicano que sea, no es casi liberal. Es el sistema de los Independientes, á saber: parlamento vitalicio ó senado nombrado por el ejército, y un gran consejo nombrado por las ciudades. En el fondo esto era una oligarquía militar, instrumento dócil en manos de un déspota. Milton participaba de todas las pasiones políticas de su partido, fué el encargado de hacer la defensa del mismo, cuando la muerte de Carlos I levantó por todas partes la indignación de los realistas. Lo hizo en el *Iconoclasta*, escrito en contestación á *Imagen real*. (*Εἰκὼν βασιλική*), panfleto realista que había emocionado á toda Inglaterra: «Yo quiero, dijo, por amor á las personas sencillas, aunque crean que un monarca está animado de un hábito diferente del que anima á los demás mortales, recoger en nombre de la república y de la libertad el guante arrojado en la arena, aunque sea el guante de un rey». También hizo la defensa de la causa de su partido en la respuesta que dió á Saumaise. Éste había escrito una *Defensa del rey*; Milton mediante su *Primera defensa del pueblo inglés*, 1651, le respondió (2), sosteniendo enérgicamente el derecho del regicidio; en fin, escribió más tarde su *Segunda defensa de la nación inglesa*, respondiendo á la *Apología del falso rey* (3),

(1) Promesas y hechos, ejecución de una república libre.

(2) Hobbes desprecia á ambos.

(3) Si se quiere ver una lista exacta de cuanto se ha escrito en favor ó en contra del rey en esta época, hay que consultar la noticia bibliográfica dada por M. Geoffroy (obra citada, *Apéndice*, página 229).

escrita por un panfletista desconocido, John Roulan. Estos no son otra cosa que escritos polémicos. Si se quieren conocer las doctrinas positivas de Milton hay que ir á buscarlas en su obra *La responsabilidad de los reyes y de los magistrados*, 1648; pero en ella no hay nada que ya no esté dicho en los escritos políticos del siglo xvi.

Como Milton no hubiera hecho más que reproducir en sus panfletos los lugares comunes de las escuelas democráticas y las opiniones de la secta de los Independientes, no merecería un puesto muy elevado por cierto en la historia de la ciencia política. Pero traspasa por mucho el espíritu de su tiempo con las opiniones liberales, modernas á todas luces, que profesa respecto á dos grandes cuestiones, muy reprimidas entonces por los partidos: la cuestión de la libertad de la prensa y la de la libertad religiosa. Sobre tales cuestiones, Milton y Espinosa son los dos escritores del siglo décimoseptimo que las han tratado con mayor justicia y han ido más lejos. Así el genio de un gran poeta y el de un gran metafísico revelaron el derecho del pensamiento que el vulgo de los pueblos había olvidado.

Los argumentos presentados por Milton en favor de la libertad de la prensa, son los mismos con que respecto á la cuestión se expresa la opinión liberal, véanse: «Aquél que mata á un hombre mata á un sér racional; pero el que destruye un buen libro ahoga la razón misma y la propia representación de la divinidad» (1)..... La censura no es solamente un ultraje hecho á la dignidad humana; es una invención completamente inútil; quiere preservar á los espíritus y los corazones del contacto de la inmoralidad; pero ignora que el aspecto del mal nos produce disgusto y con frecuencia nos proporciona armas contra él; que de la fatal manzana surgieron al mismo tiempo el bien y el mal, como dos jugos de ella y crecen juntos, y que caemos en el uno si no conocemos el otro..... Si se le cree (al mal) tan contagioso es

(1) *Areopagética* (1644).

necesario renunciar á toda crítica, suprimir la Biblia, como hacen los papistas..... ¡No, no, señores y comunes!, es necesario no aprisionar los espíritus: los tiempos de hablar y escribir libremente sobre todas las materias del bien público han llegado ya. *Soplen sobre la tierra los vientos de todas las doctrinas á un tiempo mismo, la verdad está en campaña, dejadla luchar con el error. ¿Quién ha visto jamás que en un combate libre y abierto la verdad fuera vencida?»* (1).

Milton defendió la libertad religiosa con tanta energía como la libertad del pensamiento (2). Estas dos cuestiones están estrechamente unidas. Milton sostuvo la doctrina, hoy tan popular, de la separación de la Iglesia y el Estado. Según Milton, la Iglesia no tiene el derecho de intervenir en la elección de nuestras creencias ¿Cómo lo podría hacer el Estado? La primera autoridad religiosa no es la Iglesia, es la Escritura, y la Escritura interpretada por la conciencia de cada cual. El verdadero *hereje* no es aquél que sigue la escritura según la comprende, sino aquél que se somete á la Iglesia sin tener para ello en cuenta los dictados de su propia conciencia. El cristianismo es de esencia puramente espiritual; y es envilecerlo subordinarlo nó solamente al juicio, sino á la opinión del Estado. ¿Con qué derecho y en virtud de qué principio el Estado podrá juzgar de las opiniones de los súbditos? No sólo le niega Milton al Estado el derecho de intervenir en las creencias, le niega asimismo el acceso á la organización religiosa, á la ordenación de las ceremonias del culto, etc. Es decir, que Milton parece entender en el más amplio sentido la separación de lo espiritual y lo temporal. No se ve claramente en su tratado si admite al papismo á participar de esta libertad religiosa que reclamaba para todas las formas del culto protestante.

Algunas palabras bastarán para dar á conocer á otro es-

(1) El escrito de Milton nos interesa particularmente por haber sido relacionado con nuestra revolución.

(2) *Tratado del poder civil en materia religiosa.*

critor del mismo partido que Milton, ó sea el republicano de los Independientes, espíritu más bizarro que original; pero que no carece de valor. Aludo á Harrington. Su *Oceano* solo es una fantástica utopia fundada sobre el principio de la igualdad en las participaciones; pero en sus *Aforismos políticos* se hallan dos ideas interesantes. La primera es que el poder político debe subordinarse á la propiedad; y allá donde la mitad de las tierras ó de los bienes en general se halla en manos de uno solo, el gobierno debe de ser monárquico; donde la riqueza se halle repartida entre muchos, el gobierno debe de ser aristocrático, y donde se halle en las manos de todos, democrático; ley perfectamente justificada por la experiencia y por la historia. La segunda idea notable que hallamos en Harrington, es la teoría de los contrapesos, muy poco conocida hasta entonces. Según él, la libertad es imposible sin dos asambleas: «Una asamblea del pueblo sin un senado, dice, no puede ser prudente; un senado sin una asamblea popular puede ser inclinado á los intereses particulares y no será, por tanto, honrado. El senado y la asamblea del pueblo, una vez constituidos, dan todas las reglas, y el resto de la república se constituirá por sí misma».

Los *Discursos sobre el gobierno* (1), de Algernon Sydney, constituyen una respuesta al *Patriarca* del caballero Filmer. Yo no estudiaré de este autor sino su enérgica refutación del absolutismo patriarcal, y omitiré lo que tiene de común con los demás escritores democráticos.

Si Dios hubiera querido, dice, conceder el derecho soberano solo á una determinada familia, hubiese dado á todos sus descendientes alguna marca especial, á fin de que pudieran los pueblos reconocerlos (2). ¿Qué mayor quimera

(1) *Aphorismes politiques*, c. II, 11, 12, 14 y cap. último, 76, 77, 78 (trad. franc. París).

(2) *Discursos sobre el gobierno*, publicados en 1698; pero escritos antes. La muerte de Sydney ocurrió en 1683. Una refutación manuscrita de Filmer, que se halló entre sus papeles, fué una de las causas de su condena, c. I sig.

que la de pretender que Adam y los patriarcas fueron verdaderos reyes? Pero es cosa inútil tratar de saber lo que pasara antes del diluvio. Examinemos solamente el comienzo de la autoridad real. Nos dice la Escritura que Nemrod fué el primer Rey; resultando con esto que la ley del absolutismo patriarcal fué violada en el caso mismo del primero de los reyes, pues que en él no se cumplió la ley de herencia: Nemrod fué el sexto de los hijos de Chus hijo de Cam, que también era el menor de los hijos de Noé; y siendo Nemrod rey, vivían aún Chus, Cham, Sem y Noé, que tenían mejor derecho que Nemrod á la soberanía. He aquí, pues, el principio de la legitimidad monárquica violado desde su origen. Pero aún hay más: también la Escritura nos dice que el imperio de Nemrod fué una usurpación (1). No puede, pues, salir de aquí autoridad legítima ninguna. ¿Y por qué vino este pretendido derecho patriarcal á la familia de Sem? Abraham, hasta la edad de cien años no tuvo hijos; no reinó sobre nadie. Apenas tuvo hijos, cuando ya los dispersó y envió lejos á buscar fortuna, dejando á su hijo Isaac reinar sobre sí solamente, hasta el nacimiento de Jacob y Esaú. La superchería de Jacob vino también á turbar el sistema de M. Filmer. Porque si el derecho de Mayorazgo fué establecido por Dios y que la autoridad soberana se halle ligada al mismo, no puede ser cambiado, é Isaac no pudo conferir el derecho de Mayorazgo al menor de sus hijos: que el hombre no puede anular lo que ha establecido Dios. Por fin, si Sem, Abraham, Isaac y Jacob fueron los verdaderos soberanos ¿cómo se conformaron con tan reducido territorio, cuando, según la teoría de Filmer, debían ser los señores de todo el universo?

Pero aun admitiendo los principios de aquel autor, se llega á conclusiones muy diversas de las establecidas por él. En efecto, si Adam ó Noé fueron reyes en calidad de padres, su poder debió repartirse entre sus hijos, puesto que nin-

(1) *Discursos sobre el gobierno*, sec. 8.

guno de ellos era el padre de otro. Pues igual regla debió haber para todos los padres del mundo y, por consiguiente, todas las familias fueron solo subordinadas á su respectivo jefe, hasta que éstos convinieron entre sí renunciar sus derechos y asociarse para constituir un gobierno. En una palabra, cada padre de familia es libre respecto á los demás, lo cual es contrario á lo que los partidarios del patriarcado sostienen (1).

De dos cosas una: ó esta realeza paternal es divisible ó no (2). Si es indivisible ha debido ser transmitida por Adam á uno solo de sus descendientes, y jamás ha habido un hombre que sólo, haya sido el soberano de toda la tierra. Entonces ¿dónde está aquél heredero legítimo? ¿Quién sabe si no será entre los turcos donde hay que buscar el patriarca verdadero, el más próximo heredero de Adam ó de Noé? *Pero de non apparentibus et de non existentibus est eadem ratio.* Mas no hallándose ni al heredero legítimo, ni al más próximo á él, todos los hombres heredan este derecho solidariamente, obtienen todos una parte y este reparto del dominio entre todos, es lo que yo llamo libertad. Si por el contrario, dicho poder primitivo es divisible, Noé lo dividió entre sus tres hijos y así en adelante, indefinidamente, lo cual conduce á esta consecuencia: que todos los hombres son hermanos y por tanto iguales.

Filmer reconocía que todos los reyes no han sido los padres naturales de sus súbditos. Esta es una concesión cuyo grado se debe aquilatar. Pero aquel autor añade que son y deben de ser reputados herederos legítimos de los primeros padres; pero de que la cualidad de padre dé derecho á la soberanía ¿se sigue que la cualidad de soberano da derecho á la de padre? El nombre de padres de la patria que se ha dado á excelentes príncipes, no prueba nada; sólo es una frase de afecto, pero mediante el cual no reconocen los pueblos

(1) *Discursos sobre el gobierno, sec. 9.*

(2) *Idem, sec. 12.*

la paternidad de sus reyes, y que no se aplica de derecho á todos los príncipes. Si el derecho del soberano reposa exclusivamente sobre el derecho primitivo de Adam ó de Noé, no puede residir en sus sucesores sino en virtud de una filiación legítima. No siendo así ¿de qué derecho se reputarían herederos de aquéllos primeros padres, más bien que cualesquiera otros de sus súbditos? (1).

Además, los principios de Filmer dan lugar á mil dificultades (2). Primeramente, si tal ley existe no está en manos del hombre cambiarla. El tiempo tampoco puede dar lugar á su prescripción. Todos los gobiernos en disconformidad con semejante principio serán defectuosos por esencia, y se ha podido con justicia trastornarlos ó destruirlos. Pues bien, no se conoce, al menos en Europa, ningún gobierno que sobre tales principios se haya establecido; de modo que no hay ni uno solo que no pueda ser con justicia destruído. En segundo lugar, suponed las genealogías perfectamente determinadas y he aquí una nueva dificultad: qué regla se ha de elegir para fijar el orden hereditario. En unos pueblos el heredero más próximo es aquél que se halla en más cercano parentesco con el abuelo; en otros el menos lejano del último rey; otros admiten el derecho de representación. ¿Debe, en fin, concurrir la línea femenina con la masculina? Son éstas cuestiones insolubles, por no haber dado Dios señales ciertas por las cuales puedan ser reconocidos los verdaderos herederos en el derecho de la soberanía patriarcal.

Se pregunta Filmer lo que sucedería si el trono vacara sin que hubiera heredero conocido; y para este caso reconoce á los soberanos el derecho de elegir á su arbitrio á varios de sus súbditos para que, haciendo de jefes de familia, en caso de vacar el trono puedan conferir la autoridad paternal ó real á la persona que consideren más digna. Pero ¿no

(1) *Discursos sobre el gobierno*, sec. 14.

(2) *Idem*, sec. 18.

es abusar del lenguaje llamar paternal á una autoridad convencional puramente que el rey, usando de su autoridad privada, confiere á algunos de sus súbditos accidentalmente, y que éstos á su vez transfieren luego á uno de entre ellos? ¡Como si el derecho paternal pudiera ser creado artificialmente, por la voluntad de cualquiera! En tales condiciones el calificativo de padre no añade nada al de príncipe, y es mejor recurrir simplemente á la doctrina del poder absoluto, sin recubrirla con una falsa apariencia de legitimidad (1).

En fin, Filmer confirma su doctrina del derecho paternal, por el principio del derecho divino (2). «El jefe elegido por el pueblo no recibe en realidad su poder del pueblo, sino de Dios». Pero si se considera una obra de Dios el acto por el cual el pueblo establece un rey absoluto ¿por qué no ha de ser también Dios el que por medio del pueblo elige todos los magistrados habidos entre los hombres? Todos los magistrados, pues, en cualquiera clase de gobierno, son ministros de Dios; y de aquí no se puede sacar ninguna consecuencia en favor del gobierno de un solo individuo. Si se entiende, por el contrario, por derecho divino un derecho especial conferido por Dios á una sola familia ó á un solo hombre, una comisión, en fin, se preguntará dónde se halla la señal de comisión semejante. Tal señal, según Filmer, es la posesión misma del poder, porque pretende que no hay que considerar sino al que tiene el poder en la mano, sin tener en cuenta cómo lo ha adquirido (sucesión, elección, donación y hasta usurpación); pero entonces ¿qué necesidad hay de recurrir á una pretendida filiación hereditaria?

Pregunta Filmer cuándo y cómo los hijos se libran del poder paternal (3). Si por tal se entiende la excepción de todo respeto y reconocimiento, se responderá: jamás; pero

(1) *Discursos sobre el gobierno*, sec. 19.

(2) *Idem*, sec. 20.

(3) *Idem*, c. IV, sec. 4.

si solamente se habla de la excepción del poder absoluto, se puede afirmar que cesa tal poder cuando los padres no pueden usarlo. Así, cuando coexisten varias generaciones, los hijos no pueden obedecer á la vez á su padre, á su abuelo, á su bisabuelo..... De aquí que la naturaleza por sí misma ha establecido esta emancipación de los hijos hasta entre los animales más estúpidos. La gallina abandona á sí mismos á sus pollos, en seguida que se hallan en edad de buscar su sustento. La vaca deja también entregado á sí mismo á su becerro, cuando éste puede ya pacer. ¿Por qué los hombres han de ser de otra manera?

Filmer objeta que si la soberanía reside en el pueblo, no puede residir sino en todo él y no en una de sus partes, no habiendo, por consiguiente, sino uno solo y único poder en todos los pueblos del mundo, y solo falta que el género humano se reúna para elegir un gobierno. Pero esta objeción puede ser retorcida contra el sistema de Filmer. En efecto, puesto que la soberanía no pertenece de derecho sino á un solo hombre ¿cómo ha podido ser dividida, como siempre lo ha sido y lo es? Además, aun poniendo la fuente de la soberanía en el pueblo, por éste no se entiende todo el género humano, sino un número determinado de hombres que han creído conveniente reunirse para gobernarse por leyes comunes, y, en fin, si la usurpación puede establecer el derecho de un monarca ¿por qué no ha de establecer el de un pueblo? Pero esta retorsión es inútil, porque la libertad ha sido dada por Dios á cada hombre en particular y no al género humano corporativamente considerado (1).

Tales son las objeciones principales dirigidas por Sydney contra el sistema quimérico de Filmer. Triunfa sin dificultad de la hipótesis del patriarcado. Combate la doctrina de la monarquía absoluta, y lo hace con argumentos un poco vulgares; pero nos dejaremos de tratar de ellos, á fin de invertir nuestra pluma en ocuparse del filósofo verdade-

(1) *Discursos sobre el gobierno*, sec. 5.

ro del liberalismo inglés en esta época, aquél á quien se llamara en el siglo XVIII el sabio Locke.

Ningún pensador tuvo en dicho siglo mayor influencia. En metafísica, su *Ensayo sobre la inteligencia humana* inspiró el *Tratado de las sensaciones* y toda la filosofía empírica y sensualista del siglo. En religión, su *Tratado del cristianismo racional* ha sido el evangelio de todos los libre-pensadores del mismo tiempo. En pedagogía, su libro *Educación de los niños* es la fuente originaria del *Emilio* de J. J. Rousseau. En política, su *Ensayo sobre el gobierno civil*, ayudó mucho para sus producciones de carácter político á Montesquieu y á Rousseau.

Como el *de Cive* ó el *Leviathan*, el *Ensayo sobre el gobierno civil* es á la vez un tratado filosófico y un libro de partido. Hobbes escribió contra la revolución de Inglaterra. Locke escribió para defenderla y justificarla. Desterrado á Holanda bajo la restauración de los Estuardos, se adhirió al partido del príncipe de Orange, y habiendo entrado con él en Inglaterra después de la revolución de 1688 (1), tuvo evidentemente el propósito de escribir una defensa en favor de esta revolución, pero á la vez su fin es el de sentar los principios generales aplicables á todos los Estados y componer un tratado de derecho político.

La obra de Locke, publicada en 1690, se componía de dos tratados, de los cuales uno era la más completa refutación del sistema de Filmer y el otro una exposición teórica de verdaderos principios de gobierno civil. No nos ocuparemos de la refutación de Filmer, que después de la de Sydney, que conocemos, no tiene gran importancia, y fijaremos nuestra atención sobre la parte dogmática de la doctrina de Locke.

(1) He aquí el título general de la obra. *Two treatises of government, in the former the false principles of Dr. Robert Filmer and his followers are detected and overthrown: the latter is an essay concerning the true origine, extent and end of civil government.* Londres, en 8.º Traducción francesa de Coste. Amsterdam, en 12.º, 1755.

Fué Hobbes el primero en imaginar el origen de la sociedad civil en un estado natural anterior á dicha sociedad. Locke parte de la misma hipótesis, pero procura justificarla (1).

Pregúntase que cuándo se han hallado los hombres en estado de naturaleza y cuando salieron de él. Locke responde que los hombres se hallan en estado de naturaleza cuando no han llegado á formar sociedad política común. Así, pues, los príncipes y los Estados independientes hállanse en estado de naturaleza, porque no tienen otro medio para regular sus relaciones más que la ley natural ó la ley de la fuerza, y aun aliados, los soberanos están entre ellos en estado de naturaleza, porque no es cualquiera convención la que pone fin á tal estado, sino cierta convención. Un suizo y un indio que se hallaran en los desiertos de América podrían celebrar entre ellos determinados pactos, sin entrar por esto en una misma sociedad política. Estas convenciones deben sin duda ser ejecutadas (porque la sinceridad y la fidelidad son obligaciones naturales), pero no han destruído el estado de naturaleza. En una palabra, el estado de naturaleza es la relación que existe entre los hombres en cuanto hombres, abstracción hecha de toda sociedad civil. En este sentido ni el estado de naturaleza ha desaparecido, ni desaparecerá nunca, porque todo hombre es hombre antes que ciudadano de una nación.

El estado de naturaleza no es, pues, una especie de estado salvaje en el que los hombres obedecen á la ley de la fuerza ó á la necesidad. Es un estado que aunque careciendo de leyes civiles y políticas, no deja de tener leyes. Existe una ley de la naturaleza, superior y anterior á toda ley social, rigiendo á todas las pasiones individuales y obligatoria para todos los hombres. Es verdad que en tal estado son todos ellos libres é iguales; pero su libertad no consiste en poder hacer todo lo que les convenga ni en satisfacer

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. I.

sus deseos por cualquier medio. Siendo libres é iguales, la ley natural les prohíbe destruirse recíprocamente y que sean los unos siervos de los otros. De modo que hay un estado de naturaleza de los hombres por encima de la institución de la sociedad civil; y nada más opuesto que el estado de naturaleza según Hobbes, y el estado de naturaleza según Locke. Desde el punto de vista del primero, los hombres se hallan libres de toda obligación é investidos individualmente todos ellos de un derecho universal que arma á cada hombre contra todos los demás, y todo principio de la sociedad se halla en la convención. Según Locke, tal principio se halla en la naturaleza misma y no podría haber una sociedad civil si no preexistiera la sociedad natural.

De aquí se infiere que el estado de naturaleza no es el de guerra (1), que aquél puede existir sin éste. El estado de naturaleza existe cuando los hombres viven conforme á la voz de la razón sin que haya nadie sobre la tierra con autoridad para juzgar de sus diferencias. Pero el estado de guerra lo produce una violencia constante ya contra la vida, ya contra la libertad de los hombres. Pero un estado semejante puede darse lo mismo en la sociedad civil que en el estado de naturaleza y, por tanto, no es más legítimo en este último que en la sociedad civil; pues teniendo cada uno de por sí el deber de conservarse, tiene también el derecho de preservarse de todo ataque y puede repeler la fuerza con la fuerza. Y aun no es necesario que sea contra mi vida la agresión de mi enemigo, para que tenga yo el derecho de emplear la fuerza contra él: si se opone á mi libertad, debo rechazarle lo mismo, porque siendo la libertad el fundamento de todo en la vida, el que quiere arrebatarme la libertad, quiere despojarme de todo.

El derecho de defensa se relaciona con el de castigar (2). En él estado de naturaleza está todo hombre obligado á ha-

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. II.

(2) *Idem*, c. I.

cer cumplir las leyes de la naturaleza, esto es, á contribuir á la conservación del género humano. Tampoco Locke vacila en declarar que todo hombre tiene el derecho de proteger la inocencia y castigar al culpable, porque todo hombre que viola las leyes se declara, por el acto mismo, enemigo del género humano y de todos los hombres en particular, y, por tanto, cada hombre se halla interesado en castigar la ofensa y exigir la debida reparación. Pero el hombre debe infligir este castigo sin cólera, como naturalmente lo dictan la tranquila razón y la pura conciencia y en proporción á la falta cometida. Si se duda de semejante derecho ¿cómo se explica que un príncipe pueda hacer perecer en sus estados á un súbdito extranjero, no sometido á sus leyes, que haya cometido un delito? No puede ser sino por el derecho de la naturaleza. Se puede añadir que no es razonable que sean los hombres jueces en propia causa. Este es uno de los inconvenientes necesarios del derecho natural, y una de las causas determinantes de la sociedad civil.

Entre los derechos naturales que son anteriores á todo establecimiento político y que todo hombre puede defender contra cualquier ataque, en virtud del derecho de naturaleza, es uno de los primeros el derecho de propiedad (1).

La teoría de la propiedad es uno de los puntos más nuevos y sólidos del libro de Locke que analizamos. La cuestión de la propiedad representó un gran papel en la revolución de Inglaterra y formaba parte del derecho en cuyo nombre se hizo la revolución. Voltaire dijo: «*Liberty and propriety*, he aquí la divisa de los ingleses». El rey Carlos I había hecho parar la atención en estos dos principios, queriendo establecer tasas sin la autorización previa del parlamento. Fué la misma causa que más tarde provocó la guerra de la independencia de los Estados Unidos de América. Lo que explica en gran parte el carácter de las dos revoluciones, es que tuvieron lugar por causas precisas. La revo-

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. IV.

lución francesa; por el contrario, parece ser indefinida, como las causas que la hicieron nacer. Sea como fuere, la revolución de Inglaterra tuvo por fundamento el derecho de propiedad, y esta es la razón de que Hobbes lo considere un derecho sedicioso. De modo que el principio que en otros tiempos parecía el principio conservador por excelencia, ha tenido que defenderse de que se le convierta en anárquico y subversivo.

Si, como la Escritura dice, «Dios ha dado la tierra á los hijos de los hombres», resulta difícil de comprender cómo las personas particulares pueden tener alguna cosa propia. Y esto es, sin embargo, lo que ha tenido lugar en efecto y, según Locke, lo que es legítimo en derecho, sin que sea necesario ningún previo acuerdo entre los que poseen.

¿Cuál es, entonces, el principio por el cual, sin convencción alguna, sin la intervención de la autoridad y de la ley, el hombre viene á ser propietario en la comunidad universal? Tal principio es el trabajo. «Cuando aun la tierra y las criaturas inferiores eran comunes todavía, el hombre tenía un derecho particular sobre su propia persona. El trabajo de su cuerpo y las obras de sus manos, podemos decir, que son su bien propio. Todo lo que ha obtenido en el estado de naturaleza mediante su pensamiento y su industria, le pertenece á él solo, porque este pensamiento y esta industria son propios de él y nadie osará tener derecho sobre lo así adquirido, sobre todo si dejó á los otros muchas cosas comunes, semejantes y tãn buenas como las adquiridas».

Esta última limitación es de las más graves y atañe á los puntos más delicados de la teoría de la propiedad. Pero dejemos esto por ahora, para determinar el principio nuevo que introdujo Locke en esta materia. Antes de él á nadie se le ocurrió fundar la propiedad sino en la ocupación ó en la ley. Locke avanza en su punto de vista, considerando la ocupación misma producto del trabajo. El que coge un fruto realiza un esfuerzo, un trabajo; tal acto es un comienzo de industria; aquél que se ha tomado este traba-

jo, tiene la propiedad del fruto; con exclusión de todo otro; él lo ha puesto fuera del estado común. ¿Se dirá que para convertir en legítima esta apropiación es necesario el consentimiento común? En este caso no sería posible apropiación alguna en el uso de las cosas comunes. En un pasturaje común, la hierba comida por mi caballo viene á ser mía sin ningún otro convenio que aquel que ha puesto la cosa en común. El agua que arroja la fuente pública es de todos, pero si yo lleno en ella una cuba, el agua recogida así es mía, sin necesidad del consentimiento de nadie; de otro modo, el uso no sería común. Y si así se hace la apropiación respecto á los frutos de la tierra ¿no ha de ser lo mismo respecto á la tierra? Sin duda. Tanto terreno como yo pueda sembrar y labrar, puedo poseer. Por mi trabajo convierto este bien en bien particular mío, y le distingo de lo que es propio de los demás hombres y de lo que es de uso común á todos.

El derecho de ocupación no necesita del consentimiento de los otros hombres. Imponiendo al hombre la naturaleza la obligación de trabajar, ha dado lugar á que aquél, por lo mismo, considere como suya la cosa que ha modificado, mejorado ó que ha utilizado mediante su trabajo. Porque no se puede creer que Dios haya dado la tierra al hombre para que entre sus manos sea común y permanezca sin cultura, lo cual sucedería si el que trabaja no tuviese un derecho más que quien no trabaja.

Además, es bien evidente que el trabajo es lo que da su precio á las cosas. Fué Locke quien, antes que Adam Smaith, fué el primero en adelantar esta doctrina económica; es decir, la de que el principio ó fundamento del valor es el trabajo. Como dicho economista, estima el mencionado filósofo la riqueza de las naciones por el trabajo que ejecutan; y respecto á este particular dice: «Considérese la diferencia que hay entre una parcela de terreno plantada de tabaco ó de caña de azúcar ó sembrada de trigo, y una parcela del mismo terreno que ha sido abandonada al uso

común, sin propietario que la cuide, y se verá bien que los efectos del trabajo forman la mayor parte del valor de lo que producen las tierras. Creo aún muy modesto suponer que las nueve décimas partes de la producción de las tierras se debe al trabajo. Consecuencia de esta doctrina es que el hombre se considere de derecho dueño de las cosas que su trabajo haya creado, porque bien puede cada uno decir que ha creado lo que sin él no existiría seguramente. Un campo inculto no es nada; solamente por el trabajo humano llega á ser alguna cosa. Pertenece, pues, al que lo ha roturado, sembrado y fecundado».

Pero el derecho de apropiación, ¿es ilimitado? Locke le señala una limitación que es de la mayor importancia. Soy propietario, dice, de las cosas que he adquirido por mi industria, si ella *deja á los demás cosas comunes semejantes y tan buenas*. Y añade que: «Si se traspasan los límites de la moderación y toma uno más cosas de las que para sus necesidades le hacen falta, toma entonces lo que le pertenece á los demás. Así es que él afirma que, conforme al derecho natural, aquél que se apropia más frutos de los que necesita para comer, les dejará corromperse, y usurpa la parte de su vecino. De igual manera que quien poseyendo como dueño un campo deja que la hierba lo invada y que los frutos se pierdan, pierde, por esto mismo, la propiedad del campo; y éste, aunque se halle rodeado de un seto, debe de ser considerado como terreno sin dueño. Pero si habiendo yo obtenida por mi trabajo una buena cantidad de frutos conservo para mí una parte de ellos y doy el resto á los demás, debo de ser considerado como haciendo legítimo uso; y si cambio estos frutos, que son corruptibles, por otros que no lo sean, conservo mi derecho de propiedad sobre estos objetos, puesto que no los he retirado del uso común.

Locke pone dos condiciones al derecho de propiedad: una, no dejar perecer las cosas poseídas; otra (cuya mucha gravedad parece que él no comprendió), que el que se apropia las cosas ha de dejar para los demás muchas y tan bue-

nas como las apropiadas. Esto le pareció la cosa más fácil y sencilla del mundo: «El que se apropia una tierra por su trabajo, dice Locke, y con rectitud, á nadie perjudica, *pues que resta siempre mucho y tan bueno y hasta más de lo que hace falta á un hombre, que así no se halla sin tener de donde proveerse.....* Yo os preguntaría ¿se puede suponer que un hombre hace daño á los demás bebiendo, aunque sea á grandes tragos, agua de un gran río, el cual subsiste siempre con el caudal mismo y contiene y ofrece infinitamente más agua de la que aquél pueda necesitar para apagar su sed? Pues *el caso es el mismo, y lo que es cierto respecto del agua lo es también respecto á la tierra*». Esta igualdad es muy discutible. El agua de un río es inagotable, la tierra no lo es. Aun suponiendo que la tierra sea exactamente de una extensión proporcionada al número de sus habitantes, y éstos se la repartieran asegurándose cada uno de obtener lo bastante para atender á su subsistencia, ¿de qué me servirá á mí si el país donde yo naciera se hallaba ya repartido y yo no podía encontrar la parte que me debiera corresponder, sino en un país lejano y salvaje, del cual me hallara separado por numerosos obstáculos? Que en países nuevos, en América, por ejemplo, hay más tierra de la que necesitan sus habitantes, y que la parte de ella que uno se apropió puede no perjudicar á los otros, es cosa bien visible, pero ¿es lo mismo en las viejas sociedades?

Todos aquéllos que vienen al mundo hallan las tierras ocupadas en las viejas sociedades, y no pueden obtener su propiedad sino por la herencia ó el cambio, y puesto que la herencia no le alcanza á todos y no es sino un despojo, queda el recurso de la emigración. Mas por muchas razones éste no es un recurso mejor que el de la muerte. No es, pues, cierto que haya demasiada tierra para todo el mundo; por consiguiente, decir que la apropiación de la tierra no es legítima, sino á condición de dejar para los otros la tierra que les sea necesaria, vale tanto como negar la legitimidad de apropiación semejante.

Este sería entonces un problema sin solución, y Locke, queriendo limitar el derecho de propiedad, le hubiera destruído si no hubiera verdadera propiedad más que la del suelo, porque esta propiedad, siendo limitada por sí misma, es exclusiva de cada uno. Pero la propiedad tiene mil formas y poco importa no tener el suelo en realidad, si se tiene un valor igual que lo represente. Pues los valores apropiables por el hombre son infinitos y crecen sin cesar con la industria humana. Aquél que no tenga tierras ó casas puede tener mercancías, aquél que no tenga de éstas puede tener metales y aun los metales mismos hallándose en número limitado, pueden multiplicarse por su representación en papel, y si yo llevo en mi cartera cien billetes de mil francos, soy tan rico como si poseyese una casa que valiera esa misma suma, porque aunque los billetes ofrecen menos seguridad, pues que pueden perderse, me los pueden robar ó pueden sufrir depreciación, me ofrecen mayor comodidad, en cambio, pues que les puedo aplicar más inmediatamente á la satisfacción de mis necesidades y hasta, si quiero, puedo cambiarlos por una casa. De modo que por el hecho de que uno se apropie el suelo, no se impide á los demás adquirir propiedad, porque aún quedan muchas cosas de las cuales pueden adueñarse á condición de trabajar. Así es como la restricción puesta por Locke al derecho de propiedad en lo referente á la apropiación, resulta exacta. Pero si no se atendiese más que á la propiedad inmueble, el principio de Locke conduciría rectamente al comunismo.

Se impugna el principio de la apropiación por el trabajo y se dice: el trabajo supone ya previamente la propiedad de una materia determinada y, por consiguiente, una ocupación. Pero yo pregunto ¿qué es la ocupación sino una especie de trabajo? Cuando Cristóbal Colón ocupó la América ¿no lo hizo realizando una empresa audaz y peligrosa, y sostenida con gran perseverancia? Si me apodero de alguna fruta ¿no es un trabajo el que realizo en la acción de cogerla? Lo es tanto que puede convertirse en una industria. Por

mucho que busco no hallo más que una sola ocupación que no sea un trabajo: la del niño recién nacido que permaneciera en el lugar donde su madre le hubiera colocado al venir al mundo. Pero si de este primer puesto el niño se adelanta á un lugar inmediato, esta nueva ocupación es ya un comienzo de trabajo y una conquista de la voluntad humana.

Sea cual fuere el principio que se admita de la propiedad, el mérito de Locke en esta cuestión se halla en haber sentado que el principio de la propiedad es anterior á la ley civil, la cual habrá podido consagrarlo, pero no lo ha fundado.

Parece mentira que se pueda encontrar un adversario de la esclavitud en tan decidido partidario del derecho de propiedad; y sin embargo se encuentra. Siempre que se defiende la esclavitud, veremos que el derecho de propiedad ó es abandonado, ó defendido con débiles razones, ó apoyado en falsos principios. Sólo se pueden exceptuar de esta regla los juristas que sientan el derecho sobre el hecho y defienden á la vez la propiedad y la esclavitud, porque una y otra son hechos.

Siendo todos los hombres libres é iguales en el estado de naturaleza, ninguno tiene dominio natural sobre otro y menos, absoluto (1). En efecto, siendo su primer deber el de conservarse, nadie tiene derecho sobre su propia vida ni, por tanto, puede transmitirlo á otra persona ni entregar á nadie su libertad, única garantía de su conservación. Locke hace, sin embargo, una excepción á este principio: el poder que reconoce que se tiene sobre un criminal ó un prisionero de guerra; reconoce en estos dos casos el poder absoluto del jefe, salvo convención que le limite. Pero esto constituye una concesión imprudente, porque precisamente es sobre el derecho de la guerra donde los juristas fundamentan la esclavitud.

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. III.

Hay un poder que tiene su fundamento en la naturaleza y que parece el origen de todos los demás: el poder paternal (1). Muchos se autorizan del ejemplo de este poder para transportar lo que es cierto respecto á la familia y atribuirlo al jefe del Estado: la autoridad absoluta del padre. Pero nótese que esta autoridad es en la familia compartida con la madre, lo cual disminuye su absolutividad. Además, no carece por sí misma de límites. El hijo no pertenece á su padre como un esclavo á su dueño. Lo que le sujeta á aquél es su debilidad y su ignorancia. El poder paternal ha sido dado, no para dominar á los hijos precisamente, sino para velar sobre ellos, educarlos y hacerlos hombres; es decir, seres libres. La libertad está fundada en la razón. Desde el día en que se supone que ya el hombre puede comprender las leyes civiles y naturales, reguladoras de la criatura racional, es libre; y el poder paternal no tiene otro fin que conducirlo á tal estado de razón y libertad. La verdadera medida del derecho paternal se halla en el cuidado que el padre se tome por el hijo. Si lo abandona, si lo maltrata, cesa aquel derecho, por sagrado que sea, y la sociedad, en ciertos casos, lo hereda. El límite del poder paternal es, pues, el deber mismo á que se halla obligado el padre respecto á sus hijos. Puede hacer todo lo que le es útil al niño y nada de lo que le es nocivo; todo lo conducente á preservar su vida, desenvolver sus fuerzas, agrandar su espíritu, formar sus costumbres; nada contra su inteligencia, su salud y su vida. Á decir verdad, la autoridad paternal es un deber más bien que un poder. También el poder cesa cuando el deber se ha cumplido. Entonces la relación entre padre é hijo cambia. Entonces no es ya el padre quien tiene el deber, no; es el hijo quien debe reconocimiento, protección, amparo, etcétera. Ya el padre no tiene deberes sino derechos. El hijo, libre ya del dominio paternal, tiene la plena disposición y el pleno dominio de sí mismo y de sus bienes; sus nue-

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. IV.

vos derechos no tienen más límite que su deber. ¡Cuando asombra que la sumisión de los hijos se pueda cambiar en libertad, que se nos explique cómo en el sistema monárquico la subordinación del príncipe á su nodriza, á su tutor, á sus preceptores, se puede transformar en la independencia soberana que se le atribuye! Y si algún partidario de la monarquía absoluta nos preguntase á qué edad se viene á ser hombres libres, le responderíamos: precisamente á la edad en que vuestro príncipe viene á ser soberano.

La excepción que se le opone á la libertad natural del hombre, es una comprobación de esta libertad. Es necesario reconocer que en el estado de naturaleza son los hombres libres é iguales, que tienen los unos respecto á los otros deberes, y unos mismos deberes; que se reúnen en familias, en las que el poder se halla determinado por el deber y la obediencia limitada por el derecho; que tienen un derecho natural de propiedad fundado en el trabajo, un poder natural de castigar á quienes les hayan hecho injusticia, y que ningún hombre tiene derecho de dominio sobre sus semejantes. He aquí, pues, lo que fué la sociedad primitiva, la que sería bastante si la maldad de los hombres no hubiera hecho necesario el establecimiento de ciertas comunes y recíprocas garantías entre ellos, fin con el cual se estableció la sociedad civil.

Esta sociedad civil ó política existe desde el momento en que los particulares se han despojado del derecho de castigar por sí mismos, es decir, de vengar las injurias por ellos recibidas, y han remitido este poder á toda la sociedad (1). Se ve aún aquí la oposición entre Hobbes y Locke. Según el primero, los ciudadanos se desposeen de todos sus derechos en favor de la sociedad, y no les quedan más que que aquéllos que les quiera dejar y garantizar el poder público. Según Locke, la sociedad no hereda sino el derecho

(1) *Ensayo sobre el gobierno*, c. VI, XI.

de castigar y de hacer justicia, y el uso de este derecho está regulado por el derecho natural de los particulares.

Tan pronto como la sociedad se constituye, queda armada de muchos poderes esenciales á su existencia: 1.º, el poder de determinar las ofensas, la compensación, la reparación y la pena, lo cual constituye el *poder legislativo*; 2.º, el poder de ejecutar las leyes y de hacer cuanto sea conveniente para la protección de los intereses particulares y públicos, lo cual es el *poder ejecutivo*; 3.º, el poder de concertar la paz y declarar la guerra, que constituye el llamado *poder confederativo*, unido ordinariamente al ejecutivo. Armados todos estos poderes, queda constituida la sociedad civil ó política (1).

El principio de la sociedad civil es, y no tiene más remedio que serlo, el consentimiento común (2), porque siendo libres originariamente los hombres, no pueden ser sometidos á una dominación cualquiera, sino con su pleno consentimiento. Sin este consentimiento no hay sociedad posible, puesto que el derecho de guerra se mantendría en ella en todo su vigor, y sólo sería una sociedad en apariencia, en la cual el jefe, rey por la fuerza, soportado por la debilidad de los súbditos, no domina sino por el derecho de guerra. Ya hemos demostrado el vicio de la opinión que sostiene que el dominio político se deriva del paternal. Á cierta edad los hijos son libres, y no obedecen sino voluntariamente al poder paterno. Aun admitiendo de momento tal principio, esto no quitaría á los súbditos, es decir, á los asociados el derecho primitivo de no formar una sociedad, de no obedecer determinadas leyes, de no someterse á una dominación sin darla antes su consentimiento. Es verdad que hay que distinguir el consentimiento expreso y el tácito. No es necesario para que subsista una sociedad que cada hombre dé explícitamente su consentimiento, basta que lo

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. XI.

(2) *Idem*, c. VII.

dé juzgando de las leyes del país en donde viva, que reclame la protección del Estado ó se someta al jefe del mismo, ni que haya sido elegido por la sociedad, ni que gobierne en virtud de una sucesión regularmente establecida.

Se sigue de aquí que la monarquía absoluta no es el único gobierno legítimo posible, y hasta está muy lejos de ser la mejor forma de gobierno civil que pueda darse. El estado de naturaleza subsiste mientras no haya una autoridad común, á la cual se pueda apelar en demanda de justicia contra las injurias recibidas; pues ese mismo estado continúa en la monarquía, por lo que hace relación á las injurias que pueden provenir del monarca contra sus súbditos. Y aun en el estado de naturaleza, cada uno puede tomar venganza de quien le hace objeto de una injusticia, mientras que en la monarquía absoluta el súbdito es esclavo y carece de defensa contra aquel ofensor. Hay quien dice que el poder absoluto purifica y eleva la naturaleza humana; pero basta leer la historia de este siglo. Se ve bien aquí que Locke tenía presente el gobierno de los Estuardos, para tener la seguridad de lo contrario. Un hombre que en los desiertos de América sería insolente y peligroso, no se tornaría bueno al ocupar el trono, sobre todo, si la sabiduría y la religión se emplearan en justificar todo cuanto pudiese hacer á sus súbditos, y si la cuerda y la espada imponen el silencio á los que pudieran quejarse. Es verdad que en las monarquías absolutas, como en las otras formas de gobierno, existen leyes para que los súbditos puedan arreglar sus diferencias; pero no hay que atribuir tales leyes al amor del soberano á sus súbditos, sino que su fin es el de que estos animales, cuyo trabajo y cuyo servicio están destinados á los placeres de su amo, no se hagan mal los unos á los otros, y no se destruyan entre ellos. Si alguno tiene la ocurrencia de preguntar cuáles son las garantías de los súbditos contra las demasías del rey absoluto, recibirá esta respuesta: «Que tal pregunta merece la muerte». ¿Y no es un absurdo suponer que todos los hombres, dejando el estado de

naturaleza, se sometieran á las leyes, excepto uno tan sólo, que conservaría toda su libertad primitiva, aumentada por el poder y la impunidad? Tanto valdría creer que los hombres han querido garantizarse contra las garduñas y las zorras, pero que les sería grato ser devorados por los leones (1).

Esta violenta invectiva contra la monarquía absoluta refleja bien el momento histórico en que Locke escribió su libro, y nos muestra que éste no es simplemente un tratado de filosofía, sino una obra de partido; que tal es el lenguaje que sigue y que precede á una revolución.

Para determinar el justo límite de los poderes políticos, es necesario conocer el fin de la sociedad política. Ya hemos dicho que el límite de todo poder es el deber. Si á una persona se le da un poder para determinado fin, tiene el deber de hacer cuanto conduzca á la mejor realización del fin propuesto, y de no hacer nada en contrario.

El fin de la sociedad civil, es la conservación de las *propiedades*, es decir, de cuanto es propio de cada uno: la vida la libertad y los bienes; pues sería insensato que los gobiernos, instituidos por la libre voluntad de los hombres para la conservación de su vida, su libertad y sus bienes, procedieran contra estos mismos bienes. Sería absurdo que cada uno renunciase al poder natural de resistir, de defenderse, de contener y castigar, y se despojara de todos los derechos por cuya protección abandonan todo su poder en manos de la sociedad civil, y que ésta no los amparase. De modo que el poder soberano de una sociedad cualquiera, nada puede contra el objeto de su institución precisamente; y si va contra tal objeto, se coloca en estado de guerra contra la sociedad misma, y restablece el estado de naturaleza que él estaba llamado á terminar. Hay, pues, un límite para el poder soberano: las leyes de la naturaleza, para cuya defensa fué instituido (2).

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. VI, XIV al XVII.

(2) *Idem*, c. VIII.

Hemos visto ya que la sociedad civil posee tres poderes: el *legislativo*, el *ejecutivo* y el *confederativo*. De éstos, el supremo y soberano es el *legislativo*, porque es el que prescribe reglas para todas las acciones y de él se deriva el poder de castigar; así es que la primera ley fundamental de la sociedad civil, es el establecimiento del poder legislativo.

Pero aunque sea soberano el poder legislativo, no es absoluto, sin embargo, porque no siendo este poder, en definitiva, sino el poder de cada uno multiplicado por el de todos, no puede ser mayor que el que cada uno tenía originariamente, y nadie tiene sobre sí mismo ni sobre los demás un poder absoluto y arbitrario. Nadie se puede quitar á sí mismo la vida; nadie puede hacerse esclavo de otro hombre. El poder legislativo, que no es instituido sino para la defensa de cada uno, no puede servir para destruir, empobrecer y arruinar. «Las leyes de la naturaleza subsisten siempre como reglas eternas para todo hombre, *tanto para los legisladores cuanto para los demás*». En segundo lugar, el poder legislativo no puede decidir mediante decretos instantáneos y particulares, sino por leyes generales. En tercer lugar, este poder no tiene el derecho de apoderarse de los bienes de ningún particular sin su consentimiento. Es verdad que los gobiernos tienen que hacer frente á grandes gastos, y por lo mismo necesitan mucho dinero, y es indispensable que cada ciudadano dé, en proporción de sus bienes, para el sostenimiento del gobierno; pero es necesario para esto que consienta el mayor número de aquéllos, y no hay poder que pueda establecer tasas sobre el pueblo, de su sola autoridad». En fin, la autoridad legislativa no puede transmitir á otras el poder de hacer las leyes (1).

Tales son los límites del poder legislativo en todo caso y sean cuales fueren las manos en que lo haya depositado el pueblo: príncipe, cuerpos de nobles, asambleas de representantes. ¿Cuáles son sus relaciones con el poder ejecutivo?

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. x.

En este punto Locke, saliendo algo de los principios abstractos y especulativos, se circunscribe á dar á conocer las relaciones de entrambos poderes en la constitución inglesa (1).

El poder legislativo es el único soberano; lo es aun en los Estados en que no está siempre en pie y donde una persona se halla encargada del poder ejecutivo. En tales Estados esta persona tiene también parte en el poder legislativo; ella es en cierto modo soberana, primeramente porque tiene el deber soberano de hacer ejecutar las leyes y, en segundo lugar, porque no hay ninguna soberanía legislativa por encima de ella y no se puede hacer ley alguna sin su consentimiento; pero teniendo todos su parte de poder legislativo, la persona soberana les está subordinada y tiene que rendirles cuenta de sus actos, y el poder legislativo la puede cambiar, reemplazar y hasta castigar, si ha usado de su poder de un modo contrario á las leyes. Es cierto que el poder ejecutivo es el que convoca al legislativo; pero esto no es sino una señal de confianza pública y no un signo de superioridad. La perpetuidad de las asambleas legislativas está llena de inconvenientes y, de otra parte, es imposible fijar por adelantado el momento oportuno de las convocatorias; es necesario, pues, dejar este cuidado á alguno y tal deber corresponde evidentemente á aquél que está investido del poder ejecutivo.

La separación del poder legislativo y el ejecutivo obliga á dejar á la discreción del último una multitud de cosas que no están previstas. Esto es lo que constituye la *prerrogativa*, principio del cual los Estuardos han abusado tanto contra las libertades públicas. Las leyes mismas ceden alguna vez á la acción del poder ejecutivo. Éste debe poder, por ejemplo, endulzar la severidad de aquéllas, hacer por el bien público todo lo que sea útil, aun aquéllas que no está prescrito por las leyes y, en ciertos casos, hasta dejar de

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. XII y XIII.

cumplir la ley. La ley de salud del pueblo exige que se dejen muchas cosas á la prudencia del poder ejecutivo, puesto que el poder legislativo no se halla siempre en funciones. Pero es evidente que tal prerrogativa no se da al poder ejecutivo para que use de ella á su antojo, sino en beneficio del pueblo. Es verdad que algunos consideran la prerrogativa como un poder absoluto, y pretenden que el pueblo la usurpa cuando trata de regularla por leyes positivas; pero los que tal dicen no ven que este poder no es una cosa que de derecho pertenezca al príncipe, sino una necesidad fundada en el interés público, y que debe de ser regulada según este interés; de modo que si el príncipe abusa de la prerrogativa, el pueblo no impide el derecho de aquél, limitándole ésta, sino que solamente disminuye una parte del poder indefinido que le había dejado. De otro modo, el pueblo no sería una sociedad de criaturas racionales, sino una manada de criaturas inferiores. Como no se puede suponer que voluntariamente el pueblo se someta á semejante condición, es evidente que la prerrogativa no puede fundarse sino en el consentimiento del pueblo. Es un favor y no un derecho. Es necesario definir la *prerrogativa* diciendo que es el poder de hacer el bien público sin reglamentos ni leyes. Pero ¿quién juzgará si el poder ejecutivo hace ó no buen uso de la prerrogativa? Esta cuestión provoca otra bastante más general: ¿quién es el juez de los actos del gobierno, y no solo del poder ejecutivo, sino del legislativo también?

Hemos visto que el pueblo es el que instituye el poder legislativo y que éste, una vez instituído, es de hecho el soberano. Pero no es necesario creer que el pueblo abdique por su fe misma, en esta institución. Esta era la doctrina de Hobbes y la de Suárez; uno y otro pretenden que el pueblo, tan pronto como ha instituído un gobierno, cesa de ser soberano y se convierte en súbdito y que pierde, por tanto, todo derecho á juzgar y revisar los actos del gobierno; en fin, que ha conferido un poder absoluto, del cual el soberano

no jamás abusará, porque no se puede afirmar que se cometa nunca injusticia con quien se ha obligado á sufrirlo todo. Pero según Locke, esto no es así, pues el pueblo que instituye un gobierno para que le proteja no puede abandonar todo derecho en manos de él, porque sería ello un contrato absurdo y contra la naturaleza de las cosas. Así es que el pueblo no puede desposeerse de su derecho de soberanía, y conserva siempre el de preservarse contra toda empresa que le perjudique, aun contra sus mismos legisladores, si éstos usan del poder recibido, contra el pueblo y no para el pueblo; y aunque en ninguna constitución aparezca el pueblo como juez y carezca para ello de poderes legales, en virtud de una ley que precede á todas las leyes positivas, se reserva un derecho implícitamente, esto cuando no tiene á quien apelar sobre la tierra, el derecho de examinar si tiene justo motivo *para apelar al cielo* (1).

Pero véase lo que Locke entendía por derecho de apelar al cielo: es el derecho del cual usó dos veces el pueblo inglés, una contra Carlos I y otra contra Jacobo II; es, en una palabra, el derecho de resistencia, es el principio del derecho misterioso de revolución.

Locke tiene evidentemente ante sus ojos la revolución inglesa cuando se ocupa en demostrar el derecho supremo de las sociedades políticas, porque para fijar las ideas supone una cierta forma de gobierno, compuesta, dice él, de un príncipe, de una nobleza, de una asamblea de representantes, y se pregunta qué derecho quedaría al pueblo en ciertos casos que él imagina: 1.º, cuando el príncipe encargado del poder ejecutivo, y que coopera al legislativo, pone su voluntad en el lugar de las leyes; es decir, usurpa para él sólo el poder legislativo; 2.º, cuando el príncipe encargado de convocar la asamblea legislativa impide la reunión de ella ó entorpece su libre funcionamiento; 3.º, cuando el príncipe á su arbitrio cambia los electores ó modifica la

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. XIII, x.

elección; 4.º, en fin, cuando el pueblo es dado y sometido por el príncipe á un pōder extranjero. En todos estos casos es alterado el poder legislativo. El poder legislativo es el alma del cuerpo político, es el que mantiene la vida de este cuerpo, y si tal vida se trastorna, el cuerpo político se disuelve y el pueblo recobra su primitiva libertad, y el pleno derecho de atender por sí á su conservación y de proveer á sus necesidades. Tiene, pues, el derecho de exigir un poder legislativo nuevo.

Pero no solamente contra el poder ejecutivo, sino contra los abusos y despojos cometidos por el legislativo, el pueblo tiene el derecho de defenderse. Así, cuando los legisladores se empeñan en arrebatarse y destruir las cosas que pertenecen al pueblo, se ponen con él en estado de guerra; queda exento de toda obediencia y tiene el derecho de recurrir á la resistencia.

Se opondrá que el pueblo por su ignorancia expone al Estado á una ruina cierta, si se le autoriza á cambiar la forma de gobierno todas las veces que se suponga ofendido. «Yo á esto respondo, dice Locke, que es muy difícil obligar al pueblo á cambiar la forma de gobierno á la cual está habituado». Aún se añade que aquella hipótesis es de naturaleza capaz para producir todo género de rebeliones; pero á esta objeción se le puede oponer varias respuestas: 1.ª, cuando un pueblo vive miserablemente bajo un gobierno arbitrario, está siempre dispuesto á sublevarse tan pronto como se le presente la ocasión, igual que otro pueblo que viva sometido á leyes que no quiera sufrir. Que aunque se enaltezca á los reyes cuanto se quiera, se les den todos los títulos magníficos y pomposos que hay costumbre de darles, se hable de ellos como de hombres divinos, descendientes del cielo y dependientes de Dios sólo, un pueblo maltratado no dejará, sin embargo, pasar la ocasión de librarse de su miseria; 2.ª, tales revoluciones no son nunca efecto de pequeñas causas, y el pueblo que las hace habrá de dejar pasar antes de decidirse por ellas, motivos de mucho peso;

3.^a, el pueblo, cambiando el poder legislativo, eleva la más fuerte muralla contra la rebelión, porque los verdaderos rebeldes son aquéllos que violan las leyes.

Si se antepone la paz, de la cual se puede gozar bajo un gobierno arbitrario, á los males de la rebelión, se podrá lo mismo considerar la caverna de Palifemo como un modelo perfecto de paz semejante. ¡El gobierno, al cual Ulises y sus compañeros se vieron sometidos, siendo el más agradable del mundo, debieron esperar bajo él á que se les devorase! ¿Y quién no sabe que Ulises, siendo un varón tan prudente, no exhortó á sus compañeros á una completa sumisión, haciéndoles ver que aquella paz era importante y necesaria á los hombres y qué de inconvenientes sobrevendrían si se resolvían por resistir á Palifemo, que les tenía en su poder?

En fin, quien ha empleado la fuerza contra el derecho, se ha puesto en estado de guerra con el pueblo, que por ello le acomete; desde aquel momento, todas las alianzas y obligaciones quedan rotas entre ellos; todo otro derecho cesa ante el derecho de defenderse. Y volvemos á la cuestión sentada más arriba: ¿quién juzgará si el príncipe ó el poder legislativo traspasan los límites de su poder? Locke no vacila en afirmar que el pueblo: «Porque, dice, ¿quién podrá juzgar mejor si una persona ha cumplido bien una comisión que él mismo que la ha dado? En realidad sólo Dios es el juez por derecho, pero esto no impide que cada hombre pueda juzgar por sí mismo, y decidir si otro hombre ha sido puesto en estado de guerra respecto á él, y si ha debido apelar al soberano Juez como Jefte hizo. En una palabra, corresponde á la parte ofendida juzgar por sí misma de las ofensas» (1).

Así es como acaba el *Ensayo sobre el gobierno civil*, y no es dudoso reconocer en esta defensa del sabio Locke en favor de uno de los derechos más poderosos que pueda ejer-

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. XVIII, entero.

cer la sociedad, la influencia de los acontecimientos que habían puesto el poder en las manos de una dinastía nueva, elevada al trono por una revolución. Así se explica que sea tan débil á veces frente á determinadas objeciones, y que con frecuencia se valga de razonamientos acomodaticios. Por ejemplo, cuando responde que el pueblo se halla más pronto dispuesto á olvidar su derecho que á abusar de él, dice una cosa que puede ser verdadera en ciertas épocas, pero falsa en otras. Sin duda es muy difícil de despertar el espíritu de resistencia en un pueblo que viene ya durante mucho tiempo viviendo en la paz y la sumisión; pero es también muy difícil de contener cuando aquel espíritu en él se despierta. En segundo lugar, Locke admite con gran facilidad que es á la parte ofendida á quien corresponde hacerse justicia por sí misma. Esto no es tan evidente como él dice, y ofrece muchas dificultades que él no ha percibido ó no ha querido analizar. No hacemos estas observaciones con la intención de negar el *summum jus*, ni la *extrema ratio* de los pueblos mal gobernados, sino para hacer observar cuán difícil es establecer *à priori*, y aun de fijar, un derecho absoluto.

Sea cual fuere esta última cuestión (1), la más difícil de todas, el tratado de Locke es lo que en el terreno científico se ha producido mejor, más sólido y menos contestable. Ningún publicista ha estimado mejor que el sabio inglés el principio de la libertad. No hace consistir éste en el derecho de hacerlo todo, porque tal derecho, como se ve en el sistema de Hobbes, es contradictorio, y no es otra cosa que el derecho del más fuerte. La libertad no es el derecho de hacer aquello que la ley permite, porque se puede hacer una ley opresora y que impida el uso más legítimo de la libertad. La libertad es el derecho de hacer uso de los derechos naturales bajo la garantía de la ley. Es, pues, el dere-

(1) Volveremos á ocuparnos en el derecho de insurrección, al tratar de Kant.

cho natural el que constituye el fundamento del político. Esto es lo que Locke ha visto de un modo admirable, y lo que constituye su superioridad, no solo sobre los publicistas de su tiempo, sino de muchos de los que le han sucedido.

A fin de no omitir ninguno de los beneficios hechos por Locke á la causa liberal, mencionaremos sus *Cartas sobre la tolerancia*, publicadas en 1689 y que son el origen de todo lo que la filosofía francesa del siglo XVIII escribió sobre el mismo asunto. Allí Locke sienta este principio: «El poder del gobierno civil no tiene relación más que con los intereses civiles, se limita á las cosas de este mundo y nada tiene que hacer respecto al mundo futuro». También en estas cuestiones debe de ser considerado el filósofo inglés como maestro y padre del moderno liberalismo.
